

FIKIH

KONUSUNDA
BILINMESİ
GEREKEN

88

SORU

BEYAN

Osman BAYDER (Dr. Öğr. Üyesi), 1983 yılında Tatvan/Bitlis'te doğdu. 2006 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni, 2010 yılında aynı üniversitede yüksek lisansını, 2015 yılında Erciyes Üniversitesinde İslam hukuku alanında doktorasını tamamladı. "Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı" adında kitabının yanı sıra makale-çeviri türünde bazı çalışmaları bulunmaktadır.

Osman GÜMAN (Doç. Dr.), 1976'da Kayseri'de doğdu. 1998 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2000 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam hukuku bilim dalında yüksek lisansını; 2006'da ise Arap Dili ve Belagatı bilim dalında doktorasını tamamladı. 2010 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatında okutman olarak göreve başladı. 2014 yılında İslam Hukuku bilim dalında doçent oldu.

Hacı Mehmet GÜNAY (Prof. Dr.), Prof. Dr. H. Mehmet Günay 1966'da Giresun/Doğankent'te doğdu. 1984'de Giresun İmam Hatip Lisesini, 1988'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku bilim dalında yüksek lisansını ve doktorasını tamamladı. 1993 yılında Araştırma Görevlisi olarak başladığı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 1998'de Yardımcı Doçent, 2003'de doçent, 2009'da da Profesör unvanını aldı

Soner DUMAN (Doç.Dr.), Aslen Kastamonu-Taşköprü'lü olup 1975'te İstanbul'da doğdu. 1998'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2000 yılında yüksek lisansını, 2007 yılında doktorasını tamamladı. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku bölümünde öğretim üyesi olarak göreve başladı. 2014 yılında aynı üniversitede Doçent oldu.

Abdullah DURMUŞ (Doç. Dr.), İlk ve Orta öğrenimini Konya'da, lisans öğrenimini ise Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. Aynı üniversitenin İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda yüksek lisans yaptı. Doktorasını ise yine Marmara üniversitesinde Forex ve Türevler üzerine gerçekleştirdi. 2002-2009 yılları arasında Kuveyt Türk Katılım Bankası Danışma Kurulu'nda çalıştı. Bu süre içerisinde Türkiye Bankalar Birliği ile Türkiye Katılım Bankaları Birliği'nde Fon Yönetimi, Bankacılar İçin Temel Hukuk Eğitimi, Finansal Analiz Teknikleri, Enflasyon Muhasebesi, Uygulamalı Portföy Yönetimi vb. konularda çok sayıda eğitime katıldı. 2009 yılında Kuveyt'te İslam İktisadı Araştırmaları Enstitüsü'nde (Ma'hed ed-Dirâsât el-İktisâdiyye el-İslâmiyye) İslami Finans Standartları, Faizsiz Yatırım Araç ve Yöntemleri konularında çeşitli sertifikalar aldı.

Süleyman KAYA (Doç. Dr.), 1974 Pendik doğumlu olup aslen Trabzonludur. Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi (1993) ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden (1998) mezun oldu. M. Ü. İslam Hukuku Anabilim Dalında yüksek lisans (2000) ve doktora (2007), aynı üniversitenin İktisat Tarihi Anabilim Dalında yüksek lisans (2003) yaptı. Mart 2009-Şubat 2012 tarihleri arasında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yaptı. Osmanlı Şeyhülislam'larına ait fetva mecmualarının neşredilmesine öncülük etti.

Merve ÖZAYKAL (Dr. Öğr. Üyesi), İlahiyat lisans (2008) ve İslam Hukuku yüksek lisans eğitimini (2010) Ankara Üniversitesi'nde tamamladı. 2013-2014 eğitim yılında bir yıl süreyle ABD'de Georgetown Üniversitesi'ne bağlı Kennedy Etik Enstitüsü'nde misafir araştırmacı olarak bulundu ve biyoetik eğitimi aldı. Muhtelif zamanlarda Mısır, Suriye ve Ürdün'de eğitim amaçlı bulundu. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde başladığı doktora eğitimini, araştırma görevlisi olarak atandığı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı (2017). Ayrıca 2016 yılında İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı'nda yüksek lisans derecesi aldı. 2018 yılı itibarıyla İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır:

Fıkıh Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru, Beyan Yayınları'nın 802. kitabı olarak yayına hazırlandı; dizgi ve sayfa düzeni DBY Ajans, kapak Yusuf Kot, baskı ve cild Erkam Yay. San. Tic. A.Ş. (Sertifika: 19891 İkitelli OSB Mh. Atatürk Bulvarı Haseyad 1. Kısım No: 60/3 C Başakşehir - İstanbul Tel: +90 212 671 07 00 -Pbx-) tarafından gerçekleştirildi ve Ekim 2019'da İstanbul'da yayımlandı.

E-kitap ISBN 978-625-7569-47-7

Sertifika No: 14723

BEYAN YAYINLARI

Ankara Cad. 21 • 34112 Cağaloğlu-İstanbul

Tel: +90 212 512 76 97 - Tel-Faks: +90 212 526 50 10

www.beyanyayinlari.com.tr / bilgi@beyanyayinlari.com

www.facebook.com/beyanyayinlari

www.twitter.com/beyanyayinlari

Fıkıh

Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru

Yazarlar

Dr. Öğr. Üyesi Osman Bayder • Doç. Dr. Osman
Güman Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay • Doç.Dr.
Soner Duman • Doç. Dr. Abdullah Durmuş • Doç. Dr.
Süleyman Kaya • Dr. Öğr. Üyesi Merve Özaykal

Editörler

Doç. Dr. Osman Güman • Doç.Dr. Soner Duman

Genel Koordinatör

Prof. Dr. Adnan Demircan

BEYAN

Takdim

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...

Soru sormak ve sorgulamak, ilk insandan bugüne kadar insanoğluna yoldaşlık eden bir olgu. Sorabilme ve muhakeme edebilme yeteneği aynı zamanda Yüce Allah'ın insana yüklediği sorumluluğun da bir yansıması. Bununla birlikte her soru mutlaka iyi niyetlerle ortaya çıkmamakta. Bazı soruların eleştiri ve red amacı taşıdığı da bir gerçek. Nitekim peygamberler tebliğde bulunduklarında öğrenme ve merak giderme saikiyle bazı sorulara muhatap oldukları gibi onları sıkıştırmak, zorda bırakmak ve ilzam etmek amacıyla da sorularla muhatap olmuşlardır. İster iyi niyetle ve bilgi edinmek için sorulmuş olsun, ister art niyetli olsun, soru sormak, ilme açılan bir kapı olmuştur.

Sorular, soranın ilgisini ve kapasitesini yansıtır. Her soru aynı zamanda insanlar arasındaki ilişkiyi ve gündemi ortaya koyar. Günümüz insanının ürettiği sorular, bugüne ait sorunları ve merakları yansıtır. Elbette her soru, her dönemde cevaplandırılmayabilir, bir dönemde üretilen cevap, başka bir dönemde yetersiz bulunabilir ve eleştiri konusu yapılabilir. Ancak sorunun mahiyeti ve verilen cevap önemlidir.

Aslında soruların farklı şekillerde sorulma imkânı olabildiği gibi cevapların da çeşitli olması mümkündür. Her sorunun mutlak ve tek cevabı olmaz. Bazı cevaplar kişiden kişiye ve dönemden döneme değişir.

Elinizdeki kitap İslâm medeniyetinin asırlardır muhatap olduğu, ancak günümüz insanının zihnini kurcalayan sorulara cevap vermek üzere hazırlanmıştır. Cevapların yegâne cevaplar olduğu iddia

edilemez. Elbette bu sorulara farklı insanların başka cevapları da olabilecektir. Soruları cevaplandıran alanın uzmanları cevaplarının ikna edici olmasını temenni etmektedirler.

Kitapta 88 soru ve cevabı yer almaktadır. Soruların sayısı, sonsuzluk işaretinden [∞] mülhem olarak belirlenmiştir. 88 rakamıyla bu tür soruların ve cevapların sayısız olduğunu hatırlatma amacı güdülmüştür.

Soruların özellikle birçok yerde cevabı bulunabilecek klasik bilgilerin araştırıldığı sorular olmadığını, daha çok güncel zihnin problem olarak gördüğü konulara dair olduğunu ifade etmek gerekir. Bu soruları belirlerken bir alan çalışması yaptığımızı, okuyuculardan ve çeşitli platformlardan yararlanarak soruları belirlediğimizi belirtelim.

Kur'an/Tefsir, Hadis, Fıkıh, Siyer, İslâm Tarihi, İnanç, Mezhepler Tarihi ve Tasavvuf alanlarındaki soruları ihtiva eden ve her birinde 88 soru bulunan 8 kitaptan oluşacak seriye alanın uzmanı olan birçok ilim adamı katkıda bulundu.

Alan editörü ve yazar olarak projemize katkıda bulunan bütün hocalarıma ve meslektaşlarıma teşekkür ederim.

Çalışmamızın zihninizdeki soruların bir kısmını çözmesini ve ufkunuzu açan yeni sorular üretmenize vesile olmasını niyaz ediyorum.

Adnan DEMİRCAN
Başakşehir-Ocak 2019

Önsöz

İnsanı yaratan ve hayat yolunda şaşırmaması için peygamberleri ona rehber kılan Allah Teâlâ'ya hamdolsun; İslam dininin ahkâmını ümmetine talim eden Muhammed Mustafa'ya salâtü selâm olsun.

İslam dininin ahlâk, inanç ve uygulama olmak üzere üç temel öğreti alanı olup müslüman alimlerin her üç alanda da takdire değer mesaisi vardır. İnanç konuları kelim literatüründe, ahlâkî konular tasavvuf literatüründe, dinin pratik boyutu ise fıkıh literatüründe ele alınıp incelenmiştir.

Fıkıh âlimleri, bir yandan fıkıh alanına dair sistematik eserler telif ederken bir yandan da müslümanların aktüel sorularına cevap vermişler ve bu soru ve cevaplar *nevâzil*, *vakiât* ve *fetavâ* gibi isimlerle müstakil eserlerde derlenmiştir. Günümüz Türkiye'sinde de "Çağdaş Fıkıh Meseleleri", "Günümüz Fıkıh Problemleri", "Günün Meseleleri" vb. isimlerle çağın sorunlarına cevap aranan benzer içerikte eserler vardır.

Günümüz toplumu eski toplumlara nispetle çok daha karmaşık ve girift bir yapı arz etmektedir. Sanayi ve teknolojinin gelişmesi, kapalı toplumdan açık topluma geçilmesi, iletişim ve bilişim imkânlarının yaygınlaşması ve toplumun her alanında kadının daha fazla görünür olması gibi sosyal olgular daha önce söz konusu olmayan bir takım girift meseleleri ilgililerin kucağına bırakmıştır. Artık siyasetten tıba, ibadetten iktisada bütün alanların tek kişi tarafından etraflı bir şekilde kavranıp problemlere çözüm üretilmesi hemen hemen imkânsız hale gelmiş ve fıkıh alanında ihtisaslaşma bir zaruret olmuştur. Özellikle son yıllarda fıkıh uzmanlarının kimisi İslam ekonomisi ve finansına

yönelirken, kimileri tıbbî sorunlara eğilmekte, kimileri de fıkıh ilminin kaynak ve yöntemleri gibi teorik meselelerle iştigal etmeyi tercih etmektedir.

Buna bağılı olarak *8 İlim Dalında Bilinmesi Gereken 88 Soru* Projesinin Fıkıh ayağını oluşturan bu çalışmada, tarafımıza farklı vesilelerle iletilmiş olan fıkıhî sorular, “ibadetler”, “helaller-haramlar”, “İslam ekonomisi ve finansı” ve tıbbî konular” gibi kategorilere ayrılarak ilgili alanda uzman olan fıkıhçılar tarafından cevaplanması yoluna gidilmiştir. Kuşkusuz fıkıh alanına dair sorular, bir sayı ile sınırlandırılmayacak derecede çoktur; ama kitap, projenin adı gereğı 88 soru ile sınırlandırılmıştır.

Sorulara verilen cevaplar, klasik ve modern dönem fıkıh bilginlerinin yaklaşımlarına ışık tutmakla ve genellikle bir tercih içermekle beraber bir fetva olarak değerlendirilmemelidir.

Sözlerimizi burada noktalarken bu hayırlı hizmete vesile olan Beyan Yayınları’na ve proje yürütücüsü Prof. Dr. Adnan Demircan’a teşekkür ederiz. Bu çalışmamızın, müslümanların günümüzde karşılaştıkları yeni durumların fıkıhî çözüm ve değerlendirmesine bir katkı sunmasını Cenab-ı Hak’tan temenni ederiz.

Doç. Dr. Osman GÜMAN
Doç. Dr. Soner DUMAN

1- Fıkha dair güncel sorunların çözümünü klasik fıkıh kitaplarında aramamız doğru mu?

Tüm sorunlarımızın çözümü için hep mezheplerin fıkıh kitapları öneriliyor; ama bu kitaplar yüzlerce yıl öncesinin sosyal ve kültürel hayatının ihtiyaçları için verilmiş fetvalardan oluşuyor. Hayat ise dinamik ve sürekli değişim halinde. 2000’li yıllarda hala sorunlarımızın çözümünü fıkıh kitaplarımızda mı aramalıyız, yoksa başka çözüm yolu mu bulmalıyız? Fıkıh neden bu kadar önemseniyor?

Nassların düzenlediği alanların genişliği, insanın her fiilinin dinî bir hükmü olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Fıkıh da insan fiillerinin dinî hükümlerini araştıran bir ilim olduğuna göre Müslüman bireyler için ihtiyaç olduğu açıktır.

Son yüzyıla kadarki tarihsel tecrübe bize fıkıhın, yeni ortaya çıkan olaylara çözümler üretebildiğini ve değişen hayat şartlarına uyum sağladığını göstermektedir. Esasında modern zamanda da Müslümanlar yeni çıkan meselelere çözümler üretmektedir. Ancak modern dönem İslam hukuku çalışmalarının, klasik dönem fıkıh çalışmalarından, önemli ölçüde farklılık arz ettiği görülmektedir.

Her şeyden önce modern dönemde İslam hukuku ile ilgili çalışmalar bireysel olarak sürdürülmektedir. Her bir araştırmacı kendine has bir yöntem ile belli bazı meseleler ekseninde çalışma yapmakta ve bir sonuca ulaşmaktadır. Çözüm bulunan meseleler sayı olarak çok olsa da araştırmacıların ulaştığı sonuçlar arasında organik bir bağ bulunmaması sebebiyle bunlar, dağınık ve hatta çoğu defa karmaşık ve kaotik bir görünüm arz etmekte ve bu nedenle de “fıkıh” ya da “bir hukuk düzeni” olarak isimlendirilmeyi hak etmemektedir. Oysa pozitif olanlar dâhil, hiçbir hukuk sistemi bireysel çalışmalar yapan hukukçuların tek tek görüşlerinden müteşekkil değildir. Her şeyden

önce hukuk düzeni birçok kişinin ortak çabasını gerektirir ve süreklilik ister.

Nitekim klasik dönem *fıkıh* çalışmaları bireysel değildi. Bu çalışmaları, *mezhep* olarak isimlendirilen ve tüm bölgelerde *temsilci fakihleri* bulunan yapılar yürütmekteydi. Bu fakihler aynı anda kendi bölgelerinde ortaya çıkan problemlere mezhebin usulü çerçevesinde çözümler üretiliyor ve bunları mezhep kitaplarına kaydediyordu. Bu durum, ortaya çıkan tüm meselelere çözüm bulunarak mezhebin dinamik yapısının korunmasının yanı sıra aynı mezhebe mensup farklı bölge fakihlerinin birbirlerinin görüşlerinden haberdar olmasını ve birbirlerinden istifade etmesini de sağlıyordu. Ayrıca mezhebin usul ve meselelerinin yetişen yeni nesil fakihlere öğretilmesi, hukuk nizamının sonraki nesillere aktarılmasına yardımcı oluyordu.

Öte yandan *fıkıh* Müslümanlara ait, Kur'an ve Sünnet temelinde üretilmiş sivil bir hukuktur. Bu açıdan pozitif hukuk sistemlerinden farklı olarak bu hukuk, herhangi bir siyasi erkin kontrolü veya görevlendirmesi olmaksızın tamamen sivil bir çaba ile ve özgür bir ortamda oluşturulmuştur. İslam tarihinde tesis edilmiş olan devletlerin bağımsız bir hukuk yapmaması ve bunun yerine mezheplerin tesis ettiği hukuku esas almış olması da *fıkıh*'ın sivil bir irade ile tesis edildiğini göstermektedir. Yine örneğin Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Ahmed Cevdet Paşa başkanlığındaki bir heyet tarafından hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin tamamen Hanefî mezhebini esas almış olması da *fıkıh*'ın bu sivil yönüne işaret eder.

Fıkıh literatürünün sadece kanun kitapları olarak telakki edilmesi bir eksikliktir. Bu kitapların içerisinde mahkemelere intikal eden sorunları çözmeye yarayan hükümlerin yanı sıra Müslümanların gündelik hayatlarını düzenleyen hükümler, hukuk üretme süreci, fakihlerin nassları nasıl yorumladıkları, Müslüman toplumların örfleri, örf karşısında dinî metinleri nasıl algıladıkları ve benzeri birçok husus

bulunmaktadır. Kısacası fıkıh kitapları aynı zamanda Müslümanların hukuk tarihlerini ve yöntemlerini de içermektedir.

Zannedildiğinin aksine fıkıh donuk ve değişime kapalı bir yapıya sahip değildir. Fıkıh kendi içerisinde, yeni durumlara dinî dayanaklar çerçevesinde çözüm üretebilecek bir dinamizme ve esnekliğe sahiptir. Öneminden dolayı birçok fıkıh kitabında vurgulanan “*Önceki mezhep imamlarımız, birçok meseleye kendi beldelerindeki örf ve muameleye göre cevap vermiştir. Dolayısıyla her müftînin, dine aykırı olmamak kaydıyla, kendi beldesinin örfünü göz önünde bulundurması gerekmektedir*” şeklindeki ifadeler ve sonraki dönem birçok mezhep-içi fakihin, *kurucu* olarak kabul edilen imamdan farklı görüşler ileri sürmesi ve bu farklı görüşlerden bazılarının mezhebin temel görüşü haline gelmesi, fıkıhın dinamik bir yapıya sahip olduğunu gösteren önemli işaretlerdir. Bu sebeptendir ki Müslümanların bu bakış açısıyla ilmî faaliyetler sürdürdüğü dönemlerde fıkıh, diğer hukuk sistemlerinden başarılı olmuştur. Nitekim Alman müsteşrik Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş* adlı eserinde Osmanlı hukukunun XVI. yüzyılı ile ilgili inceleme yaptığı yerde, Osmanlı hukukunun, sırf biçimsel birlik açısından bile bakıldığında, aynı dönemdeki Batı hukukundan çok daha üstün olduğunu itiraf etmektedir.

Bununla beraber bir hukuk nizamının bir dönemde insanların tüm hukuki ihtiyaçlarına cevap vermesi, onlara iyi bir şekilde hitap etmesi, olduğu hal üzere bırakıldığında her dönemde aynı derecede hitap edeceği anlamına gelmez. Bu, ancak hukukun sürekli işlemesi, güncel problemlere cevap vermesi, insanların kendi soru ve sorunlarını onun içerisinde bulması; yani insanlarla aynı şeyi konuşuyor, tartışıyor olması ile mümkündür. Hukuk doğal mecrasında düzenli olarak işletildiğinde yeni problemlere çözüm bulmakta zorlanmaz. Yine hukuk yavaş bir şekilde değişen insan davranışlarına kolaylıkla ayak uydurabilir ve kendisini yenileyebilir. Ancak hukuk atıl bırakıldığında ve büyük değişikliklere uğramış pek çok yeni uygulama ile bir anda

yüz yüze geldiğinde bunlara vereceği tepki ve bulacağı çözümler o nispette zor olacaktır. Bu sebeple bugün ortaya çıkan birçok meseleye cevap vermekte zorlanmamızın sebebinin, 150 yılı aşkın bir süreden beri fıkhn düzenli olarak işletilememesi sebebiyle ortaya çıkan muazzam boşluk olduğu söylenebilir. Bu açığı bir çırpıda kapatmak haliyle kolayca üstesinden gelinecek bir iş değildir.

Sonuç olarak öncelikle hukuk üretmenin bireysel olarak gerçekleştirilemeyeceğini ve bu iş için aynı usule dayalı olarak çalışan hukukçular topluluğunun beraber çalışması gerektiğini kabul etmeli, ardından bu zaman zarfı içerisindeki açığı kapatacak hızlı ve ciddi bir çalışmanın gerekli olduğunu bilmeliyiz. Bu açıdan uzun süredir terk edilmiş olan mezhep kitaplarının, günümüz insanların problemleri dâhil edilerek yeniden yazılması fıkhn canlanması açısından önemli bir adım olacaktır.

(Osman Bayder)



2- Fıkhî hükümlerin temel kaynağı Kur'an ve hadisler olduğuna göre görüş ayrılıkları neden kaynaklanıyor?

Her mezhebin ayrı fıkıh kitapları var. Bir mezhebin helal dediğine diğeri haram diyor veya birinde abdestin farzları 4 iken diğesinde 6 olabiliyor. Bu hükümler eğer kaynağını Kur'an ve hadislerden alıyorsa bu farklılıklar neden oluyor?

Bu soruyu şu şekilde ifade ederek daha açık hale getirebiliriz: Aynı Kitâb'a ve Sünnete dayanan mezhepler neden farklı sonuçlara ulaşmaktadırlar? Abdest ile ilgili ayet ve hadisler aynı olmasına rağmen, neden Hanefî mezhebine göre bunun şartları dört, Şâfiî'ye göre altıdır? Yine neden Hanefîler namaza *sübhâneke* duası ile, Şâfiîler *veccehtü* duası ile başlamaktadır ve yine neden tilki eti Hanefî mezhebine göre haram iken Şâfiî mezhebine göre helal olmaktadır?

Öncelikle tüm bu ihtilafların mezhep imamı tarafından başlatılmadığını ifade etmek gerekir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber hayatta iken dahi sahabeler, bazı konularda kendi aralarında farklı kanaatlere varmışlardır. Hz. Peygamber'in sağlığında fıkhî nitelikteki ihtilaflar onun tarafından karara bağlanmış olsa da vefatından sonra ihtilafları ortadan kaldıracak bir otorite kalmamıştır.

Fıkhi konularda görülen ihtilafların genel olarak üç temel nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi nasların dilinden hareketle ortaya çıkan farklı anlamalar, ikincisi haber-i vâhidlerin nakli ve kabulü konusundaki farklılıklar, üçüncüsü ise nasslarda yer almayan meselelere çözüm bulmada ortaya çıkan farklı ictehadlardır. Abdest ile ilgili ayetten farklı hükümlerin çıkarılması birincinin; namazda *sübhanke* veya *veccehtü* dualarının okunması ikincinin; tilki etinin

hükmü konusundaki farklılık ise üçüncünün örneğidir. Bunları biraz daha detaylandıralım:

1) Abdestin nasıl alınacağı Kur'an'ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir: *“Ey iman edenler namaza kalktığınız zaman yüzünüzü ve ellerinizi dirsekler ile (veya dirseklere kadar) yıkayın ve başınızı mesh edin ve ayaklarınızı da.”* (Maide 5/6)

Bu ayete göre abdestin farzları kaç olmalıdır? Farzların sadece yüzün, kolların ve ayakların yıkanması ve başın bir kısmının mesh edilmesi olarak anlaşılması mümkündür. Başın mesh edilmesi ayette mutlak olarak zikredildiği için buradan başın bir kısmının veya tamamının mesh edilmesi gerektiği anlaşılabılır. Yine ayetteki ifade tarzına bağlı olarak ayakların yıkanması gibi mesh edilmesi de anlaşılabılır. Abdestin bir ibadet olup olmadığının kabulüne dayalı olarak niyet etmenin şart olup olmadığı sorunu da ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Kur'an'daki sıralamaya uygun olarak abdest almanın gerekli olup olmadığı ve yine kolların ve ayakların yıkanmasında dirsek ve topukların yıkamaya dâhil olup olmadığı bu ayetin anlaşılmasındaki farklılıklardan kaynaklanan sorunlardır. Bütün bu farklı anlamların dil olarak izah edilebilir gerekçesi bulunmaktadır. Hal böyle olunca fakihler dil kurallarındaki farklı kabullere, usul anlayışlarına ve konuyla ilgili rivayetlere yaklaşım tarzlarına bağlı olarak kendi görüşlerini oluşturmuşlardır.

2) Namazdan önce hangi duanın okunacağına dair iki farklı rivayet bulunmaktadır. Hanefîlerin kabul ettiği rivayete göre Hz. Peygamber namazda *sübhâneke* duasını okur ve bu duaya bir şey ilave etmezdi. Şâfiîlerin kabul ettiği rivayete göre ise Hz. Peygamber namaza başladığında *veccehtü* ile başlayan duayı okurdu. Görüldüğü üzere buradaki ihtilaf farklı rivayetleri tercihten kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak aynı konu ile ilgili iki farklı rivayet bulunmaktadır ve bunlardan birini tercih etmek gerekmektedir. Her bir mezhebin haberlerin tercihi

konusunda bir usulü bulunmaktadır ve onlar bunun bir gereği olarak haberlerden birini diğerine tercih etmişlerdir.

3) Tilki etinin hükmü konusunda ise herhangi bir nass bulunmadığından burada farklı icthadlar söz konusu olmuştur. Bilindiği üzere hangi hayvanın etinin yenileceği konusunda fakihler nasslardan hareketle belli bazı ilkeler tespit etmişlerdir. Bu ilkelerden birine göre azı dişi ile parçalayıp avlanan hayvanların eti haramdır. Hem Hanefî hem de Şâfiîler bu ilkeyi kabul etmekle birlikte tilkinin bu tür hayvanların kapsamına girip girmediği tartışmalıdır. Hanefîlerin kabulüne göre tilki azı dişi ile avlanan bir hayvan olduğu için, bu türde yer alan diğer hayvanlar gibi haramdır. Buna karşın Şâfiîler tilkinin, azı dişinin zayıf olmasından ve bununla parçalayarak avlanamadığından hareketle etinin helal olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Görüldüğü üzere farklı görüşler icthadın doğası gereği ortaya çıkmaktadır. Fıkıh alanında ihtilafın olmaması demek, asıl itibarıyla icthadın yok edilmesi ile eş anlamlıdır. Çünkü icthadın olduğu her yerde farklı kanaatlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Günümüzde bazı kişilerin zihninde tüm dinî (şer'î) hükümlerin tek ve değişmez olması gerektiği gibi bir algı vardır. Hatta bu algının geri planında, farklı görüşler dile getiren müctehidlerin/mezheplerin Müslümanları parçaladığı ve bu ihtilafların ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesinin de yattığı söylenebilir.

Açıkçası bir yandan icthad kapısının kapatılmasından ve serbest düşüncenin öldürülmesinden sitem edip diğer yandan farklı icthadları problem etmek tutarlı bir tavır değildir. Farklı kanaatler, hukuk sistemlerinin vazgeçilmez bir parçasıdır. Hukuk, farklı görüşlerin karşı karşıya gelmesi ile sağlamlaşır, direnç kazanır. Alternatif icthad ve bakış açılarının olmadığı hukuk sistemleri ise varlıklarını devam ettirmekte zorlanır.

Fıkhi konularda ihtilaf, öteden beri Müslüman âlimler tarafından müsamaha ile karşılanmış ve teşvik edilmiştir. Nitekim bazı İslam

hukukçularına göre ictihadî konularda tek bir doğru görüş bulunmaktadır ve bunu tutturan iki sevaba hak kazanırken, hata edenler dahi bir sevap elde etmektedir. Diğer İslam hukukçularına göre ise müctehidlerin ulaştığı tüm görüşler doğrudur; bunlara göre Allah, tüm müctehidlerin ictihadlarına değer vermekte ve onları doğru kabul etmektedir.

(Osman Bayder)



3- Bir mezhebe bağlanmak gerekli midir?

Annem ve babam Hanefî mezhebine bağlı olduğu için ben de doğal olarak bu mezhebe bağlıyım; ama bu konu aklıma çok takılıyor. Mezheplerin peygamberimizden çok sonra oluştuğunu biliyoruz. Bu durumda bir mezhebe bağlanmamız niçin gerekli olsun? Mezhebe bağlı olmaksızın dinimizi yaşayamaz mıyız?

Öncelikle şunu söyleyelim: Bir Müslümana farz olan, dinin emir ve yasaklarına uymaktır. Din açısından ve dolayısıyla da mezheplerin doktrini açısından kişinin bir mezhebe bağlanmasının farz olduğu iddia edilemez. Hatta İmam Muhammed'in öğrencisi Şeddâd b. Hakîm'e (ö.213/828) gelen *“Sen öldükten sonra bize bir mesele gelir de biz Ebu Hanife ve ashâbının görüşlerini biliyorsak, bu görüşlerle amel edebilir ve fetvâ verebilir miyiz?”* şeklindeki soruya bakacak olursak hicri üçüncü yüzyılda bile mezhebe bağlılığın gerekliliği değil, caizliği tartışılmıştır. Ancak zamanla bazı ulema tarafından bir mezhebe bağlanmanın sıradan halk için bir ihtiyaç ve gereklilik olduğu dile getirilmiştir. Peki, böyle bir şartın dayanağı nedir? Yani biz hangi delilden hareketle Hz. Peygamber, sahabe ve hatta sonraki birkaç yüzyılda olmayan bir şeyin dinen gerekli olduğunu iddia edebiliriz?

Mezheplerin Hz. Peygamberden sonra oluştuğu hususu doğrudur. Zaten mezhep, farklı ictihadların/ihtilafların bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber döneminde mezhep oluşturacak derecede büyük çaplı bir ihtilaf olmadığına göre bu dönemde mezhepten bahsetmek de anlamsızdır. Ancak Hz. Peygamber döneminde olmayan bir şeyin, sonraki Müslümanlar tarafından benimsenemeyeceği, her bir teori ve uygulamanın reddedilmesi gerektiği fikrinin dayanağı nedir? Bu gerekçeden hareket edilmesi durumunda dinin, Hz. Peygamber döneminde var olan şeyler ile sınırlı tutulması gerekecektir. Bu ise

aslında dinin sadece belli bir zamana ve belirli bazı alanlara hitap ettiği, sonradan ortaya çıkan hiçbir meselenin din ile bağlantısının olmadığı gibi bir sonuca da götürecektir. Sonraki fıkıh bilginleri, halkın mezheplere bağlanmasının, ibadet ve hukukî hayatları açısından onlar için önemli, hatta gerekli olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu konudaki temel gerekçeler şunlardır:

Birinci gerekçe dinin korunması ilkesine dayanır. Bunun bir gereği olarak herkesin keyfi hüküm peşinde koşmasının önüne geçme düşüncesi mezhebe bağlılık fikrini doğurmuş ve güçlendirmiştir. Çünkü bir mezhebe bağlılık her şeyden önce sistematik ve birbiriyle tutarlı görüşlere bağlılığı ifade etmektedir.

Mezhepler oluşuncaya kadar, Müslümanlar karşılaştıkları problemleri çözmek adına belli âlimlere başvuruyordu. Ancak zamanla insanların kolay ve menfaatlerine uygun olan görüşleri alabilmek için farklı görüşlere mensup âlimlere fetva sorması âlimler tarafından hoş karşılanmamıştır. Bu sebeple keyfiliğin önüne geçilmesi ve hukuki düzenin sağlanması için tüm konularda görüşleri bulunan mezheplere bağlılık önemli kabul edilmiştir. Nitekim Şafii usulcüsü İbni Nüveve (ö.504/1110) her konuda görüşleri olmaması sebebiyle belli bir sahabînin mezhebine tabi olmanın caiz olmadığını söylemektedir. Zira bir kimsenin belli bir sahabînin mezhebine bağlanmasının caiz görülmesi durumunda bu kişi tüm konularda aynı sahabînin görüşüne başvurmak isteyecek; ama her konuda görüşünü bulamayacaktır. Bu yüzden de o sahabî dışında başka müctehidlerin de görüşlerine başvurmak durumunda kalacaktır. İbni Nüveve'nin ifade etmeye çalıştığı şey, bir müntesibin; yani bir müctehide veya mezhebe bağlı olan kişinin amel edeceği tüm görüşlerin tutarlı ve keyfiliğe yol açmayacak şekilde düzenli olması gerektiğidir.

Bir öncesiyle bağlantılı diğer gerekçe mezheplere tabi olmanın, insanların fıkhi konulardaki; özellikle de ibadetler konusundaki soru ve ihtiyaçlarına bütünlüklü cevaplar sağlaması, böylece bunlara göre

yaşamayı kolaylaştırmasıdır. Zira Müslüman bireyin ibadet hayatını belli kurallar çerçevesinde tutarlı bir şekilde yaşaması bir gerekliliktir. İbadet ve muamelat ile ilgili hükümlerin tamamı ise nasslarda kesin ve belirli bir şekilde yer almamaktadır. Bu açıdan bunlarla amel edecek olanların pek çok kez belli tercihlerde bulunması kaçınılmazdır. Her ne kadar müctehidler tercihte bulunma ehliyetine sahip olsa da sıradan halkın böyle bir imkânı yoktur. Bunlar için en kolay ve güvenilir yol ya itimat ettikleri bir müctehide danışmak ya da bir mezhebin hukukunu esas almaktır. Öte yandan hicri dördüncü asrın başından itibaren tüm müctehidler de bir mezhebe bağlı hale geldiği için artık müctehidler insanları her konuda kendilerine soru sormaya değil; kendilerinin de bağlı olduğu mezhep görüşlerine göre hareket etmeye teşvik etmişlerdir. Halk nezdinde mezhep bağlılığını asıl olarak doğuran ve hızlandıran şey, önde gelen alimlerin bir mezhebe bağlanmasıdır.

Ayrıca devletlerin belli bir mezhebin hukukuna göre hareket etmesinin de mezhep bağlılığını arttırdığı söylenebilir. Bilindiği üzere tarih boyunca Müslümanların tesis ettiği devletler, ağırlıklı olarak yeni bir hukuk oluşturmak yerine mezheplerin hukukunu esas almıştır. Devletin resmi veya gayri resmi olarak mezheplerin hukukunu esas alması, yani devlet desteğinin bir mezhebin arkasında olması mezheplere bağlılığın gerekli olduğu fikrini güçlendirmiş olabilir.

Yine Müslümanların hukuki alandaki birliğini büyük mezhepler sayesinde tesis etmek suretiyle bölünmeyi azaltma düşüncesinin de mezhebe bağlılığın gerekli oluşunun gerekçelerinden birisi olduğu söylenebilir. Anlaşıldığı kadarıyla dört mezhebin varlığı bir açıdan daha fazla bölünmenin önüne geçilmesi için önemli bir fırsat olarak görülmüştür. Daha açık ifadeyle dört mezhepten birine bağlılığın gerekli görülmesi yeni fırkalaşmaların önünü kesmek açısından önemli görülmüştür. Aksi takdirde her bir fakihin kendi başına yeni bir mezhep/yol oluşturması gibi bir sonuçla karşılaşılması muhtemel olurdu. Bu açıdan yerleşik mezheplere bağlılık, safların sıklaştırılması

gibi bir işlev de görmüştür. Dört mezhep mensuplarının –zaman zaman farklı mezhep mensupları arasında tatsız olaylar yaşanmış olsa da- zamanla birbirini eşit derecede meşru kabul edip birbirlerine saygılı bir şekilde yaklaşmalarının, bu mezheplere bağlılığı daha da önemli hale getirdiği ve hızlandırdığı da söylenebilir.

(Osman Bayder)

§

4- Mezhebimizin görüşü ile örtüşmeyen bir hadisle karşılaştığımızda tavrımız ne olmalıdır?

Diyelim ki bir mezhebe bağlandık. Sonra da okuduğumuz hadis kitaplarında, bağlı bulunduğumuz mezhebin görüşüne aykırı bir hadis bulduk. O hadisi esas almamız gerekmez mi? Çünkü hadisler peygamberimizin sözlerinden oluşuyor. Mezhepler ise âlimlerin görüşlerinden oluşuyor. Bu durumda mantıken peygamberimizin sözünü esas almak zorunlu değil midir?

Bu soruda sözü edilen mezhepler İslam ulemasının geneli tarafından kabule mazhar olmuş ve görüşleri tedvin edilmiş mezheplerdir. Bunlar ise herkesin bildiği üzere birçok bölgede bağlıları ve fakihleri bulunan Hanefîlik, Şâfiîlik, Mâlikîlik ve Hanbelîliktir.

Bu sorudaki düşünce her hadisin sahih olduğu ve amel edilmesi gerektiği kabulüne dayanmakta, ayrıca mezheplerin hadislere muhalif olarak tamamen Ebu Hanife ve Şâfiî gibi fakihlerin bireysel görüşlerinden oluştuğunu ima etmektedir. Mezhebin böyle algılanması durumunda hadisin olduğu bir konuda bir kimsenin kendi bireysel görüşünü hadise öncelemesi haliyle doğru olmayacaktır.

Oysa mezhep imamı olarak kabul edilen fakihler, hadislerden bağımsız ve habersiz bir şekilde söz konusu görüşlere ulaşmış değildir. Kaynaklarda geçtiği üzere mezhep imamları meseleleri, aralarında hadis uzmanlarının da bulunduğu öğrencileri ile ders meclislerinde uzun uzadıya tartışmış ve bunlar neticesinde bir sonuca varmışlardır. Buna göre mezhep imamlarının, ilkten hadise muhalif olma, onunla amel etmeme gibi bir tavırları söz konusu olmayıp görüşleri Kitap ve Sünnet merkezlidir.

Hal böyleyken bazı hadisler ile mezhep görüşleri arasında çelişki olmasının veya mezhep imamlarının hadis ile amel etmediği

izleniminin olmasının sebebi nedir?

Bunun temel birkaç sebebinden bahsetmek mümkündür.

Birincisi hadisin, sahih ve sabit kabul edilse bile, farklı bir şekilde yorumlanmasıdır. Söz gelimi atların zekâtı konusunu ele alacak olursak; Ebu Hanife'ye göre eğer atlar, çoğaltıp satma ve ticaret yapma amacıyla elde tutuluyorsa bunlarda zekât vardır. Ancak bazı hadis kitaplarını okuduğumuzda hadislerin bir kısmında açıkça atlarda zekâtın olmayacağı ifade edilmektedir. Şimdi Ebu Hanife atlarda zekâtın olmadığını söyleyen bu hadisleri görmemiş midir? Görmüşse neden farklı bir fikir ileri sürmüştür?

Ebu Hanife, Mâlik veya Şâfiî'nin bazı hadisleri görmemiş olması tabii ki ihtimal dâhilindedir. Nitekim kitaplarda bunlara dair bazı örnekler bulunmaktadır. Ancak bunların son derece az, özellikle de pek bilinmeyen hadisler olduğunu söylemek gerekir. Söz gelimi yukarıdaki atların zekâtı ile ilgili hadisi Ebu Hanife muhtemelen görmüştür. Nitekim öğrencileri de bu hadislerden hareketle atlarda zekâtın olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Ebu Hanife bu hadislerde bahsi geçen atlar ile kast edilenin, kendi döneminde ticaret için yetiştirilen atlar olmadığını düşünmektedir. Hz. Peygamber döneminde herkes şahsi olarak kullanmak üzere at besliyordu. Dolayısıyla bu dönemde atlar bir nevi aslî ihtiyaç (*havâic-i asliye*) idi. Oysa Ebu Hanife kendi döneminde at çiftlikleri kurarak, sırf ticaret amaçlı at besleyen kişileri görünce bunların beslediği at ile, Hz. Peygamber'in hadisinde bahsedilen atlar arasında fark olduğunu belirtmiştir. Burada hadisin sahih kabul edilmemesinden ziyade durum değişikliği söz konusudur.

Bir diğer sebep, hadisin Kur'an ve mütevatir-meşhur sünnete muhalif olmasıdır. Mesela “*Fâtiha'sız namaz olmaz*” (Buhârî, “Ezan”, 95) hadisi tüm müctehidlere göre sahihtir. Ancak Hanefîler, bu haberin “*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz!*” (Müzzemmil 73/20) ayetiyle çeliştiğini ifade etmiş ve bu sebeple hadisi, “*Fâtiha'sız kamil namaz olmaz*” şeklinde yorumlayarak Fâtiha'yı vacip kategorisinde

görmüşlerdir. Eğer hadisin zahir anlamından hareketle Fatiha farz kabul edilecek olsa bu hadis, Kur'an'ın ilgili ayetinin hükmünü nesh etmiş olacaktır. Görüldüğü üzere burada Kur'an ile çelişik olduğu için hadisin, bir şekilde yoruma tabi tutulması söz konusudur.

Üçüncü sebep ise fakihlerin, hadisi sahih ve sabit kabul etmemeleridir. Malum olduğu üzere her bir mezhep imamı yaygın bir nakle konu olmayan haberlerin (haber-i vâhid) kabulü konusunda belli bir usul geliştirmiştir. Böyle bir usul oluşturmak müctehidler için gereklidir. Bir usûl olmaksızın haberleri kabul etmek, delilsiz ve rastgele bir tarzda bir görüşü benimsemek anlamına gelir; çünkü haber-i vâhidlerin bazıları arasında çatışma bulunmakta, dahası bazıları kat'i delil olarak kabul ettiğimiz Kitap, mütevatir ve meşhur sünnet ile çatışabilmektedir. Bu sebeple hangisinin tercih edileceği konusunda bir yöntemin benimsenmesi zorunludur. Zaten kurucu imamları, kurucu imam yapan şey onların tesis etmiş oldukları bu tarzdaki usulleridir.

Sonuç olarak bir mezhep imamının, kendi hadis usulüne uymadığı gerekçesiyle bir hadisle amel etmemesi veya -yukarıda atların zekâtı örneğinde olduğu gibi- hadisin farklı şart ve koşullar için dile getirildiğini söyleyerek bazı hadisler ile amel etmemesi onların söz konusu hadisi görmediği ve görüşlerinin hadislere muhalif olduğu anlamına gelmez. Kaynaklarda yer alan her bir hadis ile amel etmeyi zorunlu görmek, tüm bu hadisleri sahih kabul etme düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu kabulden hareket edilmesi durumunda Buhari ve Müslim gibi hadis kaynaklarında neden tüm hadislerin yer almadığı hususu da izah edilemez. Muhaddisler her hadisi görmemiş midir? Görmüşlerse neden hepsini telif ettikleri eserlere almamışlardır?

Kısacası nasıl ki hadis kitaplarını telif eden muhaddisler, hangi hadisin kabul edilmesi, hangisinin reddedilmesi gerektiğini ortaya koyan bir yöntemle başvurmuşlar ve bu esasa göre rivayetler arasında bir seçme yapmışlarsa benzer şekilde tutarlı ve sistematik bir hukuk

ekolü oluşturan mezhep imamları da hangi hadisin alınması gerektiği konusunda bir yöntem oluşturmuş ve bu yöntemlerini tüm fikhî konularda uygulamışlardır.

(Osman Bayder)

§

5- Mezhep din midir, yoksa dinin bir yorumu mudur?

Günümüzde mezheplerin din değil, dinin bir yorumu olduğu fikri birçok kişi tarafından savunulmaktadır. Mezhebi din kabul etmek mümkün müdür? Mezhebi din kabul etmek ile dinin yorumu kabul etmek arasında ne fark bulunmaktadır?

Mezheplerin din olmadığı fikri esas itibarıyla ictihadî görüşlerin din olmadığı esasına dayanır. Buna göre kat'î konular din iken, ictihâdî/ihtilaflı görüşler din olarak adlandırılmaz. Bu anlayışın temel kaygısı, mezhebin “din” olarak görülmesi durumunda mezhep görüşlerinin eleştiriye kapalı hale geleceği, eleştirilmesi halinde ise bunun dinin kendisini eleştirmek anlamına geleceği korkusudur. Ayrıca birçok konuda mezhepler arasında ihtilaf bulunduğuna göre mezhepler “din” olarak kabul edildiğinde ortaya bazen iki, bazen üç farklı din ortaya çıkmış olacaktır. Yine aynı anda bir şeyin hem helal hem de haram olması “din” olmuş olacaktır. Dolayısıyla mezhep din değil, dinin ancak bir yorumu olabilir. Yorumlar da kişiden kişiye farklılık arz ettiği için aynı konuda farklı birkaç yorum olabilir ve bu durum, dinin tek oluşuna zarar vermez. Ayrıca mezhepler dinin yorumu, yani beşeri yorumlar olunca haliyle mezhebe tabi olmak da dine müntesip olmak açısından zorunlu olmaktan çıkmış olmaktadır.

Esasında bu yeni bir tartışma olmayıp ilk dönemden itibaren usul eserlerinde kıyas ve ictihad ile bağlantılı olarak yer almaktadır. Bu konudaki görüşlere kısaca temas etmek faydalı olacaktır. Hanefî usulcü Cessâs (ö.370/981) *el-Fusûl* adlı usul eserinde bu konuda iki farklı kanaate yer vermektedir. Bazıları yukarıda zikredilen gerekçelerden hareketle ictihâdî görüşlerin din olmadığını kabul etmektedir. Cessâs'ın sahih kabul ettiği görüşe göre ise ictihadlar dindir. Ona göre tüm ictihâdî görüşleri doğru kabul edenler (*musavvibe*) açısından

savunulması gereken görüş budur. Mutezilî usulcü Basri'ye (ö. 436/1044) göre ise ictihâda dayalı bir görüşün din olup olmadığı hususu, “din” ifadesi ile neyin kast edildiğine bağlı olarak değişir. Eğer “ictihad dindir” sözüyle ictihadın bidat olmadığı; yani meşru olduğu kast ediliyorsa bu anlamda ictihad da dindir. Ama bunun dışında başka bir şey kast ediliyorsa bu sözün doğru olup olmadığı konusunda Mutezilede iki farklı görüş bulunmaktadır.

Şâfiî fakih Sem'ânî (ö. 489/1096) ise ictihadın din olduğunu belirttikten sonra şu farka işaret eder: “İctihad dindir denilebilir; ama Allah'ın sözüdür denilemez”. Sem'ânî'nin haklı olarak ifade ettiği üzere ictihadın Allah'ın sözü kabul edilmesi mümkün değildir, zira bu aynı zamanda başka ictihad imkânını da ortadan kaldırır. Şâfiî usulcü Âmidî'nin (ö.631/1233) bu konudaki görüşü de benzerdir. Ona göre eğer buradaki “din” lafzı ile farz ve vacip gibi asli hükümler kast ediliyorsa kıyas/ictihad, bu manada asıl kast edilen din değil, dolaylı açıdan (li-gayrihi) dindir. Eğer din ile bizim yerine getirmemiz gereken şeyler kast ediliyorsa bu noktada kıyas/ictihad ile sabit olan hükümler de dindir. Buna göre din, hem kat'î hem de ictihâdî konuları içine alan geniş bir kümedir.

Bazı usulcüler “ictihad dindir” yerine “İctihad dindendir” ifadesini tercih etmektedir. Görüldüğü kadarıyla bu iki ifade arasında sonuç olarak bir farklılık bulunmamaktadır. Çünkü ictihadın, *dinden* kabul edilmesi, onun *din* kapsamında yani din olmasını gerektirir. “Dinden” olan bir şeyin “din” olmaması düşünülemez. Bu ifadeyi tercih edenler muhtemelen açıkça nasslarda yer almadığı için ictihadın nasslardan delalet yoluyla çıkarıldığına işaret etmek istemektedirler.

Yukarıda mezheplerin “din” olarak kabul edilmesinin bazı olumsuz neticelerinden söz etmiştik. Ancak ictihadları ve dolayısıyla mezhebi “din” veya “dinden” kabul etmediğimizde de ortaya bazı problemler çıkmaktadır. Her şeyden önce ictihâdî/ihtilaflı konuların din olarak kabul edilmemesi halinde tüm bu konularda herhangi bir hükmün

takip edilmesi zorunlu olmaktan çıkmış olacaktır; çünkü bu görüşlerden hiçbirisi din olmadığına göre bunlardan birini benimseme zorunluluğunun bulunmaması gerekir. Yine ictihadın din olarak kabul edilmemesi durumunda ictihadlar ile amel edenlerin dine ait olmayan işleri yapmış olması gibi bir durum da ortaya çıkmaktadır.

Keza bunların din olarak kabul edilmemesi durumunda “Din nedir?” veya “Din nelerden ibarettir?” sorusu da kapalı kalmaktadır. Zira tüm ümmetin üzerinde ittifak ettiği emir ve yasakların sayısı oldukça azdır. Dolayısıyla bu anlayış aslında dini, birkaç emir ve yasağa indirgemekle muazzam bir serbestlik (ibâha) alanı açmaktadır.

İctihadî konuda iki farklı müctehidin birtakım delillerden hareketle ulaştığı iki farklı görüşün “din” kabul edilmesi de ilk başta zikredilen endişeleri doğurmayabilir. Söz konusu endişeler dinin sabit, değişmez ve tek bir görüşten ibaret olduğu kanısından kaynaklanmaktadır. Dinin tanımı noktasında bazı farklı görüşler olmakla beraber çoğu usulcünün kabul ettiği üzere *din*, nass veya delalet yoluyla Şer’a dayanan şeyler olup Müslümanların amel etmesi gereken hususlardır, bu yüzden de din, kat’i ve ictihadî görüşlerin toplamından oluşmaktadır.

Buna göre kanın abdesti bozması meselesi özelinde ele alacak olursak “İslam dini”nde bazı görüşlere göre kan abdesti bozar, bazı görüşlere göre ise kan abdesti bozmaz. Yani İslam, her iki farklı görüşü de içine alan tek bir dindir. Hal böyle olunca her iki ictihad da dindir ve bunların “din” kabul edilmeleri, eleştirilemeyecekleri sonucunu doğurmayacağı gibi, bunlardan birinin eleştirilmesi doğrudan dinin eleştirilmesi anlamına da gelmez. Burada asıl problem her ikisinin de “din” kabul edilmemesi veya sadece birinin “din” kabul edilip diğerinin “din dışı” görülmesidir.

(Osman Bayder)



6- Bir takım zorunlu hallerde Şâfiî birisinin Hanefî mezhebini taklid etmesi caiz midir?

Bir markette kasiyer olarak çalışıyorum. Şâfiî mezhebine bağlıyım. Mezhebimize göre karşı cinse dokunduğumuzda abdest bozuluyor. Ancak ben, işim icabı istemeden de olsa para üstü alırken ve verirken karşı cinse dokunmak durumunda kalabiliyorum. Sürekli abdest almak benim için zor oluyor. Bu konuda Hanefî mezhebinin hükmünü esas alsam olmaz mı?

Bir mesele hakkında dinde birden fazla hüküm bulunuyorsa hangi görüşün alınması gerektiği konusunda müctehid olanlar ile sıradan halkın durumu birbirinden farklıdır.

Müctehid, ictihadî konularda kendi ictihadına göre doğru olanı benimsemek durumundadır. Bu konuda bazı görüş ayrılıkları ve buna bağlı olarak detay bilgiler varsa da soruda müctehidin değil; sıradan halkın durumu sorulduğu için müctehidin kendi ictihadıyla bağlı olduğu hususunda ayrıntıya girilmeyecektir.

Sıradan halk ise belli bir ictihadı tercih edemez ve herhangi bir kitabı okuyarak orada gördüğü ve beğendiği görüşü alamaz; çünkü yapacağı tercih rastgele veya keyfi olacaktır. Bu sebeple müctehid olmayan insanların yapması gereken şey, ilmine ve adaletine güvendikleri bir müctehidi bulmak ve ondan fetva almaktır. Bunun dayanağı Hz. Peygamber (sas), sahabe ve tabiin dönemindeki uygulamaların bu yönde olmasıdır. “*Sıradan halk (cahil) hakkında verilen fetvanın hükmü, müctehidin ictihadı gibidir*” şeklindeki külli kaide de bunu ifade etmektedir. Halktan biri müctehide böyle bir soru sorduğunda, aslolan müctehidin kendi ictihadıyla fetva vermesidir; çünkü o müctehid, kendi görüşünün doğru olduğuna inanmaktadır ve doğru olan görüşü fetva soran kişiye aktarmak durumundadır.

Görüldüğü üzere müctehid için aslolan kendi ictihadı ile bağı olmak; halk için ise güvenilir bir müctehide danışmaktır. Ancak zamanla İslam toprakları genişlemiş, Müslümanların sayısı artmış ve her yerde müctehid bulmak zorlaşmıştır. Üstelik fıkıh ekolleri ortaya çıkmış ve sonraki müctehidler de belli mezheplerin görüşlerini doğru kabul ederek benimsemişlerdir. Hal böyle olunca müctehidler, kendilerine gelen sorular için, kendilerinin de bağı olduğu mezheplerin görüşlerini tavsiye etmiştir. Yani artık halkın kendilerine fetva sormak yerine mezhebin görüşlerini esas almalarını istemişlerdir. Halkın mezheplere bağılılığı böylece doğmuş ve yayılmıştır. Mezheplerin oluşumundan sonra artık herkesin bağı olduğu mezhep, güvendiği müctehidin görüşü mesabesinde olmuştur. Dolayısıyla gidip fetva sorduğu en âlim ve güvenilir müctehidin görüşüne göre hareket etmek nasıl gerekli ise bağılanıp görüşlerini doğru kabul ettiği mezhebin görüşü ile amel etmek de bir gereklilik olarak görülmüştür.

Bir mezhebe bağılılık, hukukî disiplin ve tutarlılık açısından da lüzumlu görülmüştür. Dahası keyfi olarak diğer mezheplerin belirli görüşleri alındığında her birinin kabul edemeyeceği sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Mesela nikâh akdinde Mâlikîliğe dayanarak şahidin şart olmadığı; Şâfiîliğe dayanarak mehrin şart olmadığı, Hanefîliğe dayanarak velinin izninin şart olmadığı söylenecek olsa, bir kız ve erkek, kimsenin olmadığı bir yerde mehirsiz olarak tek başlarına evlenebilecektir. Oysa bunu hiçbir mezhep söylememektedir. Her mezhebin görüşü kendi içinde tutarlı bir hukuki sisteme dayanmaktadır. Mâlikîlere göre şahit şart olmasa da zifaktan önce nikâhın ilan edilmesi şarttır ki bu, şahidin fonksiyonunu yerine getirmektedir. Şâfiî mezhebine göre mehir nikâh esnasında şart olmasa da kadın sonradan mehir isteyebilmektedir. Hanefî mezhebine göre veli şart olmasa da kız velisine sormadan kendi kararıyla evlendiğinde, evlendiği erkeğin birçok açıdan kendisine denk olması gereklidir; aksi halde veli nikâha -sonradan da olsa- müdahale edebilmekte ve nikah

akdini mahkeme kararıyla bozdurabilmektedir. Görüldüğü üzere her bir mezhebin farklı bir hukukî kontrol sistemi bulunmaktadır. Oysa bunlardan belirli görüşler rastgele alındığında ortaya hiçbirinin kabul etmediği keyfi ve temelsiz sonuçlar çıkmaktadır.

Ayrıca kişi belirli bir mezhebe bağlandıktan sonra zamanla bu görüş kişinin kendi inancı haline gelmektedir. Bu açıdan kişinin, yıllarca uygulayıp inanç haline getirdiği görüşlerden kolayca vazgeçmemesi asıl ve önemli kabul edilmiştir. Zira kişinin inanıp bağlandığı görüşlerden kolayca ödün vermesi inanç kırılmalarına yol açabilmektedir. Bir süre sonra artık inanıp bağlandığı her bir görüşü basite alma ve “Nasılsa din içerisinde farklı bir görüş vardır” diyerek ondan kolayca vazgeçme söz konusu olabilir. Bu husus belki de en önemli gerekçedir.

Bununla beraber aslolan kendi mezhebine göre hareket etmek olsa da fakihler *zaruret* veya gerçek anlamda ihtiyaç söz konusu olduğunda diğer mezhepler ile amel edilebileceğini kabul ederler. Zaruret bulunması halinde başka bir mezhep ile amel kişinin inancına da hanel getirmez. Çünkü bu durum, zarurete dayandığı için zihin bunu istisnai bir durum olarak yorumlayacaktır. Ancak keyfi olarak başka görüşler ile amel ettiğinde kişinin inancı, o ameli benimsemekte zorlanacaktır.

Sorumuzda zikredilen her vakit için abdest alma meselesine gelecek olursak, burada zaruret veya ihtiyacın olup olmadığı, durumdan duruma farklılık arz edebilir. Söz gelimi soğuk kış şartlarında hasta olma riski bulunan veya abdest organlarında yara olduğu için çok fazla yıkamanın yarasına zarar verdiği Şafii biri için Hanefî mezhebi ile amel etmek gerçek bir ihtiyaç olarak değerlendirilebilir. Ancak yaz mevsiminde bulunan veya fazla abdest almanın herhangi bir zarar vermediği biri için bu, bir zaruret veya ihtiyaç olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla burada mükellefe de bazı sorumluluklar düşmektedir. Kişi bu imkânı keyfi olarak kullanmamaya

özen göstermeli ve zaruret/ihtiyaç olduğuna hükmettiğinde gönlü buna mutmain olmalıdır.

(Osman Bayder)

§

7- Uzun süreli uçak yolculuklarında namaz vaktinin tespitiinde hangi ölçüt esas alınmalıdır?

Uçakla Türkiye'den Amerika'ya veya Uzakdoğu ülkelerine uzun süreli yolculuk yaptığım zamanlar oluyor. Bu yolculukta namaz vakitlerini nasıl tespit edeceğim? Hangi bölgenin takvimini esas alarak namaz kılacağım?

Uzun süreli uçak yolculuklarında bazı namaz vakitlerinin oluşmaması durumu söz konusu olabilmektedir. Söz gelimi uçakla Türkiye'den ABD'ye giden bir kişi uçahta 11 saat yolculuk etmektedir. İki ülke arasında ise 7-8 saat farkı bulunduğu için oraya varmış olduğunda buradaki saate göre sadece birkaç saat geçmiş olmaktadır. Mesela bir kimse saat 12.00'de henüz öğle vakti girmeden İstanbul'dan uçağa binse, 11 saat yolculuktan sonra ABD'ye vardığında saat 16.00 civarında olacaktır. Yani hala öğle namazının vakti çıkmamış olacaktır. Oysa 11 saat yolculuktan sonra birçok namaz vaktinin girmesi gerekirdi. Nitekim yolculuk yapmayıp İstanbul'da kalacak olsaydı bu süre içerisinde öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını kılmış olacaktı. Uçağın hızı dünyanın dönüş hızına yakın olduğu için batıya doğru gittikçe vakit adeta aynı kalmakta ve farklı vakitler oluşmamaktadır. Bu durumda "böyle bir yolcu 11 saat boyunca hiçbir namaz vakti girmedeği için namaz kılmayacak mıdır, yoksa kılması gerekir mi? Kılacaksa hangi ölçüye göre kılacaktır?" sorusu akla gelmektedir.

İbadetlerin her biri kulu başka bir açıdan sınamakta ve samimiyetini ölçmektedir. Namaz da bir gün içerisinde beş farklı vakitte, zaman ayırarak belirli rekâtlar ile ibadet etmektir. Namaz için vakit, *sebeb* olarak kabul edilmekte ve ibadetin başlangıç ve bitiş vakti tamamen güneş ışınlarının dünyaya düşüşüne göre tespit edilmektedir. Allah'ın namaz ile sınıdığı şey, bu belirli vakitlerde kulun işini bırakarak ve azmederek düzenli bir şekilde zaman ayırarak ibadet edip

etmeyeceğidir. Dolayısıyla namazda iki açıdan sına ma vardır. Biri namazın bizatihi kendisi yani dua fiili, ikincisi ise bu belirli vakitlerde namaz fiilini eda etmek için azmetmektir. Başka bir ifadeyle namaz ibadetinde sınanma sadece ibadet fiili ile değil, bunun yanında belirlenmiş vakit aralıklarında ibadet etmek ile dir. Eğer sadece ibadet amaçlanmış olsaydı günün herhangi bir vaktinde 5 defa namaz kılmak veya vakit girmeden önce namaz kılmak da mümkün olabilirdi.

Belirlenmiş vakitlerde ibadetin asıl maksat olduğu kabul edilirse tayin edilmiş vakit oluşmadığı için yukarıdaki kişi 11 saat içerisinde herhangi bir namaz kılmayacaktır. Vaktin sadece bir işareten ibaret olduğu ve asıl maksadın ibadetin bizatihi kendisi olduğu kabul edildiğinde ise mükellef bu süre içerisinde yine ibadet etmelidir.

Bu problem esas itibarıyla bazı vakitlerin oluşmadığı kutup bölgelerindeki duruma benzemektedir. Nitekim dünyanın bazı bölgelerinde yatsı namazı için belirlenen vakit girmemektedir. Başka bir ifadeyle tıpkı uçak yolculuğunda olduğu gibi zaman geçtiği halde yatsı namazının vakti oluşmamaktadır, yani bir günde sadece 4 namazın vakti oluşmaktadır. Fıkıh kitaplarında bu vakitteki ibadetin hükmü konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İlk dönem Hanefî fakihlerinden Halvânî (ö.452/1060) ve Bakkâlî (ö.562/1167) gibi kimi fakihlere göre sebep oluşmadığı için vakti girmeyen namazın farziyeti düşer. Bu görüşte olanlara göre nasıl ki kolu olmayan bir kimse için abdestte kollarını yıkama farzı düşüyorsa vaktin oluşmadığı yerde de o vaktin ibadeti düşer.

Buna mukabil birçok fakihe göre bu yerlerde de 5 vakit namazın kılınması gerekir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlerin geneli bu kanaattedir. İbnü'l-Hümâm (ö.861/1457) gibi kimi Hanefî fakihler de vakti girmeyen namazların kılınmayacağını iddia edenlerin görüşünü eleştirmekte ve bunun uzvu olmayan kişiden abdestte yıkama şartının düşmesine benzetilemeyeceğini ifade etmektedirler. Çünkü günde beş defa namaz Allah'ın Müslümanları yükümlü kıldığı bir farzdır. Bu

husus kolları olmayan kişinin abdestinden farklıdır; zira kolu olmayan birinden kollarını yıkamasını beklemek imkân dışı bir şeydir. Oysa namaz için vakit sadece namazın ne zaman kılınacağını gösteren bir işaretten ibaret olup bazı vakitlerin oluşmadığı yerlerde söz konusu namazları kılmak imkânsız değildir. Bu açıdan namaz vakitleri, orucun başlama ve bitiş vaktini gösteren güneşin doğuş ve batışına benzemektedir. Nasıl ki akşam ve yatsı vaktinin günlerce oluşmadığı bölgelerde günlerce iftar etmeksizin oruç tutmanın gerekli olduğunu söyleyemiyorsak burada da belli bir yöntemle başvurarak vaktin girmediği yerlerde tayinde bulunmak gereklidir. Bu tür bölgelerde yaşayanların ya namaz vakitlerinin olduğu en yakın bölgeye uymak ya da bir vakit tayin etmek suretiyle o namazı kılmaları mümkündür.

Hem bazı vakitlerin oluşmadığı bölgelerde hem de uzun uçak yolculuklarında namaz kılınmasının gerekli olduğu görüşü daha tutarlı gözükmemektedir. Ancak uçakta namaz kılmanın gerekli olduğu kabul edildiğinde kişi hangi işareti esas alarak namaz vakitlerini tayin edecektir?

Günümüz İslam hukukçuları bu konuda birçok farklı çözüm yolu önermektedir. Bu görüşler arasından en çok dile getirilenlerden biri uçakla üzerinden geçilen yerin namaz takviminin esas alınması, diğeri ise uçakla gidilecek olan yerin namaz takviminin esas alınmasıdır. Bunun yanı sıra yaşadığı bölgedeki saati ve namaz takvimini esas alarak namaz kılması, yani yolculuk boyunca, hareket ettiği yerin vatandaşı gibi hareket ederek namaz kılması da mümkündür. Buna göre yukarıdaki yolcu İstanbul'dan yola çıktığında İstanbul'un namaz takvimini ve Türkiye saatini esas alarak uçakta öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazını kılmalıdır. Oraya vardığında ise oranın saatine göre hareket edecektir. Dolayısıyla ABD'ye vardığında hala öğle namazı vakti çıkmamış olacağı için orada öğle namazını kılması ve sonrasında da diğer vakit namazları kılması gerekir. Bu yöntemlerden herhangi birinin takip edilmesi mümkündür.

Buradaki bir diğ er problem ise uçakta namazın nasıl kılınacağıdır. Bilindiğı üzere zaruret durumunda farz namazlar binit/taşıt üzerinde kılınabilmektedir; ancak bu durumda kibleye dönülmesi gereklidir. Buna göre uçakta kişi mümkün mertebe kible tarafını bulmaya çalışıp namaz kılabiliyorsa namazını ima ile kılmalıdır. Aksi takdirde daha sonra bu namazları kaza etmelidir.

(Osman Bayder)

İleri Okumalar:

Soner Duman, “Uzun Süreli U ak Yolculuklarında Namaz ve Oruç Vakitlerinin Belirlenmesi”, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler, 30.11.2012 - 02.12.2012, Afyonkarahisar, 2012, s. 239-260.



8- Teravîh namazı bidat mıdır, yoksa sünnet midir? Teravîh namazı kaç rekâttır?

Her Ramazan ayında teravîh namazı ile ilgili tartışma çıkıyor. Uygulamada bu namaz 20 rekât kılınıyor; ama birileri teravîh namazının 8 rekat olduğunu söylüyor. Kimileri de Hz. Ömer'in "Bu ne güzel bir bidat!" sözünü gerekçe göstererek bu namazın bidat olduğunu ve kılınmaması gerektiğini savunuyor. Teravîh namazı konusunda derli toplu bir bilgi verebilir misiniz?

Allah Teâla'nın oruç için Ramazan ayını tayin etmesi Kur'an'ın bu ayda nazil olmaya başlaması sebebiyledir. Allah, Kur'an'ın nazil olduğu gecenin bin aydan hayırlı olduğunu bizzat haber vermektedir. Hz. Peygamber'in, Ramazan'ın son on gününde itikâf yapması da Kur'an'ın inmeye başladığı gecenin (Kadir geces) bu günlerin birinde olması sebebiyledir. Yine Ramazan ayında eda edilen ibadetlerin daha faziletli olduğu Hz. Peygamber tarafından dile getirilmiştir. Bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: *"Allah Teâlâ Ramazan ayının orucunu farz kıldı, ben de gecesinde ibadeti sünnet edindim. Kim inanarak ve umarak gündüzleri oruç tutar ve geceleri ibadet ederse annesinden doğduğu günkü gibi günahlarından arınır. (Beyhaki, Şuabu'l-iman, "Siyâm", no: 3343)* Başka bir rivayete göre ise Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *"... Allah Ramazan ayının orucunu farz, gecesinin ibadetini nafîle kıldı. Kim Ramazan ayında hayırlı bir iş yaparak Allah'a yakınlaşırsa, sanki Ramazan ayı dışında farz eda eden biri gibi ecir alır. Kim de Ramazanda bir farzı eda ederse sanki Ramazan dışında yetmiş farz eda etmiş gibi ecir alır."* (Sahihu İbn Huzeyme, "Savm", 8)

Hz. Peygamber'in genel âdeti nafîle namazlarını evinde kılmak olmasına rağmen Ramazan ayının birkaç gününde yatsı namazından sonra mescitte nafîle namaz kılmış ve orada bulunan sahabiler de ona

tabi olarak onunla birlikte namaz kılmışlardır. Ancak yine kaynaklarda belirtildiği üzere bu namaza katılanların sayısı günbegün arttığı için Hz. Peygamber bunun insanlara farz kılınmasından endişe etmiş ve bu namazı mescitte kılmayı terk etmiştir. Daha sonra teravih olarak isimlendirilen bu namaz köken itibarıyla Hz. Peygamber'in bu uygulamasına dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in bu namazı kıldığı ve bunun sünnet olduğu konusunda bir tartışma yoktur. Tartışma bunun mescitte cemaatle kılınması ve rekât sayısı konusundadır.

Hz. Peygamber'in bir şeyi birkaç kez yapması onun sünnet olması için yeterlidir. Ayrıca bu namazı mescitte kılmayı terk etme gerekçesi de teravihin mescitte kılınmasının sünnet olduğunu göstermektedir. Nitekim daha sonra söz konusu endişe kalmadığı için Hz. Ömer döneminden itibaren bu namaz cemaatle eda edilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in mescitte uzun süre kılmamasının illeti belli olduğu için mescitte teravih namazı kılma uygulaması sünnet telakki edilmiş ve sahabe döneminde devam ettirilmiştir. Burada teravih, sadece Hz. Ömer tarafından yerine getirilmiş bir uygulama olarak anlaşılmamalıdır. Zira Hz. Ömer'in bu uygulamasına birçok sahabî şahit olmuş, çoğu buna muvafakat etmiş ve onlar da cemaatle namaza katılmışlardır. Sadece erkekler değil, kadınların da teravihi cemaatle kılmaya başladığı ve hatta Hz. Ömer'in onlar için ayrı bir imam tayin ettiği bilinmektedir. Bu husus Hz. Ömer döneminden itibaren kadın-erkek sahabenin geneli tarafından teravihin cemaatle kılındığını göstermektedir.

Malum olduğu üzere Hz. Peygamber, ileride birtakım sıkıntılara yol açabileceği endişesiyle bazı fiillerden uzak durmuştur. Mesela intihar edenin cenaze namazını kıldırmaktan kaçınması da buna benzer bir uygulamadır. Hz. Peygamber intihar edenin cenaze namazını bizzat kıldırmamıştır; çünkü onun, intihar edenin cenaze namazını bizzat kıldırması intihar olayının çok büyük bir günah olmadığı izlenimi uyandırabileceği gibi bu fiilin revaç bulmasına da yol açabilirdi. Bu

sebeple günahın boyutunu göstermek açısından kendisi cenaze namazını kıldırmamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in belli bir gerekçeyle kıldırmamış olması, intihar edenin cenaze namazının kılınmayacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim Hz. Peygamber, sahabeye intihar edenin cenaze namazının kılınmasını emretmiş ve sonraki fakihlerin çoğunluğu da bu görüş doğrultusunda hareket etmiştir.

Fakihlerin büyük bir kısmı hem Hz. Peygamber'in birkaç gün cemaatle kılmış olmasına hem de sahabe uygulamalarına dayanarak teravih namazının mescitte cemaatle kılınmasını sünnet kabul ederler. Bazı fakihler ise diğer nafileler gibi evde kılınmasının daha faziletli olduğunu düşünmektedir. Diğer bazılarına göre ise teravih namazını kılmak sünnet, mescitte kılmak ise müstehaptır. Hanefîlere göre mescitte cemaatle kılmak kifâî sünnettir. Buna göre bazıları teravih namazını mescitte kıldığı zaman sünnet yerine getirilmiş olur; bu durumda diğerlerinin evlerinde kılmasında herhangi bir mahzur kalmamış olur.

Teravihin rekât sayısına gelince bu konuda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin hepsinin doğru olması da muhtemeldir. Zira teravih nafile yani gönülden gelerek fazladan yapılan bir ibadettir. Nafile ibadetlerin bir özelliği de belirli bir sayı ile bağlı olmamasıdır. Nafilelerin bu özelliği sebebiyledir ki bir kimse 4 rekât nafile kılmaya niyet etse ancak ikinci rekâtta selam verse namazı sahih olur. Yine bir kimse 2 rekât nafile kılmaya niyet etse ancak 4 rekât kılsa yine namazı sahih olur. Bu açıdan gerek Hz. Peygamber'in gerekse de sahabenin farklı zamanlarda farklı rekâtlarda teravih kılmış olması mümkündür. Bununla beraber fakihlerin çoğunluğu, bu konudaki sahih rivayetler dikkate alındığında teravihin 20 rekât kılınmasının sünnet olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

(Osman Bayder)



9- Kadınlar Cuma namazı kılmakla yükümlü müdür?

Kur'an'da Cuma namazı ile ilgili ayetteki hitap “Ey iman edenler!” şeklinde genel olduğu halde fıkıh mezhepleri kadınlara Cuma namazının farz olmadığını söylüyor. Kimileri bunun kadını ikinci sınıf gören “erkek egemen” bir yorum olduğunu söyleyerek kadınların da Cuma namazı kılması gerektiğini belirtiyor. Kadınların Cuma namazı açısından durumu nedir?

Cuma suresinde “*Ey iman edenler, Cuma günü namaz için çağrıldığınız zaman hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi terk edin. Eğer bilmiş olsanız, elbette bu, sizin için daha hayırlıdır. ... Onlar bir ticaret ve eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona giderler ve seni ayakta bırakırlar.*” (Cuma, 62/9-11) buyurulmaktadır. Soruda da ifade edildiği üzere günümüzde kimileri ayetteki hitabın tüm Müslümanlara yönelik olduğunu ve kadınların bu hitap dışına çıkarılamayacağını ifade etmektedir. Buna göre nasıl ki “*Ey iman edenler oruç size farz kılındı.*” (Bakara, 2/183), “*Ey iman edenler faiz yemeyin*” (Ali İmran 3/130) şeklindeki emir ve yasaklar kadınları da kapsıyorsa Cuma namazı kılma emri de kapsamaktadır.

Öncelikle Cuma namazının bu ayetin nazil olmasından önce farz olarak kılındığını ifade edelim. Yani Cuma namazının farziyeti ilkten sünnet ile sabit olmuştur. Yukarıdaki ayetten de anlaşılacağı üzere ve ilgili rivayetlerin bildirdiğine göre bu ayet, ticaret için Hz. Peygamber'in hutbesini dinlemeden çıkanları eleştirmek için nazil olmuştur. Dolayısıyla bu ayet, asıl olarak ticareti Cuma namazına tercih etmemek gerektiğini bildirmektedir. Ayetteki “Cuma günü namaz için çağrıldığınız zaman” ifadesi de bu namazın bilinen bir namaz olduğuna işaret etmektedir. Zira burada kendisine çağrı yapılan bir namazın var olduğu ve buna koşulması gerektiği bildirilmektedir.

Zaten ayette Cuma namazının ne zaman ve nasıl kılınacağından bahsedilmemektedir. Yani vakti, rekât sayısı, bu namaz için cemaatin şart olup olmadığı vb. hiçbir hususa bu ayette değinilmemiştir.

Cuma namazının vücûb ve sıhhat şartları Sünnet ile sabit olmuştur. Dolayısıyla bir yandan bu şartlar konusunda sünnete müracaat ederken diğer yandan Cuma namazının kadınlara farz olup olmadığı konusunda Sünnetin göz ardı edilmesi bir çelişkidir.

Gerek Hz. Peygamber dönemi gerekse sonraki dönemlerde kadınların da Cuma namazına katıldığı vakidir. Buna uygun olarak mezhepler de kadınların Cuma namazına katılabileceği ve bu namazı kılmaları durumunda öğle namazının farziyetinin kendilerinden düşeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak fıkıh bilginlerinin tamamı kadınlara Cuma namazının farz olmadığı görüşündedir.

Kadınlara Cuma namazının farz olduğunu söyleyenlerin temel gerekçesi kadınların bu ibadetin sevabından mahrum bırakılmamaları, Müslüman topluma dâhil olmaları, hutbe dinleyerek dini bilgilerini ilerletmeleri, erkek ile kadının eşitliği ve benzeri hususlardır. Ancak bu gerekçelerden hareketle Cuma namazının farz olmasının gerekli olmadığı aşîkârdır. Hatta kendilerine farz olmadığı halde sırf gönülden gelerek Cuma namazına gitmeleri durumunda elde edecekleri sevabın, farz borcunu düşürmek için gidenlerin sevabından daha fazla olduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü farzın yerine getirilmemesi durumunda ceza söz konusu olacağı için bunun ifa edilmesinde Allah'ın rızası ve mükâfatı yanında aynı zamanda ceza korkusu da etkili olabilmektedir. Oysa nafîle iken bunu eda etmede ceza korkusu değil sadece Allah'ın rızası ve mükâfatı etkilidir.

Bazı ibadetlerin birtakım kişilerden düşürülmesini eşitlik ile ilişkilendirmek de zor gözükmektedir. Aksine burada kolaylık sağlama düşüncesi bulunmaktadır. Nitekim yolcuya da Cuma namazı farz değildir. Bu durum yolcu birinin diğer Müslümanlardan daha aşağıda olduğunu göstermez.

Cuma namazının kadınlara farz olmadığı konusunda birtakım hadisler bulunsa da bu konudaki asıl ve kat'i delil, Hz. Peygamber, sahabe ve sonraki dönemlerden beri Müslümanların bunun farz olmadığını ittifakla ifade etmeleridir. Kadınlara Cuma namazının farz olduğu sahabe, tabiin veya sonraki dönem hiçbir kişi tarafından dile getirilmemiştir. Gerçi günümüzde bu argüman da şiddetli bir şekilde eleştirilmekte ve bunun geçmişi kutsama anlamına geldiği, oysa eskilerin topluca yanlış yapabilecekleri ifade edilmektedir. Oysa ümmetin topluca bir farzı ortadan kaldırması düşünülemez. Hatta bugünkü Müslümanların da böyle bir şey yapması düşünülemez.

Söz gelimi bugün bir farzı ve hatta mendup bir hükmü ortadan kaldırmaya çalışmak ve bunu herkese kabul ettirmek mümkün olabilir mi? Mesela cenaze namazının farz olmadığı veya kefenin beyaz değil de kırmızı renkte olması gerektiği konusunda bugünkü Müslümanlar istisnasız ikna edilebilir mi? Böyle görüşler ileri sürülse buna kimse karşı çıkmaz mı? Elbette birileri, hatta çoğu karşı çıkacaktır. Bugünkü Müslümanlar karşı çıkıyorsa, farz olan bir hüküm ortadan kaldırılırken neden ilk dönemde yaşayan Müslümanlardan hiçbiri karşı çıkmamış, tepki göstermemiş olsun. Dolayısıyla hiçbir farz sonraki Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılamaz. Bugün kendimiz için asla düşünmeyeceğimiz dinde tahrifi, daha önceki Müslümanların yaptığını düşünmek haksızlıktır ve dahası Müslüman toplumların sosyolojisini bilmemektir.

(Osman Bayder)



10- Erkeğin namazda başını örtmesi dinî bir gereklilik midir, yoksa örf-adet kapsamında mı değerlendirilmelidir?

Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali'nde erkeklerin başı açık namaz kılmasının mekruh olduğu ve takke/sarık takmanın örften kaynaklanmadığı yazıyor. Ben buna göre amel ediyorum; ama bazı kimseler bunun bir örf-adet olduğunu söylüyorlar. Bu konuda ayrıntılı bir cevap verebilir misiniz?

Takke/sarık ile namaz kılma meselesi özellikle Müslümanların genelinin giyim tarzının değiştiği son dönemlerde tartışma konusu olmuştur. Hatta bu konuda müstakil bazı çalışmalar bile kaleme alınmıştır. Sözgelimi Zâhid el-Kevserî *Ref'u'l-iştibâh* adında bir risale yazarak namazda başın açılması ve ayakkabı giyilmesi meselelerini ayrıntılı olarak incelemiştir.

Fıkıh kitaplarında geçen bilgilere uygun olarak Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihal*'inde Hz. Peygamber'in başı kapalı namaz kılmış olmasından hareketle bu şekilde namaz kılmanın faziletli olduğunu ve dolayısıyla başı açık namaz kılmanın mekruh olduğunu ifade etmektedir. Takke takmak evla olduğu için de bir kimsenin namaz esnasında takkesi düşse amel-i kesirde (çok fazla hareket) bulunmaksızın takkesini alıp başına takması daha faziletli görülmüştür. Ömer Nasuhi Bilmen'in de ifade ettiği üzere ve tüm fıkıh kitaplarında yer aldığına göre başı açık namaz kılmanın mekruh olması için takke takmamanın tembellikten (tekâsül) dolayı olması gerekir. Bu sebeple kişinin tevazu sebebiyle takke takmaması mekruh görülmemiştir.

Esasında fıkıh kitaplarında namazda takke takmanın "sünnet" olduğu kaydedilmemektedir. Aksine namazda takke takmak, sünnetten daha aşağı mertebede yer alan "evla" ve "faziletli" bir fiil olarak

belirtilmektedir. Sünneti terk etmek tenzihen mekruh; evla/faziletli olanı terk etmek ise “terku’l-evla” olarak adlandırılmaktadır. Ancak bazen terku’l-evla olan fiiller, mekruh olarak da isimlendirilebilmektedir ki bu gibi yerlerdeki mekruh ifadesi terkü’l-evla manasındadır. Terkü’l-evlanın anlamı söz konusu fiilin bizatihi kerih olması değil, evla/faziletli olanın terk edilmesi sebebiyle dolaylı olarak hoş görülmemesidir. Çünkü evla olan yapılmış olsa sevap elde edilecektir. Dolayısıyla burada hoş görülmeyen şey, faziletli ve iyi olanın terk edilmesi sebebiyle sevaptan mahrumiyetin ifade edilmesidir.

Hız. Peygamber’in günlük hayatında başında sarık/takke bulunduğu bilinmektedir. Rivayetlere göre namaz kılarken de başındaki sarığı çıkarmamıştır. Sonraki dönemde fakihler Hız. Peygamber’in bu uygulamasından hareketle sarığı çıkarmanın mekruh olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak burada dikkat edilecek olursa gündelik hayatında başı açık olan birinin başına sarık/takke takmasından bahsedilmemekte, aksine gündelik elbiseler ile namaz kılmasından ve namaz için elbiselerinde herhangi bir değişiklik yapmamasından bahsedilmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla özellikle Araplar açısından sarık/takke takmak ayırıcı bir süs ve bir itina göstergesi olarak kabul edilmekte olup “Sarık, Arabın tacıdır” sözü de bunu ifade etmektedir. Bu sebeple önemli ve değerli birinin huzuruna sarık/takke ile çıkmak bir açıdan saygı nişanesi olarak kabul edilmektedir. Nitekim zimmîlerin (gayrimüslim vatandaş) sarık takmalarının engellenmesi de sarık/takke takmanın bir şeref işareti olarak görülmesinden ve bundan sadece Müslümanların yararlanması gerektiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Klasik fıkıh kaynaklarındaki zimmîlerin ata binmelerinin ve evlerini Müslümanların evlerinden yüksek yapmalarının yasak olması görüşünün sebebi de budur.

Sarık ve takkeye böyle bir anlam yüklendiği için herkesten daha çok saygıya layık olan Allah'ın huzurunda yani namazda takke veya sarık takmak evla/faziletli bir fiil olarak görülmüştür. Ancak günümüzdeki Müslümanların büyük çoğunluğu gündelik hayatında takke ve sarık takmamaktadır; ayrıca günümüzde Müslümanların genelinin sarık ve takkeye yukarıdaki gibi bir anlam yüklemesi de söz konusu değildir. Sarığa böyle bir anlam yüklemeyen kişinin başı açık namaz kılması, Allah'ın huzuruna çıkarken özensiz ve itinasız davrandığını söylemeyi gerektirmez.

Takke/sarık takmanın yukarıda zikredilen anlam ve amacı dikkate alındığında günümüzde böyle bir âdetin olmadığı bölgelerdeki Müslümanların, başı açık namaz kılmasının mekruh olmaması gerekir. Nitekim büyük Hanefî âlim Abdulhalim el-Leknevî'nin (ö.1868) bu konudaki değerlendirmesi bu söylediğimizi teyit etmektedir. Oğlu Hanefî fakih Abdulhay el-Leknevi'nin, *Nefu'l-müftî* adlı eserinde kaydettiğine göre Abdulhalim el-Leknevi şöyle demiştir: “*Takkesiz namazın mekruh olması, takkesiz/sarıksız bir şekilde devlet erkânının önüne ve hatta dışarıya çıkılmayan yerlerde yaşayanlar için söz konusudur. Eğer bir beldede yaşayanlar takke takmayı adet edinmemişler ise namazda takke takmamak mekruh değildir.*”

Bununla beraber takke/sarık takmanın örf olmadığı ve bu sebeple başı açık namaz kılmanın mekruh olmadığı yerlerde de takke/sarık ile namaz kılmanın müstahap/faziletli olduğu söylenebilir. Çünkü Hz. Peygamber'in âdete ilişkin olan bir fiilini yapmak *müstehap* ve *edeb* olarak kabul edilmektedir. Dahası takke takmak Müslüman bireyde “Ben namazdayım” hissini uyandırması ve bu sebeple ibadet bilincini canlı tutması açısından da önemli kabul edilebilir.

(Osman Bayder)

11- Bir Hanefî, bazı zorunlu hallerde diğer mezhepleri taklid ederek namazlarını cem edebilir mi?

Belediye otobüsünde şoför olarak çalışıyorum. Elimden geldiğince namazlarımı aksatmadan kılıyorum ama kış günlerinde namaz vakitleri arası çok dar olduğundan zaman zaman sıkışık trafikte abdestsiz olarak uzun süre kalabiliyorum. Bu durumda namazımı kazaya mı bırakmam gerekir yoksa birleştirerek kılabilir miyim?

İlkesel olarak farz namazlar, vakte bağlı bir ibadettir. Belli vakitlerin tayin edildiği namazlar vakti girmeden kılınamaz. Unutma ve uyuma gibi geçerli bir mazeret sebebiyle vaktinde kılınamayan namazın ise kaza edilmesi gerekir.

Genel kural namazın vaktinde kılınması olmakla birlikte çoğu fıkıh bilgini yolculuk ve hastalık gibi kimi sebeplerin bulunması halinde öğle ile ikindinin ve akşam ile yatsının öne alınarak (cem'-i takdim) veya sonraki namazın vaktine bırakılarak (cem'-i tehir) birleştirilmesini caiz görmüşlerdir. Ancak birleştirilmeyi caiz kılan sebepler konusunda fıkıh bilginleri arasında bir görüş birliği yoktur.

Arafat vakfesinde öğle ile ikindi namazının cem'-i takdim ile ve Müzdelife vakfesinde akşam ile yatsı namazlarının cem'-i tehir ile birleştirileceği hususunda fıkıh bilginleri ittifak halindedir. Hanefî mezhebine göre bu iki durum haricinde namazların birleştirilmesi hiçbir şekilde caiz değildir. Hanefîler, Hz. Peygamber'in bazı namazları birleştirdiğine dair olan rivayetleri, sûrî cem olarak yorumlamışlardır. Yani onlara göre Hz. Peygamber'in namazları birleştirmesi namazlardan birini diğerinin vaktinde kılmak şeklinde değil; birini vaktin sonunda, diğerini vaktin başında kılmak şeklinde

gerçekleşmiş olup suretâ; yani sadece görünüşte bir birleştirme söz konusudur.

Bu iki durum haricinde hangi sebeplerle namazları birleştirmenin caiz olduğu hususunda ise fıkıh bilginleri arasında görüş ayrılıkları vardır. Fıkıh kitaplarında zikri geçen başlıca birleştirme sebepleri şunlardır: a) yolculuk, b) hastalık, c) hava durumunun elverişsiz olması, d) korku.

a) Yolculuk: Şafiî ve Hanbelî mezhepleri namazın kısaltılmasını caiz kılan uzun yolculuklarda namazların birleştirilmesini caiz görmüşlerdir. Malikî mezhebi, yolculuk sebebiyle ruhsatı biraz daha genişleterek birleştirme için uzun yolculuğun şart olmadığını, bunun kısa yolculuklarda da caiz olduğunu savunmuştur.

b) Hastalık: Bu sebeple namazların birleştirilmesini Malikîler ve Hanbelîler caiz görmüştür. Ancak Malikîler, bayılma ve ateşin yükselmesi ihtimali gibi sebeplerle sonraki namazı vaktinde kılamamaktan korkan kişinin bu namazı öne alarak kılmasını caiz görmüşler ve sonraki namaz vaktinde bayılmamış ise öne aldığı namazı vakti içinde yeniden kılması gerektiğini savunmuşlardır. Hanbelîler ise hastanın önceki namazı sonrakinin vaktine bırakmak suretiyle birleştirmesinin daha doğru olduğunu savunmuşlardır. Hanefîler ve Şafiiler ise hastalık sebebiyle namazları birleştirmeyi, Hz. Peygamber'in uygulamasında örneğinin bulunmaması sebebiyle caiz görmemişlerdir.

c) Hava durumunun elverişsizliği: Malikî, Şafii ve Hanbelîlere göre elbiseleri ıslatacak derecede yoğun yağmur ve kar yağışı olduğunda akşam ile yatsı namazlarının birleştirilmesi caizdir. Bu sebeple öğle ile ikindi namazının birleştirilmesini ise sadece Şafiiler caiz görürler. Elverişsiz hava durumu sebebiyle namazların birleştirilmesini caiz gören fıkıh bilginleri bu ruhsatın cemaatle namaza özgü olduğunu, evde tek başına kılacak olan kişinin yağmur ve kar gibi sebeplerle

namazları birleştiremeyeceğini ifade etmişlerdir. Hanbelîlere göre geceleyin esen şiddetli rüzgar sebebiyle de namazlar birleştirilebilir.

d) Korku: Hanbelîlere ve bazı Şafiî alimlerine göre korku sebebiyle de namazlar birleştirilebilir. Şafiî fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre ise korku sebebiyle namazların birleştirilmesi caiz değildir. İmam Malik'in görüşü hakkında ise iki rivayet olup birine göre caiz; diğerine göre değildir.

Fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre bu dört sebep haricinde herhangi bir sebeple namazları birleştirmek caiz değildir. Malikîlerden Eşheb'e; Şafiîlerden İbnü'l-Münzir'e, İbn Sîrîn, İbn Şübrüme'ye ve İbn Teymiyye'ye göre ise kişinin bir ihtiyaçtan dolayı namazlarını birleştirmesi alışkanlık haline getirmemek kaydıyla caizdir.

Hanefî mezhebine mensup birisi için zorda kalmadıkça kendi mezhebine uyarak Müzdelife ve Arafat haricinde namazları birleştirmemek en doğrusudur. Fakat uzun süreli bir otobüs yolculuğunda şoförün namaz vakitlerinde mola vermemesi gibi özel durumlarda bir Hanefînin, diğer mezhepleri taklid ederek namazları birleştirmesi caizdir. Bu gibi hallerde namazları birleştirerek kılmak binekte oturarak kılmaktan daha iyidir. Çünkü binekte oturarak namaz kılan kişi, istikbal-i kible, kıyam, ruku ve secde gibi namazın pek çok rükün ve şartını terk ederken namazları birleştiren kişi sadece vakit şartını terk etmektedir.

Namaz vakitlerinin kısa olduğu kış günlerinde sıkışık trafikte araba kullanmak zorunda kalan kişi de alışkanlık haline getirmemek ve keyfi hareket etmemek kaydıyla –Allahu a'lem- bu ruhsattan istifade edebilir. Namazları birleştirerek kılmak, binek üzerinde oturarak kılmaktan ve kazaya bırakmaktan daha doğru bir seçenektir. Ancak sadece öğle ile ikindi namazı ve akşam ile yatsı namazı birleştirilebilir. Sabah namazı hiçbir namazla birleştirilmez. İkindi ile akşam namazı arasında da birleştirme söz konusu değildir. Ayrıca öğleyi ikindinin vaktinde ve akşamı yatsının vaktinde kılacak kişi, henüz ilk namazın

vakti ıkmamışken “iki namazı cem ederek kılmaya” niyet etmeyi de ihmal etmemelidir. Zira ilk namazın vakti çıktıktan sonra artık o namaz kazaya kalmış olacağından ceme niyet etmek geçerli olmaz.

(Osman Güman)



12- Ölüünün ardından Kur'an oku(t)manın ona faydası olur mu? Ücret mukabilinde Kur'an okutmak caiz midir?

Yakınlarda babam vefat etti. Kendim Kur'an okumayı bilmiyorum. Mahallenin imamından hatim indirmesini rica ettim. Babamın arkasından okutacağım bu Kur'an'ın ona yararı olur mu? Bunun için para ödememde bir sakınca var mı?

Ölen için Kur'an okumanın faydasının olup olmayacağı fıkıh bilginleri arasında tartışmalıdır. Ebu Hanife ve Ahmed b. Hanbel, Kur'an okunup sevabının ölüye bağışlanabileceğini, bunun ölen kişiye kâfir olmamak kaydıyla faydasının olacağını savunurken İmam Malik ile Şafii aksi kanaattedir. Her iki görüşün de bir takım delilleri vardır.

Kur'an okumanın ölen kişiye faydasının olmayacağını savunanlar “İnsan için ancak kendi çalıştığının karşılığı vardır” (en-Necm, 39) ayeti ile “İnsanoğlu ölünce üç şey haricinde ameli kesilir: sadaka-i cariye, faydalanılan ilim ve kendisi için dua eden salih evlat.” (Müslim, Vasiyet, 14) hadisine dayanırlar. Ayette kişinin sadece kendi yapıp ettiklerinden faydalanacağı ifade edilirken hadiste üç istisnaya yer verilmiştir. Ancak dikkat edilirse zikredilen bu üç şey, kişinin dünyada iken yapıp ettiklerinin bir semeresidir. Yine onlara göre Kur'an-ı Kerim'de ölenin ardından Kur'an okunacağına dair herhangi bir delil bulunmadığı gibi, ne Hz. Peygamber'in, ne de sahabenin uygulamasında ölene Kur'an okunduğuna dair herhangi bir rivayet yoktur. Bu uygulama, sonraki dönem alimlerinin hac, umre ve sadaka gibi sevabının ölüye ulaşacağı bildirilen bir takım ibadetlere kıyasla ihdas ettikleri bir uygulamadır. Ne var ki ibadetler alanı kıyas yapmaya kapalı bir alandır. Dolayısıyla bu uygulama her ne kadar yaygınlık kazanmış olsa da kaynaklarda sağlam bir mesnedi yoktur.

Ölenin ardından Kur'an okunup sevabının ona bağışlanabileceğini savunan fıkıh bilginleri ise “*Ölülerinize Yasin suresini okuyunuz*” (Ebu Davud, Cenâiz, 24) hadisine dayanmışlar, ayrıca ölenin oruç borcunun mirasçıları tarafından tutulabileceği, ölü adına sadaka verilebileceği ve yine onun adına hac ve umre yapılabileceğine dair bir takım rivayetlerden hareketle “ölü adına oruç tutulabiliyor, sadaka verilebiliyor, hac ve umre yapılabiliyorsa Kur'an da okunabilir” şeklinde bir kıyas yapmışlardır. Sonraki dönemlerde İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnü'l-Kayyim de dahil olmak üzere Şafiî ve Malikî alimleri de bu uygulamayı benimsemişlerdir.

Ölenin ardından Kur'an okumanın caiz olduğunu savunanların delili olan hadis için bir paragraf açmamız yerindedir. “Ölüleriniz” olarak tercüme edilen kelime hadisin metninde “*mevtâkum*” şeklinde geçmektedir. Mevtâ kelimesi ise meyyit'in çoğuludur. Mevtâ (meftâ) ve meyyit kelimeleri her ne kadar dilimizde “ölü” anlamında kullanılıyorsa da Arapça'da meyyit (ç. mevtâ), ölü değil; ölümlü anlamında olup “*Sen de öleceksin (meyyitün), onlar da ölecekler (meyyitûn), sonra kıyamet gününde Rabbinizin huzurunda muhakeme olacaksınız*” (Zümer, 39/30) ayetinde de bu anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla -zayıf olması bir yana- hadiste, Yasin okunması talep edilen kişi bilfiil ölmüş olan değil; ölmek üzere olan, can çekişen kişidir. Ölmek üzere olan kişiye ise yeniden diriliş ve ahiret temasını içeren Yasin suresinin okunması gayet anlamlıdır; çünkü hayatın bu hayattan ibaret olmadığı, bir de öte dünya olduğu ifade edilmek suretiyle bir bakıma ölecek kişiye ümitsizliğe kapılmaması ve son nefeste şeytanın tuzağına düşmemesi tavsiye edilmiş olmaktadır.

Bununla birlikte bağlayıcı görülmemek ve bir fazilet olarak kabul edilmek şartıyla bu uygulamada bir sakınca olmadığı söylenebilir. Ayrıca ölen kişiyi tanıyanların cenaze evine gelip ailenin acısını paylaşması, ölenin ardından Kur'an okuması ve dua etmesi cenaze

sahiplerini bir nebze de olsa teselli eder. Dolayısıyla bu uygulamalara toplumsal dayanışmaya katkısı açısından da bakmak gerekir.

Son dönemlerde bazı kesimler, Mehmed Akif'in "İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin, ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için" beytini de kullanarak bu uygulamaya şiddetle karşı çıkmakta ve bunun bir bidat olduğunu savunmaktadır. Kur'an'ın temel indiriliş amacının ölenin ardından okunmak olmadığı müsellem olmakla birlikte ölenin ardından okunmasına da bir mani olmasa gerektir. Akif'in isyanı, Kur'an'ın mezarlıkta okunmasına değil; temel indiriliş amacının göz ardı edilmesine, görmezden gelinmesine ve sanki sadece mezarlıkta okunmak ve fal bakmak için indirilmiş bir kitapmış gibi muamele görmesine yöneliktir.

Kur'an okuyan kişiye para verilmesi meselesine gelince verilen paranın hangi amaçla verildiği hususu önem arz etmektedir. Para verileceği hususunda önceden anlaşılmış ve miktarı belirlenmişse bu caiz olmaz; çünkü ücret karşılığında Kur'an okumak caiz değildir. Kur'an okunduktan sonra cenaze sahipleri tarafından hediye kabilinden bir miktar para verilmesinde ise herhangi bir sakınca yoktur. Kur'an okuyan kişi ise hediye olarak takdim edilen bu parayı kabul etmeme hakkı bulunmakla birlikte, kabul edip almasında da bir mahzur yoktur. Ancak verileni az bulup burun bükmesi doğru değildir. Her ne kadar yaygın uygulama bu ikinci şekilde olsa da cenaze ve düğün gibi merasimleri, bazı din görevlileri maalesef mevlit ve Kur'an okumak işini bir kazanç kapısı haline getirmişlerdir. Dolayısıyla cenaze sahibinin kendisi Kur'an okumayı bilmiyorsa tanıdık çevreden herhangi bir karşılık beklemezsiniz Kur'an okuyacak kişileri tercih etmeli ve bunu meslek edinenlere prim vermemelidir.

(Osman Güman)



13- Kandil gecelerinin dinde bir karşılığı var mıdır? Bu gecelere mahsus meşru bir ibadet var mıdır?

Her sene kandil günlerinde elimden geldiğince oruç tutmaya, o gecelerde nafile namaz kılmaya çalışırım. Bu sene de öyle yaptım. Ama üyesi olduğum bir sosyal medya grubunda paylaşılan bir yazıda İslam'da kandil kutlamak diye bir şey olmadığı, bunun dine sonradan eklenen bir bid'at olduğu söyleniyordu, kafam karıştı. İslam'da kandillerin yeri nedir? Bu gecelerin dinde bir karşılığı var mıdır? O gün ve gecelerde oruç tutulup namaz kılınmasının bir sakıncası var mıdır?

Yıl içinde bazı geceler halkımız arasında kandil geceleri olarak bilinir ve bunların bereket ve faziletine inanıldığı için ihya edilir, gündüzlerinde de oruç tutulur. Hz. Peygamber'in doğduğu gün olduğuna inanılan mevlit kandilinin haricinde bu gecelerin hepsi üç aylar olarak bilinen Recep, Şaban ve Ramazan aylarında bulunur. Mevlit kandili 12 Rebiülevvel'de; Regaib kandili, üç ayların başlangıcı olan Recep ayının ilk Cuma gecesinde; Mirac kandili, vuku bulduğu tarih hakkında farklı rivayetler olmakla birlikte Recep ayının 27'inci gecesinde, Berat kandili Şaban ayının 15'inci gecesinde; Kadir gecesi ise Ramazan'ın son on gecesinden herhangi birinde olması ihtimali bulunmakla birlikte bazı rivayetlere istinaden Ramazan'ın 27'nci gecesinde kutlanır.

Bu geceler içinden “regaib”, “mirac” ve “mevlid” gecelerinin kutlanması ile ilgili sahih veya zayıf hiçbir rivayet yoktur. Regaib Kandili olarak bilinen gece hakkında ise âlimlerin uydurma olduğunda ittifak ettikleri bir takım rivayetler vardır.

Bu geceler içinden yalnızca “berat gecesi” ile ilgili bir takım rivayetler bulunmaktadır. Hadis âlimlerinin çoğunluğu bu rivayetlerin zayıf olduğunu belirtmiş olmakla birlikte birbirini destekleyen ve pek

çok farklı kanaldan gelen bu rivayetlerin bir bütün olarak değerlendirildiğinde “hasen” olarak kabul edilebileceğini ifade eden âlimler de vardır. Ancak rivayetler bu gecenin üstünlüğünü hangi hususiyetinden aldığına dair hiçbir bilgi içermemektedir. Kimi âlimler Kur’an’ın levh-i mahfuzdan dünya semasına bu gece indirildiğini, kıblenin Kudüs’ten Kâbe’ye Şaban ayının bu gününde döndürüldüğünü belirtmişlerse de bu görüşler yeterince güçlü delillere sahip değildir.

Faziletini hangi özelliğinden aldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Berat gecesini selef döneminden beri ibadetle, gündüzünü oruçla geçiren ve bunu başkalarına tavsiye eden pek çok âlim vardır. Mesela İmam Şâfiî, el-Ümm adlı eserinde şöyle demektedir: “Beş gecede duaya icabet edildiği bilgisi bana rivayetlerle ulaştı: Cuma gecesi, Kurban bayramı gecesi, Ramazan bayramı gecesi, Receb ayının ilk gecesi, Şaban ayının ortasındaki gece.”

İlk dönemlerden itibaren bu gecenin diğer gecelerden hiçbir farkının olmadığını, bu gecenin faziletiyle ilgili rivayetlerin tümünün zayıf olduğunu belirten alimler de vardır. Bununla birlikte bu geceyi mübarek bilip dua ve ibadet edenler ve gündüzünü oruçla geçirenler çoğunluktadır. Dört mezhebin genel görüşü böyle olduğu gibi bid’atlara mesafeli tavrıyla bilinen İbn Teymiyye gibi âlimler de bu gecenin faziletli bir gece olduğunu, ibadetle geçirilmesinin uygun olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu gecede ibadet etmenin faziletli olduğunu söyleyen âlimlerin geneli geceye özgü özel bir ibadet türünün ve namaz şeklinin olmadığını, İmam Gazzalî’nin İhya’sı gibi bazı eserlerde tarif edilen bu geceye özel namazların bütünüyle uydurma olduğunu belirtmişlerdir.

Kadir gecesi ise Ramazan’ın son on gününde olması kuvvetle muhtemel olmakla birlikte tam olarak hangi gece olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Kur’an’ın indirildiği gece olması ve hakkında özel bir sûre bulunması dolayısıyla bu gecenin fazilet ve bereketinde kuşku yoktur. Ramazan ayının son on gecesinin her birini “bu gece kadir

gecesi olabilir” şuuruyla geçirmek sünnete en uygun olan davranıştır. Nitekim Allah resulü (sas), Ramazan ayının son on gecesi geldiğinde ibadet konusunda işi daha sıkı tutar, eşlerini ibadet için uyandırır, ashabına da bunu tavsiye ederdi. Bu geceyi tövbe ve istiğfar ederek, namaz kılarak, Kur’an okuyarak, dua ederek, Allah’ı zikir ve tefekkür ederek ihya etmek güzeldir.

Mevlid kandili, Regaib gecesi ve Mirac gecesine gelince bu gecelerin fazileti ve ihyası hakkında herhangi bir rivayet olmamakla birlikte bu gecelerde ibadet edilmesine ve gündüzlerinde oruç tutulmasına herhangi bir mani de yoktur. Popüler kaynaklardaki Regaib gecesi namazı, Mirac gecesi namazı gibi özel olarak tarif edilen namazlardan uzak durmak ve ibadeti sadece bu geceler ile sınırlandırmamak kaydıyla diğer gecelerde olduğu gibi bu gecelerde de bir Müslümanın nafile ibadet etmesinde ve gündüzünde oruç tutmasında hiçbir sakınca yoktur. Ancak bu gecelerin günahların bağışlanması için Allah tarafından özel olarak belirlendiği gibi bir itikat ile, kişinin ibadeti salt bu gecelere hasredip sair zamanlarda namaz ve oruç ile bağını koparması, diğer gece ve gündüzlerde dinden bigane bir hayat sürerken dini sadece bu gecelerde hatırlaması asla tasvip edilemez.

Hatırlatma kabilinden şu hususu da ilave edelim: Kamerî takvime göre bir gecenin gündüzü gecedan önceki değil; geceyi takip eden gündüzdür. Mesela Cuma gecesi dediğimizde miladi takvimin aksine Cumayı Cumartesiye bağlayan geceyi değil; Perşembeyi Cumaya bağlayan geceyi kastederiz. Dolayısıyla Berat gecesinin gündüzünde oruç tutmak isteyen kişi, önceki gündüzde değil; geceyi takip eden gündüzde oruç tutmalıdır.

(Osman Güman)

14- Kadınların özel hallerinde oruç tutması caiz midir?

Kur'an tefsiri yapan bir hocanın internette bir videosunu gördüm. Bayanların özel hallerinde oruç tutmasına engel bir durumun olmadığını söylüyordu. Böyle bir şey olabilir mi? Bayanların oruç tutabilmesi için temiz olmaları şart değil mi?

İslam'ın başlangıcından günümüze değin üzerinde hiçbir tartışma olmadığı halde günümüzde tartışmaya açılan konulardan birisi de kadınların özel hallerinde iken oruç tutması meselesidir. Kur'an-ı Kerim'i dinin tek kaynağı olarak gören, meşhur sünneti ve icmayı görmezden gelen kimi çevreler, Kur'an'da bu konuda açık bir yasak bulunmamasına binaen âdetli kadının oruç tutmamasının bir ruhsat olduğunu, ancak isteyenin tutmasında hiçbir sakınca bulunmadığını savunmaktadır. Bu görüş sahiplerine göre Kur'anda, kadının âdet dönemi “ezâ [eziyet]” olarak nitelenmiş (Bakara, 2/222); oruçla ilgili ayette ise hasta ve yolcu olan kimsenin orucunu başka günlerde tutabileceği belirtilmiştir (Bakara, 2/184-185). Ezâ ifadesi genel bir ifade olup insana sıkıntı ve eziyet veren bütün durumları kapsar. Kadının âdet dönemi bir ezâ olduğu gibi hastalık da ezadır. Öyleyse âdet dönemindeki kadın “hasta” hükmündedir. Hastanın ise hükmü “dilerse oruç tutup dilerse tutmamak” şeklinde belirtilmiştir. Şu halde âdet döneminde olan kadın, oruç tutmaya gücünün yeteceğini hissediyor ve tutmak istiyorsa orucunu tutabilir.

Diğer yandan Hz. Âişe'nin “Bize âdet döneminde orucu kaza etmemiz emredilirdi, namazı kaza etmemiz emredilmezdi” sözü, bu görüş sahiplerine göre ulema tarafından yanlış anlaşılacak şekilde yorumlanmıştır: “Kadınlar âdet döneminde iken kılamadıkları namazları sonradan kaza etmezler, tutamadıkları oruçları ise sonradan

kaza ederler.” Oysa bu rivayette yer alan “kazâ” kelimesi Kur’an’da bir ibadeti vaktinde yapmak; yani eda etmek anlamında kullanılmıştır. Kur’an’ın hiçbir ayetinde kaza kelimesi “bir ibadeti vakti geçtikten sonra yapmak” anlamında kullanılmamıştır. Kaza kelimesi bu anlamını, fıkıh ilminin teşekkül ettiği sonraki asırlarda kazanmıştır. Şu halde Hz. Âişe’nin “orucu kaza etmemiz emredildi” sözünden, kadının âdet döneminde iken orucunu tutabileceği anlaşılmaktadır.

Kur’an’da âdet döneminde olan kadınla kocasının ilişkide bulunamayacağına dair ayet bulunmakla birlikte (Bakara, 2/222) oruç meselesine temas edilmemiş; âdetli kadının oruç tutamayacağı hükmü sünnet ve icma ile sabit olmuştur. Ne var ki modern zamanlarda İslam’ın ikinci kaynağı konumunda olan “sünnet” ile “icma” bir kenara itilmiş, pek çok şey, Kur’an’da mevcut olmadığı veya Kur’an’daki bir ayetin zahirine veya akla aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilebilmiştir. Halbuki sünnet, hadis kitaplarındaki rivayetlerden ibaret olmayıp onun bir de tevatüre dayalı nesilden nesile uygulama boyutu vardır. Aynı şekilde icma da her ne kadar fıkıh usulü literatüründe şeref sıralaması bakımından Kitap ve sünnetten sonra üçüncü sırada zikrediliyorsa da kesinlik bakımından sanıldığından çok daha büyük bir öneme sahip olup –şayet sabitse ve maslahata dayalı olarak oluşmamışsa- dinin ictihada kapalı olan alanını belirleyici bir misyon icra eder.

İslam ümmeti, on dört asır boyunca kadınların özel hallerinde namaz kılamayacağı ve oruç tutamayacağı, temizlendikten sonra ise namazını kaza etmeyeceği, orucunu ise kaza etmesi gerektiği konusunda icma etmiştir. Son bir asra gelinceye kadar bu konuda hiçbir farklı görüş yoktur. Günümüzde âdetli kadının oruç tutabileceği vb. görüşleri dillendirenler, dini “tevârüs edilen bir gelenekten” gelen değil; “metinden çıkarılan” bir şey olarak gördüklerinden gelenek ve tevatür ile bağını kopardıkları Kur’an metnini kendi görüşleri doğrultusunda keyfi yorumların nesnesi yapmaktadırlar.

Adetli kadının oruç tutabileceğini savunanların ileri sürdükleri delillere geelim: Kur'an'da âdet dönemine “ezâ” denilmesi, oruç tutmak açısından değil; “cinsel ilişki” açısındandır. Âdet dönemi, oruç açısından bir “ezâ” değildir. Dolayısıyla âdetli kadını, hasta olan şahsa kıyaslamak usuldeki teknik ifadesiyle “kıyas mea'l-fârik” yani alakasız iki şeyi birbirine kıyaslamaktır.

Kur'an'da kaza kelimesinin fıkıh terimi olan kaza değil de eda anlamında kullanılmasına gelince bu da sağlam bir iddia değildir; çünkü bu kelimenin Kur'an'daki kullanımı mutlak olarak “eda” değil; başlanmış bir ibadeti tamamlama anlamındadır (Bakara, 2/200; Cuma, 62/10). Bu anlam Hz. Aişe'nin sözüne tatbik edildiğinde “Başladığımız orucu tamamlamamız emredildi; başladığımız namazı ise tamamlamamız emredilmedi” şeklinde anlaşılması gerekir. Bu görüş sahiplerinin kendi savundukları “eda” anlamının da Kur'an'da aynıyla mevcut olmadığını görememiş olmaları gariptir. Ayrıca Hz. Aişe'nin sözüne dayandıklarına göre âdetli kadının oruç tutmasını bir ruhsat değil; farz kabul etmeleri gerekirdi; çünkü Hz. Aişe “izin verilirdi” değil; “emredilirdi” demektedir. Bu ifadeye göre âdetli kadının orucunu eda etmesinin farz olması gerekirdi. Delilin bir kısmını alıp bir kısmını bırakmış olmaları da tutarsızlıktır.

Özetlersek âdetli ve lohusa kadınlar Ramazan ayında oruç tutamazlar, daha sonradan tutamadıkları günleri kaza ederler. Bu, Şia da dahil, bütün islam ümmetinin üzerinde icma ettiği ve İslam'ın başlangıcından günümüze değin tevatür ile gelmiş bir uygulamadır. Buna aykırı görüşlere itibar etmemek gerekir.

(Osman Güman)



15- Cuma namazı vaktinde bayan çalışanlar tarafından marketin açık tutulmasında dinen mahzur var mı?

Bir market işletiyorum. Cuma günleri namaz vaktinde marketimizde tamamen bayan personelimiz çalışıyor, erkek çalışanlarla birlikte Cuma namazına gidiyoruz. Cuma vaktinde marketten elde ettiğimiz kazançta bir sıkıntı söz konusu olur mu? Marketi tamamen kapatmamız mı gerekir?

İlke olarak Cuma namazı için ezan okunduğunda alışverişi bırakıp camiye gitmek gerekir; çünkü Allah (c.c.) *“Ey iman edenler! Cuma günü ezan okunduğu zaman Allah’ı zikretmeye koşun ve alışverişi bırakın! Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır.”* (Cuma,62/9) buyurmuştur. Ayetteki alışverişi bırakma emri ayetin zahirine göre bütün iman edenlere yönelik ise de Hz. Peygamber’den bugüne değin süregelen uygulamada hastalar, kadınlar, çocuklar ve yolcular gibi bazı kesimler Cuma namazı kılmakla yükümlü değildir.

Cuma namazı kılmakla yükümlü olan bir kişinin ezan okunmasından Cuma namazı kılınıncaya kadar geçen süre zarfında alışveriş yapması fıkıh bilginlerinin geneline göre haram, Hanefîlere göre ise tahrimen mekruhtur. Ayette her ne kadar sadece alışveriş yasaklanmış ise de bu yasak, Cuma namazını terk etmekle sonuçlanan her türlü zaruret dışı meşguliyeti kapsar. Alışveriş ile namazdan alıkoyan diğer fiilleri günah veya hukuki statü bakımından birbirinden ayırmak ise gayeyi göz ardı eden bir yaklaşımdır.

Yapılan alışverişin hukuki statüsüne gelince Hanefîlere, Şafiilere ve bazı Malikî âlimlerine göre sözleşme yapan kişi günahkâr olsa da yaptığı sözleşme sahihtir; çünkü buradaki haramlık, söz konusu alışverişin özünden değil başka bir sebepten kaynaklanmaktadır

(haram li gayrihî); yani alışverişin aslında veya niteliğindeki bir eksiklikten değil; harici bir sebepten kaynaklanmıştır. Bu da kişinin alışveriş veya başka bir iş ile meşgul olarak Cuma'ya gitme yükümlülüğünü terk etmesidir. Malikî mezhebinde meşhur olan görüşe göre ise bu akit, fasit akit gibi olup feshedilmesi gerekir. Hanbelîlere göre ise Cuma vaktinde yapılan alışveriş ayetteki açık yasaktan dolayı batıl olup hiçbir şekilde mülkiyet doğurmaz.

Kadın, hasta, çocuk ve yolcu gibi Cuma namazı kılmakla yükümlü olmayan kişilere gelince bunların Cuma namazı vaktinde alışveriş yapmaları veya başka bir işle meşgul olmaları prensip olarak caizdir. Ancak meselenin bazı ayrıntıları vardır. Şöyle ki bir kadının bir yolcuya veya çocuğa satış yapması örneğinde olduğu gibi, sözleşmenin her iki tarafı da Cuma namazı kılmakla yükümlü değilse alışveriş yapmaları caizdir ve iki taraf da günahkâr olmaz. Satıcının bir kadın, müşterinin ise hiçbir mazereti olmayan bir erkek olması örneğinde olduğu gibi, sözleşmenin taraflarından birinin Cuma namazı kılmakla yükümlü olması durumunda ise erkeğin Cuma namazına gitme emrini terk etmesi sebebiyle günahkâr olacağı hususunda ittifak vardır; kimi fıkıh bilginlerine göre günahın işlenmesine destek olduğu için kadın da günahkâr olur. Kimi fıkıh bilginleri ise -günahkâr olmasa da- kadının bu vakitte namaz ile yükümlü bir erkeğe satış yapmasının mekruh olacağını söylemişlerdir.

Tarafların her ikisi veya yalnızca birisi Cuma namazı kılmakla yükümlü olsa bile satış yapmak için bir zaruret bulunması durumunda da yasak söz konusu olmaz; çünkü Mecelle'nin ifadesiyle "zaruretler haramları mübah kılar". Fıkıh bilginleri buna açıklıktan ölmek üzere olan birine yiyecek satmayı ya da bozulmasından korkulan ve bir an önce defnedilmesi gereken bir cenaze için kefen satmayı örnek vermişlerdir. Bu kural ve örneklerden hareketle yaşam şartları bakımından geçmişten çok daha karmaşık olan günümüzde süreklilik arz eden bazı meslek dalları da, "haceti umumi olsun hususi olsun

zaruret menzilesine tenzil olunur” kuralı gereğince bu yasağın dışında kabul edilebilir. Mesela mesai saatleri dışında bile nöbetçileri açık olan eczaneler ve acilleri açık olan hastanelerin Cuma namazı vaktinde kapalı olması düşünülemez.

Şehirlerde sürekli bir yerden başka bir yere intikal eden şahıslar olduğuna ve bunların bir kısmı Cuma namazı kılmakla yükümlü olmadığına göre kamu ulaşım vasıtalarının gün içinde hizmetlerini aralıksız sürdürmesi gerekir. Dolayısıyla saat sistemine göre çalışan otobüs ve minibüs şoförleri de Cuma namazı vaktinde hareket sırası kendilerine geldiğinde Cuma namazını terk ederek öğle namazını kılabirler. Elektrik, su, doğalgaz vesair hizmetlerin acil müdahale ekipleri için de aynı hüküm söz konusudur.

Bakkal, market ve kantin gibi işletmelere gelince bu gibi mesleklerde herhangi bir zaruret ya da bekletilmemesi gereken bir ihtiyaç söz konusu değildir. Olsa bile alternatifleri vardır. Bu sebeple bu gibi işletmelerin Cuma namazı vaktinde kapalı tutulması güzel bir hassasiyettir. Nihayetinde yasak süresi, ezan vaktinden Cumanın farzı kılınıncaya kadar olan süre olduğuna göre işletmenin kapalı kalacağı azamî süre 20 dakikayı aşmayacaktır. Bununla birlikte kadın çalışanların Cuma namazı sırasında bu gibi işletmeleri açık bulundurmaları ve satış yapmaları da caizdir. Gelen müşteri Cuma namazı kılmakla yükümlü olmayan biriye herhangi bir sorun yoktur. Erkek bir müşterinin gelmesi durumunda ise yolcu veya hasta olma ihtimali vardır. Kasiyerin “siz yolcu musunuz, hasta mısınız? Neden Cuma namazına gitmediniz?” diye müşteriyi sorgulama imkânı olmadığına göre ona da satış yapabilir. Bu satış geçerli ve elde edilen kâr da helaldir. Burada bir günah varsa herhangi bir mazereti olmadığı halde gelip alışveriş yapan erkeğe aittir.

(Osman Güman)



16- Kurbanını kesmek için memleketine giden kişi seferî sayıldığı için kurban kesmesi vacip olmaz, denilebilir mi?

İstanbul'da oturuyorum. Eskiden kurban zamanı geldiğinde kurbanımızı alır, evimizin bahçesinde keserdik. Şimdi şehrin büyümesi ve bireysel kurban kesiminin yasaklanması gibi sebeplere bağılı olarak kurbanımızı kendimiz kesemiyoruz. Bu durumda ya kurban kesmek için memlekete yahut rahat kesebileceğimiz yerlere gidiyoruz ya da kurbanımızı bir hayır kurumuna bağışlıyoruz. Kurban kesmek için memleketim dışında bir yere sefer müddeti kadar yolculuk yaptığım da yolcu hükmünde olduğumu, yolcuya kurbanın vacip olmadığını söylüyorlar. Bu durumda benim kestiğim kurban geçerli olmamış mı olur? Kurbanı bir hayır kurumuna bağışlamam durumunda kurban geçerli olur mu?

Kurban kesmek Ebu Hanife, İmam Muhammed ve Züfer'e göre vacip, müctehidler geneline göre ise sünnet-i müekkede olan bir ibadettir. Ebu Hanife'ye göre kurbanın vacip olması için bir takım şartlar vardır ve bu şartlardan birisi de kurban kesecek kişinin mukim olması; yani yolcu olmamasıdır. Sünnet-i müekkede görüşünde olanlara göre ise mukim olmak şart değildir. Bu sebeple soruya Hanefîlerin görüşü doğrultusunda cevap vereceğiz.

Hanefîlere göre kurban ibadeti için bazı vücup şartları ve sıhhat şartları vardır. Vücup şartları kurban kesecek kişinin zengin, Müslüman, özgür ve mukim olmasıdır. İmam Muhammed ve Züfer bunlara âkıl-baliğ olma şartlarını da eklemiştir. Sıhhat şartları ise iki türlü olup bir kısmı kurban edilecek hayvana, bir kısmı ise kurban edecek kişiye ilişkindir. Kurban edilecek hayvana ilişkin olan şartlar, hayvanın evcil (deve, sığır, koyun veya keçi) olması, belli bir yaşta olması, körlük, dilsizlik ve kulağı kesiklik gibi aşırı kusurlardan uzak

olması ve kurban kesecek kişinin mülkiyetinde olmasıdır. Kurban kesecek kişide aranan başlıca şartlar ise kurban kesmeye niyet etmesi, bu niyetin boğazlamayla veya birine kurban kesme vekaleti vermeye eş zamanlı olması ve kesilecek kurban büyükbaş ise ibadet niyeti olmayan birinin hissedar olarak katılmamasıdır. Yukarıda görüldüğü üzere mukim olmak, kurban ibadetinin sıhhat şartı değil, vücup şartıdır. Dolayısıyla kurban kesen kişinin mukim olma şartını taşınamaması kurbanın sıhhatini ihlal eden bir durum değildir.

Hanefîler, kurbanın vücube için mukim olma şartının gerekçesini özetle şu şekilde izah etmektedir: Kurban ibadeti her hayvan ile ve her zaman eda edilemez. Kurbanın sahih olması için kurban edilecek hayvanın belli nitelikleri haiz olması gerekir, ayrıca kurbanın belirli bir vakti vardır. Kurban günlerinde seyahat halinde olan bir yolcu gerekli vasıfları taşıyan bir hayvan bulamayabilir. Yolcunun kurban kesmekle yükümlü tutulması halinde yola çıkacak kişi ya kurban edeceği hayvanı da yanında götürmek ya da yolculuğu belli bir süre ertelemek zorunda kalacaktır. Her iki tercihin de yola çıkacak kişi için meşakkate yol açacağı kuşkusuzdur. Bundan dolayı yolcu kurban kesmekle yükümlü tutulmamıştır.

Mukim olma şartı ve gerekçesi bakımından kurban kesmek, Cuma namazı kılmaya benzetilebilir, çünkü Cuma namazının vücube için de Hanefîler mukim olmayı şart koşmuşlardır. Bununla birlikte yolcu, kendisine farz olmamakla birlikte imkân bulup Cuma namazını eda ederse kıldığı bu namaz sahih olup ayrıca öğle namazı kılması gerekmez. Aynı şekilde bir yolcu, kendisine vacip olmamakla beraber aranan nitelikleri haiz bir hayvanı kurban ettiğinde kestiği kurban sahih olur ve kurbanını kestikten sonra kurban bayramının ilk üç günü içinde kendi şehrinde veya herhangi bir yerde mukim olsa bile yeniden kurban kesmesi gerekmez; çünkü nasıl ki yolcunun kıldığı Cuma namazı kendisine farz olmamasına rağmen- farz olan öğle

namazını düşürüyorsa nafile olarak kestiği bu kurban da ondan vacip olan kurbanı düşürecektir.

Dikkat edilirse yukarıda aktardığımız ikamet şartının gerekçesi açıklanırken bilfiil yolda olan kişiden söz edilmektedir; çünkü birkaç günlüğüne de olsa bir yerleşim yerinde mola veren bir yolcunun hayvan pazarına uğrayarak aranan şartları taşıyan bir kurban bulup kesmesi ve etini o bölgenin fakir-fukarasına bağışlaması pekala mümkündür. Gerekcede belli vasıfları taşıyan hayvan bulmanın zorluğundan söz edildiğine göre –hüküm konaklayanı da kapsamına alıyor ise de- burada bilfiil yolda olan kişiden söz edildiği söylenebilir.

Ayrıca günümüzde durum tamamen farklı olup ailesinden farklı bir şehirde veya ülkede çalışan gurbetçiler, kurban bayramında memleketlerine sıla-i rahim ve akraba ziyareti yanında özellikle kurban kesmek amacıyla yolculuk etmektedir. Ayrıca onlar memlekete gidinceye kadar kurban edilecek hayvan çoktan satın alınıp kurban edilmek üzere hazırlanmaktadır. Kurban kesmek için memleketine giden kişi, herhangi bir yolcu ile bir tutulamaz; çünkü herhangi bir amaç için çıkılan bir yolculuğun kurban bayramına rast gelmesi ile özellikle kurban kesmek amacıyla memlekete yapılan yolculuk aynı nitelikte değildir. Soruda da belirtildiği üzere kurban kesme uygulamaları metropol hayatının getirdiği bir takım zorluklardan dolayı geçmişe nispetle epeyce bir değişikliğe uğramıştır. Dolayısıyla karşılaştığımız bu yeni durumda mukim olmayı, kurbanın vücup şartları arasında değerlendirmek doğru değildir. Şu halde diğer vücup şartlarını taşıyan bir kişinin kurban kesmek amacıyla çıktığı yolculuğun ondan vücup hükmünü kaldırmayacağını söyleyebiliriz. Vücup hükmünü kaldırsa bile Cuma namazı örneğinde olduğu gibi mukim olmak, kurbanın sıhhat şartı değil, vücup şartıdır. Dolayısıyla bu kişinin kestiği kurban sahihtir. Bu sebeple kurban bayramı sona ermeden yaşadığı bölgeye geri dönse yeniden kurban kesmesi gerekmez.

(Osman Güman)

8

17- Mandırasında nisap miktarından fazla koyun ve sığır bulunan üç ortak zekât ile yükümlü müdür? Yükümlü iseler zekâtı nasıl öderler?

Üç arkadaşla ortak bir mandıramız var. Mandırada 200 koyun ve 40 sığırımız var. Zekât olarak kişinin sahip olduğu mal miktarının kırkta birini vermesi gerektiğine göre biz bu hayvanların zekâtı olarak 1 sığır ve 5 koyun mu vereceğiz? Bir arkadaş bunların zekâtında farklı bir ölçü olduğunu söyledi ve bazı rakamlar da söyledi ama hatırlamıyorum. Arkadaşın dediği doğru mu?

Okullarda ve Kur'an kurslarında namaz, oruç, zekât ve hacca dair temel bilgiler öğretilirken öğrencinin ayrıntıda boğulmaması için ilk etapta ayrıntıya girilmez. Zekât olarak malın kırkta birinin verileceği bilgisi de bu tarz genelleme ifade eden bir bilgidir. Esasında ise zekâta tabi olan malın türüne göre nisap miktarları ve verilecek zekât miktarları farklılaşır. Kırkta bir oranı, altın-gümüş, ticaret malları ve paralar için geçerlidir. Hayvanların nisabı ve verilecek zekât miktarları ise hayvanın türüne ve sayısına göre değişkenlik arzeder. Fıkıh literatüründe deve, sığır ve davarların zekâtı müstakil başlıklarda ayrıntılı olarak ele alınmış olup bunlara ilişkin bilgilerin temel kaynağı Hz. Peygamber'in valilerine gönderdiği zekât mektuplarıdır.

Öncelikle ifade edelim ki deve, sığır ve davarların zekâta tabi olması için nisap miktarına ulaşma ve mülkiyetin üzerinden bir yıl geçmesine ek olarak müctehidlerin çoğunluğuna göre hayvanın saime olması şartı da aranır. Saime, Hanefî ve Hanbelîlere göre yılın yarıdan çoğunu; Şafiilere göre ise yılın tamamına yakını otlatmada geçiren; yani yem ile beslenmeyen, dolayısıyla sahibine ek bir maliyet çıkarmayan hayvan demektir.

Saime olmak da dahil zekât için gereken bütün şartları taşıyan hayvanlar belli bir sayıya ulaşınca zekâta tabi olur. Ancak yukarıda dediğimiz gibi, deve, sığır ve davar için bu sayı değişkenlik arzeder. Soruya cevap vermeden önce zikrettiğimiz bu hayvanların nisabı ve zekâtı ile ilgili temel bilgileri aktaralım:

Beşten daha az devesi olan kişi zekâtla yükümlü değildir. 5-9 aralığında devesi olan kişi bir koyun, 10-14 aralığında devesi olan iki koyun; 15-19 aralığında devesi olan 3 koyun; 20-24 aralığında devesi olan ise dört koyun verir. 25-35 aralığında devesi olan kişi iki yaşına basmış bir dişi deve verir. 36-45 aralığında devesi olan kişi iki yaşını doldurup üç yaşına basmış bir dişi deve verir. 46-60 aralığında devesi olan kişi üç yaşını doldurup dört yaşına basmış bir dişi deve verir. 61-75 aralığında devesi olan, dört yaşını doldurup beş yaşına basmış bir dişi deve verir. 76-90 aralığında devesi olan üç yaşına basmış iki dişi deve verir. 91-120 aralığında devesi olan kişi ise dört yaşına basmış iki dişi deve verir. 125 devesi olduğunda ise hesap başa döner ve yukarıda anlattığımız gibi tekrarlanır.

Otuzdan daha az sığırı olan kişi zekât yükümlüsü değildir. 30-40 aralığında sığırı olan kişi iki yaşına basmış dişi veya erkek bir dana verir; 40-59 aralığında üç yaşına basmış bir dana verir; 60-69 aralığında, iki yaşına basmış iki dana verir. 70-79 aralığında biri iki yaşına, biri üç yaşına basmış iki dana verir. 80 sığırı olan kişi ise iki yaşına basmış iki dana verir. Görüldüğü gibi her 10 sığır artışında hesap, 30'un veya 40'ın katlarına göre değişmektedir.

Koyunun zekâtına gelince 40-120 aralığında koyunu olan kişi bir koyun verir. 121-200 aralığında koyunu olan kişi iki koyun verir. 201-400 aralığında koyunu olan kişi ise üç koyun verir. Sonra her 100 koyunda bir koyun ilave edilir.

Görüldüğü üzere deve, sığır ve koyunların zekâtında hayvanın cinsi, sayısı ve özelliği sabit değil; değişkendir. Buna binaen zekât olarak verilecek hayvanın da sayısı ve özelliği değişmektedir. Ancak yukarıda

ifade ettiğimiz gibi, burada belirtilen ölçüler saime; yani yılın yarısından fazlasını otlakta geçiren hayvanlar içindir. Besicilikle uğraşan uzmanlar, Türkiye’de yaz ile kışın süresi birbirine yakın olduğu ve hayvanlar yaz aylarında otlağa çıkarıldığı için Türkiye’nin iklim koşullarında hayvanların otlama süresinin genellikle altı ayı aşmadığını belirtmektedir. Buna binaen Türkiye’de saime hayvanın olmadığı ya da yok denecek kadar az olduğu söylenebilir. Nitekim hayvanların zekâtı ile ilgili nisap detaylarının geçimini hayvancılıktan kazanan kişiler tarafından bile çok iyi bilinmemesinin sebeplerinden birisi de muhtemelen budur.

Saime olmayan; yani yük taşımak, çift sürmek gibi işlerde kullanılan ya da en az altı ay ahırda veya mandırada beslenerek etinden veya sütünden faydalanılan besi ve mandıra hayvanlarına gelince bunlar, bir ustanın sahip olduğu alet-edevat hükmünde olup temel ihtiyaçlar kapsamında değerlendirildiği için zekâta tabi değildir. Bunların kendisinin değil; sütlerinden veya etlerinden elde edilen parasal gelirin zekâtı verilir. Şayet elde edilen gelir, temel ihtiyaçlar ve borçlar düşüldükten sonra nisap miktarına ulaşıyorsa kırkta bir oranında zekât vermek gerekir. Para, altın-gümüş ve ticaret malları için günümüzde genellikle tercih edilen nisap ise 20 miskal; yani yaklaşık 85 gr. altındır. 85 gr. altının TL. üzerinden bugünkü (22 Eylül 2018) değeri ise 20.610 TL. civarındadır.

Şu halde mandırası olan bir kimse, temel ihtiyaçları ve borçları düşüldükten sonra yıllık asgari 20.610 TL. civarında bir gelir elde ediyor veya hissedarı olduğu mandıradan payına bu miktarda bir gelir tahakkuk ediyorsa bu gelirin kırkta bir kadarını; 515 TL.’yi; 40.000 TL. gelir elde ediyorsa 1000 TL.’yi zekât olarak vermesi gerekir. Hayvanların zekâtını vermekle ise yükümlü değildir; çünkü hayvanlar bu mandıranın alet-edevatı hükmündedir. Bir torna fabrikası için torna, matkap, testere, freze gibi aletler hangi hükümde ise bu mandıra için de hayvanlar o hükümdedir.

(Osman Güman)

8

18- Tahsil etme ümidi kalmayan bir alacak zekata sayılabilir mi?

Bir arkadaşıma iki yıl önce hatırı sayılır miktarda bir borç vermiştim. Arkadaşımanın durumu daha da kötüye gitti. Şimdi bu borcu ödeyebilecek imkâna sahip değil. Alacak miktarı şu anki durumum itibarıyla birkaç yıllık zekâtıma karşılık geliyor. Bu alacağımı bu yıl ve önümüzdeki yıllardaki zekâtıma sayabilir miyim?

Bu konuda başlıca iki görüş vardır. İçinde dört mezhebin de bulunduğu âlimlerin çoğunluğuna göre bu caiz değildir; çünkü zekâtın sıhhat şartlarından biri niyettir. Niyetin zamanı ise kişinin zekât olarak vereceği malı, diğer mallarından ayırdığı veya fakire ya da fakirin vekiline verdiği andır. Borç veren kişi bu parayı verdiği sırada zekâta niyet etmiş değildir. O şahıs borç olarak aldığı şeyi tükettikten ve aradan zaman geçtikten sonra alacaklı onu zekâta saydığı anda an itibarıyla ortada olmayan, uzun veya kısa bir zaman önce tüketilmiş olan bir şeyin zekât olmasına geriye dönük olarak niyet etmiş olmaktadır.

Öte yandan zekâtın sıhhat şartlarından biri de zekâta konu olan malın mülkiyetinin zekât alacaklısına geçirilmesidir (temlik). Borç olarak verilmiş şey tüketildikten sonra zekâta niyet edildiğinde temlik şartı gerçekleşmez. Ayrıca zekâta ilişkin bütün ayet ve hadislerde “almak” ve “vermek”ten söz edilmektedir. Bir alacağı borçluya ibra etmek ise ne almak ne de vermektir.

Bu görüş sahipleri, alacağı ibra etmek suretiyle zekâta saymayı kabul etmemekle birlikte bu gibi durumlarda şu çözüm yollarını önermişlerdir:

- Alacaklı, borçluya zekât verdikten sonra borcunu ödemesini ister. Borçlu, artık ödeme gücüne sahip olduğuna göre borcunu ödemesi

için süre tanımak gerekmez. Ama zekâtı verirken “sana bunu zekât olarak vereceğim, sen de bu paradan bana olan borcunu ödeyeceksin” diye şart koşamaz.

- Borçlu, bir başkasından para bularak borcunu ödedikten sonra alacaklı ona bu parayı zekât olarak geri verebilir. Bu durumda da borçlunun “zekâtını bana ödemen şartıyla ben sana borcumu öderim” diye şart koşması doğru olmaz.

- Borçlu, “bana zekâtını ver, sana borcumu ödeyeyim” der. O da zekâtını ona verir ve hemen ardından alacağını tahsil edebilir.

Tâbiûndan Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh ile İbn Hazm’a göre ise alacağı ibra etmek zekâta sayılabilir. Nevevî’nin nakline göre Şafii mezhebinde de bu görüşü savunan alimler vardır; ama mezhebin resmî görüşü bu değildir.

Bu görüşün delilleri ise şunlardır: Allah, ödeme güçlüğü çeken borçludaki alacağı tahsil etmeyip ona bırakmaya “tasadduk” adını vererek “Eğer borçlu darlık içinde ise, eli genişleyinceye kadar ona mühlet verin. Eğer anlarsanız bunu tasadduk etmeniz sizin için daha hayırlıdır.” (Bakara, 2/280) buyurmuştur. Kur’an’da sadaka ve tasadduk kelimeleri zekât için de kullanılmaktadır. Şu halde alacağı borçluya bırakmak da zekât olarak kabul edilebilir. Diğer yandan zekât verilecek sınıflardan biri de “borçlular”dır. Bu kişi de borçlu olduğuna göre ondaki alacağı zekâta saymak pekâlâ mümkündür. Son olarak alacaklı şahıs, borçluya zekâtını verip hemen ardından alacağını tahsil etse zekât ittifakla caiz olur. Bunu yapmak yerine doğrudan alacağını zekâta saydığında da sonuç aynı olmaktadır. Tek fark şeklî olarak verme ve alma işleminin ortadan kaldırılmasıdır. Nitekim bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir ilkesi de bunu gerektirir.

Hasan-ı Basrî’nin alacağı zekâta saymanın caiz olduğuna dair görüşünü nakleden Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, onun karz borcu (yani ihtiyaç sahibi birine yardımseverliğin bir gereği olarak geri almak üzere verilen borç) ile ticarî borcu birbirinden ayırdığını, bunu karz

niteliğindeki borçta caiz görürken ticari borçta caiz görmediğini nakletmiştir. Günümüz alimlerinden Yusuf el-Kardavî de ikinci görüşü benimseyerek bunun fakiri geceleri uykusuz bırakan borç kaygısından kurtarmak suretiyle psikolojik bir ihtiyacı giderebileceğini belirtmiş; ayrıca Hasan-ı Basrî'den nakledilen ticarî borç ve karz borcu ayrımının önemli olduğunu vurgulayarak aksi halde esnafın nasıl olsa zekâta sayarım düşüncesiyle veresiye muamelelerde işi sıkı tutmayarak bu ruhsatı kötüye kullanabileceğini ifade etmiştir.

Kanaatimizce fakiri borçtan ibra etmek suretiyle alacak zekâta sayılabilir. Meseleye alacaklının zekât ödemekten kurtulması açısından değil de fakire sağlanan menfaat açısından bakıldığında ibra ile temlik arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü zekâtın temlik edilmesi; yani fakirin eline verilmesi halinde fakir ihtiyacını karşılayabilecek bir para veya eşya temin etmiş olurken ibra suretiyle alacak zekâta sayıldığında ise fakir üzerindeki bir borç yükünden kurtulmaktadır ki bu da öncekinden aşağı kalır bir ihtiyaç değildir. Esasında tersten bakıldığında ibranın bir bakıma temlik olduğu da söylenebilir; çünkü bu durumda zekâta sayılan şey, kişinin önceden verdiği ve bilfiil tüketilmiş olan mal değil; fakirin ileri bir tarihte ödemesi gereken ıvazdır. Zekât borçlusunu, alacağı ibra etmekle müstakbel alacağını fakire temlik etmiş olmaktadır.

Ayrıca fakihler, alacağı bir mal olarak değerlendirerek zekât borcu doğurduğunu kabul ettiklerine göre tutarlılığın bir gereği olarak mal niteliği taşıyan alacağın ibra edilmesi suretiyle zekât verilmesini de kabul etmek gerekir.

Önemli bir hatırlatma ile bitirelim: Alacağını zekâta sayacak olan kişi, ibadetine bir şaibe karıştırmamak için niyetini halis tutmalı ve bunu yaparken kendisinin zekât ödeme yükünden kurtulmasına değil; fakirin borç yükünden kurtulup rahatlamasına niyet etmeli; fetvayı almış olsa da bir vicdan muhasebesi yapmalı ve bunun bir azimet değil ruhsat hükmü olduğunun farkında olmalıdır.

(Osman Güman)

8

19- Zinet eşyası zekâta tabi midir?

Eşimin düğün takılarından ibaret yaklaşık 200 gr. zinet eşyası var. Sorduğum bazı hocalar bu zinet eşyasının zekâtını vermem gerektiğini söylemişlerdi. Ama bir arkadaşın düğününde takı merasimi sırasında bir grup kendi aralarında konuşurlarken kulak misafiri oldum. İçlerinden birisi zinet eşyasına zekât düşmeyeceğini söylüyordu. İtiraf etmem gerekirse söyledikleri kafama yatmadı da değil. Bu konuda sizin kanaatiniz nedir?

Altın ve gümüş, para olarak yaratılmış iki maden olup kağıt para piyasaya sürülünceye kadar asırlarca para olarak kullanılmıştır. Kağıt paraların tedavülde olduğu günümüzde ise altın ve gümüş, her ne kadar borsada emtia olarak işlem görse de dünyanın her yerinde paraya çevrilebilme imkânı vardır. Bundan dolayı altın ve gümüşte genel kural, zekâta tabi olmaktır. Külçe, para veya eşya olması arasında fark yoktur.

Zinet eşyası olarak kullanılan altın ve gümüşün zekâta tabi olup olmayacağı konusunda ise sahabe döneminden bu yana fıkıh bilginleri arasında görüş ayrılığı vardır.

Sahabeden Ömer b. el-Hattab, İbn Abbas, Ebu Musa el-Eş'arî, Abdullah b. Amr, tabîîn alimlerinden Atâ, Mücahid, Said b. Cübeyr, Ömer b. Abdülaziz ve Hanefîler, genel kuralı sürdürerek zinet eşyası olarak kullanılsa dahi altın ve gümüşün zekâta tabi olacağını savunmuşlardır.

Bu görüşün delilleri şunlardır:

Abdullah b. Amr'ın rivayetine göre Hz. Peygamber'in yanına kızıyla birlikte bir kadın gelmişti. Kızın elinde iki kalın altın bilezik vardı. Hz. Peygamber (sas) “*Bunun zekâtını veriyor musun?*” diye sorunca kadın “Hayır” dedi. Hz. Peygamber “*Allah'ın bu iki bilezik yerine ateşten iki*

bilezik takmasını arzu eder misin?” deyince kadın derhal iki bileziği de kızının kolundan çıkarıp Hz. Peygamber’e uzattı ve “Bunlar Allah ve Resulünün olsun!” dedi. (Ebu Davud, Zekât, 9)

Hz. Aîşe’den gelen bir diğer rivayete göre Allah Resulü (sas) Hz. Aîşe’nin her iki elinde gümüş yüzükler gördü ve “*Bunlar nedir Aîşe?*” diye sordu. Hz. Aîşe, “Ey Allah’ın Resulü! Sana güzel gözükmek için bunları kendim yaptım” dedi. Hz. Peygamber “Peki, bunların zekâtını veriyor musun?” diye sorunca “Hayır” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “*O zaman bunlar sana ateş olarak yeter.*” buyurdu. (Ebu Davud, Zekât, 9)

Hanefîler, bu delillere ek olarak altın ve gümüşün nami; yani artıcı özellikte olduğunu; çünkü yaratılış gereği ticari kullanıma elverişli olduklarını ifade ederek zinet eşyası yapılmalarının onların temel özelliğini değiştirmeyeceğine dikkat çekmişlerdir.

Sahabeden Hz. Aîşe, Abdullah b. Ömer ve Cabir b. Abdullah, Enes b. Malik ve Esmâ bt. Ebûbekir’e ve Malikî, Hanbelî ve Şafii mezheplerine göre ise zinet eşyası zekâta tabi değildir.

Bu görüşün temel delili sahabe uygulamaları içeren şu rivayetlerdir: Hz. Aîşe, evinde büyüttüğü yeğenlerinin zinet eşyaları için zekât vermezdi. Abdullah b. Ömer, kızlarına ve cariyelerine altın zinet eşyaları takardı; ama bunların zekâtını vermezdi. Esmâ bt. Ebû Bekir kıyafetlerinde altın zinet eşyaları kullanırdı; ama pahada ağır olmalarına rağmen bunların zekâtını vermezdi. Cabir b. Abdullah’a birisi zinet eşyasının zekâta tabi olup olmadığını sorunca Hz. Cabir, “Hayır” dedi. Adam “bin dinar tutarında olsa bile mi?” diye sorunca Hz. Cabir, “İsterse daha çok olsun.” cevabını verdi. (Abdürrezzâk, Musannef, IV/81)

Yukarıdaki rivayetler incelenince Hz. Aîşe’den nakledilen uygulamanın, Hz. Peygamber’den yaptığı rivayet ile örtüşmediği görülmektedir. Çünkü rivayetine göre zinet eşyasının zekâtının verilmesi gerekirken kendisi kız yeğenlerinin zinet eşyalarının zekâtını

vermemiştir. Şayet bunların her ikisi de vaki ise bu konuda bir nesih; yani hüküm değişikliği söz konusu olmalıdır. Haliyle Hz. Aişe (r.a.), Hz. Peygamber'in hanımı olarak bunu en iyi bilecek kişidir. Keza, Abdullah b. Ömer de Hz. Peygamber'in bir diğer hanımı olan Hz. Hafsa'nın kardeşidir. Onun Hz. Hafsa'nın zinet eşyası ile ilgili bir hükmü bilmemesi pek ihtimal dahilinde değildir.

Bu görüşün aklî gerekçesi de şudur: Bir kadın için zinet eşyası, kıyafet, ev eşyası ve çifte koşulan öküzler gibi temel bir ihtiyaçtır. Temel ihtiyaçlar ise zekâta tabi değildir.

Delilleri itibarıyla her iki görüş de amel edilmeye elverişli ise de bu iki görüşü şu şekilde uzlaştırmak mümkündür: Evet, altın ve gümüş, yaratılıştan artıcı nitelikte olup doğal olarak para özelliğine sahip olmakla birlikte bir kadın için zinet eşyası vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Bir kadının altın, yakut, pırlanta gibi kıymetli madenlerden yapılan zinet eşyalarına sahip olması, -düğün ve derneklerde takınmasa bile- başlı başına bir mutluluk sebebidir. Ancak kadının zinet eşyalarının ileriye dönük bir yatırım aracı olduğu ve ev, araba satın almak gibi önemli bir ihtiyaç baş gösterdiğinde derhal bozdurulup ihtiyaca sarfedildiği de bir başka gerçektir. Şu halde çok büyük bir zaruret olmadığı sürece kadının asla vazgeçemeyeceği usta eli değmiş sanat eseri özelliği taşıyan zinet eşyaları ile hiç direktmeden bozdurmaya ikna olacağı fabrika üretimi olan standart bilezik, yüzük ve kolyeler birbirinden ayrı değerlendirilerek birinci türden olan zinet eşyalarının zekâta tabi olmadığı, diğerlerinin ise zekâtının verilmesi gerektiği söylenebilir. Hangi zinet eşyasının vazgeçilmeyecek kadar önemli, hangilerinin ihtiyaç halinde vazgeçilebilir olduğu hususunda ise usta işi ve fabrikasyon ayrımı yapılabilir; çünkü usta işi altın, bozdurulurken işçilik dikkate alınmadığı için ciddi zarar edilebilmekte iken fabrika ürünü alelade takılarda zarar söz konusu değildir. Şu halde ihtiyaç anında kolayca bozdurulabilir nitelikte olan ve yatırım aracı özelliği

taşıyan zinet eşyası, 20 miskal; yani 85 gram geliyor veya bu miktarı aşıyorsa bu kısmın zekâatının verilmesi gerekir.

(Osman Güman)

§

20- Günümüzde zekât yükümlülüğü için yeni bir zenginlik ölçütü belirlenebilir mi?

Zekât yükümlüsü olmak için nisap miktarı mala sahip olmak gerekiyor. Nisap miktarı ilmihallerde 200 dirhem gümüş ve 20 miskal altından ibaret. 200 dirhem, kilogram cinsinden 600 gr. gümüşe; 20 miskal ise 85 gr. altına tekabül ediyor. 600 dirhem gümüşün bugünkü parasal değeri 1800 TL.; 85 gr. altının parasal değeri ise 22.000 TL. civarında. Bu iki zenginlik ölçütü arasında mesafe açıldığı için günümüzde nisabın belirlenmesinde gümüşün değil; altının belirlenmesi gerektiği söyleniyor. Ama 22.000 TL. parası olan kişi de günümüz şartlarında zengin sayılmaz. Nisap için günümüzde makul bir karşılığı olan başka bir zenginlik ölçütü belirlenemez mi?

Zekât zengine ait bir yükümlülük olduğu için zengini fakirden ayıran bir ölçüte ihtiyaç vardır ki bu ölçüte *nisap* denir. Hz. Peygamber (sas), nisap olarak mal türlerine göre farklılaşan alt limitler belirlemiştir. Dirhem, deve ve koyun sürülerinin nisabı olarak belirlediği bu alt limitler, 200 dirhem (yaklaşık 595 gr.), 5 deve ve 40 koyundur. Dinarın nisabı ise farklı bazı görüşler bulunmakla birlikte hakim görüşe göre 200 dirheme eşdeğer olan 20 miskaldır (yaklaşık 85 gr.).

Bu malların piyasa değerlerinde değişmeler olmasına ve diyet miktarlarında bazı denkleştirmeler yapılmasına rağmen ne sahabe döneminde ne de sonrasında zekât nisaplarında hiçbir değişikliğe gidilmeyip bu nisaplar aynen korunmuştur. Sahabe tarafından diyet miktarlarında bir denkleştirme yapılırken zekât nisaplarına dokunulmamış olması, söz konusu nisapların bu şekilde belirlenmesinin hikmetinin akılla bilinemeyeceği (yani taabbüdî hükümlerden olduğu) yolunda bir kanıya yol açmış ve günümüze

değın fıkıh literatüründe zekât nisap miktarları tartışma konusu edilmemiştir.

Ne var ki deve, koyun, sığır ve altın, piyasa değerlerini büyük oranda korumuşsa da –soruda da belirtildiği üzere- gümüş, altın karşısında ciddi bir değer kaybına uğramıştır. Bugün (22 Eylül 2018) itibarıyla para olma vasfını büsbütün yitiren ve emtia piyasasında herhangi bir maden gibi işlem gören gümüşün gramı, 2,89 TL., altının gramı ise 242 TL. değerindedir. Bu değer kaybı, zenginlik ölçütü olan nisabı çağdaş fıkıh bilginleri arasında tartışılır hale getirmiş ve pek çok farklı görüş ileri sürülmüştür.

Çağdaş dönemde nisap miktarlarına dair kanaatleri şu üç başlık altında toplamak mümkündür:

a) Muhafazakâr yaklaşım: Bu yaklaşım sahiplerine göre nisap miktarları, gerekçesi akılla bilinemeyecek (taabbudî) hükümlerdendir. Ekonomik değişimler dikkate alınmaksızın nisap miktarları aynen korunmalıdır. Altın ve gümüş nisabı, ilk dönemler itibarıyla birbirine eşit olarak belirlenmekle birlikte diğer nisap kalemlerinin her biri kendine özgü olup biri diğerine kıyas edilemez. Muhafazakâr yaklaşım kapsamında başlıca iki görüş vardır: İlk görüşe göre dirhem de dâhil olmak üzere Hz. Peygamber tarafından belirlenen bütün nisaplar geçerliliğini korumaktadır. Dolayısıyla 200 dirhem (595 gr.) gümüşe veya bu değerde paraya ya da ticaret malına sahip olan kişi zekât mükellefi sayılır. İkinci görüşe göre ise paralar ve ticaret mallarının nisabında altın esas alınmalıdır; çünkü günümüzde altına göre gümüşün değerinde önemli ölçüde düşüş olmuş; Hz. Peygamber döneminde yaklaşık 1/7 olan değer farkı, bugün itibarıyla 1/84'e kadar gerilemiştir.

b) Tecdidçi yaklaşım: Bu yaklaşım sahiplerine göre, Hz. Peygamber'in belirlediği nisaplar taabbudî değil; ictihadîdir ve nisaplar arasında görece bir eşitlik ve denklik vardır. Onlara göre günümüzde altın ve gümüşün alım gücü geçmişe nispetle çok düştüğü için gümüş

ve altın için belirlenmiş olan nisap ile ne 40 koyun, ne de 5 deve satın almak mümkündür. Bu olgu, Hz. Peygamber döneminde nisaplar arasında mevcut olan denkliğin altın ve gümüş aleyhine bozulduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ticaret eşyası ve paraların nisabında gümüş ve altının ölçü alınması isabetli değildir. Şu halde hâlâ değerini koruyan diğer nisap kalemleri esas alınarak ticaret eşyası ve paraların nisabı yeniden belirlenmelidir. Bu yaklaşım sahipleri yeniden belirleme hususunda kendi aralarında hemfikir ise de altın ve gümüşün yerine neyin ikame edileceği hususunda farklı görüşler ileri sürmekte; kimileri deve veya koyun değerinin; kimileri bütün nisapların ortalamasının, kimileri de fitrenin esas alınması gerektiğini savunmaktadır.

c) Tarihselci/gayeci yaklaşım: Bu yaklaşım sahiplerine göre Hz. Peygamber'in belirlediği nisap miktarları tarım toplumu için bir anlam ifade etmekle birlikte sanayi devrimi sonrasında zenginlik ölçütleri ve çağdaş insanın ihtiyaçları geçmiş dönemlere nispetle büyük bir değişikliğe uğramıştır. Dolayısıyla tarım toplumu için belirlenmiş olan zenginlik ölçütlerinin aynen devam ettirilmesi isabetli olmayıp günümüzde zekât nisabının/nisaplarının belirlenmesi için günümüzün zenginlik/yoksulluk ölçütleri esas alınmalıdır. Deve, koyun ve sığır varlığıyla ve buğday, arpa gibi ürün miktarı ile şehirli bir kişinin asgari zenginlik sınırını aşıp aşmadığı tespit edilemez. Bu yaklaşım sahipleri de nisabın yeniden belirlenmesi gerektiği hususunda tecditçi yaklaşımla hemfikirdir; ama tecdit taraftarları sorunun cevabını klasik literatürde; yani geçmişte ararken gayeci yaklaşım taraftarları, güncel teklifler ileri sürmekte; kimileri asgarî ücretin, kimileri gelir dağılımının, kimileri günümüz hayat standartlarının esas alınması gerektiğini savunmaktadır.

Toplumsal muhafazakâr yapısı ve nisap hakkındaki henüz kırılmayan taabbüdfilik algısı dikkate alındığında, serdettiğimiz görüşler arasında uygulanabilirliği en yüksek olan görüş, zekât yükümlülüğü

için altın nisabını esas alan görüştür. Hz. Peygamber ve dört halife döneminde belirlenen ve tarih boyunca kesintisiz bir Şekilde uygulanagelen nisaplara imkân lsnde dokunmamalı ve fakat “aslî ihtiyaçlar (havâic-i asliye)” kavramı, günümüz hayat standartları dikkate alınarak yeniden tanımlanmalı ve kapsamı geniŐletilmelidir.

(Osman Güman)

İleri Okumalar:

Osman Güman, “Zekât Nisab Değerlerinin Güncellenmesi”, Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlm Toplantı, 03-04 Aralık 2016, 2017, s. 687-710.



21- Ev satın almak gibi aslî bir ihtiyaç için ayrılan biriktirilen paraya zekât düşer mi?

Beş yıl önce evlendim. Eşim de ben de öğretmenlik yapıyoruz ve kirada oturuyoruz. Bir ev satın almak amacıyla birimizin maaşı ile geçinip diğerini biriktirmeye çalışıyoruz. Amacımız, aslî ihtiyaç olan ev satın almak olduğu halde yaptığımız birikime zekât düşer mi? Şayet zekât ödememiz gerekiyorsa evi olan, arabası olan bir kişi zekât vermediği halde kirada olan bizim gibi kimselerin zekât vermesi adalet ve hakkaniyet ile çelişmez mi?

Zekât yükümlülüğü için a) nisap miktarında mala sahip olmak, b) bu malın mülkiyetinin üzerinden bir yıl geçmesi, c) temel ihtiyaçların ve borçların nisaba dahil edilmemesi ve d) malın nema özelliğine sahip olması şarttır.

Zekâta tabi olan malın artıcı nitelikte olması şartı üzerinde ittifak vardır. Temel ihtiyaçların nisaba dahil edilmemesi şartı ise Hanefî mezhebine özgüdür. Bu iki şarta binaen kişinin oturduğu eve, özel aracına, evinde veya dükkanında kullandığı araç-gereçlere, ilim adamı ise kütüphanesinde bulunan kitaplara vb. şeylere fıkıh bilginlerinin ittifakı ile zekât düşmez; çünkü bu sayılanlar hem kişinin hayatını meşakkatsiz bir şekilde sürdürebilmesi için gereken birer temel ihtiyaçtır hem de artıcı nitelikte (nââmî) değildir.

Günümüz endüstri toplumlarında temel ihtiyaçların sayısı tarım toplumlarına nispetle epeyce çoğalmış olup bilgisayar, cep telefonu, bulaşık makinesi, çamaşır makinesi gibi pek çok elektronik eşya bu kapsamdadır. Arabası olmayan kişinin ulaşım masrafları, evi olmayan kişinin ödediği ev kirası ve okuyan çocuğu varsa onun yıllık okul masrafları da günümüzde temel ihtiyaçlar kapsamına dahil edilebilir.

Sözgelimi elinde bir miktar parası olan ve sabit ücretle çalışan bir işçi, yıl içinde 12 ay boyunca düzenli olarak alacağı maaşları da hesaba katarak elde ettiği toplam rakamdan bir yıllık temel ihtiyaçlarını ve borçlarını düştükten sonra geriye nisap miktarı para kalıyorsa zekât ödemekle yükümlüdür.

Temel ihtiyaçların nisaba dahil edilmemesi şartı, fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre temel ihtiyaçların bizzat kendisi için olup bunları temin etmek için ayrılan para, temel ihtiyaç hükmünde kabul edilmez. Hanefîler'den İbn Melek ise İbnü's-Saatî'nin Mecmau'l-bahreyn adlı eseri üzerine yazdığı şerhte, temel ihtiyaç örneklerini sıraladıktan sonra *“Şu halde kişinin, bu ihtiyaçlardan birini temin etmek için ayırdığı para varsa bu para yok hükmündedir. Nitekim susuzluğu gidermek için ayrılan su da yok hükmünde olup böyle bir suyun bulunması halinde teyemmüm etmek caizdir”* demiştir. İbn Melek'in burada maksadı, ev ve araba almak için biriktirilen para değil; halihazırda mevcut olup kısa süre zarfında temel ihtiyaçlardan birine sarfedilecek olan paradır. Bir örnekle izah edelim: Sözgelimi 200.000 TL.'si olan bir kimse ev satın alma arayışı içindedir; ama zekât ödeme günü geldiğinde henüz aradığı evi bulamamış ya da bulsa bile pazarlık aşaması henüz sonlanmamıştır. Bu durumda bu para, temel ihtiyaca ayrılmış olduğu için zekât yükümlülüğü açısından İbn Melek'e göre yok hükmünde olup bu paraya zekât düşmez. İbn Nüceym ve İbn Âbidîn gibi Hanefî fakihleri, onun bu görüşünü bile kabule yanaşmamışlar ve zekât ödeme günü geldiğinde temel ihtiyaçlar için ayrılan paraya da zekât düşeceğini savunmuşlardır.

İbn Melek'in bu ifadesi, günümüzde bazı fıkıh bilginleri tarafından kirada oturan kişinin ev alma niyetiyle veya özel taşıtı olmayan kişinin taşıt alma niyetiyle biriktirdiği paranın da temel ihtiyaçlar kapsamına dahil olacağının delili olarak kullanılmaktadır. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn Melek'in maksadı, bunun gibi uzun süreyi gerektiren ve yıllarca zekât yükümlülüğünü düşüren para biriktirmeler değildir.

Kuşkusuz başını sokacak bir ev sahibi olmak vb. gayet meşru isteklerdir; ama nisap miktarını tutmasına rağmen “temel ihtiyaç için ayrılmış” diye bu paranın nisap dışında tutulması çoğu kişiye zekâtтан kaçmak için kapı aralayacaktır; çünkü kimi için ev veya araba temel ihtiyaç iken kimi için henüz lisede olan ama birkaç yıla kadar üniversitede okuyacak olan oğlunun veya kızının masrafları, kimi içinde ileride evlendireceği çocuğunun düğün masrafları temel ihtiyaçtır. Dolayısıyla bu kapının açılması halinde zekât ödemek istemeyen herkes, vicdanını rahatlatmak için bunu bir meşruiyet kılıfı olarak kullanacaktır. Bu da haliyle zekât verenlerin sayısında ciddi bir düşüşe yol açacak ve bundan fakirler zarar görecektir.

Peki, çözüm nedir? Kanaatimizce çözüm, yeterli miktarda para biriktiren kişinin katılım bankalarına başvurarak veya elbirliği sistemini uygulayan bir organizasyona dahil olarak ihtiyacını görecektir bir ev satın almasıdır. Bu durumda hem kira ödemekten kurtulacak, hem de sürekli taksit ödeyeceği için birikmiş parası olmayacaktır. Ayrıca bir katılım hesabı açarak biriken paraya yılda yaklaşık yüzde 10 değer kazandırıp toplam paranın yüzde 2,5’ünü zekât olarak vermek de bir seçenektir. Böylece 20.000 lira, bir yılda 2.000 lira gelir getirecek, zekât olarak 550 TL. düşüldükten sonra 1450 lira net kâr olarak tahakkuk edecektir.

İkinci eve veya arabaya zekât düşmemesine gelince bu, ikinci ev ve arabanın temel ihtiyaç sayılmasından değil; artıcı nitelikte olmamasından dolayıdır ve esasında bu, ilk bakışta hakkaniyetsiz gibi gözüktense de kiracıların lehinedir; çünkü yatırım amacı güdülmeyen ikinci ev genellikle kiraya verilir. İçinde oturulmayan ikinci eve her halükârda zekât düşeceğini farzetsek sözgelimi piyasa değeri 300.000 TL. olan bir ev için kişinin, 7.500 TL. zekât vermesi gerekecektir. Bu durumda evin aylık zekât maliyeti 625 TL. olur. Buna emlâk vergisi ve kira gelir vergisi de eklenince aylık maliyet en az 800 TL.’yi bulacaktır. Bu durumda kiraya verdiği için kişinin kiracıdan aylık

yaklaşık 1.500 TL. talep etmesi gerekir ki bundan mağdur olacak kesimin ev sahiplerinden ziyade kiracılar olacağı açıktır.

Yatırım amacıyla ikinci ev alan kişi ise fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre evin piyasa değeri üzerinden her yıl zekât vermelidir. Malikîler'e göre ise sattığı zaman bir defaya mahsus verir. Bu konuda Malikîlerin görüşü tercihe şayan gözükmektedir; çünkü kişi uygun bir müşteri bulamadığı için evi beş-on yıl satamayabilir. Değer artışına bağlı olarak her yıl daha yüksek zekât vermek zorunda kalacağı için yıllar içinde ödeyeceği meblağ, toplamda yatırımdan elde edeceği kârı berhava eder. Ev sahibi satarken her halükarda kâr elde etmek isteyeceği için yatırım amacıyla edinilen gayrimenkulden yıllık zekât alınması halinde gayrimenkullerin piyasa değeri astronomik derecede artacaktır. Özetle soruda dile getirilen itiraz ilk bakışta haklı gibi gözüксе de fıkıh mantığı ve kamu yararı açısından yerinde değildir.

(Osman Güman)



22- Nişanlılar arasında ilişkinin ölçüleri nelerdir? Görüşmelerinde nelere dikkat etmelidirler?

Yeni nişanlandım. Nişanlımla zaman zaman buluşup konuşuyoruz, birlikte gezip dolaşıyoruz. Birbirimizle telefon veya sosyal medya ortamında da irtibat kuruyoruz. Zaman zaman ona kendisini sevdiğimi söylüyorum. Nişanlımla birlikte gezip dolaşmamda, kendisini sevdiğimi söylememde bir sakınca var mı?

Toplumun çekirdeğini ve en küçük sosyal birimini aile oluşturur. Ailenin kurulması ise kadın ve erkek arasında kıyılan nikâh akdiyle başlar. Dinimiz neslin korunmasını ve devam ettirilmesini ilahi hitabın en temel gayelerinden biri kabul etmiş ve bunu sağlayan aile ve evlilik kurumuna çok büyük önem vermiştir.

Evlilik, tarafların birbirini görmesi, birbirine evlilik teklifi yapması, karşılıklı evlenme vaadinde bulunması ve nihayet nikâh yapılmasıyla tamamlanan bir süreçtir. Bu süreçte sözlülük ve nişanlılık tarafların karşılıklı olarak ileriye dönük evlenme niyetlerini açıklamalarıyla başlayıp nikâha kadar devam eden devreyi ifade eder. Toplumumuzda genellikle erkek tarafından gelen bir evlilik teklifine kız tarafının olumlu cevap vermesi durumunda nikâhtan önce söz kesilir ve böylece sözlülük dönemi başlamış olur. Bunun ardından tarafların ileriye dönük evlenme niyetleri yüzük vb. takılar takılmak suretiyle ilan edilirse buna da nişanlılık adı verilir. Sözlülük veya nişanlılık dönemi için dinimizde kesin bir süre belirlenmiş değildir. Bu süre ihtiyaç ve geleneklere göre birkaç gün olabileceği gibi birkaç yıl da olabilir. Nişan merasimi ile birlikte aileler arasında akrabalık bağı kurmak için gerekli olan adımlar hızla atılmaya başlanır. Taraflar genellikle karşılıklı olarak birbirlerine hediye gönderirler ve artık yavaş yavaş düğün hazırlıklarına başlarlar.

Esasen İslam hukukunda evlilik akdinden önce nişan yapılması zorunlu bir prosedür değildir. Fakat bu dönem evlenme adaylarının hem birbirlerini hem de karşılıklı olarak aile ve sosyal çevrelerini tanımaları, aynı zamanda evlilik hazırlıklarını tamamlamaları bakımından meşru görülmüş, dolayısıyla bu döneme belli bazı açılardan dini ve hukuki sonuçlar bağlanmıştır. Evlenme akdinden önce böyle bir sürecin yaşanması ailenin daha sağlam temeller üzerine oturmasına katkı sağlayacağı için Müslüman toplumların örf ve adetlerinde nişanlılık dönemi önemli bir yer tutmuştur.

Nişanlanma ileriye dönük bir evlilik vaadinden ibaret olup bizzat evlenme demek olan nikâhtan farklıdır. Dolayısıyla her ikisi de farklı hükümlere tabidir. Her şeyden önce nişan hukuken taraflara evlilik mecburiyeti yüklemeyiz. Birbirleriyle anlaşılamayacaklarını ve evlilik birliği oluşturmamayı anlayan nişanlı taraflar, hukuken sebep bildirme zorunluluğu olmaksızın her zaman için nişanı bozma hak ve yetkisine sahiptirler. Nişan bozulması durumunda tarafların bu süreçte karşılıklı olarak uğradıkları maddi ve manevi kayıpların tazmini ayrı bir konudur. Elbette verilen bir sözden dönmek İslam adabına aykırı olduğu için haklı ve geçerli bir mazeret olmaksızın nişanı bozmak doğru olmaz. Bununla birlikte nişanda evlenecek taraflar iki şahit huzurunda icap ve kabulle evlenme iradelerini beyan etmedikleri için ortada hukuken bağlayıcı bir akitten de söz edilemez.

Nişanın nikâhtan ayrıldığı çok önemli noktalardan birisi de nikâhın aksine nişanın taraflardan mahremiyeti kaldırmaması ve tarafları birbirine helal hale getirmemesidir. Nişanlanan kişiler nikâh kıyılincaya kadar birbirine yabancıdırlar. Bu yüzden nişanlı kişilerin mahremiyeti ortadan kaldıracak şekilde halvet olmaları, flört etmeleri, dost hayatı yaşamaları, el ele tutuşmaları ve benzeri dinimizin onaylamadığı davranışlarda bulunmaları doğru değildir. Bu dönemde taraflar arasında örtünme yükümlülüğü de devam eder. Allah Resülü (sas) kadın ile erkek arasında halvet halinin bulunmamasına büyük

önem vermiş ve *“Hiçbir erkek yanında mahremi olmaksızın bir kadınla baş başa kalmasin”* buyurmuştur (Buharî, Nikâh, 111). Nişanlı çiftlerin sırf bu sınırlara uyma yükümlülüğünü ortadan kaldırmak için dinî nikâh kıydırması da birçok sakıncayı ve mağduriyetleri beraberinde getirdiği için İslam bilginlerinin büyük çoğunluğu tarafından uygun bulunmamıştır.

Bununla birlikte nişanda tarafların birbirleriyle evlenme iradeleri belirgin hale geldiği için dinimizin birbiriyle evlenmek isteyen kişilere yönelik müsamahalı tavrı nişanlılar için de geçerlidir. Karşılıklı sevgi ve saygıya dayalı, huzurlu bir yuva kurma hedefinin gerçekleştirilebilmesi ve ileride çıkabilecek problemlerin önlenmesi için tarafların birbirlerini beğenmeleri ve aralarında gerekli yakınlığı kurup kuramayacaklarını araştırmaları önemlidir. Dolayısıyla nişanlıların mahremiyet ölçülerini gözetmek kaydıyla birbirlerini daha yakından tanımak ve evlilik hazırlıklarını tamamlamak amacıyla görüşüp konuşmalarında, herkese açık mekânlarda birlikte oturmalarında veya dolaşmalarında bir sakınca yoktur. Bunu yüz yüze yapabilecekleri gibi telefon, internet, sosyal medya vb. yollarla da yapabilirler. Tarafların Müslüman kimliğine ve toplumun ahlaki değerlerine aykırı olmamak şartıyla birbirlerine iltifat etmelerinde veya birbirlerini sevdiklerini söylemelerinde de bir beis yoktur. Nitekim Allah Resulü (sas) de evlilik akdinden önce müstakbel eşlerin birbirini mutlaka görmesini tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber, Muğîre b. Şu'be'ye evlenmek istediği kadını görmesini söylerken, *“Çünkü bu, uyum sağlamanız ve evliliğin devamı açısından daha uygundur”* demiş (Tirmizî, Nikâh, 5), diğer bazı kimselere de bu yönde tavsiyelerde bulunmuştur.

(H. Mehmet Günay)

23- Evlenebilecek durumda olan bir öğrencinin evlenmesi mi yoksa tahsilini tamamlayıncaya kadar evliliği ertelemesi mi daha doğrudur?

Üniversitede okuyorum. Evlenebilecek maddî imkânım var; ama evlenmem halinde tahsilimin zarar görmesinden korkuyorum. Evlenmem mi yoksa tahsilimi öncelemem mi gerekir?

Evlilik esas itibarıyla gerekli niteliklere sahip olan erkek ve kadının veya onların temsilcilerinin şahitler huzurunda karşılıklı olarak evlenme iradelerini açıklamalarıyla kurulan medeni bir sözleşmedir. Bununla birlikte dinimiz evliliğe medeni bir akit olmanın ötesinde çok büyük anlamlar yükler. Kur'an ve Sünnette ayrıntılı olarak yer verilen konuların başında aile hukuku meseleleri gelir. İnsanı haramdan koruduğu, neslin devamını sağladığı ve huzurlu bir ibadet hayatı kazandırdığı için evlenmek dinimizde bir tür ibadet olarak kabul edilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de bir ayette, “Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin.” (Nûr, 24/32), bir başka ayette ise, “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.” (Rum, 30/21) buyurulmaktadır.

Hız. Peygamber de birçok hadislerinde Müslümanları evlenmeye teşvik ederek; “Evlenin, çoğalın! Çünkü ben (kıyamet gününde) diğer ümmetlere karşı sizin (çokluğunuzla) iftihar edeceğim” (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, VII, 131); “Ey gençler! Sizden evlenme imkânı bulanlar evlensin” (Buharî, Nikâh, 3) buyurmuştur. Hız. Peygamber evlenmeyip kendisini ibadete adanmak isteyen bazı sahabîlere “Yemin olsun ki, sizin en çok Allah'tan korkanınız ve takva sahibi olanınızım; fakat ben, oruç da

tutarım, iftar da ederim; geceleri namaz da kılarım uyurum da ve ben evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir” demiştir (Buharî, “Nikâh”, 1).

İslam bilginleri “*Nikâh benim sünnetimdir; benim sünnetimi uygulamayan benden değildir.*” (İbn Mace, “Nikâh”, 1) mealindeki rivayetleri de dikkate alarak evliliğin normal durumlarda sünnet olduğu sonucuna varmışlardır. “Normal durum” ile kastedilen evlenmediği takdirde günaha girmesi söz konusu olmayıp maddi durumu da elverişli olan kişilerin durumudur. Bunun dışında kişilerin içinde bulundukları özel durumlara göre evliliğin farklı hükümler alması da mümkündür. Mesela cinsel isteklerinin baskın olması nedeniyle evlenmediği takdirde günaha girme ihtimali yüksek olan kimsenin evlenmesi vaciptir. İslâm dini zinayı kesin olarak yasaklamıştır. Kur’ân-ı Kerim’de, “*Zinaya yaklaşmayın, çünkü o bir hayâsızlıktır. O ne kötü bir yoldur*” buyrulmaktadır (isrâ 17/32). Ayetten de anlaşıldığı üzere, Kur’an’da sadece zina değil zinaya götüren sebepler de yasaklanmıştır. Buna göre zinadan kaçınmak farz olduğu gibi, zinaya götüren yolların tıkanması da farz kılınmıştır. Bu nedenle, evlenmediği takdirde zinaya düşeceğinden korkan kişinin evlenmesi vaciptir. Bu yüzden Hz. Peygamber, “*Gücü yeten evlensin; zira evlilik, gözü harama bakmaktan, kişiyi zinaya düşmekten korur. Evlenmeye gücü yetmeyen ise, oruç tutsun; çünkü oruç koruyucudur.*” buyurmuştur (Buharî, “Savm”, 10).

Buna karşılık eş olarak vazifesini yerine getiremeyecek kişilerin, özellikle evleneceği kadının evlilik hukukundan doğan haklarına riayet edemeyecek olan erkeklerin evlenmeleri ise mekruhtur. Hatta evlendiği takdirde eşine çocuklarına zulmetmesi kesin olan kişinin evlenmesi haramdır. Zira evlilik, kişiyi haramdan korumak, huzurlu ibadet etmek, çocuk yetiştirmek gibi yararları sağlamak için meşru kılınmıştır. Vazifelerin yerine getirilmeyip, eşe zulmedilmesi ise beklenen bu yararları yok etmesinin ötesinde bizzat haramı işlemek demektir.

Dinimiz evlilik gibi ilim tahsil etmeye de büyük önem vermiştir. Kur'ân-ı Kerim'de ilim kökünden türeyen kelimelerin yaklaşık 750 yerde geçmesi ilim ve imî faaliyetin Kur'ân mesajı bakımından ne kadar önemli olduğunu gösterir. Ayetlerde bilenlerle bilmeyenlerin kesinlikle bir olmayacağı belirtilmekte (Zümer, 39/9), ayrıca "Rabbim, ilmimi arttır!" diye Allah'a yakarmamız öğütlenmektedir (Kehf, 20/114). Hz. Peygamber de ilmi yüceltmış ve teşvik etmiş, hatta ilmin nâfile ibadetten daha üstün olduğunu söylemiştir (Tirmizî, 'İlim, 19). Hadislerde, ilim öğrenme yolunda olanlara peygamberlerinin yaptığı gibi ilimlerinin artması için Allah'a yakarmaları öğütlenir (Tirmizî, Da'avât, 128) ve peygamberlerin varisleri olarak âlimler gösterilir (Buhârî, 'İlim, 10). İslam bilginleri de ilim öğrenmenin yerine göre farz, vacip, mendup vb. hükümler aldığını ortaya koymuşlardır.

Demek oluyor ki, evlilik de ilim tahsil etmek de dinimizin önem verdiği ve teşvik ettiği yararlı davranışlardandır. Bunların birini öbürünün alternatifi haline getirmeden birlikte icra etmek en güzeldir. Soruda belirtildiği gibi maddi durumu hem evlenmeye hem de ilim tahsil etmeye yeterli olan kişinin, evlilik için diğer şartları da taşıyorsa tahsiline evli olarak devam etmesi mümkündür. Bunlardan birini öbürüne tercih etmesine gerek yoktur. Evlenmek sadece maddi açıdan değil, başka açılardan da ilme engel olacaksa bu durumda tahsil etmek istediği ilmin niteliğine ve evlenmediği takdirde günaha düşme riskinin bulunup bulunmadığına göre bir karar verilir. Bu konuda mevcut hükümler ışığında en güzel kararı güvendiği kişilerle istişareden sonra kişinin bizzat kendisinin vermesi daha uygundur.

(H. Mehmet Günay)



24- İmam nikahı yaptırmak zorunlu mudur?

Halkımız arasında resmî nikâh yaptırdıktan sonra bir de “imam nikâhı” adı verilen bir uygulama var. Ben de resmî nikâhtan sonra imam nikâhı yaptırđım. Bu uygulamanın dinimizde yeri var mıdır? Sadece resmî nikâh yaptırmak yeterli değil midir?

Tarihte nikâhın kıyılma şekli bakımından başlıca üç çeşit evlilik söz konusu olmuştur: özel evlilik, dinî evlilik ve medenî evlilik. Özel evlilik, evlenme adaylarının bizzat kendilerinin veya ailelerinin karşılıklı rızalarıyla gerçekleşir. Dinî evlilik, genellikle dinî bir mekânda ve mutlaka bir din görevlisinin katılımı ile kıyılır. Medenî evlilik ise devlet tarafından düzenlenen hukuk kuralları çerçevesinde ve çoğunlukla yetkili resmî bir görevlinin katılımıyla akdedilir.

İslam hukukunun düzenlediği evlilik şekli bunların her birine bazı bakımlardan benzerlik gösterse de esas itibariyle kendine özgü bir niteliğe sahiptir. Bu evlilik, temel unsurunu tarafların irade beyanlarının oluşturmaları ve akdin kuruluşuna devletin resmi görevlisi veya din adamının katılmasının şart olmaması bakımlarından özel evliliğe benzer. Fakat akdin kuruluşunda şahitlerin hazır bulunması veya ilan şartının aranması, bazı mezheplere göre velinin izni ve irade beyanlarının şart koşulması, zamanla yetkili makamlardan izin alınmasının zorunlu kılınması gibi emredici kurallar bu evlilik şeklini özel evlilikten ayırmaktadır. Aslında belirtilen bu özellikler İslâm hukukuna göre yapılan evliliğin medeni evlilikle benzeşen yönlerini ifade etmektedir. Ama medeni evliliğin aksine İslami evlilikte nikâhın devletin yetkilisinin huzurunda veya katılımıyla kıyılması şart değildir.

İslamî evliliğin unsur ve şartları esas itibariyle dinî naslar ve bunlara dayalı içtihatlar tarafından belirlenmiştir. Ayrıca nikâh töreninde genellikle bir din adamı yer alarak dua vb. okur. Bunlara bakarak bu

evliliğin dinî evlilik olduğu da pekâlâ ileri sürülebilir. Nikâhın ibadet yönünün bulunması da bu kanaati destekler. Ne var ki, İslam hukukuna göre yapılan nikâh akdinin Hristiyanlıkta olduğu gibi dinî bir mekânda yapılması ve din adamı tarafından veya onun huzurunda kısılması şart değildir. Ayrıca nikâh kısılrken dua okunmasının akdin kuruluşu ve geçerliliği üzerinde hiçbir etkisi yoktur.

Aslında gerek dinî naslarda, gerek klasik fıkıh eserlerimizde imam nikâhı veya dinî nikâh gibi ifadelere de rastlanmaz. Günümüzde İslam hukukuna göre kısılan nikâha imam nikâhı veya dinî nikâh denmesi dinî olmaktan daha çok tarihî ve kültürel sebeplere dayanmaktadır. Sebeplerden birisi dün olduğu gibi bugün de Müslüman bireylerin, önemi dolayısıyla nikâhı, dinî ve hukukî hükümleri iyi bilen ve toplumda itibar gören bir kimseye kıydırmayı arzulamaları ve bu konuda din adamlarına öncelik vermeleridir. İkincisi imamların bu işi Osmanlı döneminde resmi bir görev olarak yapmış olmalarıdır. Nitekim günümüzde imam nikâhı diye bilinen uygulama Osmanlı Devleti'nde nikâh akdinin kadılar tarafından verilen izinnameye dayalı olarak imamlar tarafından tescil edilmesi görevinin bir uzantısı niteliğindedir. Unutmamak gerekir ki, imamlar bu işi Osmanlı döneminde devletin resmi bir görevi olarak yerine getirirken bugün imamların kıydığı nikâh gayri resmi bir uygulamadır.

İmam nikâhı ve dinî nikâh kavramının ortaya çıkmasının önemli bir sebebi de ülkemizde cumhuriyetin ilanından sonra laik hukuk düzenine ve buna bağlı olarak halk arasında resmî nikâh veya belediye nikâhı olarak adlandırılan medenî evlilik sistemine geçilmiş olmasıdır. Bu sistemde evliliğin geçerli olması için dinî tören yapılması şart olmadığı gibi resmî nikâh olmadan dinî tören yapılması da yasak bulunmaktadır. Nikâh akdinin ibadet yönü de bulunduğu için bu durum Müslüman halk arasında tek başına resmî nikâhın yeterli olmadığı şeklinde bir algının yerleşmesine sebep olmuştur. Bu yüzden toplumumuzda resmi nikâhın yanı sıra dinî nikâh veya imam nikâhı

adı verilen ve dinî normlara ve adetlere göre icra edilen ikinci bir nikâh daha yapılması gelenek halini almıştır. Oysa nikâh için aranan unsur ve şartlar dikkate alındığında iki sistem arasında aslında çok önemli farklılıkların olmadığı ve resmî nikâhtan sonra ayrıca dinî nikâh kıymaya dinen bir ihtiyaç bulunmadığı görülmektedir.

Ülkemizde Medeni Kanuna göre yapılan nikâhlarda da eşler arasında evlenme engelinin olmaması, şahitler huzurunda gerçekleşmesi ve tarafların irade beyanlarını açık bir şekilde ortaya koymaları şart görülmektedir. Bu açıdan iki nikâh türü birbirine çok benzemektedir. Evliliğin sonuçları itibariyle yani kadın ve erkek arasında nafaka, hısımlık, iddet, nesep ve miras gibi hükümlerin sabit olması bakımından da aralarında büyük benzerlik vardır. Bu nedenle tüm unsur ve şartları yerine getirilerek kıyılan bu şekildeki resmî nikâh dinen de geçerli kabul edilir. Dolayısıyla resmi nikâh kıyıldığında gerekli unsur ve şartların yerine getirilmesi halinde ayrıca imam nikâhı kıydırmaya gerek yoktur. Ama evlenecek kişiler resmi nikâhtan sonra, isterlerse evlerinde veya uygun bir yerde istedikleri kişilere Kur'an okutturup, dua ederek nikâh kıydırabilirler.

Bununla birlikte sadece resmî nikâhla yetinilecekse İslami nikâhla medeni nikâh arasında bazı noktalarda ortaya çıkan hüküm farklılıklarına dikkat etmek gerekir. Mesela, süt hısımlığından doğan mahremiyet ve din farklılığı İslam hukuku açısından birer evlenme engeli oluştururken resmi nikâhta böyle değildir. Bunun aksine evlatlık Medeni Hukukta bir evlenme engeli iken İslam hukukunda değildir. Benzer şekilde şahitlerin dinî inancı, cinsiyeti ve sayısı, evlenecek kadının iddet halinde olması, üç talakla boşanan kadının tekrar eski kocasıyla evlenmesi, çoğu mezhebe göre kadının velisi olmadan evlenmesi gibi noktalarda iki sistem arasında önemli hüküm farklılıkları vardır. Son zamanlarda müftülere de resmi nikâh kıyma yetkisi verilmesi bu konulardaki tereddütleri bertaraf etme imkânı vermesi bakımından sevindirici bir gelişme olarak kaydedilmelidir.

(H. Mehmet Günay)

8

25- Rol icabı yapılan nikâh, üç şeyin şakasının da, ciddisinin de ciddi olduğunu ifade eden hadisin kapsamına girmez mi?

Diriliş Ertuğrul adlı televizyon dizisinde Turgut’la Aslıhan tam bir nikâh kıydılar. Şahitler, mehir ve nikâhın ilanı gibi bütün unsurlar mevcut. Şimdi bunlar şer’an evli mi, yoksa bütün bunlar bir senaryodan mı ibaret? Rol icabı yapılan nikâh, üç şeyin şakasının da, ciddisinin de ciddi olduğunu ifade eden hadisteki şaka kapsamına girmez mi?

Dinimiz toplumun en küçük sosyal birimi olan aileye ve onun kurulmasını sağlayan evlilik kurumuna çok büyük önem vermiş, dini kaynaklarımızda en fazla üzerinde durulan konuların başında aile ve evlilik ilişkileri gelmiştir. Kur’ân-ı Kerim’de nikâh bağından ciddi sorumluluk gerektiren sağlam bir teminat (misak-ı galîz) olarak söz edilirken (Nisâ, 4/21), bu bağla birlikte kurulan aile de kadınla erkeğin birbirini tamamlayıp sükûna ereceği bir sevgi, şefkat ve huzur yuvası olarak nitelendirilmiştir (Rûm, 30/21).

Hz. Peygamber de kendi sünneti olarak ilan ettiği evlilikle ilgili hem teşvik edici hem de hükümlerini belirleyici birçok açıklamalarda bulunmuştur. Bu yüzden dinimizde bir tür ibadet olarak görülen nikâh akdine diğer akitlerden ayrı bir titizlik gösterilmiş, gerek kuruluşunda gerek sona ermesinde açıklık, şeffaflık ve kamusal denetime büyük önem verilmiştir. Ayrıca gerek evlenme gerekse bunun sona ermesiyle ilgili konularda ciddiyetten uzak davranışlardan kaçınılması önemle vurgulanmıştır. Hz. Peygamber’in “Üç şeyin ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir; nikâh, talak ve boşama sonrası evliliğe dönüş” (Ebû Dâvûd, Talak, 9) şeklindeki ifadeleri de dinimizin bu konuya verdiği önem ve hassasiyetin açık ve kararlı bir göstergesidir.

İslam hukukunda bütün hukuki işlemler genel bir prensip olarak ilgili tarafların kasıt ve iradelerinin karşılıklı ve birbirine uygun olarak beyan edilmesiyle gerçekleşir. Şaka, yanılma, hile ve korkutma gibi iç irade ile beyan arasında ortaya çıkan uyumsuzluklar da irade kusurları olarak dikkate alınır ve genellikle hukukî sonucu etkiler. Bu genel ilkeye rağmen İslam bilginlerinin büyük çoğunluğu yukarıdaki hadisi de dikkate alarak evlenme, boşanma gibi dinî ve kamusal yönü baskın olan ve bir kez kurulduktan sonra artık tarafların isteğiyle geçmişe etkisi ortadan kaldırılamayan işlemlerde kasıt şartını aramayarak şaka ile ciddiyeti eşit değerde saymışlardır. Bu yüzden bu tür tasarrufları şaka, oyun, eğlenti yollu yapılsa bile ciddi gibi değerlendirerek geçerli ve bağlayıcı kabul etmişlerdir.

Bu genel prensip ve ölçülere göre sorumlulukta söz konusu edilen rol ve senaryo gereği yapılan evliliklerin durumunu değerlendirebiliriz. Gerek ülkemizde gerek diğer İslam ülkelerinde yaşayan çağdaş fıkıh bilginlerinin önemli bir kısmı film, dizi, tiyatro vb. sanat etkinliklerinde rol gereği yapılan evlilikleri şaka yollu evlilikler kapsamında değerlendirerek bunların kural olarak gerçek evliliğin sonuçlarını bağlarlar. Onlar bu konuda Hz. Peygamber'in evliliğin şakasının da ciddi olduğu mealindeki hadisini ve fakihlerin bu konudaki ortak kanaatini dikkate almaktadırlar.

Buna karşılık bu düşünceye katılmayan bir hayli fıkıh bilgini de mevcuttur. Ancak aksi kanaatte olanların bu konuda farklı gerekçelere sahip oldukları görülür. Bir kısmı amellerin kural olarak kasıt ve niyete bağlı olduğu ve yukarıdaki hadisın zayıf olduğu için bu prensibi değiştirecek güçte olmadığını ileri sürerek şaka yolu ile hukuki işlem kurulmasına temelden karşı çıkmaktadır.

Bir kısmı ise şakanın hukuki tasarruflara etkisi ile ilgili klasik yaklaşımı benimsemekle birlikte rol icabı evliliklerin şaka kapsamında değerlendirilmesini yanlış bulmaktadır. Onlara göre bir kişi şaka yaparken bir söz söylemekte fakat bu sözle gerçek veya mecazî bir

anlam kastetmemektedir. Mesela bir erkek yabancı bir kadına şaka yollu “seninle evlendim” dese, o da yine şaka olarak ben de seninle evlenmeyi kabul ettim” diye cevap verse burada evliliğin sebebine yönelik bir irade var olmakla birlikte sonucuna yönelik bir irade mevcut değildir. Bir başka ifade ile şaka, bir sözü, onunla hukuki bir sonuç doğmasını istemeden söylemektir. Oysa rol icabı evliliklerde bu şekilde bir şaka değil senaryoda yazılan bir rolün icra edilmesi söz konusudur. Rol yapan veya temsilde bulunan kişi, ilkten yeni bir işlem inşa etmekten ziyade gerçek veya hayali başka bir kişiye ait bir sözü hem lafzı hem de gerçek anlamıyla taklit edip aktarmaktadır. Bunun gibi rol icabı evliliklerde de bizzat evliliği gerektiren şeyin söylenmesi değil, evliliğin hikâye edilmesi söz konusudur.

Çağdaş İslam bilginlerinden bir diğer kısmı da rol icabı evliliği şaka kapsamında görmekte, fakat evliliğin diğer şartları gerçekleşmediği için bunu geçersiz saymaktadır. Onlara göre geçerli bir nikâh akdi için ehliyet sahibi taraflar, bunların birbirine uygun irade beyanları, resmi yetkili ve şartlarını taşıyan şahitlerin bulunması gerekir. Rol icabı evliliklerde gerçek isimler değil müstear isimler kullanılmakta, kimi zaman nikâh gerçek hayatta zaten evli kadınlar üzerinde kısılmaktadır. Her iki durumda da nikâh akdi geçerli olmaz. Hanefîler dışındaki üç fıkıh mezhebine göre kadının nikâh akdinde gerçek velilerinin bulunması gerekir ki, rol icabı evliliklerde bu unsur da eksiktir. Hanefîlere göre de kimi zaman şahitlik şartları tam olarak yerine gelmemektedir. Dolayısıyla bu evliliklerde geçerli ve bağlayıcı bir evlenme akdinin unsur ve şartları gerçekleşmemektedir. Elbette bu rollerin icra edildiği film, dizi, tiyatro gibi sanat faaliyetlerinde dinî açıdan sakıncalı başka hususlar bulunabilir, fakat bu ayrı bir konudur.

(H. Mehmet Günay)



26- Medeni hukuka göre hâkim kararıyla boşanan bir kimse İslam Hukukuna göre üç talakı da yapmış mı sayılır mı?

Medeni hukuka göre hâkim kararıyla boşanan bir kimse İslam Hukukuna göre üç talakı da yapmış mı sayılır; yoksa başkası ile nikâh yapmadan yeni bir evlilik yapabilir mi?

İslam Hukukunda evlilik genel olarak *talak*, *muhâlaa* ve *tefrik* olmak üzere üç şekilde sona erdirilir. Talak, erkeğin tek taraflı iradesi ile eşini boşamasıdır. Erkeğin talak yetkisini eşine devretmesi anlamındaki tefvîz-i talak da bu kapsamda değerlendirilebilir. Muhâlaada özellikle hanımın isteği ve kocası üzerindeki bazı maddî haklarından vazgeçmesi karşılığında eşlerin anlaşarak ayrılması söz konusudur. Bu iki şekilde mahkemeye ve hâkim kararına gerek olmadığı gibi yetkili bir kişi veya makamdan izin ya da onay almaya da gerek yoktur. Tefrik ise bazı özel şartlarla yargı yoluyla boşanma anlamına gelir.

Talak, kocaya evlilik birliğine dönme imkânı verip vermeme açısından ric'î ve bâin diye ikiye ayrılır. Ric'î talakta iddet müddeti içerisinde koca, yeni bir nikâha gerek olmaksızın hanımının rızası olmasa bile evlilik hayatına dönebilir ve iddet devam ettiği süre zarfında nikâh akdi tüm hukuki sonuçlarıyla mevcudiyetini sürdürür.

Nikâh akdini kesin olarak sona erdiren, yeni bir mehir belirlenerek yeniden nikâh akdi yapılmadıkça evlilik birliğini sürdürme imkânı vermeyen boşamaya ise bâin talak denir. Bâin talakla birlikte nikâh akdi derhal sona erer ve nikâh akdinin hükümleri ortadan kalkar. Taraflar iddet müddeti içerisinde bile birbirlerine yabancı olurlar, birbirlerine mirasçı olamazlar, kocanın yeni bir nikâh akdi olmadan evlilik birliğine dönme hakkı yoktur. Ancak bâin talak da kendi içinde iki kısma ayrılır. Beynûnet-i suğra adı verilen birinci kısımda boşama

bir veya iki talakla gerçekleştiği için taraflar iki tarafın rızasıyla gerek iddet içerisinde gerekse iddetten sonra yeni bir nikâh akdiyle evlilik birliğine dönebilirler. İkinci kısım ise üç talak hakkının kullanıldığı boşama olup buna beynûnet-i kübra adı verilir. Bâin talakın bu kısmında üç talak hakkı da kullanıldığı için artık eşler yeni bir nikâh akdiyle de evlilik birliğine dönemezler. Bu durumda eşlerin tekrar evlenebilmeleri için kadının iddetten sonra bir başkasıyla evlenmiş ve ardından o eşinden de ayrılmış olması gerekir.

Boşamayla ilgili bu genel bilgiler ışığında Medeni Kanun'a göre hâkim kararıyla boşamanın hükmünü değerlendirebiliriz. Bilindiği gibi toplumun en küçük birimini ve çekirdeğini oluşturan ailenin hem kuruluğu hem de sona ermesi toplumu ve devleti yakından ilgilendirmektedir. Bu yönüyle boşanma tarih boyunca bütün toplumlarda hukuki ve sosyal bir mesele olarak ele alınmış ve özellikle son birkaç asırdan beri ailenin korunması ve sona ermesinde devletin müdahale ve denetimi belirgin hale gelmiştir. Bu yüzden günümüzde dünyanın birçok hukuk sisteminde boşanma, eşlerden birinin veya her ikisinin başvurusu üzerine kanunda belirtilmiş olan sınırlı ve sayılı sebeplere dayanılarak mahkemece verilecek bir karara bağlanmış, bu şekilde boşanmada devletin kontrolü sağlanmaya çalışılmıştır.

İslam hukukunun klasik doktrinde ise evlilik birliğinin sona ermesinde en fazla talak, onu takiben de muhâlaa ön planda olmuş bu konuda mahkemenin müdahalesine ve hâkim kararıyla boşanmaya prensip olarak çok fazla yer verilmemiştir. Bununla birlikte, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren, İslam hukukunda boşanmalar Kur'ân ve Sünnette yer alan dinî ve ahlakî birtakım düzenlemelerle disiplin altına alınmaya çalışılmıştır. İlerleyen dönemlerde de Kur'ân ve Sünnette yer alan temel esaslar çerçevesinde, özellikle kadının boşanma hakkını yargı yoluyla kullanması doğrultusunda bir doktrin geliştirilmiş, bu şekilde meydana gelen boşanmalar İslâm hukukçuları tarafından tefrik olarak isimlendirilmiştir. Fakat eşler için özellikle de kadın için tefrik

yoluyla boşanma hakkı doğuran sebepler içtihatlarla dayandığından bu konuda mezhepler farklı görüşler belirtmişlerdir. Hanefîler yargı yoluyla boşanma sebeplerini çok dar tutarken diğer mezheplerin, özellikle Malikî mezhebinin daha geniş tuttuğu görülür. Hastalık ve kusur, kocanın kaybolması veya evi terk etmesi, kocanın nafakayı kesmesi, kötü muamele ve geçimsizlik genel olarak kabul gören tefrik sebepleri olarak sayılabilir.

Hanefî ve Malikîlere göre hâkimin tefrik kararıyla bir bâin talak meydana gelmiş olur. Şafiî ve Hanbelîlere göre ise kadının isteğiyle gerçekleştiği için bu ayrılık talak sayılmayıp fesih kabul edilir. Bu görüş ayrılığının önemi talak sayısının eksilip eksilmemesinde görülür.

Günümüz fıkıh bilginleri Medeni Kanun'a göre işleyen bugünkü mahkemelerin verdiği boşama kararlarını da dinî hükümler açısından bir bâin talak kabul ederler. Buna göre mahkeme yoluyla boşanan bir kadının -eğer başka bir erkekle evlenmek niyeti varsa- önce hem medeni kanuna hem de İslam hukukuna göre iddetini tamamlaması gerekir. Bundan sonra dilerse bir başkası ile evlenebileceği gibi eski eşinin de istemesi durumunda yeni bir nikâhla onunla da evlenebilir. Bu takdirde daha önce başka bir boşama olmamış ise evliliği iki nikâh bağı ile devam eder. Fakat erkek mahkeme kararından önce veya sonra diğer talak haklarını da kullanarak talak sayısı üçe çıkmışsa bu durumda beynûnet-i kübrâ gerçekleşeceğinden bu kişiler tek başına yeni bir nikâhla evliliğe dönemezler. Yeniden evlenebilmeleri için kadının usulüne uygun bir şekilde başkası ile normal bir evlilik yapması ve ondan ölüm veya boşama yoluyla meşru bir şekilde ayrılmış olması gerekir.

(H. Mehmet Günay)

27- Boşanma halinde kadının hem İslam hukukundan, hem medeni hukuktan doğan bütün haklarını talep etme hakkı var mıdır?

Eşimle aramızda şiddetli geçimsizlik var. Dava açtı ve mahkeme sürecimiz devam ediyor. Evlenirken mehri 100.000 TL. olarak belirlemiştik. Eşim, evlilik sürecinde edinilmiş mallarımızın yarısını istediği gibi, bir işte çalışmadığı için ihtiyaç nafakası talebinde de bulundu. Bu yetmezmiş gibi mehrini de istiyor. Benim bu malî yükün altından kalkmam mümkün değil. Kanunen malları bölüştüğümüze ve ihtiyaç nafakasını da ödeyeceğime göre anlaştığımız mehri ödememek gibi bir seçeneğim var mı?

Sorunun üç ayrı bileşeni bulunmaktadır. Mehir, malların bölüşümü ve nafaka. İslam hukuk doktrinde bunlardan mehir ve nafaka ile ilgili bol miktarda bilgi ve hüküm bulmak mümkündür. Edinilmiş malların bölüşümü ise günümüz hukukuna ait bir meseledir. Ancak bunun da yine İslam hukuku açısından değerlendirilmesi gerekir.

Önce mehirden başlayalım. İslam hukukunda, erkeğin evlenirken kadına verdiği ya da vermeyi taahhüt ettiği, para veya mala fıkhi bir terim olarak mehir adı verilir. Kur'ân-ı Kerim'de kendileriyle evlenen kadınlara mehirlerinin verilmesi gerektiği belirtilmiş (Bakara 2/236-237; Nisâ 4/4, 24, 25; Mâide 5/5), hadislerde de mehirle ilgili fikhî hükümler ayrıntılı bir şekilde yer almıştır. Allah Resulü ayrıca evlenmeyi zorlaştıracak tarzda mehir miktarında aşırıya kaçılmamasını öğütlemiştir.

Dinî kaynaklarda bu şekilde yer almasına rağmen İslam hukukçularının çoğunluğu mehri evliliğin şartlarından değil sonuçlarından kabul etmiştir. Bu yüzden İslam hukukçularının çoğunluğuna göre nikâh esnasında mehri belirtilmese, hatta

verilmeyeceği şart koşulsa bile evlilik geçerli sayılır ve kadın mehir almaya hak kazanır. Mehir bütün mezheplere göre doğrudan doğruya kadının hakkı olup onda dilediği gibi tasarruf etme hakkına sahiptir.

İslam hukukuna göre mehrin tamamı nikâh anında ödenebileceği gibi tamamının veya bir kısmının ödenmesi daha sonraya da bırakılabilir. Bir kısmını peşin, geri kalanını daha sonra ödemek de mümkündür ki, uygulama da genellikle böyle gelişmiştir. Eşlerden birinin ölümü ve evliliğın boşama veya başka yollarla sona ermesi halinde mehrin tamamı peşin hale gelir. Yukarıdaki soruda evli çiftlerin boşanmak üzere mahkemeye başvurdıkları belirtilmektedir. Duruşmalardan sonra mahkeme boşama kararı verirse akit sırasında belirlenen ve sonraya bırakılan mehrin tamamının kadına peşin olarak ödenmesi gerekir.

Konunun nafaka boyutuna gelince, fıkhıta aile hukuku ilişkisinden doğan nafaka hısımlık ve evlilik nafakası olmak üzere ikiye ayrılır. Hısımlık nafakası ana-baba, çocuklar gibi aralarında kan bağı bulunan yakınlar bakımından söz konusu olur. Nikâh akdinin sonucu olarak kocanın karısına ödemek zorunda olduğu para veya mal veya harcamaya da evlilik nafakası denir. Kocanın karısına karşı bu yükümlülüğu evlilik akdinin hukuki sonuçlarından biridir. Nafaka borçlusı olan koca, karısının normal şekilde hayatını devam ettirebilmesi için gerekli olan yiyecek, içecek ve diğer ihtiyaç maddelerini temin etmek, yazlık-kışlık ayırımına dikkat ederek giyim ihtiyacını karşılamak ve sosyal durumuna uygun dayalı döşeli bir mesken temin etmek zorundadır.

Nafaka yükümlülüğu evlilik süresince devam eder. İslam hukukunda evlilik sona erdiğinde kadın iddetini ilke olarak kocasının evinde geçirmek zorunda olup, bu süre zarfında başkası ile evlilik de yapamaz. Bu yüzden evlilik nafakası iddet süresince de söz konusu olur. Ancak bu, ayrılığın çeşidine göre farklılık gösterir. İslam hukukuna göre boşama ric'i ve bain şeklinde iki kısma ayrılır. Yeni bir

nikâha gerek olmaksızın evlilik hayatına dönmenin mümkün olduğu ric'î boşamada boşanan kadının iddet süresince nafaka ve mesken hakkının bulunduğu konusunda fakihler arasında ihtilâf yoktur. Hamile olan kadın da boşama hangi türden olursa olsun yine nafaka ve mesken hakkına sahiptir.

Fıkıh mezhepleri hamile olmayan kadının bâin talakla boşanması durumunda iddet nafakası gerekip gerekmeyeceği konusunda ise görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bilindiği gibi bain talak eşlerin arasını kesin bir şekilde ayırmakta ve yeni bir nikâh akdi olmadıkça kocanın evlilik birliğine dönmesini imkânsız kılmaktadır. Hanefîlere göre bu durumdaki kadın hem nafaka hem de mesken hakkına sahiptir. Şafii ve Mâlikîlere göre ise kadının sadece mesken hakkı vardır.

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi günümüzde mahkeme yoluyla boşama İslam hukuku bakımından bir bâin talak olarak kabul edilmektedir. Ayrılığa kadının değil de erkeğin sebep olduğu anlaşılmışsa boşanan kadına iddet süresince hem nafaka hem de mesken masraflarının ödenmesi gerekir. Fakat günümüz hukukunda nafaka yükümlülüğü çoğunlukla sadece iddet süresi için değil, süresiz olarak verilmektedir ki, bu durum İslam hukuku bakımından kabul edilebilir bir şey değildir. Nitekim uzun süreli nafaka hakkı günümüz hukuk doktrininde tartışma konusu olmakta ve bunun adalet ve hakkaniyet ilkesiyle bağdaşmadığı kamuoyunda sıkça dile getirilmektedir.

Üçüncü meseleye gelince, evlilik süresince edinilmiş malların boşanan eşler arasında taksimi hükmü de İslam hukukunda yer almayan bir uygulamadır. İslam hukukuna göre evli çiftler arasında prensip olarak mal ayrılığı rejimi geçerlidir. Fakat ülkemizde boşama resmi mahkemede gerçekleştiği için kadının talep etmesi halinde kocanın buna karşı çıkması mümkün değildir. Mehir ise resmi mahkemenin değil, dini hükümlerin gerekli kıldığı bir yükümlülüktür. Bu konuda dini ve medeni yükümlülükleri birlikte değerlendirilerek

adalet ve hakkaniyete uygun, iki tarafı da mağdur etmeyecek bir çözümün bulunması gerekir. Bunun için yapılacak en makul şey dinen gerekli olan mehir borcu ve iddet nafakasını bir kefeye, iddet süresini aşan nafaka ile edinilmiş mallardan kadına düşen kısmı da öbür kefeye koyup bunları birbirine mahsup etmektir. Bunu yaptıktan sonra geriye hâlâ bir miktar mehir borcu kalırsa, onu da kadının hakkı olarak kendisine vermek gerekir.

(H. Mehmet Günay)



28- Eşlerden birinin sonradan müslüman olması durumunda evliliğin sona erdirilmesi gerekir mi?

Münih'te yaşıyorum. Evliyim ve dört çocuğum var. Kocam ve ben hristiyanlık, ama ben Müslüman bir arkadaşım vesilesiyle İslam'ı seçmeye karar verdim. Bazıları Müslüman bir kadının başka dine mensup bir erkekle evlenemeyeceğini, bu yüzden benim eşimden ayrılmam gerektiğini söylüyorlar. Ama benim ikisi henüz küçük olan üç çocuğum var, üstelik ben kocamı seviyorum. Din değiştirme sebebiyle eşimden ayrılmam durumunda çocuklarım büyük mağduriyet yaşayacak. Çok sıkıntılı günler yaşıyorum. Allah korusun ama acaba tekrar eski dinime dönsem mi diye düşündüğüm bile oluyor. Ne yapmam gerektiği hususunda beni aydınlatabilir misiniz?

İslam hukukunda geçici evlenme engelleri arasında yer alan din ayrılığı erkek ve kadına göre kısmen farklı hükümlere tabidir. Erkek veya kadın olsun Müslüman bir kimsenin farklı din mensuplarından ehl-i kitap dışında birisiyle evlenmesi caiz değildir. Bu yasak temelde Kur'an-ı Kerim'in müşriklerle evlenmeyi yasaklayan açık ve kesin ifadelerine dayanır. Ehl-i kitap kapsamına Hristiyan ve Yahudilerin girdiği bilinmektedir.

İslam bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre Müslüman bir erkek ehl-i kitaptan olan kadınlarla evlenebilir. Bu hükmün temel dayanağını da "kendilerine kitap verilenlerin iffetli kadınlarıyla evlenmenin helal olduğunu" bildiren ayet (Mâide, 5/5) oluşturur. İslam hukukunda Müslüman bir kadının ehl-i kitap olsun veya olmasın gayrimüslim bir erkekle evlenmesinin dinen haram ve hukuken geçersiz olduğu konusunda da görüş birliği bulunmaktadır. Bu hükümle ilgili de Kur'an'dan, Sünnet'ten ve icmadan birçok delil zikredilir. Ayrıca konu dinî kaynaklarda çeşitli şekillerde aklî yönden de izah edilmeye

çalışılır. Bu hükümle ilgili olarak en fazla atıfta bulunulan ayet Mekke'den hicret edip gelen kadınlar hakkında nazil olan, *“Onların mümin kadınlar olduklarını öğrenirseniz kâfirlere geri çevirmeyiniz. Bu kadınlar o kâfirlere helal değildir. Onlar da bunlara helal olmazlar”* (Mümteherine 60/10) ayetidir.

Müslüman bir kadının ehl-i kitap bir erkekle evlenip evlenemeyeceği meselesi günümüzde de özellikle Batıda önemli bir dinî problem olarak gündeme gelmekte fakat birkaç cılız ses dışında bu konudaki yasaklayıcı hükmün aksini savunana rastlanmamaktadır. Tabii ki bu durum yeni evlenecek Müslüman bireyler için geçerlidir. Batıda sıkça görülen ihtida olgusu gayrimüslim olarak evlenen eşlerden birisinin daha sonra Müslüman olması halinde mevcut nikâhın durumuyla ilgili ayrı bir tartışmayı beraberinde getirmektedir. Bu konu klasik fıkıh eserlerinde de gündeme gelmiş ve günümüz problemlerinin çözümüne de katkı sağlayacak farklı görüşler ileri ortaya çıkmıştır. Şöyle ki:

Gayrimüslim eşlerin birlikte Müslüman olması halinde aralarında nesep veya süt yoluyla nikâhın iptal edilmesini gerektiren bir mahremlik olmadığı sürece eski nikâhları devam eder. Eşlerden birisinin Müslüman olması halinde ise hüküm erkek ve kadına göre değişiklik göstermektedir. Erkek Müslüman olur, kadın da ehl-i kitaptan olursa evlilik yine geçerlidir. Kadın ehl-i kitaptan değilse ona önce Müslüman olması teklif edilir; kabul ederse evlilik yine devam eder. Fakat kadın Müslüman olmayı reddederse klasik fıkıh hükümlerine göre erkeğin ondan ayrılması gerekir.

Erkeğin değil de kadının Müslüman olması halinde kadının ondan her hâlükârda ayrılması zorunludur. Ancak ayrılığın ne zaman gerçekleşeceği konusunda fıkıh bilginleri arasında görüş ayrılığı vardır. Bir kısmı erkeğin Müslüman olmamakta ısrar etmesi halinde evliliğin derhal son bulması gerektiğini savunurken, bir kısmı ayrılmanın iddetin bitimiyle gerçekleşeceğini kabul eder. İbn Teymiyye ve İbnü'l-

Kayyım ise bu konuda farklı bir görüş ortaya koyarlar. Onlara göre kadın Müslüman olunca kocasının da Müslüman olmasını bekleyebilir. Bunun için bir süre sınırlaması da yoktur. Fakat bu süre zarfında kadının cinsel ilişkiden kaçınması gerekir. Onların bu konudaki en önemli gerekçesi, Hz. Peygamber'in taraflardan birisi Müslüman olduğunda evlilikleri hiçbir zaman sonlandırmamış olması, ayrıca Hz. Ömer ve Hz. Ali'den bu tür durumlarda evliliğin devam ettirildiği veya kadına seçme hakkı verildiği yönünde uygulamaların nakledilmesidir.

Demek oluyor ki, fıkıhın genel ve yerleşik hükümlerine göre gayrimüslim eşlerden kadın Müslüman olup eşinin olmadığı durumlarda mevcut evliliğin sonlandırılması gerekir. Ancak konunun o kadar basit olmadığı da bir gerçektir. Müslüman olmanın yıllara dayalı bir ailenin dağılmasına yol açması, kişilerin bu yüzden eşinden, çocuklarından, aile yuvasından ve sosyal çevresinden ayrılmakla yüz yüze kalması gerçekten ciddi sıkıntılar doğurmaktadır. Bu durum aile bireyleri için yol açtığı ileri derecede ruhi ve sosyal bunalımların yanında özellikle Batıda Müslüman olmayı düşünen gayrimüslim bireyler üzerinde frenleyici bir etki yapmaktadır. Bu sebeple günümüz fıkıh bilginleri konuyu birçok kez yeniden ele alma ihtiyacı duymuşlardır. Fakat bu bilginlerin ağırlıklı kanaati yine klasik fıkıh geleneğinin yerleşik hükmüne uygun olarak eşlerden birisinin Müslüman olup diğeri olmadığı takdirde hâlihazır evliliklerinin devam edemeyeceği yönünde olmuştur. Bunun tek istisnası erkeğin müslüman olması, kadının ise ehl-i kitaptan olmasıdır.

Bununla birlikte çağdaş fıkıh bilginlerinden Yusuf Karadavî'nin meseleyle ilgili farklı bakış açısını da burada zikretmekte yarar vardır. O, konuyla ilgili klasik fıkıh literatüründe yer alan farklı görüşleri değerlendirdikten sonra özellikle İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım'ın görüşleri istikametinde bir yaklaşımı benimsemiştir. Fakat Karadavî bu görüşü biraz daha ileri götürerek eşlerin bu süre içinde cinsel ilişki dâhil normal evlilik ilişkisine devam edebileceğini söylemektedir. Ona

göre evlilik bir nimettir ve Müslüman olmak böyle bir nimetin elden çıkmasına sebebiyet vermemelidir. Ayrıca Mecelle’de de ifade edildiği üzere “ilkten caiz olmayan bir şey devam itibariyle caiz olabilir.” Buna göre yeni evlenecek kişiler için caiz olmayan bir husus, gerektiği takdirde mevcut bir evliliğin devamı bakımından caiz sayılabilir. Şu var ki, onun bu yaklaşımı kendisinin başkanlığını yaptığı Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu tarafından bile kabul görmemiş, kurulun kararı bu durumdaki kadının evliliğinin sona ereceği yönünde oluşmuştur. Buna rağmen Karadavî’nin bu görüşü zorunlu hallerde eşinden, çocuklarından ve ailesinden ayrılmak istemeyen ama aynı zamanda Müslüman da olmak isteyen kadınlar için bir çıkış yolu sağlaması bakımından dikkate değerdir.

(H. Mehmet Günay)



29- Nişanlılık döneminde yapılan dinî akit, nişan bozulmasına rağmen devam eder mi?

Ailemin baskısı sebebiyle nişanlılık döneminde dinî nikâh yapmak durumunda kaldım. Üç aylık nişanlılık dönemimizde akit yaptığım şahsın ahlâkî bazı kusurlarına tanık oldum. Onunla evlenemeyeceğimi anladım ve nişanı bozdum. Ancak akit yaptığım şahıs beni boşadığını söylemediği gibi bu yönde yaptığımız teklifleri de ısrarla geri çevirdi. Şimdi evlenmeyi istediğim başka bir talibim çıktı, ancak önceki nişanlımla yaptığım akit sebebiyle evlenemiyorum. Ne yapmam gerekir?

Nişan birbiriyle evlenmek isteyen ayrı cinsten iki kişinin bu arzularını karşılıklı olarak yüzük vb. takılar takmak suretiyle toplumla paylaşımlarıdır. Evlilik öncesi nişan yapmak dinî ve hukukî bakımdan zorunlu bir evre değildir. Bununla birlikte özellikle günümüzde evlenecek tarafların kendileri ve ailelerinin birbirlerini daha yakından tanımaları ve evlilik hazırlıklarını daha rahat yapmaları bakımından meşru görülmüştür. Ailenin daha sağlam temellerle kurulması açısından faydalı bir uygulama olsa da nişan aslında bir evlilik değil, sadece evlilik vaadinden ibarettir. Bu yüzden evlilik birliğinin iki taraf için sağladığı birlikte yaşama hakkı, hısımlık, mehir, nafaka, talak, miras gibi sonuçlar nişanla birlikte ortaya çıkmaz. Nişanlılık taraflardan mahremiyeti kaldırmadığı ve onları birbirine helal hale getirmediği için nişanlı kişiler nikâh akdinin sağladığı sonuçlar bakımından nikâh kıyılincaya kadar birbirinin yabancı sayılırlar.

Nişanın bu özelliği dolayısıyla günümüzde bazı aileler düğün merasimine kadar geçecek zaman diliminde kız ve erkeğin günaha girmeden görüşmelerini sağlamak amacıyla, nişanın hemen arkasından nikâh da kıymaktadırlar. Bu işlem taraflara faydalı gibi gözükse de aslında onlara telafisi çok güç zararlar getirmektedir. Nikâh

kıyıldığında dinen evlilik hayatı başlar ve karı koca arasında evlilik birliğinin gerektirdiği hak ve sorumluluklar ortaya çıkar. Buna rağmen evlilik hayatı fiilen gerçekleşmediği, bir de ortada hukuk düzeni tarafından tanınan resmi bir evlilik olmadığı takdirde birlikte yaşama, mehir, nafaka, hısımlık, nesep ve miras gibi konularda, özellikle de boşanma konusunda birçok sorun ve mağduriyet ortaya çıkmaktadır. Bu durumdan ne yazık ki, en fazla kız tarafı zarar görmektedir. Çünkü nişanlılık, İslam hukukuna göre taraflara evlenme mecburiyeti yüklenmediğinden her an bozulma ihtimaline açıktır. Nişan şu veya bu sebeple bozulduğunda nişanla beraber yapılan dinî nikâh Medenî Kanun'a göre yok hükmünde sayıldığı ve hukukî himaye ve yaptırımdan yoksun bulunduğu için mağdur olan taraf, hakkını aramak için resmî kurumlara da başvuramamaktadır. Bu nedenle evlilik kurumunun ciddiyetini de düşünerek evlenmek isteyen kimselerin öncelikle resmi işlem yaptırmaları, sonra isterlerse halk arasında dinî nikâh olarak bilinen merasimi yapmaları uygun olur.

Bununla birlikte, evlenmek üzere nişanlanan kimselerin usulüne uygun olarak yaptıkları gayri resmi nikâh akdi dinen geçerlidir. Bu durumdaki bir kadın, nikâhlendiği kimsenin dinen eşi olduğundan, kocası kendisini boşamadıkça bir başka erkekle evlenemez. Kız tarafı nişanı bozup ayrılmak isterse, bu durumda öncelikle erkeğin bir şekilde boşamasını sağlamak gerekir. Erkek buna yanaşmazsa hakemler aracılığı ile aralarını ayırma yoluna gidilebilir. Böyle bir durumda erkeğin, sırf kadına zarar vermek amacıyla kadını boşamamakta ısrar etmesi dinen doğru değildir.

Aralarında anlaşmazlık çıkan eşlerin tahkime başvurusu Kur'an'a dayalı bir prensiptir (en-Nisâ 4/35). Nişanlılık döneminde kıyılan nikâhın sonlandırılmasında tahkim usulü şu şekilde işletilebilir. Nikâhtan sonra nişan bozulduğunda öncelikle erkeğin sözü dinlenir, ilim ve fazilet sahibi bir kişi devreye girip tarafların arasını bulmaya çalışır. Bu mümkün olmazsa kocaya bu şekilde nikâhı elde tutmanın

doğru olmadığı ve bunun başkasına zarar vermek için kullanılmasının dinen sorumluluk gerektirdiği anlatılarak onun kendi iradesiyle boşaması sağlanır. Buna rağmen erkek boşamamakta ısrar ederse, kadın ve erkeğin aileleri meseleyi çözüme kavuşturmak üzere birer hakem seçerler. Ailelerden biri direnir, hakem seçmezse karşı taraf onun yerine adil ve tarafsız bir hakem seçebilir. Hakemler öncelikle arabuluculuk yaparlar. Bunu başaramazlarsa ve nikâhın sona ermesi de zorunluluk arz ediyorsa kocanın rızası olmasa bile ayrılımlarına karar verebilirler. Bu şekilde boşanmış sayılan kadın iddetini tamamladıktan sonra başkasıyla yeni bir evlilik yapabilir.

Ülkemizde Medeni Kanun'un kabulünden önce İslam aile hukukunda dini ve resmi şeklinde ikili bir nikâh anlayışı bulunmadığından bu mesele klasik fıkıh eserlerimizde gündeme gelmemiştir. Fakat İslam hukukunda bütün haklar genel bir ilke olarak hukukun çerçevesi dışına taşmamak, başkasına zarar vermemek ve zulme aracı kılınmamakla sınırlıdır. İslam hukukunda sınırlı sebeplerle de olsa mahkemeye evliliği sona erdirme yetkisi verilmesi de aslında hakların adalet ve hakkaniyete uygun bir şekilde kullanımını sağlamak adına kamunun gerektiğinde denetim ve müdahale yetkisinin bulunduğu temel anlayışına dayanmaktadır.

(H. Mehmet Günay)



30- Dinimizde anne-babaya itaat etmenin sınırları nelerdir?

Babamla pek çok konuda anlaşamıyoruz. Benim üniversiteye gitmeme karşı çıktığı gibi kendisinin sanayideki dükkânında çalışmamı istiyor. Dahası bir arkadaşının kızıyla evlenmem konusunda da beni zorluyor. Karşı çıktığımda benim hayırsız evlat olduğumu, hakkını bana helal etmeyeceğini söylüyor. Bu durum benim çok moralimi bozuyor. Dinimizde ana-babaya itaatin sınırları nedir? Bu konularda kendisine itaat etmem gerekir mi? Ona karşı çıkıp kendi istediğimi yaparsam ve bana hakkını helal etmezse ahirette bundan mesul olur muyum?

Dinimiz anaya ve babaya büyük değer vermiş ve evladın onlara karşı görevleri üzerinde önemle durmuştur. Gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerekse hadislerde çoğu zaman Allah'a kulluk görevinin hemen ardından ana babaya karşı saygılı olma ve iyi davranmanın önemi üzerinde durulur. Mesela bir ayette İsrâiloğulları'na yüklenen sekiz grup görevin ilk sırasında Allah'a kulluk, ikinci sırasında da ana babaya iyilik etme görevi sayılmıştır (Bakara, 2/83). Müslümanların başlıca ahlakî görevlerinin sıralandığı başka bir ayette de Allah'a ibadetten sonra yine ana babaya iyilik görevi sayılmıştır (En'âm, 6/151-15). Meryem Suresinde Hz. İbrahim putperest olan babasına her sözünün başında "babacığım!" diye saygılı bir dille hitap etmekte ve kendisine karşı son derece kaba ve tehdit edici ifadeler kullanmasına rağmen ona "*Selâm olsun sana! Rabbimden senin için af dileyeceğim*" şeklinde karşılık vermektedir (Meryem, 19/41-48). Ayetlerde ayrıca ana babaya karşı saygısızlığın en basit ifadesi olmak üzere onlara "of!" bile dememek gerektiği vurgulanmaktadır (el-İsrâ 17/23).

Hız. Peygamber de Allah katındaki değerine göre en önemli amelleri, "vaktinde kılınan namaz, ana babaya iyilik ve Allah yolunda cihad"

şeklinde sıralamış (Buhârî, “Edeb”, 1), ayrıca kötülüklerin en büyüklerini “Allah’a ortak koşmak, ebeveyne âsi olmak ve yalan yere şahitlik yapmak” şeklinde ifade etmiştir (Buhârî, “Edeb”, 1). Öte yandan Hz. Peygamber Allah’a sunulup da geri çevrilmeyecek dilekler arasında ana babaların evlâtlarına yaptıkları bedduaları da saymış (Buhârî, “Edeb”, 5), *“Yaşlılığı vaktinde ana babasından birine yahut her ikisine yetişip de onlar sebebiyle cennete giremeyen kişinin burnu yere sürünsün.”* (Müslim, “Birr”, 9) diyerek cennete giden yolun ana babaya hizmetten geçtiğini açıkça beyan etmiştir.

İslam bilginleri ilgili ayet ve hadisleri de göz önünde bulundurarak insanın üzerinde Allah’tan sonra en fazla hak sahibinin ana baba olduğunu belirtirler. Allah’ı bir bilip sadece O’na ibadet etmek nasıl önemli ise ana babaya iyilik ve ihsanla muamele etmek de öyle önemlidir; çünkü Allah insanın yaratıcısı, ana baba da yaratmanın sebepleridir. İnsanı besleyen, rızıklandıran Allah; yetiştiren, eğiten, şefkatle koruyup büyüten de ana babadır. Bu bakımdan Allah’ın birliğini tanıyıp sadece O’na kulluk etmek, sonra da ana babaya iyilikle muamele etmek dinimizin bize yüklediği en önemli sorumluluklardandır.

İslam bilginleri ana babaya iyilik kapsamında bir dizi görevler saymışlardır. Bunların bir kısmı onlara şefkat, merhamet ve yumuşaklıkla muamele etmeye ve onların maddî ve manevî ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir. Bir diğer kısmı ise onlara asi olmamak; yani onların makul arzu, istek ve emirlerini yerine getirmekle ilgilidir. Ana babaya hangi davranışların itaat, hangilerinin isyan olduğu konusunda açık, net ve tutarlı bir ölçüt olmamakla birlikte Hz. Peygamber’in, *“Allah’a isyan sayılan bir konuda kula itaat edilemez”* anlamındaki hadisleri (Buhârî, “Ahkâm”, 4; “Cihâd”) onların haram olduğu kesinlikle bilinen konulardaki isteklerine uymanın caiz olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Ana babanın insan tahammülünü aşan veya fıtratı zorlayan ya da çocuklarına zarar

vermesi kuvvetle muhtemel olan emir ve isteklerini yerine getirmemek de onlara isyan anlamına gelmez.

Bu ölçütler dikkate alındığında çocukların ana babaları tarafından üniversiteye gitmelerine izin verilmemesi, istemedikleri bir işte çalışmaya veya istemedikleri birileriyle evlenmeye zorlanmaları mutlaka itaat edilmesi gereken hususlardan değildir. Çünkü kendi rızası ve hür iradesi ile kabullenmeden evladın bunları yapmak zorunda kalması ona maddi ve ruhi açıdan büyük zararlar verebilir. Bu yüzden her ne kadar bazı mezheplere göre velilerin daha önce hiç evlilik yapmamış kızları zorla evlendirmeleri caiz görülmüş ise de evlilik eşlerin ömür boyu birlikte yaşama, hayatın iyi ve kötü yanlarını birlikte omuzlama anlayışına dayandığı için evlenecek olanların karşılıklı rızalarının bulunmadığı bir nikâh geçerli kabul edilmemiştir.

Ancak bu ve benzeri konularda ana babanın istek ve arzularına uyma mecburiyeti olmasa da bunu onlara kırııcı ve incitici olmadan uygun bir üslupla anlatmaya çalışmak ve onlar aksi davranışta bulunsa bile kendilerine hürmet ve saygıda kusur etmemeye azami özen göstermek gerekir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de de ana babanın Allah'a şirk koşmak için evladını zorlaması halinde onlara itaat edilmemesi, ama dünyada onlarla iyi geçinilmesi öğütlenmiştir (Lokman 31/15).

(H. Mehmet Günay)



31- Boşanma sonrasında eşimin çocuklarla ilişkisi konusunda neye dikkat etmem gerekir? Kötü etkilenebilecekleri gerekçesi ile dinen görüşmelerini engelleme hakkım var mı?

Kocam ile aramızda şiddetli geçimsizlik bulunması sebebiyle geçen yıl boşandık. Bir oğlan bir de kız çocuğumuz var. Mahkeme çocukların velayetini kocama değil; bana verdiğinden çocuklar şimdi benim yanımda kalıyorlar. Eski kocam zaman zaman onları görmek istiyor. Görmesine izin versem de çocuklarımla onun yanında kalmasını istemiyorum. Onun yanında kalmaları halinde onun kötü huylarından etkileneceklerini düşünüyorum. Dinen bunu engelleme hakkım var mıdır? Boşanma sonrasında eşimin çocuklarla ilişkisi konusunda neye dikkat etmem gerekir?

İslâm hukukunda küçükler üzerinde doğumla birlikte üç türlü velayet söz konusu olur. Birincisi doğrudan doğruya küçüğün şahsına bağlı hakların kullanımıyla ilgili velayettir. İkincisi küçüğün mallarının koruma ve idaresine yönelik velayet, üçüncüsü de küçüğün beden ve ruhen sağlıklı bir şekilde yetiştirilmesini, gözetilip eğitilmesini konu alan velayettir. Bu sonuncusu İslâm hukukunda hidâne terimiyle ifade edilir. Çocuğun doğumdan itibaren büyütölüp yetiştirilmesi, korunup gözetilmesi, eğitilmesi, mal varlığının idaresi ve gerektiğinde evlendirilmesinde hak ve sorumluluk öncelikle ana babalara aittir. Çocuğun bakımı ve terbiyesi işini de evlilik devam ettiği sürece genellikle ana baba ortaklaşa yürütürler.

Evliliğin sona ermesi durumunda bu konuda belli şartlarda annenin öncelik hakkının bulunduğu kabul edilmiştir. Bu öncelik, annenin bu işlere dönük fıtri becerisi yanında çocuğun anne sevgisi ve şefkatiyle büyümesinin onun psikolojisine olumlu katkı yapacağı düşüncesine

dayanır. Hz. Peygamber kocasından ayrılan bir kadına, “*Sen çocuğun üzerinde daha fazla hak sahibisin*” demiştir (Ebû Dâvûd, “Talâk”, 35). Hz. Ebu Bekir’in de (r.a.) bir babaya; “Annesinin okşaması, kucağına alması ve kokusu, çocuk açısından senin yanında kalmasından daha hayırlıdır. Sonra çocuk büyüyünce seçimini yapar” dediği rivayet edilir (Abdurrezzak, el-Musannef, VII, 154). Annenin ölümü halinde bu hak, belirli bir sıra ile onun gerekli şartları taşıyan kadın akrabalarına geçer.

Çocuğun hangi yaşlara kadar annenin bakımı ve gözetiminde bulunacağı meselesi cinsiyete ve çocuğun buna olan ihtiyacına göre değişiklik gösterir. Hukukçular bunun süresini, çocuğun kendi başına yemek yiyip giyinebileceği, şahsi ihtiyaçlarını bizzat kendisinin görebileceği yaşa ulaşmak olarak belirlemişlerdir. Genellikle erkek çocukların yedi-dokuz; kız çocukların da dokuz-onbir yaşına kadar annenin bakım ve gözetimi altında kalmaları öngörülmüştür. Erkeklerde sürenin erken sona erdirilmesi ise çocuğun velisi tarafından erken yaşta eğitime başlanması ve mesleğe yönlendirilmesi gerekçesiyle açıklanır.

Bu yaşlardan sonra çocuk, hukukçuların çoğunluğuna göre babasının veya velisinin sorumluluğuna verilir. Ancak Şafîî ve Hanbelîler kararın çocuk tarafından verilebileceğini, anne babasından hangisini seçerse onun yanında kalacağını söylemişlerdir. Hz. Peygamber’in, anne babası boşanmış bir erkek çocuğu, onlardan hangisini seçeceği konusunda serbest bırakması (Ebu Davud, Talak, 35) ve Hz. Ebu Bekir’in az önce naklettiğimiz sözü bu görüşü desteklemektedir. Çocuğun nafakasının temini, mallarının idaresi ile evlenme gibi şahıs varlığıyla ilgili önemli kararların alınmasında ise öncelik babaya, baba sağ değilse baba tarafından dededen başlamak üzere babanın erkek akrabalarına verilmiştir.

İslam hukukunda boşanmanın ardından çocuk anne tarafına verildikten sonra onun babası ve velisine de belirli aralıklarla onu görme ve onunla ilgilenme hakkı tanınmıştır. Bu sebeple İslam

hukukçuları, çocuğun bakımını üstlenen kimseyle çocuğun velisinin evliliğin sona ermesi sonrasında da aynı şehirde oturması gerektiği üzerinde önemle durmuşlardır. Bunlardan birinin yolculuk mesafesindeki başka bir şehre taşınması gerekiyorsa bunun iyi niyete ve haklı bir mazerete dayanmasını ve çocuğun bakım ve gözetimi açısından da sakınca teşkil etmemesini özellikle vurgulamışlardır.

Annesinin yanında olan çocuğu babanın belli aralıklarla görmesi hem baba hem de çocuk için bir hak, aynı zamanda baba için bir sorumluluk gereğidir. Bu yüzden annenin böyle bir görüşmeyi engellemek şöyle dursun, mümkün mertebe kolaylaştırma yükümlülüğü vardır. Kur'ân-ı Kerim'de anne veya babanın çocuk sebebiyle zarara uğratılmamasının istenmesi (Bakara, 2/233) bu hususa da işaret etmektedir. Anne veya babanın ve diğer akrabaların çocuğu kaç günde bir görebileceği veya görmesi gerektiğiyle ilgili fıkıh bilginlerinin değişik görüşleri vardır. Görüşmenin yer ve usulüyle ilgili ayrıntılar taraflar arası anlaşmaya, örf ve âdete ve anlaşmazlık mahkemeye intikal ettiğinde hâkimin takdirine göre belirlenir.

Şu halde velayet hakkına dayanarak çocuğu yanında bulunduran annenin onun babası ile irtibatını ortadan kaldıracak düşünce ve eylemlerde bulunmaması, belli aralıklarla babası ve diğer akrabalarının onu görmesini sağlayacak ortamı sağlaması ve haklı bir sebep olmadıkça çocuğu babasının ikamet ettiği şehir veya ülkeden uzaklaştırmaması gerekir. Annenin çocukla ilgili maddî veya manevî güvenlik endişesi duyması halinde bununla ilgili kararların annenin bireysel tercihiyle değil, mutlaka güvenlik birimleri ve mahkeme marifetiyle alınması önem taşımaktadır.

(H. Mehmet Günay)

32- Eşim ile süt kardeşi olduğumuzu öğrendik. Yuvayı kurtarmamızın bir çaresi yok mu?

On beş yıllık evliyim ve dört çocuğum var. Kocam ve ben aynı köyde doğmuşuz; ama benim ailem küçükken Almanya'ya taşınmış. Geçen hafta köye gittiğimizde yaşlı bir kadın, sohbet ederken beni tanıdı ve küçükken kocamı ve beni iki defa emzirdiğini söyledi. Araştırdık ve maalesef haberin doğru olduğunu öğrendik. Meğer kocam benim sütkardeşim imiş. Bizim biri henüz altı aylık, tam dört çocuğumuz var. Yuvayı kurtarmamızın bir çaresi yok mu?

İslam dininde evlilik engellerinden birisi de “süt hısımlığı”dır. Süt hısımlığı “dâimî evlilik engelleri” kapsamında görülür. Süt hısımlığı evliliği haram kılan bir durum olduğundan fıkıh kitaplarında buna “süt haramlığı” da denilir. Süt haramlığının oluşmasına ilişkin bir takım şartlar söz konusu olup bu şartlardan kiminde mezhepler ittifak ederken kimi şartlarda da mezhepler arasında ihtilaflar söz konusudur.

Süt hısımlığının bir evlilik engeli olduğu Kur'an ve sünnet nasslarıyla sabittir. Kur'an'da evlenilmesi haram olan kadınların sayıldığı ayette yer alan “sizi emziren [süt] analarınız ve [aynı kadından süt emdiğiniz] süt kız kardeşleriniz [size haram kılındı]” (en-Nisâ, 4/23) ifadesiyle Hz. Peygamber'in (sas) “Nesep bakımından haram olanlar, süt emzirme sebebiyle de haram olurlar” (Buhârî, Şehâdât, 7) şeklindeki ifadesi bu konudaki temel delillerdir. Bu nasslara bağlı olarak süt hısımlığının bir evlilik engeli olduğu konusunda Müslüman âlimler arasında bir icma da oluşmuştur.

Süt haramlığının oluşabilmesi için bütün mezheplerin ittifakla benimsediği iki şart bulunmaktadır:

1. Emzirilen şeyin süt olması

Haramlığa konu olan şeyin “süt” olması gerekir. Buna göre bir çocuk bir kadının memesinden süttten başka mesela kan, irin, su vb. şeyler emmiş olsa süt haramlığı gerçekleşmez.

Fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre süt haramlığının oluşması için çocuğun, sütü ille de süt veren kadının memesinden emmesi gerekmez. Memeden sağılan sütün biberon, bardak vb. bir kaptan içirilmesiyle de süt haramlığı gerçekleşir.

2. Emziren kişinin bayan olması

Sütün bir bayana ait olması gerekir. Buna göre iki veya daha fazla kişi bir hayvandan süt emseler veya hayvanın sütünü içseler bununla aralarında süt hısımlığı oluşmaz.

Süt haramlığının oluşmasında fıkıh bilginleri arasında görüş ayrılığı bulunan hususlar ise şunlardır:

1. Emzirilen sütün miktarı

Hanefîlere ve Mâlikîlere göre emzirilen süt az olsun, çok olsun haramlık gerçekleşir. Çünkü süt haramlığı ile ilgili ayet ve hadislerde genel ifadeler kullanılmış olup herhangi bir miktar belirtilmemiştir.

Şâfiîlere ve Hanbelîlere göre beş ve daha fazla emzirme süt haramlığını doğurur. Bundan daha azı ile süt haramlığı oluşmaz. “Bir emzirme” ile neyin kastedildiği konusunda dinde herhangi bir belirleme söz konusu olmadığından bu konuda örfe müracaat edilir. Buna göre bir çocuk kadının memesinden süt emip de kendi isteğiyle emmeye uzun bir süre son verdiği vakit bir emzirme gerçekleşmiş sayılır. Çocuk nefes almak, yorgunluk vb. sebeplerle emmeye kısa bir şekilde ara verip sonra devam ettiğinde bu, bir emmenin devamı olarak kabul edilir.

2. Emzirmenin zamanı

Emzirilen çocuğun yaşının haramlığa etkisi konusunda mezhepler arasında görüş farkları söz konusudur.

Âlimlerin çoğunluğuna göre çocuk, ay takvimi ile ilk iki yaşı içinde iken süt emdiğinde süt haramlığı oluşur.

Ebu Hanife'ye göre bir çocuk ay takvimi ile ilk otuz ay içinde emdiğinde süt haramlığı gerçekleşir, bundan sonra gerçekleşmez.

Süt emzirmede herhangi bir yaş sınırının olmadığını, büyük kimsenin emdiği süt sebebiyle de haramlığın gerçekleşeceğini ileri süren bir görüş de bulunmakla birlikte bu görüş yaygın olarak benimsenmiş değildir.

3. Süt veren kadının hayatta olması

Şâfiîler dışındaki mezheplere göre sütü emilen kadının hayatta olması şart olmayıp ölmüş bulunan bir kadının memesinden emilen veya sağılan sütle de süt haramlığı gerçekleşir. Şâfiîlere göre ise sütün bedenden ayrıldığı esnada süt veren kadının hayatta olması şarttır.

4. Sütün gelmesinin sebebi

Kadından gelen sütün cinsel ilişki sonucu olmasının şart olup olmadığı konusunda da mezhepler ihtilaf etmiştir. Çoğunluğa göre sütün cinsel ilişki sonucunda gelmesi şart değildir. Buna göre hiç evlenmemiş ve ilişkide bulunmamış bâkire bir kızıdan süt gelse ve bu sütü bir çocuk emse süt haramlığı oluşur. Hanbelî mezhebine göre ise bâkire kızıdan gelen süt, süt haramlığı oluşturmaz, sütün ilişki sonucu gelmiş olması şarttır.

Burada önemli olan bir husus da “süt emzirme hangi yollarla sabit olur?” sorusudur. Âlimler süt haramlığının ikrar, iki erkeğin şahitliği, bir erkek ve iki kadının şahitliği ile sabit olacağı hususunda ittifak etmişlerdir.

Tek bir kadının şahitliği ile süt emzirmenin sabit olmasını yalnızca Hanbelî mezhebi kabul etmiştir. Onlar bu görüşlerine şu hadisi delil getirmişlerdir:

Ukbe bin Hâris şöyle demiştir: “Bir kadınla evlendim. Siyah bir kadın gelerek “ben sizin ikinizi emzirmiştım” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber’e (sas) gittim ve şöyle dedim: “Ben falan kadınla

evlenmiştim. Bize siyah bir kadın gelerek; sizin ikinizi de emzirdim dedi. Bu kadın yalan söylüyor.” Allah Resûlü (sas) yüzünü benden çevirdi. Ben, yüzünü döndürdüğü taraftan tekrar gelip “o kadın yalan söylüyor” dedim. Bunun üzerine Allah Resûlü bana şöyle dedi: “*O kadın sizin ikinizi de emzirdiğini iddia ettiği halde sen hâlâ nasıl karınla evli kalabilirsin? Onu bırak!*” (Buhârî, Nikâh, 24) Hanbelîlere göre bu hadisten, tek bir kadının şahitliğinin yeterli olacağı anlaşılmaktadır.

Bu açıklamalardan sonra soruya dönecek olursak cevaba ilişkin iki farklı şekilde düşünmek mümkündür.

Bunların ilkinde göre soru sahibinin bağlı bulunduğu mezhebe göre süt haramlığının şartları oluşmuşsa evliliğe derhal son vermek gereklidir. Ortada çocukların olması yahut “yuvayı kurtarma” gibi bir düşünce ile bu evliliğe devam etmek doğru olmaz.

İkinci bir düşünce şekline göre ise burada evlilik öncesi ile evlilik sonrası arasında şöyle bir ayrım yapılabilir: Birbiriyle evlenmeyi düşünen iki kişi kendilerinin sütkardeşi olduğunu evlilik öncesinde öğrenmişlerse ve taraflardan birinin kendi bağlı bulunduğu mezhebe göre süt haramlığı oluşmuşsa bu evliliği yapmak kesinlikle doğru olmaz. Bununla birlikte taraflar durumdan habersiz olarak evlilik yaptıktan, yuva kurduktan sonra sütkardeşi olduklarını öğrendiklerinde şuna dikkat edilmelidir:

a) Eğer süt haramlığı bütün mezheplerin ittifakla benimsediği şartlara göre gerçekleşmişse burada evliliğe derhal son verilmelidir. Çocuğun olup olmamasına, yuvanın dağılıp dağılmamasına burada bakılmaz. Zira kat’î nassların veya icmain bulunduğu durumda buna aykırı maslahat düşüncesi ile hareket edilemez.

b) Emme fiilinin tek bir defa gerçekleşmesi örneğinde olduğu gibi, süt haramlığı, bir mezhebe göre oluşup bir mezhebe göre oluşmamışsa bu durumda evliliği kurtarma adına süt haramlığının doğmadığına hükmedilebilir. Çünkü ortada ihtilafın olması kat’î bir nassın ve icmain bulunmadığı, konunun ictihada açık olduğunu gösterir. İctihada açık

olan konuda ihtiyaç ve zaruret gereği başka ictihadlarla amel edilebilir. Burada yuvanın devamını sağlamak bir ihtiyaçtır.

Soruda “iki defa emme” ve bunun “bir kadının şahitliği” ile sabit olduğu görülmektedir. Her iki konuda da mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Buna göre tüm mezhepler tarafından ittifakla benimsenen bir süt haramlığı gerçekleşmemiştir. Hal böyle olunca yuvayı kurtarma adına bu durumda diğer mezheplerin hükmüyle amel edilerek evliliğin devam etmesinin câiz olduğu söylenebilir.

(Soner Duman)



33- Bir kavga sırasına eşime “Boş ol, boş ol, boş ol!” dedim. Boşama sözünü bilmeden üç kez tekrarlasam yine de üç boşama gerçekleşmiş olur mu?

Eşimle kavga ettik ve kendimi tutamayarak “Boş ol, boş ol, boş ol!” dedim. Boşamanın gerçekleşmesi için bu sözü üç defa tekrarlamak gerektiğini sanıyordum. Sonra araştırdığımda böyle bir gereklilik olmadığını, boşamak için bu sözü bir defa söylemenin yeterli olduğunu öğrendim. Şimdi evliliğimin durumu nedir? Bilmeden böyle söylemekle üç boşama hakkımı da kullanmış sayılır mıyım?

İslam’da boşama yetkisi prensip olarak erkeğe verilmiştir. Ancak gerek evlilik akdi yapılırken gerekse sonrasında erkek, karısına da boşama yetkisi verebilir. Boşama yetkisi ister erkek tarafından ister kadın tarafından kullanılmış olsun “dine uygunluk” bakımından iki tür boşamadan söz edilebilir:

a) Dine uygun olan boşama

Klasik fıkıh kitaplarında buna “Peygamberimizin gösterdiği yol ve yönetime uygun boşama” anlamında “sünnî talak” adı verilmiştir. Bir boşamanın dinin talimatlarına uygun bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için ilişkinin vuku bulmadığı bir temizlik döneminde bir kere gerçekleştirilmiş olması gerekir. Buna göre sünnete uygun boşamanın üç şartı söz konusudur:

1. Boşamanın kadının âdet veya loğusalık halinde olmadığı temizlik döneminde gerçekleştirilmiş olması.
2. Bu temizlik içinde kocanın karısı ile ilişkide bulunmamış olması.
3. Kocanın bu temizlik içinde karısını bir kere boşamış olması.

b) Dine uygun olmayan boşama

Yukarıdaki üç şarttan herhangi birini taşımayan boşama, dinin talimatlarına ve peygamberimizin sünnetine uygun olmaması sebebiyle “bid’î boşama” olarak adlandırılmıştır. Buna göre kadın temiz değilken gerçekleştirilen boşama bid’at olduğu gibi içinde ilişkinin bulunduğu temizlik döneminde gerçekleştirilen boşama ve bir temizlik içinde birden fazla boşama da bid’attır.

Bid’at olan boşama günah sayılmakla birlikte âlimlerin çoğunluğuna göre yine de geçerlidir. Buna göre bir kimse karısını âdetli iken yahut ilişkide bulunduğu temizlik döneminde iken boşasa yahut da aynı temizlik süresi içinde birden fazla boşasa bu fiili ile günaha girmiş olmakla birlikte yaptığı boşama geçerli olur.

Bir temizlik süresi içinde birden fazla boşama birkaç şekilde olabilir. Bunların en yaygın görüleni bir sayı zikrederek yahut da boşama sözünü tekrarlayarak yapılan boşamadır. Buna göre bir kimse karısına “üç kere boşsun” veya “boş ol, boş ol, boş ol” dediğinde birden fazla boşama gerçekleştirmiş olur.

Dört mezhebin tümüne göre söz konusu durumda her üç boşama da gerçekleşmiş olur. Bu durumda kadın ile erkek arasındaki evlilik bağı sona erer. Bu kadının söz konusu erkekle yeniden evlenebilmesi için iddetini tamamlaması, başka bir erkekle evlenmesi, bu evlilikte söz konusu erkekle ilişkide bulunması, daha sonra bu ikinci evliliğin sona ermesi, kadının iddet beklemesi, ardından ilk koca ile yeniden nikâh akdi yapması gerekir. Bunun caiz olabilmesi için ikinci evlilik yapılırken “evlilik ve zifaktan sonra boşama” şartıyla yapılmaması gerekir. Zira bu, dinin haram saydığı “hülle” kapsamında yer alır. İşte karı-kocanın araya ikinci evlilik girmedikçe yeniden bir araya gelmesinin mümkün olmadığı bu ayrılığa klasik fıkıh literatüründe “beynûnet-i kübrâ (büyük ayrılık)” denir.

İbn Hazm, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Şevkânî gibi bazı âlimler bir defada birden fazla boşamanın tek boşama sayılması gerektiğini ileri

sürmüşlerdir. Bu görüşün dayanakları arasında şu hususlar zikredilmektedir:

a) Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir dönemleriyle Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında bir defada birden fazla boşama tek boşama olarak kabul ediliyordu. Hz. Ömer döneminde boşama vakaları artınca Hz. Ömer bir tür caydırıcı tedbir olarak bir defada üç boşamayı üç olarak kabul etti. O dönemdeki sahabe Hz. Ömer'in bu ictihadını benimsediler, böylece bir icma oluştu. Bu icma, maslahat düşüncesine dayalı bir icma idi. Başka bir dönemde eğer maslahat değişirse buna dayalı icma hükmünün de değişebileceği usulcüler tarafından kabul edilmektedir. Nitekim sonraki dönemlerde bir defada üç boşamanın üç kabul edilmesi hülle nikâhının yaygınlaşması, yuvaların dağılması gibi pek çok olumsuz sonucun doğmasına yol açmış, Hz. Ömer döneminde bu ictihadın benimsenmesini gerektiren maslahat ortadan kalkmış ve bir fesat sebebi halini almıştır.

b) Kur'an boşamanın ardından iddet beklemeyi emretmekte, bunun hikmeti kapsamında da *“Bilemezsin belki de Allah yeni bir durum yaratır”* (et-Talak, 65/1) buyurarak iddet döneminde tarafların evlilik konusunu yeniden düşünmelerine imkân tanınmasına vurgu yapmaktadır. Oysa üç talak hakkının aynı anda kullanılması, iddetin bu hikmetini yok etmektedir.

Günümüzde pek çok kimse İslam'ın aile hayatına ilişkin hükümlerini bilmemektedir. Her ne kadar cehalet bir özür gibi görülse de bu durumun yaygınlık kazandığı bilinmektedir. Pek çok kimse boşamanın gerçekleşmesi için boşama sözcüğünün üç defa telaffuz edilmesi gerektiğini zannetmektedir. Hal böyle iken bir defada üç boşamayı üç kabul etmemiz halinde bu durum ailelerin dağılmasına, çoluk çocuğun perişan bir vaziyete düşmesine, Hz. Peygamber'in yapana ve yaptırana lanet ettiği hülle nikâhı tarzı yollara başvurulmasına yol açmaktadır. Bu gibi sebeplerle günümüzde başta Arap ülkeleri olmak üzere pek çok Müslüman ülkede bir defada birden fazla boşamanın bir

kabul edilmesi hem fetva hem de hukuk boyutunda kabul edilmektedir.

Bu açıklamalardan sonra soruya gelecek olursak şunu söyleyebiliriz: Yukarıdaki durumda bir boşamanın gerçekleştiğini kabul etmek en uygundur. Eğer karı-koca arasında bundan önceki zamanlarda iki defa daha boşama gerçekleşmişse bununla boşama sayısı üçe çıkmış ve büyük ayrılık (beynûnet-i kübrâ) gerçekleşmiş olur. Bu durumda evlilik kesin olarak biter. Tarafların bir daha yeniden evlenebilmesi ancak kadının başkasıyla evlenmesine bağlı hale gelir. Eğer karı-koca arasında daha önce hiç boşama gerçekleşmemişse bununla kocanın boşama haklarından biri eksilmiş olur, daha önce bir boşama gerçekleşmişse bununla boşama sayısı ikiye çıkmış olur. Taraflar yeni bir nikâh akdine gerek olmaksızın kocanın tek taraflı iradesiyle yeniden evliliğe devam edebilirler. Çünkü bu boşama, geri dönüşü mümkün olan bir boşamadır (ric'î talak).

(Soner Duman)



34- Boşanma sonrasında iddet süresinin dolmasını beklemeden kadının evden ayrılmasının hükmü nedir?

Son zamanlarda eşimle aramız iyi değildi, sık sık kavga ediyorduk. En son kavgamızda beni boşadı. Ben de o sinirle valizimi toplayıp ailemin yanına gittim. Sürekli bana telefon açıp geri dönmemi istiyor ve iddet süresi doluncaya kadar beklemeyip evden ayrıldığım için günahkâr olduğumu söylüyor. Dediğine göre Kur'an'da kadınların bu süre zarfında boşandıkları evden ayrılamayacakları konusunda ayet bile varmış. Ben bunu biraz garipsedim. Boşandığım evde niye beklemek zorunda olayım ki? Bu konuda beni bilgilendirmenizi rica ediyorum.

Boşanan veya kocası vefat eden bir kadının yeniden evlilik yapabilmesi için beklemesi gereken süreye "iddet" adı verilir. Boşanan veya kocası ölen kadının iddet beklemesinin gerekliliği Kur'an, Sünnet ve icma ile sabittir.

Farklı durumlara göre kadınların bekleyeceği iddet süreleri Kur'an'da şu şekilde belirlenmiştir:

a) Kocası ölmüş olup kendisi hamile olmayan kadınlar dört ay on gün (Bakara, 2/234),

b) Kocası tarafından boşanmış olan kadınlar üç hayız veya üç temizlik süresince (Bakara, 2/228),

c) İster kocası vefat etmiş olsun isterse kocası tarafından boşanmış olsun hamile olan kadınlar doğum yapıncaya kadar (Talak, 65/4),

d) Kocası tarafından boşanıp da hamile olmayan ve âdet de görmeyen kadınlar ise üç ay (Talak, 65/4) iddet beklerler.

Sünnette de kadının iddet beklemesi ile ilgili pek çok hadis yer almaktadır. Bunlardan birisi şu rivayettir: Ebu Hafs, karısı Fâtıma bt.

Kays'ı üç talakla boşadıktan sonra Yemen'e gitti. Ebu Hafs'ın yakınları Fâtıma'ya "senin bizim üzerimizde nafaka alma hakkın yoktur" dediler. Bu meseleyi sormak üzere Halid bin Velid bir grupla birlikte Allah Resûlü'ne (sas) gelerek şöyle dedi: "Ebu Hafs karısını üç talakla boşadı. Onun nafaka alma hakkı var mıdır?" Bunun üzerine Resûlullah (sas) "*Onun nafaka alma hakkı yoktur; ama iddet beklemesi gerekir.*" (Müslim, Talak, 38)

Yine kocasından boşanan Berire'nin üç hayız süresince iddet beklemesi emredilmiştir. (İbn Mâce, Talak, 29)

Kadının iddet beklemesinin gerekli olması için evliliğin ölüm, boşama, fesih vb. bir yolla sona ermiş olması gerekir. Bu konuda âlimler arasında görüş birliği vardır.

Âlimlerin çoğunluğuna göre boşama sonrasında iddetin gerekli olması için karı-koca arasında cinsel ilişkinin gerçekleşmesi veya karı-kocanın, cinsel ilişkiye engel olan tabii veya dinî bir engel olmaksızın baş başa kalmış olmaları gerekir (*halvet*). Bu iki durumdan hiçbirisi gerçekleşmeden boşama gerçekleşirse kadının iddet beklemesi gerekmez. Bunun delili şu ayettir: "*Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp da, henüz zifafa girmeden onları boşarsanız, onları sayacağınız bir iddet süresince bekletme hakkınız yoktur. O halde onları (bir bağışla) memnun edin ve onları güzel bir şekilde serbest bırakın.*" (Ahzab, 33/49)

Şâfiîler bu ayette yalnızca cinsel ilişkinin belirtilmesi ve baş başa kalmaktan söz edilmemesi sebebiyle baş başa kalmanın iddeti gerektirmediğini kabul etmişlerdir.

İddetin pek çok hikmeti vardır. Bunların en başta geleni karı-kocanın yeniden düşünüp taşınmalarına imkân tanımadır. Zira boşamanın gerçekleştiği pek çok durumda bir süre sonra eşler pişman olmakta, yeniden evliliği devam ettirmenin yollarını aramaktadırlar. İşte iddet süresi boşama hakkını kullanan kocanın bu konuda yeniden düşünüp taşınmasına imkân tanıyacak, gerekli gördüğü takdirde ailenin devamına karar verilecektir.

İddetin bir başka hikmeti kadının hamile olup olmadığını tespit etmektir. Zira bu tam tespit edilemeden kadın yeni bir evlilik yaptığında doğuracağı çocuğun nesebi konusunda şüpheler meydana gelecek, bu durum neseplerin karışmasına yol açacaktır.

İddetin hikmetlerinden bir başkası ise kocası ölmüş olan kadının yeni bir evlilik yapması için psikolojik olarak hazırlanmasına imkân tanımaktır. Zira kocası vefat eden bir kadın, kısa bir süre sonra evlendiği takdirde kocasının hatırasına saygısızlık yaptığı şeklinde ithamlara maruz kalabilecektir.

Kocası ölmüş olan kadın iddetini evinde bekler. Gündüzleri çeşitli ihtiyaçlarını görmek için dışarı çıkabilir ancak geceleri evinin dışında geçiremez. Kadının can, mal ve namus güvenliğini tehdit eden bir durum söz konusu olursa başka bir yerde iddetini geçirebilir.

Geri dönüşü mümkün olan talakla (ric'î talak) boşanmış olan kadın da iddetini kocasının evinde geçirmek durumundadır. Ancak bu evde kalması halinde kocası tarafından hayatına yönelik bir tehlike söz konusu olursa ve kendisini koruyacak bir kimse yoksa başka bir eve intikal edebilir. Yine kadın bir ihtiyaç sebebiyle dışarı çıkabilirse de evinden temelli taşınamaz, başka yerde geceleyemez.

Bâin talakla boşanmış olan kadının kocasının evinde kalma hakkı ve yükümlülüğünün bulunup bulunmadığı konusunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanbelî mezhebine göre artık nikâh bağı sona erdiğinden kadının o evde kalma hakkı ve yükümlülüğü söz konusu değildir. Diğer mezheplere göre ise kadın iddetini evinde geçirmek durumundadır. Bununla birlikte karı-koca arasında evlilik bağı kalmadığından mahremiyet sınırlarına riayet etmek zorundadır.

Kadının iddet esnasında kocasının evinde bulunmasına ilişkin Kur'an'da şöyle buyrulur: *“Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda, onları iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın. Rabbiniz Allah'tan korkun. Apaçık bir hayasızlık yapmaları hali bir yana, onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmassınlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim*

Allah’ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur. Bilemezsin, olur ki Allah, bundan sonra bir durum ortaya çıkarır.” (et-Talak, 65/1)

Buna göre boşanan bir kadın iddetini kocasının evinde beklemek zorunda olup onun izin ve rızası olmaksızın evini terk edemez. Zira bu durum iddetin hikmetlerinden olan “yeniden bir araya gelme”yi zorlaştıracak, belki de imkânsız hale getirecektir.

(Soner Duman)



35- Bir kız, bir erkek iki kardeşim var. Babamızdan miras kalan malları, İslam'ın miras hukukuna göre değil de kendi aramızda anlaşmalı bir şekilde paylaşabilir miyiz?

Bir erkek, bir kız kardeşim var. Babamız geçenlerde vefat etti. Bizden başka mirasçısı yok. Bildiğimiz kadarıyla mirasta kızlar erkeklerin yarısı kadar alıyor. Biz kendi aramızda bundan farklı bir şekilde taksim yapma konusunda anlaşsak (mesela ben evi, kız kardeşim köydeki tarlayı, erkek kardeşim de araba ve nakit paraları alsın) yaptığımız bu anlaşma geçerli olur mu? Yoksa bütün malları satıp parasını Kur'an'da belirtildiği gibi mi paylaşmamız gerekiyor?

Mirasın taksimi konusu Kur'an'da ayrıntılı bir şekilde ele alınan nadir konuların başında gelir. Kur'an belirli pay sahiplerinden ve bunların alacağı paylardan söz ederek bu taksimi "Allah'ın sınırları (hududullah)" olarak nitelemiştir. Nisâ suresinde bir kimsenin ölümü halinde çocuklarının alacakları miras payları şu şekilde belirtilmiştir: "Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder." (Nisâ, 4/11)

Buna göre kişinin ölümünün ardından çocuklar mirası paylaşırken kızlara erkeklerin yarısı kadar pay verilecektir. Kur'an'da kadınların miras payının erkeklerin yarısı kadar olduğu iki durum daha bulunmaktadır. Bunları şu şekilde belirtebiliriz:

a) Bir kimse öldüğünde geride ana-babası kalmışsa ve çocukları da yoksa babanın payı annenin payının iki katıdır. Bu konuda Allah (c.c.) şöyle buyurur: "Eğer (ölen kişinin) çocuğu yok da ana-babası ona vâris olmuş ise, anasına üçte bir (düşer. Kalan üçte iki de babanın olur.)" (en-Nisâ, 4/11)

b) Bir kadın öldüğünde çocuğu yoksa koca mirasın yarısını, çocuk varsa koca mirasın dörtte birini alır. Bir erkek öldüğünde çocuğu yoksa karısı mirasın dörtte birini, çocuk varsa kadın mirasın sekizde birini alır. Bu konuda Allah (c.c.) şöyle buyurur: *“Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra eşlerinizin, eğer çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır (zevcelerinizindir). Çocuğunuz varsa, bıraktığınızın sekizde biri onlarındır.”* (en-Nisâ, 4/12)

Mirasta kadının erkeğin yarısı kadar pay aldığı durumların hikmeti konusunda İslam âlimleri farklı hususlardan söz etmişlerdir. Bu bağlamda söylenenleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

İslam, kadının miras payını erkeğin yarısı kadar kılarken bunu onun cinsiyetinden dolayı yahut erkeği kadından üstün kabul ettiğinden dolayı değil “haklar ve yükümlülükler arasında denge” ilkesinden dolayı yapmıştır. Zira İslam’da aileye ilişkin nafaka yükümlülüğü ve diğer mali yükümlülükler erkeğe yüklenmiştir. Bunu şöyle açıklayabiliriz:

a) Erkek, evlenirken karısına mehir ödemekle yükümlüdür. Kadının herhangi bir şey ödeme yükümlülüğü yoktur.

b) Erkek, karısı ve çocuklarının mesken ve her türlü nafakasını temin etmekle yükümlüdür. Kadının böyle bir yükümlülüğü yoktur.

c) Bir erkek ve kızın ana-babası bakıma muhtaç olur da nafaka ödenmesi gerekirse sorumluluk kıza değil erkeğe aittir.

d) Kızın ve erkeğin yakını olan bir kimse diyet ödenmesini gerektiren bir öldürme ya da yaralama suçu gerçekleştirdiğinde erkek, bu diyeti ödeme yükümlülüğüne iştirak ederken (*âkile*) kadının böyle bir yükümlülüğü yoktur.

e) Erkek cihad etmekle yükümlü olup kadın [cihad farz-ı ayn hale gelmedikçe] bununla yükümlü değildir. Cihad için gerekli olan masrafları da kendisi karşılamakla yükümlüdür. (Âlimlerin zikrettiği bu

husus, düzenli orduların bulunmayıp savaş masraflarının bireyler tarafından karşılandığı zamanlara özgüdür. Günümüzde bu gerekçe geçerliliğini yitirmiştir.)

Haklar ve yükümlülükler birlikte değerlendirildiğinde bu üç durumda kadının erkeğin yarısı kadar alması adalet ve hakkaniyete uygundur. Yükümlülükler erkeğe yüklendiği halde miras payları eşit dağıtılmış olsaydı bu defa erkek açısından bir haksızlık söz konusu olurdu.

Bununla birlikte Kur'an'da belirtilen bu taksim, taraflar arasında karşılıklı rızaya dayanan başka bir taksimin yapılmasına engel değildir. Fakihlerin ittifakı ile Kur'an'da yer alan bu taksim, aşağıdaki şartların gerçekleşmesi halinde mirasçılar tarafından diledikleri bir biçimde farklı olarak yapılabilir:

1. Mirasçılarının tümünün yapılan taksim üzerinde ittifak etmesi.

Herhangi bir mirasçı, rıza yoluyla yapılan taksimdeki payına razı olmazsa ona ayet ve hadislerde [nasslarda] belirtilen miktar ödenir. Kalan mirasçılar kendi aralarında rıza esasına göre taksim yapabilirler.

2. Mirasçılarının tümünün âkıl, bâliğ ve reşid olması

Eğer mirasçılar içinde küçük, akıl hastası veya sefih [malî tasarrufları kısıtlama altında olan kişi] var ise rızaya dayalı taksim yapılırken bu şahsın payı, nasslarda belirtilenden daha az olamaz.

3. Rızanın tamamen hür iradeye dayalı olması

Rıza herhangi bir baskı, tehdit yahut başkasından utanarak kabullenme gibi unsurlara dayanmamalı, bütün mirasçılar yapılacak taksimi kendi hür iradeleriyle kabul etmelidir.

Burada şu hususa da dikkat etmek gerekir:

Mirasçılık ıztırârîdir, yani zorunludur, seçime bağlı değildir. Bir kimse öldüğünde onun mirasçısı olan kimselere terike zorunlu olarak intikal eder. Kişi mirasçısını mirastan mahrum etme hak ve yetkisine sahip olmadığı gibi mirasçının da mirası reddetme [redd-i miras] hakkı

yoktur. Kişi, kendisine intikal eden mirası daha sonra dilerse başkasına verebilir.

Sonuç olarak soruda belirtilen durumda yapılan taksime eğer mirasçılarının tümü razı olmuş ve yukarıda belirtilen şartlar yerine gelmişse bu taksim geçerli olup dinen herhangi bir sakınca söz konusu değildir.

(Soner Duman)

§

36- Yılbaşı kutlaması bir Hristiyan âdeti midir?

Yılbaşı kutlamanın bir sakıncası var mıdır?

Her yılbaşı geldiğinde toplumda iki farklı görüş ortaya çıkıyor. Bir kesim yılbaşı kutlamanın günah ve haram olduğunu, hatta bunun Hristiyanlara benzemek anlamına geleceğinden imanı da tehlikeye düşüreceğini ileri sürüyor. Bunun yanında bir başka kesim ise bunun Hristiyanlıkla ilgisi olmadığını, Hristiyanlıkla ilgili olan kutlamanın Noel olduğunu, sadece yeni bir yıla giriyor olma sebebiyle sevinmenin, kutlama yapmanın, tebrikleşmenin bir sakıncası olmadığını belirtiyor. Yılbaşı kutlaması bir Hristiyan âdeti midir? Yılbaşı kutlamanın bir sakıncası var mıdır?

Yılbaşı kutlamanın hükmü konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kimileri yılbaşı kutlamayı dinden çıkmak ile ilişkilendirirken kimileri de bunun dinî bir kutlama olmadığını ileri sürerek bir sakınca bulunmadığını belirtmektedirler.

Yılbaşı kutlamanın haram ve günah olduğunu ifade edenlerin bu konuda ortaya koyduğu üç delil bulunmaktadır:

1. Rabbimiz Kur'an'da, Yahudi ve Hristiyanları veli edinmeyi yasaklayarak şöyle buyurmuştur: *“Ey iman edenler! Yahudi ve Hristiyanları veli edinmeyin, onlar birbirinin velisidirler. İçinizden kim onları veli edinirse o da onlardandır.”* (el-Mâide, 5/51)

2. Allah Resûlü (sas) şöyle buyurmuştur: *“Kim bir topluluğa benzemeye çalışırsa o da onlardandır.”* (Ebu Davud, Libas, 5)

3. Yine peygamberimiz bir başka hadisinde *“Kişi sevdiği ile beraberdir”* buyurmuştur. (Buharî, Edeb, 96)

Peygamberimiz, diğer dinlerden olanlara benzemeyi önlemek ve Müslümanları her bakımdan onlardan ayrı bir ümmet kılmak için pek çok tedbir almıştır. Kendisi saç tarama şekli bakımından bile müşriklere ve Yahudilere muhalefet etmiş, namaza çağırmak için çan

çalma veya boru kullanma fikrini Yahudi ve Hristiyanlara benzemek olarak gördüğü için doğru bulmamış, başka pek çok konuda da alternatif uygulamalar yapmıştır.

Bu delilleri dikkate alıp yılbaşı kutlamayı bir Hristiyan âdeti olarak görenlere göre bu kutlamayı yapanlar Kur'an'da yasaklanan "veli edinme" ve hadiste yasaklanan "başkasına benzemeye çalışma" yasağının kapsamına girmiş olurlar. Bu görüşte olanların bir kısmı işi tekfir boyutuna kadar götürürken bir kısmı bunun haram ve günah olduğunu söylemekle yetinir.

Yılbaşı kutlamasının söz konusu yasağın kapsamına girip girmediğini belirlemek için öncelikle bu yasağın kapsamını netleştirmemiz gerekir. Eğer kişi inanç, amel veya ahlak bakımından İslam'a zıt yönleri bulunan kimselerin bu yönlerine benzemeye çalışıyorsa dinin yasakladığı "başkasına benzeme" günahını işliyor demektir. Benzemeye çalıştığı durum İslam'a aykırı değilse bu benzeme dince yasaklanmış değildir. Mesela bir Müslüman, gayrimüslimlerin, kendi dinlerinin gereği olarak giydikleri kıyafetleri giyemez, yiyip içtikleri şeyleri yiyip içemez, kutladıkları günleri ve bayramları kutlayamaz. Hristiyanlar haç işaretini kendi dinlerinin sembolü olarak taşırlar. Bir Müslümanın boynuna haç takması doğru olmaz. Bir Müslümanın Noel, haç yortusu, Meryem ana günü gibi Hristiyanlara ait bayramları kutlaması caiz olmaz.

Buna karşılık gayrimüslimlerin yemek yerken kaşık-çatal kullanması, evlerinde koltuk-büfe bulundurması, araba kullanması, ceket-pantolon giymesi, teknolojik aletleri kullanması konusunda onlarla benzer davranışlar göstermek dince yasaklanmış değildir. Çünkü gayrimüslimler bunları kendi dinlerinin bir simgesi olarak yapmamakta, bu fiiller onların kimlik ve şahsiyetini ortaya koymamaktadır.

Bu ölçü doğrultusunda yılbaşı kutlamasına geldiğimizde şunu söylememiz mümkündür: Yılbaşı ve Noel farklıdır. Noel (Christmas)

Hristiyanlarca kutsal kabul edilen bir bayram olup Hz. İsa'nın doğumunu ifade etmektedir. Yılbaşı ise bir Hristiyan bayramı değildir. Noel 25 Aralık'ta, yılbaşı ise 1 Ocak'ta kutlanmakta arada bir haftalık zaman farkı bulunmakta, ikisinin kutlanma biçimleri farklı olmaktadır. Bununla birlikte dünya kamuoyunda Noel ve yılbaşının bir arada anıldığı, kutlandığı, Hristiyan ülkelerin birçoğunda Noel'den başlayarak yılbaşına kadar tatil ve kutlamaların yapıldığı bilinen bir durumdur. Şu halde kutlanma sebepleri, zamanları ve biçimleri farklı olsa da dünya kamuoyunda Noel ile yılbaşı adeta özdeş iki uygulama olduğu hususunda güçlü bir algı vardır.

Yılbaşı doğrudan doğruya bir dinî bayram değildir ve sırf yeni bir yıla girilmesi sebebiyle kutlama yapan kimsenin “Hristiyanlara benzemeye çalışan” bir kimse olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Şu halde bu kimselere “kâfir olmuş”, “dinden çıkmış” muamelesi yapmak haddi aşmaktır. Bununla birlikte şunu da bilmek gerekir ki dünya kamuoyundaki algıda Noel ile yılbaşı arasındaki çizgi o kadar kalın değildir. Birçok kimse, yılbaşı ve Noel arasındaki farkı bilmez. Bu durumda, bir kimsenin dinen şüpheli bir duruma düşmekten kaçınması en doğru yoldur. Zira Allah Resûlü (sas) “*Sana şüphe veren şeyi bırak, şüphelendirmeyeni esas al*” buyurmuştur. (Tirmizî, Sıfatü'l-kıyame ve'r-rekaik, 60)

Ele alınması gereken bir başka husus da “kutlama” adı verilen faaliyetlerin kendisiyle ilgilidir. Herhangi birine, “yılbaşı kutlaması deyince aklınıza ne geliyor?” diye sorsanız, size bir çırpıda sayacağı şeyler: Çam süslemesi, havai fişek gösterisi, Noel Baba kıyafeti, hindi, piyango, bira-içki, kadınlı erkekli eğlenceler olacaktır. İşte bu kutlama faaliyeti söz konusu olduğunda Hristiyan kültürüne ait unsurlar ve İslam dininin haram kıldığı diğer şeyler iç içe geçmiş vaziyettedir. Bunlar içinden “Noel Baba” kıyafetinin ve “çam süslemesi”nin farklı kültürün sembolü olduğu, piyango almak, içki içmek ve kadınlı erkekli

dans partilerinin ise İslam'ın yasakladığı fiillerden olduğu su götürmez bir gerçektir.

Meseleye dinî hüküm açısından bakmak gerektiğı kadar kültürel etkileşim açısından da bakmak gerekir. Yeni nesillerin bu tarz kutlamaları normal bir durum olarak görmeye başlaması, ister istemez kültür emperyalizmini de birlikte getirmekte, Müslümana has bir kimlik ve duruş sergileme imkânı ortadan kalkmaktadır. Yeni yıl başlangıcını, coşkuyla kutlayıp çılgınca eğlenmekten ziyade kendisini hesaba çekmek, geçmişinde yapıp ettiklerini gözden geçirip geleceğine dair planlar yapmak için bir muhasebe dönemi olarak değerlendirmek daha uygundur.

(Soner Duman)



37- Doğum günü kutlamanın dinen bir sakıncası var mıdır?

Aile içinde birlik ve beraberliğe vesile olması, ortak sevinçlerimizin paylaşılması amacıyla çocuklarımızın doğum gününü kutluyoruz. Bunun için pasta yapıp üzerine mum dikeyoruz. Yine evlilik yıldönümü gibi şeyleri de kutluyoruz. Bunda dinen bir sakınca var mıdır?

Günümüzde insanlar arasında yaygın görülen uygulamalardan birisi de kendi hayatlarında önem atfettikleri doğum günü, evlilik yıldönümü vb. zamanları kutlamaktır. Bu gibi kutlamaların bir kısmına ilişkin yer eden sabit bazı âdetler de söz konusudur. Mesela doğum günü kutlamalarında pasta yapılması, pasta üzerine mum dikilmesi, “iyi ki doğdun...” şeklinde şarkı ile mumların söndürülmesi, doğum günü kutlanan şahsa hediyeler sunulması gibi âdetler sıklıkla görülmektedir. Bu meseleyi iki soru üzerinden ele almak gerekir:

1) İnsanların sevinmelerine vesile olan doğum, nişan, evlilik gibi bir olayın yıl dönümünde sevinmek, tebrikleşmek dinen caiz midir?

İnsanların sevinmelerine vesile olan doğum, nişan, evlilik gibi bir olayın yıl dönümünde ilgili şahısları tebrik etmekte kanaatimizce dinî açıdan herhangi bir sakınca söz konusu değildir. Bunun gerekçelerini şu şekilde belirtmek mümkündür:

a) Bu, sevinçlerin paylaşılması, şükrün tekrarlanması mahiyetinde bir faaliyettir. İnsanların her yıl doğdukları gün geldiğinde kendisinin ve yakınlarının bu doğum sebebiyle şükretmeleri, ilgili şahsa sevinçlerini iletmeleri dinen yasaklanmış değildir. Nitekim Kur'an'da Hz. Yahya'dan söz edilen ayetlerde “*Doğduğu gün, öldüğü gün ve yeniden diriltileceği gün ona selam olsun*” (Meryem, 15) denilmiş, Hz. İsa ile ilgili olarak da aynı ifade bu defa kendi ağzından “*Doğduğum gün, öleceğim gün ve yeniden diriltileceğim gün selam benim üzerime olsun*” (Meryem, 33)

buyrulmuştur. Bu iki ayette iki Peygamber'in doğduğu gün anılarak bu zaman diliminin önemli olduğu ifade edilmiştir.

b) İslam âlimlerinin önemli bir kısmı bid'at uygulamalara kaçmamak kaydıyla Hz. Peygamber'in (sas) doğumu olan mevlidin kutlanabileceğini belirtmişlerdir.

c) Hz. Peygamber Pazartesi günü niçin oruç tuttuğunu soranlara “*Bugün benim doğduğum gündür.*” buyurarak doğduğu günü her hafta ibadet yaparak yâd ettiğini belirtmiştir.

d) Doğum günü kutlamak ibadet türünden değil; muâmelât türünden bir davranıştır. Muamelatta aslolan prensip ise aksi belirtilmedikçe bir şeyin helal ve mübah kabul edilmesidir. Doğum günü kutlamayı yasaklayan herhangi bir nass söz konusu değildir.

Nişan, evlilik gibi diğer sevinç zamanları da hüküm bakımından doğum günü kutlaması ile aynı kapsamda değerlendirilebilir.

2) Bu tür kutlamalarda özellikle yabancı kültürün etkisi ile yapılan birtakım uygulamaların aynen yapılmasında dinen bir sakınca söz konusu mudur?

Gayri Müslimlerin örf ve âdetlerini iki gruba ayırmak mümkündür: Bunların birincisi onların dininden kaynaklanan örf ve âdetlerdir. Bir Müslümanın bu âdetler bakımından onlara uyması haramdır. Hz. Peygamber'in “*Kim bir kavme benzemeye çalışırsa o da onlardandır.*” hadisi de bunu ifade eder. Söz gelimi onların dinî bayramları, dinî açıdan kutsal sayarak yaptıkları fiiller böyledir.

Gayrimüslimlerin, dinden kaynaklanmaksızın geliştirdikleri örf ve âdetlere gelince Müslümanlar açısından bu örf ve âdetleri de iki gruba ayırabiliriz:

a) İçinde İslam'ın izin vermediği fiillerin bulunduğu örf ve âdetler. Mesela doğum günü kutlamalarında kadınlı-erkekli dansların edilmesi, içkilerin içilmesi bu tarz örf ve âdetlere dâhildir.

b) İçinde İslam'ın yasakladığı fiillerin bulunmadığı örf ve âdetler. Mesela doğum günü kutlamalarında pasta yapılması, hediye alınıp-

verilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir.

Sonuç olarak doğum günü ve evlilik yıldönümü gibi kutlamalarda bir ifrat, bir tefrit bir de mutedil yaklaşımdan söz etmek mümkündür.

İfrat kabul edebileceğimiz bir yaklaşıma göre iki bayram ve kadir gecesi dışındaki her türlü kutlama dinen haram görülür. Bir kimse doğum günü, mevlid, evlilik yıldönümü, hicr yılbaşı gibi bir kutlama yaparsa bu bid'at olur, bunu yapan kişi günaha girer. Günümüzde özellikle modernist yaklaşımı benimseyen kimi vrelere göre ise doğum günü, evlilik yıldönümü gibi kutlamaların dinle hiçbir alakası olmayıp bunu yapmak serbesttir.

Mutedil yaklaşıma göre ise içinde dince haram kılınan fiiller (kadın-erkek karışık bir şekilde şarkılı eğlenceler yapma, dans vb.) bulunmadığı sürece bir kimsenin doğum gününde onu tebrik etmek, hediye almak, bu kimsenin yakınlarına davet verip onlara yemek, pasta vb. yedirmesinde bir günah söz konusu olmaz. Bununla birlikte bu tür kutlama ve tebrikleşmelerde İslam ahlâk ve adabının gerektirdiği tarzda davranmak gerekir.

Doğum günü kutlamalarında sıklıkla görülen mum üflemek, “iyi ki doğdun!” şarkısı söylemek vb. gibi fiillere gelince bu fiiller her ne kadar dinen günah sayılamazsa da özellikle yeni yetişen nesillerin kendi geleneklerinden kopmasına sebebiyet verme, kültürel yozlaşma, yabancı kültürlerin etkisinde kalma, yabancılaşma gibi unsurlara yol açabileceğinden uzak durulmasının daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

Burada şu iki hususu da göz ardı etmemek gerekir:

1) Pasta zerine dikili mumları üflemek her ne kadar doğrudan dinî bir uygulama olmasa da mum yakmanın Hristiyan kiliselerinde sıklıkla kullanılması bu figürün dinle hiçbir bağlantısının olmadığını söylememize imkân vermemektedir. şüpheli şeylerden uzak durmak en iyisidir.

2) “İyi ki doğdun” ifadesi yerine “Allah ömrünü hayırlı ve bereketli kılsın” demek daha doğrudur. Çünkü “iyi ki doğdun!” ifadesi doğum

fiilini kişiye atfederek sanki doğması kendi iradesiyle olmuş gibi bir izlenim sunmakta ve dahası doğum sebebiyle Allah'a şükranları arz etme gibi bir güzelliği de yerine getirmemektedir. Bununla birlikte bu ifadede bir günah söz konusu değildir.

Bu vesileyle şunu da hatırlatmakta fayda var ki Müslüman doğduğu zamanı hatırında tutmasından daha fazla öleceği günü hatırında tutmalı, doğum günü vb. zamanlar vesilesiyle kapitalizmin tüketim çılgınlığının tuzağına düşmemelidir.

(Soner Duman)



38- Dinî açıdan sosyal medya kullanımı konusunda dikkat etmemiz gereken hususlar nelerdir?

Sosyal medya hayatımızın bir gerçeği. Benim de Facebook, İnstagram ve Twitter gibi sosyal medya hesaplarım var. Zaman zaman bu hesaplarımda kendi hayatımdan kesitleri barındıran resim ya da video yahut bir konuya dair görüşlerimi paylaştığım da oluyor. Gerçek hayatta tanımadığım, huyunu suyunu bilmediğim kimseleri arkadaş listeme eklediğim de olabiliyor. Dinî açıdan sosyal medya kullanımı konusunda dikkat etmemiz gereken hususlar nelerdir?

Günümüzde sosyal medya hayatımıza büyük oranda girmiş durumda. Öyle ki birçok insan Facebook, Twitter, İnstagram, Telegram vb. ortamlara katılıyor, hem bireysel hem de grup olarak paylaşım, beğeni vb. işlemler yapıyor. Bu konuya dair temel ilkeleri şu şekilde belirtmek mümkündür:

1. İslam'ın inanç, ibadet ve ahlâk sistemine aykırı olan, bunları tahkir ve tezyif eden hiçbir yazı, resim, video paylaşmak doğru değildir. Bu yönde yazı, resim, video paylaşımı yapan kişi ya da gruplarla arkadaşlık edilmesi ve bu kişilerin takip edilmesi uygun değildir. Zira Allah Resûlü “*Kişi arkadaşının dini üzeredir. Öyleyse sizden biri kiminle arkadaşlık ettiğine dikkat etsin*” buyurmuştur. Atalarımız da “bana arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim” buyurarak arkadaşlığın insanların inanç, huy, karakter ve mizacını etkilediğini çok veciz bir üslupla ifade etmişlerdir.

Yüce Allah şöyle buyurur: “*O (Allah), Kitap'ta size şöyle indirmiştir ki: Allah'ın ayetlerinin inkâr edildiğini yahut onlarla alay edildiğini işittiğiniz zaman, onlar bundan başka bir söze dalıncaya (konuya geçinceye) kadar kâfirlerle beraber oturmayın; yoksa siz de onlar gibi olursunuz. Elbette*

Allah, münafıkları ve kâfirleri cehennemde bir araya getirecektir.” (Nisâ, 4/140)

İlmî yeterlilik ve alt yapıya sahip olan kimselerin bu gibi ortamlarda insanların zihnini karıştıranlara ilmî yönden cevap verebilmek için yahut onların ne tür faaliyetler yaptığından haberdar olmak için bulunmasında bir sakınca olmasa gerekir. Ancak ilmî donanım ve alt yapısı olmadığı için söylenenlerden çabucak etkilenebilecek olan kişilerin bu tip kimse ve grupları takip etmesi doğru olmaz.

2. Sosyal hayatta İslam'ın haram ve günah saydığı fiillerden sosyal medyada da kaçınmak gerekir. Bu bağlamda lakap takma, karalama, alay etme, insanların gizli hallerini /özel hayatlarını araştırma ve deşifre etme, gıybet ve sû-i zan gibi fiillerin sosyal hayatta işlenmesi haram olduğu gibi sosyal medyada yapılması da haramdır.

Yüce Allah şöyle buyurur: *“Ey müminler! Bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almasın. Belki de onlar, kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da kadınları alaya almasınlar. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi ayıplamayın, birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fâsıklık ne kötü bir isimdir! Kim de tövbe etmezse işte onlar zalimlerdir. Ey iman edenler! Zannın çoğundan kaçının. Çünkü zannın bir kısmı günahtır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Biriniz diğerinizi arkasından çekiştirmesin. Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz. O halde Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, tövbeyi çok kabul edendir, çok esirgeyicidir.”* (Hucurat, 49/11-12)

3. Mahremiyet sınırlarına riayet sosyal hayatta nasıl gerekli ise sosyal medyada da öyle gereklidir. Bu bakımdan bir bayanın, mahremi olmayan kimselere açık olacak şekilde kendi resim ve videosunu paylaşması doğru değildir. Dahası ister erkek ister bayan olsun evli çiftlerin birbirinden habersiz olarak karşı cinsten kimselerle gizlice arkadaşlık kurmaları doğru değildir. Yine evli çiftlerin el-ele, kol-kola resimlerini ulu orta herkese açık olarak paylaşmaları kanaatimce uygun değildir.

Yüce Allah şöyle buyurur: “(Resûlüm!) Mümin erkeklere, gözlerini (harama) dikmemelerini, ırzlarını da korumalarını söyle. Çünkü bu, kendileri için daha temiz bir davranıştır. Şüphesiz Allah, onların yapmakta olduklarından haberdardır. Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, zinetlerini teşhir etmesinler.” (Nur, 24/30-31)

4. Müslüman kişiler ya da gruplar arasında kardeşliği zedeleyici, düşmanlığı körükleyici paylaşımlardan kaçınmalı, arası bozulmuş Müslümanların arasını düzeltme yönünde gayret göstermelidir.

Yüce Allah şöyle buyurur: “Müminler ancak kardeşirler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah’tan korkun ki esirgenesiniz.” (Hucurat, 49/10)

5. Sosyal medyada insanın yapıp ettiklerini, yiyip içtiklerini, gezdiği gördüğü yerleri meşru bir takım amaçlarla, mahremiyet sınırlarına riayet ederek dar bir arkadaş çevresine aktarmasında bir sakınca söz konusu değildir. Bununla birlikte bu konuda itidal sınırlarını zorlayarak bütün insanlara açık olarak ve sürekli / düzenli bir biçimde bunları yapmak doğru olmasa gerektir. Zira bu durum bir zaman sonra bakışları üzerine çekmek, parmakla gösterilmek, insanlar nezdinde önemsenmek, sürekli kendinden bahsedilmesi için çalışmak gibi nefsanî isteklerin tatmini yönünde psikolojik bir rahatsızlığa yol açabilir. Eski âlimlerimiz bu durumu ifade etmek üzere “riya (gösteriş)” ve “ucb (kendini beğenme)” gibi ifadeler kullanmışlar ve şöhretin âfet olduğunu belirterek tanınmamayı bir nimet saymışlardır. Yine bu durum insanların birbirlerine haset etmelerine, aralarında kin ve düşmanlığın doğmasına sebep olabilir.

6. Sosyal medya ile uğraşmak kişinin dinî ve dünyevî vazifelerini aksatmamalıdır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kişinin kendisini ilgilendirmeyen [din ve dünyasına yaramayan] şeyi terk etmesi, Müslümanlığının güzelliğindendir.” (Tirmizî, Zühd, 11)

Yüce Allah da kurtuluşa eren müminlerin vasıflarını sıralarken “*Onlar ki boş şeylerden yüz çevirirler*” (Müminûn, 23/3) buyurmuştur. Bu hususu ihmal etmek zamanla “sosyal medya bağımlılığı” adı verilen psikolojik sorunlara yol açabilmektedir. Bu tip insanlar aile içindeki sorumluluklarını unutup ihmal etmekte, çoluk-çocuğu veya eşi ile ilgilenmek, dinî ilimler edinmek, bilgisini geliştirmek yerine bu gibi sosyal paylaşım alanlarında vakitlerini zayi etmektedirler.

(Soner Duman)



39- Bayanların pantolon giymesinde bir sakınca var mıdır?

Tesettürlü bir bayanım. Dışarıya çıktığımda zaman zaman kadınlara özel pantolon giydiğim de oluyor. Pantolon giyindiğimde açılma riski bulunmadığı için kendimi daha güvende hissettiğimi de belirteyim. Geçenlerde dinî sohbet yapan bir hoca kadınların pantolon giyemeyeceğini, böyle yaparlarsa erkeklere benzemeye çalışmış olacaklarını söyledi. Bunun gerekçesi olarak da Peygamberimizin, erkeklere benzemeye çalışan kadınlara ve kadınlara benzemeye çalışan erkeklere lanet okuduğuna ilişkin bir hadis zikretti. Bayanların pantolon giymesinde bir sakınca var mıdır? Bir bayan, bayanlara özel pantolon giymiş olsa bile yine de onun bu hareketiyle erkeklere benzemeye çalıştığını söyleyebilir miyiz?

Giyinmek fıtrî bir duygudur. Nitekim insanlığın ataları olan Hz. Âdem ve Havva cennette yasak ağacın meyvesinden yiyip de çıplak kaldıklarında derhal cennet yapraklarıyla örtünmüşlerdir (Araf, 7/22). Kur'an'da insanoğlunun cennette yaşadığı bu ilk tecrübeye yapılan vurgudan sonra Rabbimiz bütün insanlığa şöyle seslenmiştir: “Ey Âdemoğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Takvâ elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın ayetlerindendir. Belki düşünüp öğüt alırlar (diye onları indirdi).” (Araf, 7/26)

İnsanların erkek ve kadın olmak üzere iki farklı cinsiyette yaratılması, her bir cinsiyete kendisine özgü bir takım hak ve vazifelerin yüklenmesini de beraberinde getirmiştir. İnsanoğluna yüklenen vazifelerden birisi de kendi cinsiyetine uygun bir şekilde örtünmektir. Hz. Peygamber, giyim-kuşamda cinsiyet farkını ortadan kaldıran yaklaşımlara set çekmek üzere kadınlara benzemeye çalışan erkeklere ve erkeklere benzemeye çalışan kadınlara lanet etmiştir.

(Buhârî, Libas, 59; İbn Mâce, Nikâh, 22) Bu sebeple cinslerin birbirine benzemeye çalışması haramdır. Bu haramlığın somut göstergesi olarak bazı benzeşmeler bizzat nasslar tarafından belirlenmiştir. Mesela erkeğin altın takması, ipek elbise giyinmesi bu kapsamda yer alır. Yine hac veya umre ihramından çıkışta erkeğin kafasını kazıtması tavsiye edilirken kadının saçından bir parça alması tavsiye edilerek iki cins arasındaki farka işaret edilmiştir.

Benzemeye çalışmak kılık-kıyafet, hal ve hareket, konuşma tarzı-üslup, bedensel özellikler vb. bakımlardan olabilir. Bütün bunlarda her bir cinsin diğerine benzemeye çalışması haramdır.

Kılık-kıyafette karşı cinse benzemeye çalışmanın ölçüsü şu şekilde belirlenebilir: Bir giysinin kadınlara mı yoksa erkeklere mi ait olduğunu belirlemede her bir bölgenin kendi örfü dikkate alınır. Buna göre bir bölgede bir giysi tamamen veya çoğunlukla kadınlara özgü ise o bölgede bir erkeğin o giysiyi giymesi haram olur. Yine bir bölgede bir giysi tamamen veya çoğunlukla erkeklere özgü ise o bölgede bir kadının o giysiyi giymesi haram olur.

“Benzemeye çalışmanın haramlığı” hükmü sabit olmakla birlikte bu benzemenin nasıl tespit edileceği konusunda nasslar tarafından tayin ve tespit edilmeyen konularda örfe müracaat edilir. Söz gelimi günümüzde bulunduğumuz bölgede erkeğin baştan aşağı “pembe” bir giysi giyinmesi halk nazarında tuhaf karşılanıyor, onun hakkında insanlar, “bu niçin böyle kadın gibi giyinmiş?” demelerine ve dönüp dönüp kendisine bakmalarına sebep oluyorsa onun böyle giyinmesi caiz olmaz. Buna karşılık mesela İskoçya gibi bir bölgede erkeklerin etek benzeri kıyafetler giyinmeleri o bölge örfünde normal karşılanmaktadır.

Fıtrata uygun olan, her bir cinsin nasslarda belirlenen ölçülere riayet etmesi ve halkın sahih örfünden de bigane kalmamasıdır. Neticede Hz. Peygamber’in buyurduğu üzere “*Müslümanların güzel gördüğü şey Allah*

indinde de güzel, Müslümanların kötü gördüğü şey Allah indinde de kötüdür.” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/84)

Kadınların pantolon giymesinin fıkıhî hükmünü belirlemede sadece “karşı cinse benzeme” ölçütü değil aynı zamanda tesettüre ilişkin diğer kuralları da dikkate almak gerekir. Dine uygun bir tesettürden söz edebilmek için giysinin vücut hatlarını belli etmeyen, şeffaf olmayan, örtülmesi gereken noktaların tümünü örtecek genişlikte olması da gerekir.

Bu açıklamalardan sonra bayanların pantolon giymesi konusuna gelecek olursak şunları söyleyebiliriz: Kadınların vücut hatlarını belli edecek derecede dar veya şeffaf yahut bölge örfüne göre tamamen ya da çoğunlukla erkekler tarafından giyilen bir pantolonu üzerine başka elbise giymeksizin giyerek yabancı erkeklerin huzuruna çıkması caiz olmaz. Çünkü belirtilen bu durumlardaki giyim tarzı tesettür şartlarını karşılamamaktadır.

Kadınların dar ve şeffaf olmayan, bölge örfüne göre erkeklere özgü olmayan tarzda dikilmiş pantolonları giymesine gelince; bu durumda da kadınların doğrudan bu pantolonla yabancıların huzuruna çıkmak yerine üzerine manto, pardesü, abaye vb. başka bir dış giysi alarak çıkmaları daha uygun olur. Çünkü pantolon her ne kadar geniş olsa da yine de etek, elbise, pardesü gibi olmadığından ister istemez vücuda yapışmakta, istenmese bile vücut hatlarını belli edebilmektedir. Bu şartlara uygun olan pantolonun hiç değilse dizlere kadar olan bölümünü örten bir dış kıyafetin olması halinde giyilmesinde sakınca olmaz. Zira bu durumda tesettür şartlarına riayet edilmiş olmaktadır.

Şunu da belirtmek gerekir ki günümüzde giysinin tesettürden ziyade bir moda halini alması, sektörel bazda bu işle iştigal edenleri bayanlara onları daha cazip ve güzel gösterecek kılık-kıyafetler üretmeye yöneltmiş, bu durum ise giysiyi örtünme değil süslenme amaçlı giyme düşüncesini ön plana çıkarmıştır. Bu düşünce ise zaman içinde tesettürlü bayanlara yönelik üretilen giysilerin tesettür şartlarını

zorlaması ile neticelenmiştir. Pantolon giyiminde bu hususların da göz önünde bulundurulması önemlidir.

(Soner Duman)

8

40- Domuz etinin yasak olması sadece pislik yemesinden midir, yoksa başka hikmetleri de var mıdır?

Allah'ın domuzun etini yasaklaması domuzun pislikle beslenmesinden dolayı ise ben evimde bir domuz beslesem ve onu tertemiz yiyecekler ile büyütsem bu haramlık ortadan kalkar mı? Domuz etinin yasak olması sadece pislik yemesinden midir, yoksa başka hikmetleri de var mıdır?

Yüce Allah'ın en güzel isimlerinden birisi de el-Hakîm ismidir. el-Hakîm, “her işi yerli yerince ve hikmete uygun yapan” demektir. Buna göre Yüce Allah'ın yarattığı şeylerde pek çok hikmetler bulunduğu gibi O'nun indirmiş olduğu hükümlerde de pek çok hikmetler bulunmaktadır. Şu var ki Allah Teâlâ'nın hükümlerinde yer alan hikmetleri insanlar bazen kavrayamayabilir.

Fıkıh usulünde hükümler akılla ilişkisi bakımından ele alınırken iki kavram öne çıkar: “İllet” ve “hikmet”. İllet bir hükmün dayandığı vasıf, hikmet ise bir hükmün konuluş gerekçesi, sağladığı menfaat demektir. Usul âlimleri bu iki kavramı dikkate alarak şer'î hükümleri akılla ilişkisi bakımından iki gruba ayırmışlardır. Bu hükümler içinden illetleri ve hikmetleri akılla kavranabilen hükümlere “ta'lîlî hükümler”, akılla kavranamayan hükümlere ise “taabbudî hükümler” adı verilir. Söz gelimi şarap içmenin haram kılınmasının illeti şarabın sarhoş edicilik özelliği, hikmeti ise insanların akıllarını korumaktır. Öldürme ve yaralama suçlarında kısas uygulanmasının emredilmesinin illeti cana ve vücut bütünlüğüne yönelik düşmanca saldırıda bulunmak, hikmeti ise insanların canlarını ve vücut bütünlüklerini muhafaza etmektir. Hırsızlık suçunda el kesme cezasının uygulanmasının emredilmesinin illeti başkasının malını gizlice almak, hikmeti ise malları koruma altına almaktır. Görüldüğü üzere dinde yer alan bu

hükümlerin hem illetleri hem de hikmetleri aklen bilinebilmektedir. Bu hükümlerin illet ve hikmetlerinin nasıl tespit edildiği ve nasıl bilinebileceği konusu fıkıh usulü kitaplarında ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Dinde yer alan kimi hükümlerin ise ne illetleri ne de hikmetleri bilinebilmektedir. Söz gelimi namazların vakitleri ve rekât sayıları, zekât nisapları, taharete ilişkin hükümlerin birçoğu, hacda tavafın sayısı bu hükümler arasında yer alır. Mesela abdest alan bir kimse yellenerek abdestini bozduğunda yeniden abdest almak üzere yüz, kollar ve ayaklarını yıkamakta, başını meshetmekte; ama yellendiği yeri yıkaması gerekmemektedir. Zekât meselesine bakacak olursak kırk koyunu olan kişi bir koyun zekât verdiği halde seksen koyunu olan kişi iki koyun zekât vermemekte, iki koyun vermenin gerekli olması için sayının yüz yirmi biri bulması gerekmektedir. Taabbudî hükümleri koyan da sonuç itibarıyla el-Hakîm (hikmet sahibi) olan Allah Teâlâ olduğuna göre bu hükümlerde de bir takım hikmetler bulunmaktadır. Zaten Allah, hikmeti olmayan abes hüküm koymaktan münezzehtir. Şu var ki bu hikmetlere ilişkin bir açıklama dinde yer almadığından bizler bu hikmetleri kavrayamıyoruz. Bu tip hükümler biraz da bizim kulluğumuzun ve teslimiyetimizin sınanmasına vesile olan hükümlerdendir.

Bu açıklamalar doğrultusunda dinde domuzun haram kılınması meselesine gelecek olursak şunları söyleyebiliriz: Yüce Allah Kur'an'da domuzu yemeyi haram kılmıştır. Bu konuda Rabbimiz şöyle buyurur: *“De ki: Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak üzere kim (bunlardan) yemek zorunda kalırsa bilsin ki Rabbin bağışlayan ve esirgeyendir.”* (En'am, 6/145)

Bu ayette domuzun “rics” olduğu belirtilmiştir. Rics “pislik” demektir. Domuzun bir tür pislik olduğunun belirtilmesi onun haram kılınmasına ilişkin genel bir illet olarak kabul edilebilirse de onun pislik olarak nitelenmesini gerektiren vasfın ne olduğuna ilişkin ne Kur’an ne de sünnette bir açıklama yer almaktadır. Bu sebeptendir ki âlimler domuzun haram kılınmasını “taabbudî hükümler” kapsamında nitelemişlerdir.

Âlimler, domuzun niçin “pislik” diye nitelendiğı konusunda dinde herhangi bir açıklama bulamadıklarından bu konuda şahsî akıl yürütmelerle bazı hikmetler ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu kapsamda “domuzun tıbbî olarak sakıncalar içeren bir takım virüs ve bakteriler içerdigi”, “domuzun kıskançlık özelliğine sahip olmadığı ve domuz eti yiyenlere de bu özelliğın sirayet ettiğı” gibi hususlar zikredilmiştir. Bugün tıp alanında yapılan araştırmalar domuz etinin diğeri etlere göre daha çabuk bozulduğunu, diğeri hayvanların etlerine oranla virüs ve bakterilerden daha fazla etkilendiğini göstermektedir. Ancak gerekçe olarak ileri sürülen bu hususların hiçbirisi dinî deliller tarafından desteklenmediğı için birer spekülasyon olmanın ötesine geçemez. Hal böyle olunca da “eğer domuzdaki virüs ve bakteriler etkisiz hale getirilirse domuz eti helal olur mu?”, “domuz, temiz besinlerle beslenirse domuz eti helal olur mu?” gibi sorular sormak da anlamsızdır; çünkü domuzun, söz konusu virüs ve bakteriler sebebiyle haram kılındığı dinen sabit bir husus değildir.

Domuz, sadece Kur’an’da değil; Tevrat’ta da haram olduğu açıkça belirtilen hayvanlardandır. İncil’de domuzun haramlığından söz edilmemesinin İncil’in tahrif edilmiş olmasından kaynaklanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Kaldı ki Hristiyanlar, içinde Tevrat’ın da yer aldığı ahd-i atik hükümlerini benimsemektedirler. şu halde aslında domuz, onlar açısından da haram hükmündedir.

Sonuç olarak bir Müslüman domuzun haram kılındığına, bu haramlığın Allah tarafından bilinen bir takım hikmetleri bulunduğuna

inanır, domuzdan uzak durur. Domuz eti yemenin haram kılınması aynı zamanda Müslümanda “kimlik oluşturuu” özelliklerden birisi olarak görölür. Nitekim teoriyi paranteze alarak pratiğe baktığımızda “Müslüman domuz yemez” önermesi; vakıya uygunluk bakımından “Müslüman namaz kılar” önermesinden daha doğrudur; çünkü ibadetler konusunda gevşek davranrsa da bir Müslüman domuz yasağı hususunda son derece hassastır. İşte bu, domuz yasağının kimlik inşa etme özelliğinden kaynaklanmaktadır. Gayrimüslim ölkelerde azınlık halinde yaşayan ve yeme-içme konusunda dinî talimatlara riayet eden Müslümanlar, satın aldıkları içeceklerde alkol olmamasına, yiyeceklerde de domuzdan elde edilen ürünler bulunmamasına riayet etmeleri sayesinde söz konusu toplumlar içinde asimile olmaktan korunmaktadırlar.

(Soner Duman)



41- Dinimizde evde resim, minyatür, biblo gibi şeyler bulundurmanın hükmü nedir?

Ev dekorasyonunu ve süslemeyi çok seviyorum. Bu sebeple evime hüsn-i hat yazıları yanında çeşitli resimler aldığım da oluyor. Dahası küçük biblo ve heykelcikler de alıyorum. Bazıları dinimizde resim ve heykelin kesin bir biçimde yasaklandığını, bunun bir tür putperestlik gibi değerlendirileceğini söylüyorlar ama ben bu amaçla resim ya da heykel almıyorum. Dinimizde evde resim, minyatür, biblo gibi şeyler bulundurmanın hükmü nedir?

İslam dini Allah (c.c.) dışında herhangi bir varlığa tapınılmasını şirk olarak görüp şiddetle yasaklamıştır. Şirk, Allah dışında canlı ya da cansız bir varlığa doğrudan tapınma şeklinde olabileceği gibi sırf Allah'a yönelik gösterilmesi gereken tazim türü davranışları Allah dışında bir varlığa göstermek şeklinde de olabilir. İnsanlık tarihi boyunca görülen en yaygın şirk çeşitlerinden biri de Allah dışında çeşitli varlıkların heykel ya da resimlerini yaparak tazimde bulunmaktır. Tazimde bulunmak ifadesi bu varlıklara dua etmek, yalvarıp yakarmak, zor zamanlarda bu resim ve heykellerden medet ummak vb. yollarla olabilmektedir.

Hız. Peygamber'in içinde doğduğu Arap toplumunun en büyük özelliğı putperest bir toplum olmalarıydı. Câhiliye döneminde putların resim ve heykellerine tazimde bulunulması dönemin en yaygın özelliğıydi. İslam, en baştan itibaren şirke ve bunun tezahürlerine şiddetle karşı çıkmıştı. Bu kapsamda resim ve heykel yapma ve kullanımına da şiddetle karşı çıkılmıştır.

Kur'an'da başta Hız. İbrahim'in yaşadığı toplum olmak üzere heykellere tapınan kimi toplumlardan ve tapındıkları heykel isimlerinden söz edildiğı gibi diğerk yandan Hız. Süleyman'ın mabed

yapımında cinleri kendi emrinde kullandığı ve bu cinlere bir takım heykeller yaptırdığı da belirtilir (Sebe, 34/13) Kur'an'da tazim edilme amacı dışında resim ve heykel yapılmasının hükmüne ilişkin doğrudan herhangi bir hüküm yoktur. Konu bu yönüyle hadislerde ve sahabî sözlerinde yer almaktadır.

Hiz. Peygamber'in tasvir [resim ve heykel] yapımını ve kullanımını kesin bir dille yasaklayan pek çok hadisi bulunmaktadır. Bu hadislerde tasvir yapanların kıyamet gününde en şiddetli azaba tutulacakları, içinde tasvir bulunan eve meleklerin girmeyeceğı belirtilmekte, ayrıca Hiz. Peygamber'in üzerinde resim bulunan perdeyi yırttığı, Hiz. Ali'yi bütün suretleri dümdüz etmek üzere görevlendirdiğı belirtilmektedir.

Fakihler, bu hadisler ve sahabî görüşleri üzerinde yorumlar yapmak suretiyle resim ve heykel konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Âlimlerin ittifakla benimsedikleri görüşler olduğu gibi ihtilaf ettikleri görüşler de bulunmaktadır.

Âlimlerin resim ve heykeller ile ilgili üzerinde ittifak ettiği hususlar şunlardır:

a. Tazim amacıyla her türlü tasvir [resim ve heykel yapımı] haramdır. Burada yapılan şeyin canlı olup olmaması fark etmez.

b. Tazim amacıyla olmamak kaydıyla; insanlar tarafından üretilen şeylerin resmini yapmak caizdir. Mesela apartman, televizyon, masa, araba vb. nesnelerin resmini yapmak caizdir. Zira bunların kendisini üretmek caiz ise resmini yapmak da caizdir. Allah'ın yarattığı dağ, deniz, ay, güneş, yıldızlar vb. cansızların resmini çizmek caizdir. Âlimlerin çoğunluğuna göre ağaç, çiçek, sebze, meyve gibi bitki resimlerini yapmak da caizdir.

Âlimler şu hususlarda ise ihtilaf etmişlerdir:

a. Tazim amacıyla olmamak kaydıyla hayvan ve insan resimleri yapılması.

b. Üzerinde hayvan ve insan resimleri bulunan eşyanın kullanılması.

c. Üzerinde canlı resmi bulunan elbise ile namaz kılmanın hükmü.

d. Üzerinde resim bulunan elbise, eşya vb. şeyleri üretmenin, satmanın, pazarlamanın, satın almanın hükmü.

Bu açıklamalardan sonra soruya ilişkin şunları söyleyebiliriz:

Gerek insan gerekse hayvan resim ve heykellerinin tarih boyunca ve günümüzde kimi toplumlarda tapınma ve tazim amaçlı olarak yapıldığı ve bulundurulduğu bilinen bir gerçektir. Modern zamanları bundan istisna ederek sanki artık resim ve heykellere tapınma tehlikesi kalmamış gibi düşünmek doğru değildir. Bu sebeple resim ve heykel yapımına mutlak olarak cevaz veren yaklaşım isabetli değildir.

Çocuk oyuncakları, giyim mağazalarında giysi sergilemede kullanılan cansız mankenler, ilk yardım uygulaması öğretimi, tıp öğretimi gibi eğitim öğretim faaliyetlerinde kullanılan cansız mankenlerin üretimi ve kullanımı caizdir. Çünkü bunların tapınılma ve tazim amaçlı olmadığı, meşru bir yararı gerçekleştirmek üzere üretilip kullanıldığı kesindir. Yine suçluların yakalanması için çizilen robot resimler meşru bir maslahata binaen çizildiği ve tapınma ya da tazim amaçlı olmadığından çizilmesinde bir sakınca yoktur. Tazim amaçlı olarak kullanılmadığı sürece fotoğraf çekmeyi resim ve heykel yapmakla bir tutmak doğru değildir; çünkü fotoğraf, makine tarafından çekilen bir resimdir. Bunda, resmin haram veya mekruh olduğunu savunanların ileri sürdüğü gerekçeler bulunmamaktadır.

Evlerdeki biblo ve heykellere gelince; bunları evlerinde bulunduranlar her ne kadar bunu tazim ve tapınma amaçlı bulundurmuyor olsalar da gerek ilk dönemlerden itibaren İslam âlimlerinden önemli bir kısmının bunu mutlak olarak haram görmesi gerekse dinî konularda ihtiyata riayet etme, şüpheli şeylerden uzak durma gibi prensipler ve gerekse de bu resim ve heykellerin yeni nesiller üzerinde bırakacağı olumsuz etkiler düşünülerek bunları bulundurmaktan uzak durmak en uygun yoldur. Bunlara alternatif süs eşyaları olarak bizim için kültürel değer de taşıyan hüsn-i hat tabloları, çini vazolar vb. bulundurmak pekâlâ mümkündür.

(Soner Duman)

8

42- Şarkı dinlemenin hükmü nedir? Bu konuda temel prensipler nelerdir?

Bazı hocalar, şarkı dinlemekte bir problem olmadığını söylüyorlar. Bu konudaki hadisler ve mezheplerin bakış açısı eşliğinde bu hususu açıklayabilir misiniz? Şarkı dinlemekle ilgili temel prensipler nelerdir?

Müzik, birtakım duygu ve düşünceleri belli kurallar çerçevesinde uyumlu seslerle anlatma sanatı olarak tanımlandığı gibi bu biçimde düzenlenmiş seslerden oluşan eserlerin okunması veya çalınması anlamında da kullanılmaktadır.

Estetik, insanlarda fıtrî bir duygu olup insanoğlu güzelliği görsel dünyada aradığı gibi sesler dünyasında da aramıştır. Hemen her toplumda gerek çıplak insan sesiyle gerekse bir takım enstrümanlar aracılığıyla ses sanatı icra edilmiştir.

Gerek Kur'an'da geçen ayetlerin müzik konusuna doğrudan temas etmemesi, gerekse konuyla ilgili kimi hadislerin rivayet bakımından (sübût) sağlam olmaması sebebiyle ilk dönemlerden itibaren âlimler müziğin hükmü konusunda farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Müziğin hükmü konusunda olumsuz tavır benimseyenler tarafından sıklıkla delil olarak ileri sürülen ayetlerden birisi Lokman sûresindeki şu ayettir: “İnsanlardan öylesi var ki, herhangi bir ilmî delile dayanmadan Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lafı satın alır. İşte onlara rüsva edici bir azap vardır.” (Lokman, 31/6)

Bu ayette geçen “*lehve'l-hadîs* (boş laf)” ifadesi sahabeden itibaren kimi tefsir otoritelerince “müzik” olarak tefsir edilmiştir.

Buna karşılık bu ayetlerin müzik konusuyla doğrudan ilgili olmadığını, Hz. Peygamber'in uygulamalarında sınırlı da olsa müziğe yer verildiğini ileri süren pek çok âlim müziğin icrasına ve dinlenmesine olumlu yaklaşmışlardır.

Hız. Peygamber Kur'an ve ezan okuma gibi ibadet nitelikli faaliyetlerde sesin güzel kullanımını teşvik etmiş (Buhârî, Tevhid, 44), Kur'an'ı güzel okuyan kimselerden dinlemeyi sevdiğini belirtmiş, Müslümanları namaza çağırmak üzere okunan ezanı sesi gür ve güzel olan Bilal-i Habeşî'nin okumasını istemiştir (Ebû Davud, Salat, 85). Hız. Peygamber'in Medine'ye hicret ettiğı esnada Medine'de Neccaroğulları kabilesinden kızların "Talea'l-bedru aleynâ" adıyla meşhur olan ezgiyi seslendirdikleri ve Hız. Peygamber'in bunu takrir ettiğı bilinmektedir. (Beyhakî, Delâilü'n-nübüvve, II, 507) Şu halde gerek Kur'an ve ezanın gerekse dinî içeriğıne sahip şiirlerin nağmeli bir biçimde söylenmesi prensip olarak yasaklanmış değildir.

Hız. Peygamber (sas) döneminde özellikle nikâhın ilanı gibi sebeplerle def çalındığı da bilinmektedir. Dahası Allah Resûlü'nün kendisi "*Bu nikâhı def çalarak ilan edin*" (Tirmizî, Nikâh, 6; İbn Mâce, Nikâh, 20) buyurmak suretiyle def çalmaya teşvik etmiştir.

Hız. Âişe'nin rivayet ettiğine göre bir bayram gününde iki câriye Hız. Âişe'yi ziyaret ederek onun odasında Buâs savaşıyla ilgili şarkı söylemeye başlamışlardı. Hız. Peygamber odaya gelince yüzünü başka yana döndürerek uzanmıştı. Daha sonra Hız. Ebu Bekir oraya geldiğinde Hız. Âişe'ye kızmış "Peygamber'in yanında şeytanın kavalları ötüyor öyle mi?" diyerek şarkı söyleyen câriyelere çıkmıştı. Bunun üzerine Resûlullah (sas) Hız. Ebu Bekir'e dönerek "*Ebu Bekir! Her kavmin bir bayramı vardır, bu gün de bizim bayramımız*" demişti (Buhârî, İydeyn, 2). Bu hadisten, bayram gibi günlerde şarkı söylemenin ve dinlemenin caiz olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda geçen hadisler sebebiyle def çalmanın genel olarak caiz olduğu kabul edilmiş olmakla birlikte def dışında bir enstrüman eşliğinde şarkı söyleme meselesinde İslam âlimlerinin farklı görüşleri bulunmaktadır. Kimileri def dışında bütün çalgıları haram kabul ederken kimileri savaşta askeri cesaretlendirmek ve Ramazan ayında sahurlarda uyuyanları uyandırmak için davul çalmayı da caiz görmüş,

İmam Gazalî gibi bazı âlimler, darbuka dışındaki vurmali çalgıların tümünü caiz kabul etmiştir. Darbukayı ise fasıkların eğlence âleti olarak kullandığı gerekçesiyle caiz görmemiştir.

Ney, flüt, kaval gibi nefesli algılar konusunda da mezhepler arasında görüş farkı bulunmaktadır. Mâlikîler bunların kullanımını genel olarak caiz kabul ederken diğer mezhepler caiz görmemişlerdir.

Ud, keman gibi telli çalgıların kullanımı ise âlimlerin geneli tarafından caiz görülmemiş buna karşılık yine Medineli âlimler bunların kullanımını caiz görmüşlerdir.

Dinde müziğin hükmünü belirlemenin bu denli ihtilafa yol açmasında birkaç sebep etkili olmaktadır. Bunlar arasında “müziği icra eden kimse”, “müzikte yer alan sözler (güfte)”, “müziğin icrasında kullanılan enstrümanlar” ve “müziğin icra edildiği ortam” belirleyici olmaktadır.

Bunları dikkate aldığımızda şunu söyleyebiliriz: Genel anlamıyla bakıldığında müzik dinde yasaklanmış değildir. Bununla birlikte kimi durumlar sebebiyle müziğin icrası ve dinlenilmesi haram olabilir. Bu kapsamda şu hususlara riayet etmek kaydıyla müzik icra etmekte ve dinlemekte beis olmadığı söylenebilir:

a) Dine aykırı hususlar bulunan, dince kutsal sayılan değerleri tahkir ve tezyif eden, ahlâka mugayir sözlerin yer aldığı, şehvât duyguları tahrik eden şarkıları icra etmek ve dinlemek caiz değildir.

b) Müziğin gerek icra edilmesi gerekse dinlenilmesi kişinin dinî ya da dünyevi görevlerini aksatmasına yol açmamalıdır.

c) Müziğin dinlenilmesinde ve icrasında mahremiyet kurallarına riayet edilmelidir. Bu noktada fıkıh kitaplarında kadının sesinin erkekler açısından avret olup olmadığı meselesi tartışılmış, lehte ve aleyhte görüşler serdedilmiştir. Kadın tarafından söylenen şarkının erkekler tarafından dinlenilmesi konusunda da buna bağlı olarak fıkıh kitaplarında farklı görüşler serdedilmiştir. Kimileri bunu mutlak olarak

haram gördüğü halde kimileri şehveti tahrik etmesi, fitneye yol açması gibi durumlara bağılı olarak haram kabul etmiştir.

Sonuç olarak müzik mutlak olarak “helal” ya da “haram” olarak nitelenemeyecek bir olgu olup bu konudaki hüküm müzikte yer alan sözlere, müziğin kişide meydana getirdiğı dinî ve ahlâkî etkilere göre değerlendirilebilecek bir husustur.

(Soner Duman)



43- Müslümanların sinema sektörüne ilişkin tutumu nasıl olmalıdır?

Sinema günümüzün bir gerçeği. Bu sanat alanı çok çeşitli sebeplerle kullanılabilir. Hatta devletler bu sektörü propaganda yapmak, kendi siyasî görüşlerini empoze etmek gibi sebeplerle kullanabiliyorlar. Müslümanların sinema sektörünü kendi inançlarını, yaşam tarzlarını dünya kamuoyuna doğru bir şekilde tanıtmak için kullanmaları gerektiğini düşünüyorum. Ama bir husus kafama çok takılıyor. Film ve dizilerde normalde Müslüman olan şahısların kâfirleri ve din düşmanlarını canlandırdığını, rol icabı puta tapma, İslam’a hakaret etme gibi fiiller yaptığını görüyoruz. Bunun dinen bir sakıncası var mıdır? Rol icabı olması sorumluluktan kurtarmaya yeter mi? Yine bu filmlerde aralarında evlilik bulunmayan kadın ve erkeğin karı-koca rolünde oynaması söz konusu oluyor. Bu durum mahremiyeti zedeler mi?

Günümüzde görsel medya ve özellikle de film ve dizi filmler insanların inanç, davranış ve ahlakını belirlemede en önemli faktörlerden biri haline gelmiştir. Çoğunlukla kötü şekilde kullanılan bu sektör insanların dinden uzaklaşmasına, ahlakın bozulmasına, yeni yetişen nesillerin dejenere olmasına yol açabilmektedir. Sinema sektörünün gücünün fark edilmesi Müslümanların bu gücü kendi inanç ve değerlerini kendi nesillerine ve başkalarına tanıtmada kullanımını da gündeme getirmiştir. Özellikle “Çağrı”, “Ömer Muhtar” gibi yapımların yaklaşık yarım asırdır gerek Müslüman kamuoyunda gerekse dünya gündeminde İslam’ın tanınmasına olumlu katkı yaptığı bilinen bir durumdur. Bununla birlikte Batıda gelişen ve oradan bütün dünyaya yayılan sinema sektörü geliştiği toprakların kural tanımazlığıyla birlikte tüm dünyaya yayılmaktadır.

İslam dünyasında gerek film gerekse dizi filmleriyle olsun genel anlamda sinema olgusuna farklı yaklaşımların bulunduğu görülmektedir. Film ve dizilerde çoğunlukla mahremiyet kurallarına riayet edilmediğini, İslam'ın inanç ve ahlak değerlerine açıkça veya üzeri örtük bir şekilde aykırı söylemlere yer verildiğini ileri süren bazıları dizi ya da filmler yoluyla İslam'a hizmet etmenin mümkün olmadığını belirterek bu tür yapımlara katılmanın, bunları seyretmenin caiz olmadığını belirtmektedirler. Bu görüşte olanlara göre sinema sektörünün İslam'a hizmet etmek, İslamî değerleri yeni nesillere ve başkalarına tanıtmak için kullanılması mümkün olmadığı gibi İslam'a hizmet etmenin tek yolu da bu değildir. Bu sebeple söz konusu sektörde yer alan ve güya İslam'ı tanıtmak amacıyla yapılan yapımlarda özellikle kâfirlerin rollerini canlandırmak dine kesinlikle aykırıdır. Bu aykırılığın boyutu konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Kimileri rol icabı da olsa küfür kelimesini söylemeyi, boynuna haç takmak vb. fiillerde bulunmayı, bir putun önünde tapınır vaziyette görüntü vermeyi kâfirlik olarak kabul ederken bazıları ise bunun haram olarak nitelenmekle birlikte küfür olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmektedirler.

Genel anlamıyla sinema sektörünün İslam'a hizmet için kullanılabileceğini ve hatta günümüz şartlarında artık bundan geri durulamayacağını ifade eden âlimler de bulunmaktadır. Bu görüşte olanlara göre sinema (film ve dizi filmler) zatı itibarıyla iyi ya da kötü olmayıp nasıl ve ne amaçla kullanıldığına bağlı olarak hükmü değişiklik gösterir. Bu kapsamda İslamî inançlara ve değerler sistemine aykırı olmayan, dahası bunları destekleyen, yeni nesillere İslam'ı, İslam tarihindeki büyük şahsiyetleri tanıtan yapımlara ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü tabiat boşluk kabul etmemektedir. İletişim imkânlarının son derece geliştiği, dünyanın öbür ucuna bir ekran ve klavye, hatta cep telefonu aracılığıyla ulaşmanın mümkün olduğu günümüzde sinema yapımlarına bütünüyle kapıları kapatmak Müslüman nesillerin başka

kültürlerin kucağına itilmesi sonucunu doğuracaktır. Şu halde çizgi film, animasyon, dizi ve filmler şeklinde İslam’a hizmet eden yapımlar yapılmalıdır. Bu tür yapımlarda kâfirlerin rollerini canlandırmak itikadî açıdan kişiyi kâfir yapmaz; çünkü bu rolü canlandıran kişi, rol icabı söylediği sözleri ve yaptığı fiilleri kendisine nispet etmemekte, canlandığı karaktere nispet etmektedir. Söz gelimi Hz. Peygamber’in hayatının anlatıldığı bir yapımda Ebu Cehil karakterini canlandırıp peygamberimize “yalancı” diyen sanatçı gerçekte peygamberi yalanlamamakta, Ebu Cehil’in taklidini yapmaktadır. Burada bu tip itirazların yolunu kapamak üzere gayrimüslimlerin rolleri, ortak yapımlar yoluyla gayrimüslimler tarafından canlandırılabilir yahut da bu tip yapımlar animasyon şeklinde gerçekleştirilebilir.

Burada ikinci görüşün daha doğru olduğu söylenebilir. Bununla birlikte film, dizi film ve tiyatro gibi görsel sanata konu olan yapımların İslam’a hizmet için kullanılabilmesi için şu hususlara dikkat etmek gerekir:

a) Bu yapımlarda İslam’ın inanç, değer ve ahlak sistemine aykırı hususlar bulunmamalıdır.

b) Mahremiyet sınırlarına riayet edilmelidir. Bu kapsamda birbirine yabancı olan bir erkek ve kadın rol icabı da olsa birbirine dokunma, sarılma, aynı yatakta yatma vb. fiilleri icra edemezler. Yine Müslüman bir kadın rol icabı da olsa tesettürden ödün veremez.

Günümüz yapımlarına bu iki ölçüt noktasından bakıldığında maalesef bu şartlara riayet eden yapımların hemen hemen hiç bulunmadığı görülmektedir. Müslümanların Batının güdümünde bir sanat anlayışı yerine kendi inanç ve değerlerine bağlı yeni ve alternatif yapımlar ortaya koymaları kendileri olarak kalabilmeleri açısından gereklidir.

Dizi ve filmlerde aralarında nikâh akdi bulunmayan bayan ve erkeklerin nikâhlanması veya boşanmasına gelince bu gerçek anlamda bir evlilik ve boşanma olarak değerlendirilemez; çünkü burada sırf rol

icabı olarak göstermelik bir akit yapıldığını gerek o rolü icra edenler, gerekse bu yapımı seyredenler bilmektedir.

(Soner Duman)

§

44- Reklamın hükmü nedir? Bir reklam ajansı dinî açıdan hangi temel prensiplere riayet etmelidir?

Reklam işiyle uğraşan bir ajansın sahibiyim. Çok çeşitli firmalarla reklam çekimi için görüşmelerimiz oluyor. Bu firmalar içinde İslamî hassasiyeti bulunanlar olduğu gibi böyle bir hassasiyeti olmayanlar da var. Zaman zaman faizli bankaların reklamlarını yaptığımız gibi reklam afişlerimizde açık bayanların yer aldığı ve firmaya ilişkin gerçeği yansıtmayan ifadelerin kullanıldığı da oluyor. Yine çoğunlukla bayanların yabancı erkeklere karşı süslenmede kullandıkları kozmetik ürünlerinin (ruj, oje, parfüm vb.) reklamlarını yapmak durumunda kalıyoruz. Bu sektörde firmaların bu taleplerini reddetmemiz halinde iş bulmamız ya imkânsız ya da çok zor oluyor. Bu şartlar altında söz konusu firma ve ürünlerin reklamını yapmamızda dinen bir sakınca söz konusu mudur?

Bir Müslüman için en önemli hususlardan birisi de kazancının helal olmasıdır. Yüce Allah Kur'an'da helal kazancın önemini farklı ayetlerde vurgulamıştır. Bu ayetlerden birinde şöyle buyurmaktadır: *“Ey insanlar! Yeryüzünde bulunanların helâl ve temiz olanlarından yiyin, şeytanın peşine düşmeyin; zira şeytan sizin açık bir düşmanınızdır. O size ancak kötülüğü, fuhşiyatı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder.”* (el-Bakara, 2/168-169) Bu ayetlerde şeytanın insanları helal ve temiz olan şeylerden uzaklaştırıp kötü ve fâhiş yollara başvurarak kazanç elde etmeye yönlendirdiği belirtilmiştir.

Hız. Peygamber'in (sas) de helal kazancın önemine dair şöyle söylediği rivayet edilmiştir: *“Helali talep etmek Müslüman için farzdan sonra bir farzdır.”* (Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebîr, X, 74) Bir diğer hadiste ise Hız. Peygamber, uzun yolculuklara katlanan, üstü başı toz toprak olan bir adamın ellerini göğşe açarak *“Ey Rabbim, ey Rabbim!”*

diyerek dua ettiğinden söz etmiş ancak onun yediğı, içtiğı, giydiğı ve gıdalandığı şeyin haram olması sebebiyle duasına icabet edilmediğini belirtmiştir. (Müslim, Zekât, 65)

Helal kazancın dinde bu derece önemli olması sebebiyle İslam âlimleri ilk dönemlerden itibaren bir kazancın helal olmasının şartları konusuna kafa yorarak bir takım esaslar belirlemişlerdir. Bunları kısaca şu şekilde belirtebiliriz:

a) Fâizin söz konusu olduğu kazanç haram kazançtır. Fâizi almak haram olduğu gibi vermek de haramdır. Nitekim Allah Resûlü (sas) fâizi yiyene, yedirene, buna şahitlik edene ve faizli işlemi yazıya geçirene lanet etmiştir (Ebû Davud, Buyu', 4). Buna göre faizli işlem yapan kurum ve kuruluşların reklamını yapmak da haramdır; çünkü bu, haramın yaygınlaşmasını teşvik ve buna yardım etmek anlamına gelir. Oysa Allah Teâlâ günah olan işlerde yardımlaşmayı şu ayeti ile haram kılmıştır: *“İyilik etmek ve Allah’a karşı gelmekten sakınmak konusunda yardımlaşın. Günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın. Allah’tan korkun; çünkü Allah’ın cezası çetindir.”* (el-Mâide, 5/2)

b) İslam’ın inanç, amel ve ahlak ilkelerine aykırı fiilleri yapmak veya buna yardımcı olmak suretiyle elde edilen kazanç haramdır. Buna göre mesela içki satmak haram olduğu gibi içkinin reklamını, servisini, nakliyesini, depolamasını yapmak da haramdır. Kişinin vücudunda örtülmesi gereken yerleri açması haram olduğu gibi böyle bir kimsenin görüntüsünü reklam yoluyla afiş haline getirmek, asmak da haram olur. İslam’da kadının kocasına karşı süslenmesi teşvik edilmiş bir davranıştır. Buna göre içinde haram olan maddelerin yer almadığı makyaj malzemelerinin satımı ve reklamının yapılması haram olmamakla birlikte bunları reklam ederken İslam’ın tesettür yasağına aykırı görüntülerin kullanılması caiz olmaz. Bunun yerine ürünün kendisinin reklamını yapmak gerekir.

c) Hile ve aldatma yoluyla elde edilen kazanç haramdır. Yüce Allah ölçü ve tartıda hile yapanları lanetlemiş (el-Mutaffifin, 83/1),

peygamberimiz de “*Bizi aldatan bizden değildir*” (Müslim, İman, 164) buyurarak aldatmanın haram olduğunu açıkça ifade etmiştir. Böyle olunca bir kimsenin malını satmak için yalan beyanda bulunması nasıl haram ise bu beyanın yalan olduğunu bilen bir kimsenin o malın satılması için reklam yapması da haram olur. Çünkü bu, günah olan hususta yardımlaşmak anlamına gelir.

d) Herhangi bir hakka dayalı olmaksızın başkasının malını yemek haramdır. Ortada meşru bir akit söz konusu olmaksızın bir başkasının malını onun rızası olmaksızın yemek haramdır. Bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyurur: “*Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı, bâtıl (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin.*” (en-Nisâ, 4/29) Kumar, piyango, müşterek bahis gibi yollar da “haksız yolla başkasının malını yeme” kapsamında değerlendirilen haram kazançlardandır.

Bu açıklamalar doğrultusunda soruya gelecek olursak İslam’ın yapılmasını haram kıldığı bir fiilin reklama konu olması ve bu yolla kazanç elde edilmesi de haramdır. Reklam firmasının başka türlü iş yapma imkânının olmaması bunu meşru kılacak bir zaruret veya şiddetli ihtiyaç olarak değerlendirilemez.

(Soner Duman)



45- Erkeğin sakal bırakmasının hükmü nedir, sakalı tıraş edip kazıtmak haram mıdır?

Çalıştığım kurumda sakal bırakmama izin vermedikleri için sürekli jiletle tıraş olmak durumunda kalıyorum. Bazıları erkeğin sakalını kazıtmasının dinde günah olduğunu söylüyor. Bu düşüncede olan bir arkadaşım ile yaptığım tartışmada kendisine bunun örf ve âdetle ilgili bir durum olduğunu söylediğimde bana bunun bütün mezhepler tarafından kabul edilen bir hüküm olduğunu söyledi. Erkeğin sakal bırakmasının hükmü nedir, sakalı tıraş edip kazıtmak haram mıdır?

Fıkıh mezheplerinin tümüne göre erkeklerin sakal bırakması dince talep edilmiş bir husus olarak görülür. Bu hükmün delili Hz. Peygamber'den (sas) nakledilen çeşitli hadislerdir. Bu kapsamda örnek olarak şu hadisleri zikredebiliriz:

1. “Müşriklere muhalefet edin. Sakallarınızı uzatıp bıyıklarınızı kısaltın.” (Buhârî, Libas, 62)
2. “Bıyıklarınızı kazıyıp, sakallarınızı bırakın. Mecusilere muhalefet edin.” (Müslim, Taharet, 55)
3. “On şey fıtrattandır: Bıyıkları kesmek, sakal bırakmak...” (Müslim, Taharet, 56)

Bu hadislerde “müşriklere muhalefet edin” derken kastedilenler Mecusilerdir. Onlar sakallarını kısaltırlardı. Bazıları ise sakallarını kazıttı. Bu hadislerde geçen “sakalınızı bırakın” emrinin ne şekilde anlaşılması gerektiği konusunda âlimler arasında farklı yorumlar söz konusu olmuştur.

Hanefîlere ve Hanbelîlere göre sakalın boyu bir tutam miktarını aştığında fazlalık olan kısmı almak caizdir; çünkü rivayet edildiğine göre Abdullah bin Ömer hac veya umre yaptığı zaman saçını kazıttığında sakalından ve bıyığından da alır, kısaltırdı. Bir başka

rivayete göre ise Abdullah hac veya umre yaptığında sakalını avucuyla tutup avucun dışına taşan miktarı kısaltırdı. Bu hadisi yorumlayan İbn Hacer, her ne kadar rivayette hac ve umre ihramından çıkıştan söz edilmişse de onun bu davranışının sırf bununla sınırlı olmadığını, onun hadisteki “sakalı bırakın” emrini, sakalın en ve boyunu aşırı bırakıp da görüntüyü çirkinleştirmeyin şeklinde yorumladığını belirtmiştir.

Hanefîler bu gibi rivayetleri dikkate alarak sakalın bir tutam miktarını aşan kısmının alınmasını sünnet kabul etmişlerdir. Buna göre kişi avucuyla sakalını tutarak avucunun dışına çıkan kısımları keser. Hanefîlerde bir başka görüşe göre ise bir tutamı aşan kısmı kesmek sünnet değil vâciptir; çünkü sakalın boyu bu miktarı aştığında insanın görüntüsü çirkinleşir. Hanbelîlere göre ise bir tutam miktarını aşan kısmı kesmek mekruh değildir.

Diğer âlimlere göre ise kişi, sakalının en ve boy olarak aşırı derecede uzaması sonucunda görüntüsü çirkinleşecek dereceye varmadığı sürece sakalından herhangi bir şeyi alıp kesmez. İbn Hacer de bu görüşü esas almış ve Abdullah bin Ömer’in fiilini bu şekilde yorumlamıştır. Hz. Peygamber’in sakalının boyu ve eni uzadığında uzayan kısımları aldığına dair rivayet bu görüşün delilleri arasında zikredilmiştir. İmam Nevevî’ye göre hadisteki emirden ilk anda anlaşılan anlam sakalın eninden ya da boyundan hiçbir şekilde almamak, sakalı kısaltmamak ve kazımamaktır.

Bir tutam miktarından az olan sakalın kısaltılması meselesine gelince Hanefîlerden Haskefî’nin belirttiğine göre âlimlerden hiç kimse bunu mübah görmemiştir. Halkımız arasındaki tabirle “sinekkaydı tıraş olmaya” yani sakalı kazıtmaya gelince âlimlerin büyük çoğunluğu (Hanefîler, Mâlikîler, Hanbelîler ve bir görüşe göre Şâfiîler) bunu haram kabul etmişlerdir; çünkü böyle yapmak Hz. Peygamber’in bu konudaki açık emrine muhalif davranmak anlamına gelmektedir. Kimi âlimler bu şekilde sakallarını kazıtanların tedip edilmesinden söz etmiş, kimileri ise bu hareketin Mecusilerin

davranışından da kötü olduğunu, çünkü onların sakalı kısalttıklarını, bunların ise kazıttıklarını belirtmişlerdir. Şâfiîlerdeki daha doğru görüşe göre ise sakalı kazıtmak haram değil mekruhtur.

Klasik fıkıh literatürünün sakalı kısaltma ve kazıtma konusundaki yaklaşımı bu şekildedir. Bununla birlikte günümüzde memurluk, askerlik vb. sebeplerle erkeklerin sakallarını jiletle kazımak durumunda kaldıkları da bilinen bir durumdur. Normal şartlarda sakal kazıtmak haram kabul edilse bile bu gibi durumlar kişinin kendi iradesi dâhilinde olmadığından bu şekilde sakallarını tıraş etmek durumunda olan kimseler için herhangi bir günahtan söz edilemez. Diğer yandan sayıları az da olsa bazı âlimler Hz. Peygamber'in sakalı bırakmakla ilgili hadislerinin neredeyse tamamında yer alan “müşriklere muhalefet edin”, “mecusilere muhalefet edin” şeklindeki emirlerden yola çıkarak sakalı kısaltma ya da kazıtmanın yasaklanmasının o dönemdeki müşriklerin davranış tarzlarına muhalefetle yakın ilgisi olduğunu, yani söz konusu yasağın dönemsel ve bölgesel olduğunu belirtmektedirler. Bu görüşte olanlara göre Hz. Peygamber, İslam toplumunu diğer toplumlardan ayırt etmek, onları müstakil, diğer toplumlardan ayrı, kendi şahsiyetleri bulunan bir toplum haline getirmek üzere bu şekilde sakalı kısaltmayı yasaklamıştır. Günümüzde gayrimüslim toplumların sakal konusunda tek bir tutum içinde bulunmadığı, kimi toplumlarda sakal kazıtmanın, kimi toplumlarda sakal bırakmanın yaygın olarak görüldüğü, dolayısıyla sakal bırakmak suretiyle onlara muhalefet etme ve Müslümanları ayırt etmenin mümkün olmadığı bilinen bir durumdur.

Sonuç olarak hadislerde yer alan hükmü “tarihsel” ve “örfî” kabul etmeyen klasik dönem fıkıh bilginlerine göre bir erkeğin mazeretsiz olarak sakalını kazıtması veya bir tutam miktarının altına düşecek şekilde kısaltması caiz görülmezken bu hükmü örfî veya tarihsel kabul edenlere göre sakalı kazıtmak veya kısaltmak caiz görülmektedir. Bu

konuda sorumluluğunu yüklenmek kaydıyla bu iki görüşten biriyle amel etmek mükellefin kendi terciğine bırakılmıştır.

(Soner Duman)

8

47- Kaybeden takımın baklava ısmarlaması gibi şartlarla yapılan bir müsabaka kumar olarak değerlendirilir mi?

Arkadaşlarımla birlikte zaman zaman halı sahada futbol maçı yapıyoruz. Kimi zaman iki takım halinde maç yaptığımızda halı saha parasını kaybedenin ödemesi veya maç sonunda kaybeden takımın baklava ısmarlaması gibi şartlarla maç yaptığımız oluyor. Bunun kumarla bir alakası var mı? Neticede burada bir şans oyunu değil beceri ve emeğe dayalı bir oyun söz konusu.

İslam âlimleri kumarın haram olduğunda ittifak etmekle birlikte nelerin kumar kapsamına girdiği hususunda ihtilaflı olan konular da bulunmaktadır. Şu tarz oyun, yarışma ve fiillerin kumar kapsamına girdiği konusunda ittifak bulunmaktadır.

1. Para konularak oynanan oyunlar

Para konularak oynanan oyunlar ister insanlar arasında iskambil, okey vb. âletlerle olsun isterse kumar makinesi yahut internet aracılığıyla olsun dinin yasakladığı “meysir /kumar” kapsamında yer alır ve haramdır. “Lades” adı verilen ve kaybedenin karşı tarafa bir mal vermek durumunda kaldığı oyun da bu kapsamda değerlendirilir ve haramdır. Çünkü burada da karşı tarafın malını bâtil bir yolla yemek söz konusudur.

2. Para konularak katılım sağlanan çekilişler

Piango, süper toto vb. insanların para yatırması ve yatırılan paranın bir bölümünün çekiliş sonucunda kazananların bir kısmına verilmesi şeklindeki bütün işlemler kumardır. Çünkü burada her bir şahıs tarafından ortaya konulan para, çekilişi kazanan kişi ya da kişilere verilmekte, bazı kimseler kazanırken bazıları kayba uğramaktadır.

3. Müşterek bahis şeklindeki oyun ve yarışmalar

Müşterek bahis, iki tarafın da para koyarak bir konuda bahse girdiği her türlü faaliyetin adıdır. Müşterek bahisler “at yarışı”, “futbol”, “basketbol” vb. aslında haram olmayan bir oyun üzerinde gerçekleşebilir. Günümüzde *İddaa* adı verilen kumar çeşidi müşterek bahsin en çok görülen çeşididir.

Müşterek bahse konu olan şey için tarafların emek harcaması veya zihinsel becerisini ortaya koyması bunun kumar olması sonucunu değiştirmez. Örneğin iki kişinin ortaya para koyarak yaptıkları koşu yarışında emek, satranç oyununda zihinsel beceri vardır ama bu durum, söz konusu yarış ve oyunu kumar olmaktan çıkarmaz.

Günümüzde arkadaşlar arasında “kaybeden takımın halı saha parasını ödemesi” veya “kaybeden takımın baklava ısmarlaması”, “oyunu kaybeden şahsın çay paralarını ödemesi” gibi şartlarla futbol, satranç vb. oyunlar oynanmaktadır. Bu şekildeki oyunların tümü maddî bir bedelin kaybını içerdiği için kumar hükmündedir.

Fakihler şu hususların kumar kapsamına girmediği konusunda ittifak etmişlerdir:

1. Tek taraflı bahis

Mesela bir kimse diğerine “gel seninle koşu yarışı yapalım, beni geçersen sana 100 TL vereceğim. Ben seni geçersen bir şey istemem” dese bu kumar olmaz. Karşı taraf koşu yarışında bu sözü söyleyen kişiyi geçerse 100 TL almaya hak kazanır. Bu, klasik fıkhîteki tabiri ile “cuâle” olarak değerlendirilir. Cuâle, bir işi yapana ödül vaad etmek demektir.

2. Para koymayan üçüncü bir şahsın müdâhil olduğu yarışmalar

Şu durum da müşterek bahis kapsamında değerlendirilmez: İki kişinin birbiriyle yarış yaptığı bir durumda kazanma ihtimali en az bu ikisi kadar olan üçüncü bir şahs ortaya para koymaksızın yarışa katılsa, kazanması halinde o kişiye de para verilmesinin, kaybetmesi halinde herhangi bir şey ödememesinin şart koşulması halinde bu

bahis müşterek olmamış olur. Araya giren üçüncü kişi “muhallil” [aslında haram olan müşterek bahsi araya girerek helal hale getiren kişi] adını alır. Mesela at yarışı yapmak isteyen iki kişi ortaya 100'er lira koysa, atı ve yarışçılığı en az bunlar kadar iyi olan bir üçüncü kişi ortaya para koymaksızın bu yarışa dâhil olsa, ortadaki paranın kazanana verilmesi vaad edilse bu durumda kazanan kişinin parayı alması caiz olur. (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtar, VI, 403)

3. Ödül vaadi

Bir yarışmada yarışmaya katılanlar ortaya para koymuyor da üçüncü bir şahıs kazanana ödül vaad ediyorsa bu yarışmalara katılmak ve verilen ödülü almak caizdir. Mesela bir bilgi yarışmasında kazanan kimseye umre, para vb. vaad edilmesi böyledir.

4. Ücretsiz kuponlu çekilişler

Bir market, sürümü arttırmak amacıyla belirli miktarda alışveriş yapanlara kupon veriyor ve çekiliş yapıyor, kazanana da belirli bir ödül vaad ediyorsa bunu almak da kumar olarak değerlendirilmez; çünkü burada ödenen para çekilişe katılma bedeli değil yapılan alışverişin bedelidir.

5. Para koymaksızın oynanan oyunlar

Ortaya maddî bir şey koymaksızın sırf eğlence olarak satranç, dama, kızma birader, okey, iskambil kağıdı vb. oyunlar oynamak âlimlerin bir kısmına göre kumar olarak değerlendirilmez. Bu konuda farklı görüşler mevcuttur.

Bu açıklamalara göre soruda geçen “kaybedenin halı saha parasını ödemesi” veya “baklava ısmarlaması” gibi şartlarla oynanan oyunlar da kumar kapsamında görülür ve haramdır.

(Soner Duman)



48- Bir kadının günümüzde otobüs vb. toplu taşıma araçları ile sefermüddetinden daha uzun mesafeye yolculuk etmesinin hükmü nedir?

İstanbul'da oturan bir bayanım, memleketim Adapazarı. Zaman zaman ana-babamı ziyaret etmek istediğim oluyor. Adapazarı ile İstanbul arası 130 kilometre civarında. Bildiğim kadarıyla kadınlar 90 kilometreden daha uzağa tek başlarına gidemiyor. Ben memlekete gitmek istediğimde eşim veya çocuğum her zaman benimle gelemeyebiliyor. Bu durumda otobüs gibi kalabalık bir araç içinde bir buçuk iki saat süren yolculuğa tek başıma çıkmamda bir sakınca var mıdır?

Klasik dönemde fıkıh bilginleri, kadının dinen yolcu hükmünde sayılacağı (sefer müddeti) mesafeye tek başına yolculuk etmesinin haram olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu ittifakın altında Peygamberimizin (sas) şu hadisleri bulunmaktadır: “Allah’a ve âhiret gününe inanan bir kadının yanında mahremi yokken bir gün bir gecelik mesafeye yolculuk yapması helal değildir.” [Buhârî, Ebvâbu Taksîri’s-salât, 4)

“Kadın, yanında kocası veya mahremi yokken iki günlük mesafeye yolculuk yapamaz.” (Buhârî, Savm, 66)

Bir gün Peygamberimiz şöyle buyurdu: “Kadın yanında mahremi yokken yolculuk yapmasın. Yanında mahremi olmayan kadının yanına başka bir erkek girmesin.” Bunun üzerine bir adam “Ey Allah’ın resulü! Ben falanca orduda cihad etmek üzere kaydoldum. Karım ise hacca gitmek istiyor” dedi. Peygamberimiz “O zaman sen karınla birlikte hacca git” buyurdu. (Buhârî, Muhsar, 37)

Bu hükmün istisnalarından birisi, İslam ülkesi dışında ikamet ederken Müslüman olan kadının yanında mahremi olmasa bile orayı terk ederek İslam ülkesine hicret etmesidir. Yine düşman tarafından esir

alınan kadın da düşmanın elinden kaçabilirse güvenli bölgeye yolculuk yapması zorunludur.

Mâlikîlere ve Şâfiîlere göre kadın, yanında bir grup kadından oluşan güvenilir yol arkadaşları varsa farz olan hacı yapmak üzere yola çıkabilir. Nafile hac için çıkamaz. Hanefî ve Hanbelîlere göre ise farz hac için de çıkamaz.

Mezheplerin konuyla ilgili görüşleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onların kadının yolculuğu ile ilgili hükmü, “illeti akılla kavranılamayan [taabbudî] bir hüküm” olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Buna göre yolun güvenli olup olmaması, mesafenin kısa zamanda kat edilip edilmemesi arasında bir fark yoktur. Kadının, başka bir sebeple değil sırf kadın olması hasebiyle böyle bir yolculukta bulunması haramdır. Nasıl ki kadın; miras, şahitlik, çok evlilik gibi konularda erkekten farklı ise yolculuk meselesi de böyledir.

Modern dönemde kadının tek başına yolculuk yapmasına ilişkin görüş belirten kimi çevreler, konu ile ilgili klasik fıkıh bilginleri tarafından kabul edilen ve nasslarda da dile getirilen hükmün tarihsel şartlarla ilişkili olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşte olanlara göre Hz. Peygamber döneminde bunun yasaklanmasının illeti o dönemde yol güvenliğinin bulunmamasıdır. Klasik usul ilminde “hüküm, var ve yok olma bakımından illete bağlıdır” kuralı gereğince şayet yol güvenliği bulunursa bu haramlık hükmü de ortadan kalkar.

Bu görüşte olanların kimi, sadece yolculuk meselesi değil “kadının şahitliği”, “kadının miras payı”, “kadının idareci olması” gibi konularda da nasslarda yer alan hükümlerin kadının cinsiyetine değil, nassların varid olduğu zaman diliminde kadının sosyal statüsüne bağlı olduğunu belirtmişlerdir.

Bu açıklamalar doğrultusunda sorunun cevabına gelecek olursak kadının yolculuğu ile ilgili kısıtlamanın onun cinsiyetinden değil emniyetinden kaynaklandığı görüşünün daha isabetli olduğu

söylenebilir. Bu konudaki en önemli delil Buhârî'nin rivayet ettiği şu hadistir:

Bir gün Adiy bin Hâtım, Allah Resûlü'nün (sas) yanında bulunurken bir adam gelip yol kesicilerden şikayet etmişti. Bunun üzerine Allah Resûlü, Adiy'e *“Adiy! Sen Hîre şehrini gördün mü?”* diye sordu. Adiy *“hayır görmedim ama ona dair haberleri işittim”* dedi. Allah Resûlü *“Şayet ömrün varsa gün gelecek bir kadının Hîre'den yola çıkıp Allah dışında hiçbir şeyden korkmaksızın gelip Kâbe'yi tavaf edeceğini göreceksin”* buyurdu. Adiy, Allah Resûlü'nün belirttiği şeyi aynen gördüğünü belirtmiştir. (Buhârî, Menâkıb, 22; Müslim, Fiten, 28)

O dönemde yol kesicilik vakasının yaygın olması ve bu konularda Resulullah'a şikayetler gelmesi üzerine Resûlullah'ın (sas) gün gelip bu kötü durumun ortadan kalkacağını belirtmesi, kadının yolculuğu ile ilgili yasağın yol güvenliği ile ilgili olduğunu net olarak ortaya koymaktadır.

Burada “yol güvenliği” kavramının kaypak bir içeriğe sahip olduğu gerekçesiyle bir itiraz ileri sürülebilir. Bu itiraza şu şekilde cevap vermek mümkündür: Fakihler, “yol güvenliğini” hac meselesinde hükmü etkileyen bir husus olarak dikkate almışlar, haccın edasının kişiye farz olması için yol güvenliğinin olmasını şart koşmuşlardır. Şu halde “yol güvenliği”, fakihlerimiz tarafından hüküm vermede somut bir ölçüye bağlanabilir görülmüştür.

Fakihlerimiz, yukarıdaki hadisler sebebiyle kadının tek başına bir gün bir geceden daha kısa süreli yolculuk yapmasını caiz kabul etmişler, bu noktada söz konusu zaman diliminde ne kadarlık mesafenin gidileceğini değil süreyi esas almışlardır. Günümüzde hızlı ulaşım vasıtaları ile birkaç saatte binlerce kilometre mesafe kat edilebilmektedir. Üstelik günümüz yolculukları geçmişte olduğu gibi deve sırtında, çöllerde ve birkaç kişiyle değil; yüzlerce kişilik uçaklarda yahut binlerce aracın yol aldığı karayollarında olmaktadır. “Kadının tek başına yolculuk yapması” meselesi ile “kadının sefer

müddeti bir yerde tek başına konaklayıp kalması” meselesi birbirinden farklı düşünölmelidir.

Sonuç olarak kadının tek başına yolculuğunda illet, mesafe veya süre değil “güvenlik” olarak kabul edilmelidir. Güvenliğin olmadığı durumda mesafe kısa da olsa kadın yolculuk yapamaz. Güvenliğin olması halinde ise mesafenin veya sürenin uzunluğu dikkate alınmaz.

Güvenliğin olup olmadığı konusu kaypak bir mesele olmayıp yolculuk yapılacak araçta çok kişinin olup olmaması, yolun geçtiğı bölgenin terör, anarşi, savaş vb. şeylere sahne olup olmaması gibi faktörlerle belirlenebilir.

Bununla birlikte yolda kadının başına gelebilecek hastalık, bayılma, kaza vb. bir durumda onunla ilgilenecek kocası, mahremi veya güvenilir kadınların bulunması her halükârda önemlidir.

(Soner Duman)



48- Bir spor ve hobi olarak avcılık yapmakta dinen bir sakınca var mıdır?

Ava karşı özel bir merakım var. Zaman zaman arkadaşlarımla av yapmaya gideriz. Eti yenen bıldırcın, tavşan, geyik gibi hayvanlar yanında eti yenmeyen domuz gibi hayvanları da avladığım oluyor. Avı et yemek için değil de bir tür spor, hobi ve stres atma faaliyeti olarak yapıyorum. Bu şekilde av yapmamda dinen bir sakınca var mıdır?

Avlanılan hayvandan yiyerek, satarak, muhtaçlara tasadduk ederek, yakınlarla ve akrabalara hediye ederek yararlanmak için av yapmak genel anlamıyla mübahtır. Bunun mübahlığı ile ilgili Kitap ve Sünnette deliller bulunduğu gibi âlimlerin icmaı da bulunmaktadır. Bununla birlikte ârızî bir takım durumlar sebebiyle avlanmanın hükmü değişebilmektedir. Aşağıda bu ârızî durumları kısaca ele alacağız:

a) Avlanmanın haram olduğu durumlar

İhramlı iken kara hayvanlarını avlamak veya Harem bölgesinde iken avlanmak haramdır. İhramlı iken avlanma konusunda Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: “Ey iman edenler! Allah sizi ellerinizin ve mızraklarınızın erişeceği bir avlanma ile (onu yasak ederek) dener ki gizlide (kimsenin görmediği yerde, gerçekten) kendisinden kimin korktuğu ortaya çıksın. Kim bundan sonra sınırı aşarsa onun için acı bir azap vardır. Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe'ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen avın dengini takdir eder). Yahut (avlanmanın cezası), fakirleri doyurmaktan ibaret bir keffârettir, yahut onun dengi oruç tutmaktır. Ta ki (yasak av yapan) işinin cezasını tatmış olsun. Allah geçmişi affetmiştir. Kim bu suçu tekrar işlerse Allah da ondan karşılığını alır. Allah daima galiptir, öç alandır. Hem size hem de yolculara fayda olmak üzere (faydalanmanız için) deniz avı yapmak

ve onu yemek size helâl kılındı. İhramlı olduğunuz müddetçe kara avı size haram kılındı. Huzuruna toplanacağınız Allah'tan korkun.” (Mâide, 5/94-96)

Bu ayetlerden ihramlı iken kara hayvanlarını öldürmenin haram kılındığı, deniz hayvanlarını avlamanın ise haram kılınmadığı anlaşılmaktadır. Yasağın süresinin ne zaman sona erdiği yine Mâide sûresindeki “ihramdan çıkınca avlanın” (Mâide, 5/2) ifadesiyle belirtilmiştir. Bu ayetteki “avlanın” emri “yasak sona erdi, artık av yapabilirsiniz” anlamındadır.

Harem bölgesinde avlanmanın yasak olması ise bir yandan harem bölgesinin emin kılındığını belirten ayete (el-Kasas, 28/57), diğer taraftan da Hz. Peygamber'in (sas) şu hadisine dayandırılmıştır: *“Allah Mekke'yi harem bölgesi kılmıştır. Mekke benden önce ve sonra hiç kimse için helal kılınmamıştır. Bana da sadece gündüzün bir vaktinde [fetih sırasında] helal kılınmıştır. Mekke'nin otu koparılmaz, ağacı kesilmez, avı ürkütülmez. Düşüren kimselere duyurma amacı olmaksızın orada düşürülen mal alınmaz.”* (Buhârî, İhsâr, 20)

Avlanmanın haram olduğu üçüncü bir durum da av hayvanının bir kimseye ait olduğunu gösteren bir iz ve işaret bulunduğu halde onu avlamaktır. Söz gelimi tüyleri yolunmuş, üzerine kına yakılmış bir kuşu bilerek vurmaktır. Çünkü bu, başkasının mülkü olan bir şey üzerinde tasarrufta bulunmaktır.

b) Avlanmanın mekruh olduğu durumlar

Sırf eğlenmek, hoşça vakit geçirmek, atıcılığını geliştirmek ve hobi olsun diye avlanmak âlimlerin geneline göre mekruh görülmüş, bazıları ise bu tür avlanmayı da haram kabul etmişlerdir. Bu hükmün gerekçesi olarak ileri sürülen delillerden birisi Abdullah bin Amr'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği şu hadistir: Allah Resûlü şöyle buyurdu: *“Bir kimse haksız yere bir serçeyi öldürürse Allah bunu kendisine kıyamet gününde sorar.”* Bunun üzerine sahabe “Haklı yere öldürmek nasıl olur?” diye sordular. Allah Resûlü (sas) şöyle cevap verdi: *“Onu kesip*

yemek haklı olarak öldürmektir. Başını koparıp atmak ise haksız yere öldürmektir.” (Nesâî, Dahâyâ, 41)

İbn Hacer gibi bazı âlimler av hayvanından yararlanma amacı gütmeksizin av yapmanın haram olduğunu belirtmiştir; çünkü bu bir cana boşu boşuna kıymak suretiyle yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak anlamına gelmektedir.

Bu tarz avlanmanın haram olduğunu kabul etmesek bile bunu alışkanlık haline getirmek bir yandan hayvanların canına haksız yere kıymak anlamına geldiği gibi diğer yandan da kişiyi dinen yapması gereken pek çok vazifeden alıkoyacak, hiç değilse dinde yapılması teşvik edilen amellerden geri bırakacaktır. Nitekim İbn Abbas “av peşinde koşan kişi gafil olur” diyerek bir ihtiyaç sebebiyle olmaksızın avlanmayı hobi haline getirmenin doğru olmadığını belirtmiştir.

c) Avlanmayı terk etmenin evla olduğu durumlar

Hanefîlerin belirttiğine göre geceleyin avlanmak, evlâ olana aykırı bir durum olup bu yapılmasa daha iyi olur. Bunun gerekçesi gece karanlığında avlanma şartlarına riayet edememe riskidir. Hanbelîlere göre ise geceleyin avlanmakta herhangi bir sakınca söz konusu değildir.

Bu açıklamalar doğrultusunda soruya gelecek olursak avlanılan hayvandan bir menfaat elde etmek veya bir hayvanın zararını def etmek gibi bir gerekçe söz konusu olmaksızın sırf eğlence olsun diye veya hoşça vakit geçirmek için yahut da hobi olarak hayvan öldürmek doğru değildir. Bu hem haksız yere cana kıymak, hem de tabiatın dengesini sebepsiz, amaçsız yere bozmaya çalışmaktır.

(Soner Duman)



49- Düşürülmüş veya unutulmuş bir eşyayı / parayı bulan kişi ne yapmalıdır? Kendisi ihtiyaç içinde ise kullanabilir mi?

Kimi zaman sağda solda sahipleri tarafından düşürülmüş veya unutulmuş para vb. eşyalar buluyorum. Bulduğum bu tür şeyleri ne yapmam gerekir? Kendim ihtiyaç içindeysem kullanabilir miyim? Fakir fukaraya ya da cami, Kur'an kursu gibi yerlere mi vermem gerekir?

Düşürülmüş, kaybedilmiş olup sahibi bilinmeyen mala fıkıh literatüründe "lukata" adı verilir. Bu şekilde düşürülmüş bir malı bulunduğu yerde bırakmayıp almanın genel anlamda caiz olduğu kabul edilmekle birlikte hüküm noktasında bir takım ayrıntılar söz konusudur. Bunları şu şekilde belirtebiliriz:

Kişi düşürülmüş bir malı almadığında onun zayi olmasından korkarsa Hanefîlere ve Şâfiîlere göre o malı orada bırakmayıp sahibine vermek üzere alması daha iyidir; çünkü böyle yapmakla Müslüman kardeşinin malını korumuş olur. Mâlikîlere göre ise buluntu malı almak mekruhtur. Ahmed b. Hanbel buluntu malı almamanın daha faziletli olduğunu, çünkü kişinin bu malı alması halinde başkasına ait bir malı yeme, sahibini bulmaktan geri durma gibi durumlarla karşı karşıya kalabileceğini belirtmiştir.

Burada orta yolu şu şekilde bulmak mümkündür: Bir kimse düşürülmüş bir malı sahibini bulup vermek, bunu sağlayıncaya kadar malı koruma altında tutmak amacıyla alırsa, kendisine bu emanete sahip çıkma konusunda güveniyorsa o malı bırakmayıp alması daha uygundur. Ancak malı aldığı takdirde onu kullanıp tüketmekten, o malın sahibini bulma konusunda üzerine düşeni terk etmekten endişe ederse almaması daha iyidir.

Bir mal bulan ve sahibine vermek amacıyla onu alan kimsenin yapması gereken bir takım görevler bulunmaktadır. Bunların başında kişinin bulduğu mal şayet insanların değer ve kıymet verdiği, düşüren kimsenin arayacağı nitelik, miktar ve kalitedeyse bunu bir yıl boyunca etrafa duyurma görevi gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber bir mal bulan kimsenin bunu çarşı-pazarda, cami kapısında, insanların toplandıkları yerde bir yıl boyunca duyurmasını emretmiştir. Günümüzde bunu internet, gazete vb. iletişim vasıtalarıyla duyurmak yeterlidir. Bu esnada sahibi gelir de malın kendisine ait olduğunu ispat edebilirse malın kendisine verilmesi gerekir. Hanefîlere ve Şâfiîlere göre mal sahibi, malın kendisine ait olduğunu şahitle ispat etmediği sürece bulan kimsenin malı ona verme yükümlülüğü yoktur.

Mal bulan kimse bunu bir yıl boyunca etrafa duyurduğu halde malın sahibi çıkmazsa şuna bakılır: Şayet malı bulan kimse fakir ise malın sahibi olur. Bu konuda âlimler arasında ittifak bulunmaktadır. Malı bulan kişi zengin ise o malı fakir-fukaraya, cami, Kur'an kursu vb. yerlere sadaka olarak verebilir. Şayet malın sahibi sonradan çıkıp gelirse bu durumda mal sahibi ya sadakayı onaylar ki bu durumda sadakanın sevabı kendisine ait olur ya da malın değerini onu bulan kişiye tazmin ettirir.

Peki, zengin olan şahıs bu malı kendisi kullanabilir mi? Bu konuda mezhepler arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefîlere göre zengin olan şahıs bulduğu maldan kendisi yararlanamaz, bunu sadaka olarak vermek zorundadır. Diğer üç mezhebe göre ise zengin olan şahıs, bir yıl boyunca mal bulduğunu etrafa duyurduğu ve malın da sahibi çıkmadığı takdirde bunu kendisi kullanabilir. Sonradan malın sahibi çıkarsa malın değerini ona tazmin eder.

Buluntu mal, onu bulan kimsenin elinde emanet hükmündedir. Şayet kendisinin kusur veya ihmali bulunmaksızın mal telef olur veya eksilirse –tıpkı emanet bırakılan mallarda olduğu gibi- bunu tazmin etmesi gerekmez. Bulan kişinin kendisi bu malı henüz bir yıl

dolmadan önce tüketirse veya kendi kusur yahut ihmali sebebiyle mal telef olur ya da eksilirse bakılır; mal, piyasada misli bulunan mallardan ise mislini, misli bulunmayan mallardan ise kıymetini ödemeyi üstlenmiş olur.

Malı bulan kimse henüz bir yıllık süre dolmadan önce ölürse bu şahsın mirasçısı bir yılı tamamlama konusunda miras bırakanın yerini alır. Bir yıl dolduktan sonra –zenginlik ve fakirlik konusunda yukarıda yaptığımız açıklamalar doğrultusunda- mala sahip olur veya malı sadaka olarak verir. Malın sahibi sonradan çıkıp gelirse tıpkı miras bırakandan onu alma hakkı olduğu gibi mirasçısından da alma veya tazmin ettirme hakkına da sahip olur.

Yukarıda “bir yıl duyurma” konusunda söylediğimiz hüküm, bütün mallar için geçerli değildir. Zira mallar içinde değersiz olan ve onu düşüren sahibi tarafından aranmaya değmeyecek miktarda olanlar da bulunmaktadır. Bu açıdan malları şu şekilde taksim etmek mümkündür:

a. Düşüren kişinin arama zahmetine girişmeyeceği derecede az, ucuz, önemsiz miktarda bir mal bulan kişi bunu bulduğu anda duyurmaya gerek olmaksızın fakirse sahip olur, zenginse –yukarıdaki görüş ayrılığı doğrultusunda- sadaka verir veya sahiplenir.

b. Kaybolan ve kendisini koruma gücüne sahip bulunan kedi, köpek, kuş gibi hayvanları almak caiz değildir.

c. Harem bölgesinde kaybolan malları ancak süresiz olarak duyuru yapmak amacıyla almak helal olur. Bu bölgede yitirilmiş mallar, bir yıllık duyuru süresiyle sınırlı değildir.

d. Bu üçü dışındaki mallarda bir yıllık duyuru süresinden sonra gereken işlemler yapılır. İletişim vasıtalarının gelişmediği geçmiş dönemlerde “bir yıl duyuru yapma” kaydı anlaşılır olmakla birlikte günümüzde bu şart gözden geçirilebilir. Zira internet, gazete ve televizyon gibi vasıtalar bu konuda bir yıl şartına gerek bırakmamaktadır. Ayrıca belediyelerin kayıp eşya ile ilgili birimlerine

ve karakollara bir tutanak ile bu eşyaların teslim edilmesi de mümkündür.

Sonuç olarak soruya dönecek olursak; bir mal bulan kimse eğer o mal bir yıl duyurmayı gerektiren nitelikte ise bir yıl boyunca ona dokunmaksızın elinde bekletir. Sahibi çıkmazsa ve bulan kişinin kendisi fakirse kullanır. Zenginse Hanefîlere göre kullanamaz, sadaka verir. Diğer mezheplere göre ise zengin şahıs da bu maldan yararlanabilir.

(Soner Duman)



50- Yabancı ÷lke vatandaşı olan bir müslümanın seçimlere katılması ve oy kullanması caiz midir?

Yurtdışında yaşıyorum. Burada Hristiyan demokrat, sol ve ırkçı partiler var. Bu partilerin bir kısmı Avrupa'da azınlık konumunda bulunan Müslümanlara karşı islamofobiyi körüklüyor. Buna karşılık bazıları Müslümanlara daha yakın duruyor, hatta kimileri Müslümanların oylarını alabilmek amacıyla Müslüman aday bile gösterebiliyorlar. Buradaki seçimlere üye olarak katılmak ve seçimlerde oy kullanmak caiz mi?

Müslümanların azınlıkta yaşadığı bölgelerde oy verme meselesinden önce genel anlamda her türlü demokratik rejimde oy vermeyi küfür ve şirk kabul eden “aşırı” bir yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Bu görüşte olanlara göre demokratik rejimlerde kanunların mecliste milletvekillerince çıkarılması, Allah'a ait olan yasama hak ve yetkisinin insanlara verilmesi anlamına gelmektedir. Allah, Kur'an'da kendisinin indirdiği hükümler ile hükmetmeyenleri kâfir, zâlim ve fâsık olarak nitelemiştir. Bu görüşte olanlara göre demokratik rejimlerde oy vermek söz konusu sistemi bütünüyle benimsemek anlamına geldiğinden bu durum küfür olarak değerlendirilir. Bu görüşü benimseyenler haliyle Müslümanların azınlıkta olduğu yerlerde gayrimüslim parti veya adaylara oy vermeyi de “küfür” olarak görmektedirler. Zira burada yukarıdaki sakıncanın yanında kâfirleri veli edinme durumu da söz konusudur. Yine bu görüşte olanlar Hz. Peygamber'in nebevî metodunun da buna aykırı olduğunu, onun kâfirler tarafından yapılan başkanlık teklifini kabul etmediğini; çünkü onların başına geldiğinde onlara kendi hükmünü uygulamalarına razı olmadıklarını belirtirler.

Buna karşılık günümüzde konuya dair görüş belirten fıkıh bilginlerinin çoğunluğu hem Müslümanların çoğunlukta hem de azınlıkta olduğu yerlerde oy kullanmanın küfrü gerektirmek bir yana

câiz ve hatta kimi durumlarda gerekli olduğunu belirtmektedirler. Bu görüşte olanlar azınlık bölgelerdeki Müslümanların kendi maslahatlarını temin etmek amacıyla demokratik seçimlere katılmasını, aday olmasını, gayrimüslim bir aday bile olsa Müslümanların yararı için çalışan ya da en azından onlara zararı dokunmayan bir kimseyi desteklemesini câiz ve hatta vacip kabul ederler. Bunlar delil olarak Kur'an'da insanların güçleri nispetinde sorumlu tutulduklarına ilişkin ayetleri zikrettikleri gibi Müslümanların haklarını savunan ve onlara düşmanlık eden gayrimüslim iki topluluk varsa, Müslümanların bu topluluklar içinden kendilerine zarar vermeyenlerle birlikte hareket etmesinin maslahata uygun olduğu görüşündedirler. Nitekim Kur'an, Hristiyan olan Romalılar ile Mecusi olan Sâsânîler arasındaki savaşta mağlup olan Romalıların yakın bir gelecekte galip geleceğini ve müminlerin de buna sevineceğini belirtmiştir. Bu görüşte olanlar Hz. Yusuf'un Mısır'da küfürle yönetilen Firavun'un devletinde mâliye işlerinden sorumlu olmayı istemesini, Hz. Peygamber'in Mekke'de kâfir olan Ebu Talib'in himâyesinde tebliğ vazifesini sürdürmesini, Tâif dönüşü Mekke'ye girerken Mut'im bin Adiy'in himâyesini istemesini, ilk Müslümanların Hristiyan olan Necâşî'nin hükümdar olduğu Habeşistan'a hicret etmelerini, Hz. Peygamber'in câhiliye dönemindeyken akdedilen hilfu'l-fudûl'e (erdemliler sözleşmesi) İslam döneminde davet edilmiş olsaydı katılacağını belirtmesini, Medineli Yahudilerle Medine vesikası ve Mekkeli müşriklerle Hudeybiye antlaşması imzalamasını delil olarak ileri sürmüşlerdir. Müslümanların bu tür seçimlere katılmasını en temelde maslahat ilkesi kapsamında değerlendiren bu grup, Müslümanların can, mal ve namus güvenliğinin bu şekilde temin edildiğini belirtirler. Yine fıkhnın genel ilkelerinden olan "bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir", "meşakkat teysiri celb eder", "zaruretler mahzurlu olan şeyleri mübah kılar", "genel zararı gidermek için özel zarara katlanılır", "daha şiddetli zarar daha hafif olan zarara katlanarak giderilir", "iki kötü içinden daha hafif olanı tercih edilir", "zarar imkân ölçüsünde giderilir"

şeklindeki fıkıhın genel ilkelerini de kendi görüşlerini desteklemek üzere kullanmaktadırlar.

Her iki grubun delilleri birlikte incelendiğinde seçimlere katılmayı küfür veya şirk olarak niteleyenlerin ileri sürdüğü delillerin yoruma açık olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada Müslümanların maslahatı gereği bu seçimlere katılmanın, Müslümanların maslahatını temin edecek adayları desteklemenin caiz olduğu söylenebilir. Yalnız bunu yaparken Müslümanların ana hedeflerini kaybetmemeleri gerekir. Yine özellikle Müslümanların azınlık olduğu bölgelerde Müslümanların seçimlere katılması, herhangi bir adayı desteklemesi asla onların inançlarından taviz verme, ibadet ve muamelât ahkâmından vazgeçip başka hükümler konusunda uzlaşma olarak kabul edilmemelidir. Zira bu, bir maslahat değil kelimenin tam anlamıyla Müslümanın Avrupa toplumu içinde eriyip asimile olması, İslam'ın talep ve iddialarından vazgeçmesi anlamına gelir.

Dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise şudur: Seçimlere katılma meselesinde belirli bir alt grubun, hizbin, cemaatin ya da partinin menfaat ve maslahatı değil azınlık durumunda olan bütün Müslümanların umumî menfaati dikkate alınmalıdır. Özel bir grubun menfaatini korumak, faaliyetlerini geliştirmek için genel anlamda Müslümanlara zarar getirecek bir şekilde seçimlere katılmak meşru ve caiz değildir.

Kur'an'da yer alan “*Müminlerin işleri kendi aralarında istişare ile dir*” (Şûrâ, 38) ayeti göz önünde bulundurularak Müslümanların yapılacak seçimlerde nasıl hareket etmeleri halinde maslahatın temin edilmiş olacağı istişareyle belirlenmelidir ve bu istişare meclisine Müslüman toplumunu temsil eden bütün kesimler katılmalıdır. Ayrıca Müslüman toplumun maslahatı dikkate alınırken sadece kısa vadeli, maddî ve dünyevî maslahatlara odaklanılmamalı, Müslüman nesillerin gelecekteki maslahat ve menfaatleri de hesaba katılmalıdır.

(Soner Duman)

8

51- Denizden çıkan ürünlerin hangileri yenilebilir? Bir deniz ürünleri restoranında istakoz, karides ve midye gibi ürünler bulundurmak ve isteyen müşterilere servis etmek caiz midir?

Deniz ürünlerinden yemek yaparak servis ettiğim bir restoranım var. Bu restoranda balık türleri yanında istakoz, karides, midye, kalamar gibi ürünleri de satıyoruz. Bunda dinen bir sakınca var mıdır? Denizden çıkan ürünlerin hangileri yenilebilir? Bu ürünleri biz yemesek bile yemekte sakınca görmeyen kimselere veya gayrimüslimlere servis edip satabilir miyiz?

“Deniz ürünleri” ile denizlerde, nehirlerde, göllerde, kuyu ve havuzlarda yaşayan hayvanlar kastedilir. Deniz ürünlerinin hangilerinin yenilmesinin helal olup olmadığı konusunda mezhepler arasında görüş ayrılıkları söz konusudur. Aşağıda konuyu ülkemizde en yaygın olan Hanefî ve Şâfiî mezhebi üzerinden ele alarak izah edeceğiz.

a) Hanefîlere göre

Hanefîlere göre deniz ürünleri içinden yalnızca balık türlerini yemek helaldir. Bu balıklar ister pullu ister pulsuz olsun fark etmez. İki tür deniz ürününün ise balık kapsamında görülüp görülmeyeceği ve dolayısıyla yenilip yenilemeyeceği konusunda Hanefî mezhebi içinde ihtilaf söz konusudur. Bunlar “yılan balığı” ve “sazan balığı”dır. İmam Muhammed bu ikisini yemenin helal olmadığını söylemişse de Hanefîlerde tercih edilen görüş bu ikisinin balık türü olduğu ve yenilmesinin helal olduğu görüşüdür.

Hanefîler suda kendiliğinden ölüp de suyun üzerine çıkan balığı yemeyi istisna ederler; çünkü bunları yemek caiz değildir. Suyun

içinde ölmüş balığın yenilmesinin haram olmasının hikmeti balığın bünyesinde bir bozukluk bulunması ihtimalidir. Bu bozukluk sebebiyle balığın nasıl ve ne zaman öldüğü bilinmemektedir.

Suyun içinde sonradan öldürülen balığa gelince; bu tür balıklar ile ağ atılıp da ağa takılmış, çıkarılırken havada ölmüş olan balıklar arasında fark yoktur. Bunlar yenilebilir. Bir balık başka bir balığı yuttuğunda, büyük balığın karnından çıkan balık da yenilebilir; çünkü bu balık sonradan meydana gelen bir sebeple yani büyük balığın yutması sebebiyle ölmüştür.

Balık, havanın sıcak veya soğuk olması yahut da suyun kirli olması gibi bir sebeple ölmüşse bu balığın yenilip yenilemeyeceği konusunda Hanefî mezhebinde iki farklı görüş vardır: Bir görüşe göre bunlar yenilmez; çünkü bunlar balığın kendiliğinden ölmesi gibidir. Diğer görüşe göre bunlar yenilebilir. Çünkü bunlar sonradan meydana gelen bir sebeple balığın ölmesi gibidir. Daha güçlü olan ve fetvaya esas olan da bu görüştür. Son olarak balık denizden canlı olarak çıkarıldığında ölünceye veya öldürülünceye kadar o haliyle yenilmesi caiz olmaz.

b) Hanefîlerin dışındaki mezhepler

Hanefîlerin dışındakilere göre suda yaşayan hayvanların tümü, boğazlamayı gerektirmeksizin helaldir, yenilebilir. Bunlar suyun içinde ölmüş olsa bile böyledir. Bu görüş sahiplerinden bazıları timsah, deniz kaplumbağası, deniz kurbağası ve akrebi gibi karada da uzun süre yaşayabilen hayvanları yemenin de helal olduğunu kabul ederler.

Şâfiîlere göre sudan çıktığında uzun süre hayatta kalan büyük balık vb. hayvanları boğazlamanın müstehap olduğunu kabul ederler. Balıkların kesimi kuyruk tarafından, balık dışında karadaki hayvanlara benzeyen deniz hayvanlarının kesimi ise boyun bölgesinden olur. Su dışında uzun süre yaşamayan hayvanların canlı iken boğazlanması ise mekruh görülür.

Şâfiîlere göre hem karada hem de denizde sürekli yaşayabilen hayvanların karada yenilebilen bir benzeri yoksa bu hayvanları yemek

haram olur. Buna örnek olarak kurbağa, yengeç, yılan, timsah ve kaplumbağa zikredilebilir. Bununla birlikte bunlar içinden fiilen suda yaşayanların yenilebileceğini ileri süren çok sayıda Şâfiî âlimi de bulunmaktadır. Buna göre yengeç, yılan, şebek, timsah, kaplumbağa gibi hayvanlar fiilen denizde yaşıyorlarsa onları yemek helal olur. Bunların karada da yaşayabiliyor olması dikkate alınmaz. Ancak bu hayvanlar fiilen karada yaşıyorlarsa onları yemek haram olur.

Şâfiîlere göre canlı balığı yutmak –şayet bu, kişiye zarar vermiyorsa- mekruhtur. Yine küçük balığı içi ile birlikte yemek de böyledir. Bununla birlikte küçük balığı karnını yarmadan kızartmak ve kavurmak caizdir.

Hanefîler dışındakilerin bu konuya ilişkin delilleri ayetlerdeki genel ifadeler ve bazı hadislerdir. Konuya ilişkin zikredilen iki ayetten birinde Allah Teâlâ şöyle buyurur: *“İki deniz birbirine eşit değildir. Biri tatlıdır, susuzluğu keser, içilmesi kolaydır. Diğeri ise tuzludur, acıdır (boğazı yakar). Hepsinden de taze et yersiniz ve giyeceğiniz süs eşyası çıkarırsınız. Allah’ın lütfundan (nasibinizi) arayıp da şükretmeniz için gemilerin, denizi yarıp gittiğini görürsün.”* (el-Fâtır, 35/12) Bu ayette geçen “taze et” ifadesi umumî olup balık ve diğer ürünler arasında ayırım yapmamaktadır.

Delil olarak zikredilen diğer ayet ise şöyledir: *“Hem size hem de yolculara fayda olmak üzere (faydalanmanız için) deniz avı yapmak ve onu yemek size helâl kılındı. İhramlı olduğunuz müddetçe kara avı size haram kılındı. Huzuruna toplanacağınız Allah’tan korkun.”* (el-Mâide, 5/96) Burada “deniz avı” herhangi bir ayırım yapılmaksızın mübah kılınmıştır. Bunun içine balık girdiği gibi balık dışındaki ürünler de girmektedir.

Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’in (sas) *“Denizin suyu temiz / temizleyici ve ölüsü temizdir”* hadisi de delil olarak zikredilmiştir. Bu açıklamalar doğrultusunda soruya gelecek olursak; istakoz, karides, midye, kalamar gibi ürünler tamamen suda yaşayan canlılar olup birer balık türü değildir. Bu sebeple Hanefîlere göre bu ürünleri yemek

haramdır. Şâfiîlere göre ise bunlar tamamen su ürünleri olduğundan bunları yemek helaldir.

Söz konusu ürünlerin satım ve servisini yapma ve bu şekilde kazanç elde etmeye gelince; Şâfiî mezhebine mensup bir kimse bunları yemeyi helal kabul ettiğinden bu ürünleri satması, servisini yapması, pişirmesinin de onun açısından helal olacağı açıktır.

Hanefî mezhebine mensup birine gelince; mezhepteki genel kural bu hayvanların yenilmek amacıyla satımının helal olmamasıdır. Buna göre Hanefî mezhebine mensup birisinin bu hayvanları yemenin helal olmadığını kabul ettiğinden yenilmesi helal olmayan bir hayvanı yemek üzere pişirmek, servis etmek ve satmaktan uzak durması en doğru davranıştır. Bununla birlikte bu ürünleri yemek ve satmanın mübah olduğuna dair kendisine karşı görüşte olan güvenilir bir âlim tarafından fetva verilmişse ve bu kişi sırf kendi keyfine göre fetva bulma saikiyle değil de söz konusu âlime olan güvenerek ve bu görüşün delilinin daha güçlü olduğuna inanarak bunu yaparsa bunda da bir sakınca olmasa gerektir. Dediğimiz gibi evlâ olan, bunu yapmayıp ihtiyata riayet etmektir.

(Soner Duman)



52- Sigara içmenin dini hükmü nedir?

Genç yaşlarımdan itibaren sigara içiyorum. Sigaranın sağlığa zararları olduğunu elbette ben de biliyorum ancak ne kadar bırakmayı denediysem de bırakamadım. Sigara ile ilgili birkaç hocaya soru sorduğumda hepsi de farklı şeyler söylediler. Hatta soru sorduğum hocalar içinde sigara içenler de vardı. Sigara içmenin dini hükmü nedir?

Sigara tütünden yapılan bir maddedir. Tütün mamülleri İslam dünyasında 16. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmış ve o dönemden itibaren tütün kullanımının fikhî hükmü konusunda âlimler arasında bir takım tartışmalar söz konusu olmuştur.

Tütünün hükmüne dair her mezhepten farklı kanaatlere sahip âlimler bulunduğu için bu konuda ileri sürülen görüşleri mezhep görüşü diye anlamak doğru olmaz. Burada mezheplerden ziyade her bir âlimin kendi görüşü söz konusudur.

Tütün hakkında ileri sürülen görüşleri en temelde üç gruba ayırmak mümkündür:

a) Mübahlığını savunanlar

Bu görüşte olanların en önemli delili tütün kullanımının haram veya mekruh olduğuna dair ayet veya hadisin bulunmamasıdır. Konuya ilişkin doğrudan nass bulunmadığı gibi nasslardaki herhangi bir meseleye kıyas yapmamıza imkân verecek benzer bir durum da söz konusu değildir. Eşyada aslolan mübahlıktır. Tütünde haramlığı gerektiren “sarhoşluk verme”, “aklı giderme”, “zarar verme”, “necis olma” gibi bir durum söz konusu değildir. Hal böyle olunca tütün için yapılan masrafa haram demek de mümkün değildir. Ayrıca tütün içmek o derece yaygınlaşmıştır ki bunu haram ya da mekruh kabul ettiğimiz takdirde insanların çoğunluğunu günahkâr olarak niteleme ve fitneye

yol açma, hatta belki insanların dinden uzaklaşmasına sebep olma durumu söz konusu olacaktır.

Tütünün genel olarak mübah olduğunu savunan âlimlerin bir kısmı ârızî bir sebeple tütün kullanımının haram olacağını belirtmişlerdir. Bu kapsamda dinî veya dünyevî kötü sonuçlar doğurması, meselâ kişinin ibadetlerini ve diğer görevlerini yerine getirmesine engel teşkil etmesi, idarenin koyduğu yasağa muhalefet, bedenî bir rahatsızlık, haddinden fazla içmekten dolayı zarar görme, şarap vb. haram bir maddeyle karıştırma gibi durumlarda tütün içmenin haram olacağını belirtmişlerdir. Ayrıca etkilerinin kişilerin mizaçlarına göre değişebileceğini, bu sebeple tütünün beden ve ruh sağlığına zarar verdiği kişiler için az veya çok zarar veren miktarının ve kullanım şeklinin haram sayılacağını kaydetmişlerdir.

b) Haramlığını savunanlar

Bir şeyin haramlığı sadece naslarla sabit olmaz. Kıyas da dinde meşru bir delildir. Ayrıca “eşyada aslolan mübahlıktır” ilkesi de mutlak olarak ele alınamaz. Bu kuralı “aslolan faydalı şeylerde mübahlık, zararlı şeylerde haramlıktır” şeklinde anlamak gerekir. Tütün içmenin haramlığını savunanlar tarafından gerekçe olarak bid’at olması, pis, zararlı, uyuşturucu, başlangıç aşamasında sarhoşluk verici, özellikle Hanefîler’e göre yararsız bir oyun ve eğlence sayılması, israfa sebebiyet vermesi, sultanlar tarafından yasaklanması sıralanmıştır.

Haramlığı savunanlar, tütünün faydaları bir yana zararlı bir madde sayıldığını ve insan sağlığını zararlı şeylerden korumanın farz kılınması sebebiyle bu zararlı maddeyi kullanmanın da haram olacağını ifade etmişler, bu zararları kendi zamanlarına göre tıbbî yönden açıklamaya çalışmışlardır. Meselâ tütünün damarların tıkanmasına, kansere, felce, körlüğe, baş dönmesine, adale ve sinirlerin gevşemesine yol açması, ciğerlere zarar vermesi gibi etkilerini sıralamışlar, bu zararlardan bazılarının görülmemesi veya ortaya çıkmamasının onun haramlığını engellemeyeceğini belirtmişlerdir.

c) Mekruhlugunu savunanlar

Bu grupta yer alan âlimler, görüşlerine delil olarak her iki tarafın zikrettiği hususları dikkate almışlar, tütünün kötülüğü hakkında ileri sürülen gerekçelerin onun haram sayılmasına yetmediğini, onun mübahlığı hakkında ileri sürülen gerekçelerin de onu mekruhluktan çıkarmayacağını ifade etmişlerdir.

Bu açıklamalar doğrultusunda soruya gelecek olursak şunları söyleyebiliriz:

Geçmiş yüzyıllarda tütün kullanımının dinî hükmü konusunda açıklamalarda bulunan İslâm âlimlerinin görüş ayrılıkları esasen o dönemdeki geçerli bilgilerden hareket etmelerinden ve tütünün insan sağlığına etkisi konusunda yeterli tıbbî bilgiye sahip bulunmamalarından kaynaklanmaktadır. Tütünün insan sağlığına verdiği zararların bilimsel yöntemlerle tesbit edilemediği dönemlerde bu konuda farklı kanaatlere ulaşılması tabiidir. Ancak günümüzde tütünün başta nikotin olmak üzere zehirli birçok kimyasal madde içerdiği kesin biçimde ortaya konmuş, insan sağlığı üzerindeki etkileri ve yol açtığı hastalıklar konusunda daha kesin bilgilere ulaşılmıştır. Ayrıca tütünün insan sağlığına verdiği zararların henüz ortaya konmadığı bir dönemde mübahlığını savunanların görüşlerini bugün sürdürmek yanlışta ısrar etmek anlamına gelir.

Sonuç itibarıyla sigara, nargile vb. tütün mamullerini içmenin dinen caiz olmadığı ve caiz olmayışın derecesi konusunda son zamanlarda haramlık yönündeki görüşlerin baskınlık kazandığı söylenebilir.

(Soner Duman)



53- Evde hayvan beslemek caiz mi? Hangi tür hayvanlar beslenebilir?

Komşumuz evinde kedi ve köpek besliyor. Kendisine köpek beslemenin doğru olmadığını söylediğimde bana dinimizde hayvanlara bakmanın ve sahip çıkmanın niçin yasak olarak görüldüğünü sordu. Kendisine bir cevap veremedim. Evde hayvan beslemek caiz mi? Hangi tür hayvanlar beslenebilir?

Günümüzde insanlar sahipsiz hayvanlara sahip çıkarak besleyip yetiştirmek, kendisine yoldaş edinip yalnızlığını gidermek, sorumluluk duygusu ve hayvan sevgisi konusunda çocuklarını eğitmek, hoşça vakit geçirmek gibi pek çok sebeplerle evlerinde kedi, köpek, balık ve kuş gibi pek çok hayvanı beslemektedir. Dahası önceleri Batıda daha sonra İslam dünyasında “pet shop” adı verilen ve bu türden hayvanların ticaretini yapan bir takım satış mağazaları kurulmuş, ev hayvanlarına özel yiyecekler, bakım malzemeleri üretilmiştir. Yine günümüzdeki veterinerlik mesleği büyük ölçüde ev hayvanlarının tedavileriyle de ilgilenir hale gelmiştir.

Kedi, kuş, balık gibi evcil hayvanların evlerde beslenmesi –şartlarına riayet etmek kaydıyla- caizdir. Kişinin bu gibi hayvanları beslemekten bir tür haz alması, menfaatlenmesi, söz gelimi kuş sesinden hoşlanması dinde mübah kılınmış menfaatlerdendir.

Sahabeden Enes (r.a.) şöyle demiştir: “Hz. Peygamber insanların en güzel ahlaklısı idi. Benim, Ebu Umeyr diye çağrılan bir kardeşim vardı. Küçük bir kuşu vardı. Peygamberimiz onu gördüğünde kendisine takılır ve “Ebu Umeyr! Senin minik kuşun ne yaptı?” diye sorardı. (Buhârî, Edeb, 92)

Âlimler bu hadisten küçük çocukların oyun oynamak amacıyla kuş edinmesinin, ana-babaların buna müsaade etmesinin ve bunun için

para harcamanın caiz olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Yine bu hadisten kuşların kafeslerde tutulmasının, kaçmasının diye bazı tüylerinin yolunmasının caiz olduğu sonucu da çıkmaktadır.

Evde kedi beslemenin caizliğı ise şu hadisten anlaşılmaktadır: “*Bir kadın, evinde hapsettiğı bir kedi sebebiyle ateşe [cehenneme] girdi. Kediye kendisi yemek ve su vermediğı gibi kediye yemek yemesi için dışarı da salmadı.*” (Buhârî, Bed’ü’l-halk, 16) Âlimlerin büyük bir kısmı bu gibi hadisler sebebiyle kedi, kuş, balık, tavşan gibi hayvanları evde beslemenin caiz olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Kimileri ise yetişkin bir insanın bu işlerle uğraşmasının şahsiyetle bağdaşmayacağı, onu meşgul edeceği, bunun dinin yasakladığı aşırı lükse düşkünlük anlamına geleceğı gibi sebeplerle evlerde hayvan beslemenin mekruh olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Âlimler kendisinden herhangi bir menfaat elde edilmeyen, insanın kendisiyle ünsiyet peyda etmediğı, insana zararlı bulunan fare, yılan, akrep, timsah yavrusu, tarantula vb. hayvanların evde beslenmesinin caiz olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir.

Evlerde beslenmesi caiz olan hayvanların ticaretini yapmak da caizdir. Kendisinden herhangi bir yarar elde edilmeyen hayvanların alım-satımı ise caiz değildir.

Köpeğe gelince âlimler evde köpek beslemenin caiz olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bunun gerekçesi olarak çeşitli hadisler zikredilmiştir. Bu hadislerden birinde Hz. Âişe şöyle demiştir: “Cibril, Resûlullah’a (sas) belirli bir vakitte geleceğine dair söz verdi ancak o vakit geldiğı halde Cibril gelmedi. Allah Resûlü’nün elinde bir sopa vardı. “Allah ve elçileri sözünden dönmezler” diyerek elindeki sopayı attı. Derken arkasını döndüğünde yatağın altında küçük bir köpek yavrusunun bulunduğunu gördü. Bunun üzerine “bu köpek yavrusu buraya ne zaman girdi?” diye sordu. Ben “vallahı bilmiyorum” dedim. Bunun üzerine çıkarılmasını istedi ve köpek çıkarıldı. Ardından hemen Cibril geldi. Resûlullah (sas) kendisine “Bana söz verdin, ben de seni

beklemek üzere oturdum ama bana gelmedin” dedi. Bunun üzerine Cibril “Benim gelmeme, senin evindeki köpek engel oldu. Bizler içinde köpek veya sûret bulunan eve girmeyiz” dedi. (Buhârî, Libas, 92)

İçinde köpek bulunan eve meleklerin girmeyeceğine ilişkin ifade dolaylı olarak evde köpek bulundurmanın haramlığını da ifade etmektedir. Çünkü melekler içinde hayır ve bereket olan yere girerler. Bir Müslümanın hiç sebepsiz yere evine meleklerin girmesini engelleyecek bir davranışta bulunması ise caiz olmaz.

Bunun dışında Hz. Peygamber’in (sas) bir ihtiyaç söz konusu olmaksızın köpek edinmeyi yasaklayan başka hadisleri de bulunmaktadır. İnsanlar av yapmak, ekinlerini veya hayvan sürülerini beklemek, evlerini korumak üzere köpek edinebilirler. Bununla birlikte bu köpeklerin evin dışında beslenmesi gerekir. Peygamberimiz bir hadisinde şöyle buyurmuştur: *“Av veya sürü köpeği dışında bir kimse köpek edinirse o kişinin ecrinden her gün iki kırat eksilir.”* (Müslim, Müsakat, 51)

Hz. Peygamber’in (sas) köpek satımından elde edilen parayı yasakladığına dair rivayetler sebebiyle Şâfiîler ve Hanbelîler köpek satımını mutlak olarak caiz görmezler. Hanefîlere göre ise köpek satımı mutlak olarak caizdir; çünkü köpek kendisinden menfaat elde edilen bir hayvandır. Bunun tek istisnası saldırgan köpektir. Bunların satımı caiz değildir. Mâlikîler ise bu konuda edinilmesine izin verilen ve verilmeyen köpekler arasında ayırım yaparak edinilmesine izin verilen köpeklerin satımını caiz görmüşler, diğerlerini ise caiz görmemişlerdir.

Evlerinde kedi, kuş, tavşan, balık gibi beslenmesine izin verilen hayvanları bulunduranların dikkat etmeleri gereken bir takım şartlar bulunmaktadır. Bunları şu şekilde belirtebiliriz:

a) Hayvanın beslenmesine riayet etmelidir. Yukarıda hayvanın açlık ve susuzluktan ölümüne sebep olmasından dolayı bir kadının cehennemlik olduğuna dair zikrettiğimiz rivayet bunu açık olarak ifade etmektedir.

b) Hayvana eziyet ve işkence etmemelidir.

c) Kişinin hayvanla meşgul olması onun dinî veya dünyevî görevlerini aksatmasına yol açmamalıdır.

(Soner Duman)



54- Okey, tavla ve iskambil gibi oyunlar oynamanın dinen hükmü nedir?

Üniversitede okuyorum. Aynı üniversitede okuyan arkadaşlarla birlikte bir ev kiraladık orada kalıyoruz. Zaman zaman hoşça vakit geçirip eğlenmek için araya para koymaksızın okey, domino, tavla, iskambil gibi oyunlar oynuyoruz. Bunda dinen herhangi bir sakınca var mıdır?

İnsanın fıtratında hoşça vakit geçirme isteğinin bulunduğu yadsınamaz bir gerçektir. İnsanın yaşamını sürdürme bakımından zorunlu olan ihtiyaçlarını karşılamak için çalıştığı zaman dilimleriyle Rabbine kulluk için ayıracağı zamanlar dışında kalan zaman dilimleri meşru bir takım aktivitelerle doldurmak önemlidir. Bu kapsamda özellikle gençlerimizin zararlı alışkanlıkların içine düşmemesi, internet bağımlılığından uzak kalabilmesi için helal ve meşru yoldan vakit geçirme imkânlarının temin edilmesi son derece önemlidir. Bu kapsamda gençlerimizin tabiatla iç içe olmalarını sağlamak, içinde sosyalleşmenin yer aldığı klasik oyunlarımıza yönlendirmek en doğrusudur. Bununla birlikte günümüzde satranç, tavla, okey, dama, domino, monopoli ve iskambil gibi oyunların geniş ölçekte oynandığı da bilinen bir durumdur.

İnsanların hoşça vakit geçirmek ve eğlenmek için oynadıkları bu tür oyunlara karşı âlimlerin farklı yaklaşımlara sahip oldukları görülür. Bu noktada işi son derece sıkı tutan ve dince izin verilen oyunlar dışında her türlü oyunu mutlak olarak haram gören bir yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşımın temel delili Hz. Peygamber'den (sas) nakledilen şu hadistir: *“Müslüman bir kimsenin kendisini oyaladığı her eğlence bâtıldır. Ancak kişinin ok atması, atını eğitmesi ve karısıyla oynaması bundan müstesnadır. Çünkü bunlar haktır.”* (Tirmizî, Fezâilü'l-cihad, 11)

Bu hadisin zâhirini esas alan âlimler atıcılık, at yarışı ve kişinin eşiyle olan oyunları dışındaki her oyunu bâtil kabul etmiş ve caiz görmemişlerdir.

Kimileri ise insanların oynadığı oyunları “şansa dayalı olanlar” ve “zihin gücü, beceri ve emeğe dayalı olanlar” olmak üzere ayrıma tabi tutarak zarla oynanan tavla, kızma birader yahut belirli bir kağıt ya da taşın kişinin hissesine düşmesine bağlı bulunan iskambil ve okey gibi oyunları, karşılığında bir bedel olsun ya da olmasın haram kabul ederken satranç, dama, domino vb. oyunları ise caiz oyunlar kapsamında görmüşlerdir.

Bu meselede daha geniş düşünen bazıları ise aşağıdaki şartlara riayet edilmesi kaydıyla her türlü oyunun mübah olacağını belirtmişlerdir:

a) Oyun, kumara âlet edilmemelidir. Kumar, oyunun taraflarının tümünün ortaya para koyması, bu paranın oyunu kazanan kimseye ait olması şeklinde gerçekleşir. Dinimiz kumarı kesin bir biçimde haram kılmıştır. Bu şekilde oyun yoluyla kazanılan para hem insanların malını haksız yolla yemek, hem de kumar kapsamındadır.

b) Oyun, taraflar arasında kötü söz, küfür, kavga ve düşmanlık gibi durumlar meydana getirmemelidir. Kur'an'da içki ve kumarın haram kılınma gerekçesi belirtilirken şeytanın içki ve kumarı âlet ederek insanları Allah'a kulluktan uzaklaştırdığı ve onları birbirine düşürdüğü belirtilmiştir.

c) Oyun, kişinin dini veya dünyevî görevlerini aksatmasına yol açmamalıdır. İnsanın gerek kendisi gerekse bakmakla yükümlü olduğu kimselere yönelik dinî ve dünyevî pek çok görevi bulunmaktadır. Bu görevlerin başında dinen kendisinin öğrenmesi zorunlu olan bilgileri tahsil etme, farz olan ibadetleri yerine getirme, çoluk-çocuklarının eğitimiyle ilgilenme gelmektedir.

d) Oyun kişide bağımlılık haline gelmemelidir. Zira bu durumda kişi kendisini geliştirme yolunda ilerlemesi için tahsil etmesi gereken

ilimlerden, nafile ibadetlerden, insanlarla sosyal ilişkiler kurmaktan uzak kalacaktır. Ayrıca bağımlılık haline gelen oyunlar bir zaman sonra kişiyi zihnen, bedenen ve ruhen esir aldığından artık o kişi hangi faaliyeti yaparsa yapsın zihnen bu oyunlardan başkasına odaklanamamakta, oyun dışındaki her işini alelacele bitirerek oyuna dönmeyi düşünmektedir.

Üniversitede okuyan gençlerimiz pek çok kişinin mahrum olduğu eğitim hayatına sahip olmaları bakımından büyük bir nimetin içinde olduklarını fark etmeli, kendilerini zihnen, ruhen ve bedenen geliştirmek için başta okul derslerini hakkıyla tahsil etmek yanında İslam'ın teşvik ettiği yüzme, atıcılık, güreş vb. sportif aktivitelere yönelmeli, tabiatla ve insanlarla daha fazla içiçe bulunmalı, sosyal medya, internet ve diğer oyunlara bağımlılıktan şiddetle uzak durmalıdırlar. Bununla birlikte ara-sıra olmak kaydıyla ve yukarıdaki mahzurlardan uzak bulunması şartıyla belirtilen oyunların oynanmasında dinen bir sakınca olmasa gerekir. Hal böyle iken bu oyunlar içinden şans faktörünü de içeren tavla, okey, kızmabirader gibi oyunlar oynamak yerine satranç, dama gibi zihni geliştirmeye yönelik oyunlara odaklanması daha uygundur.

Şu da hiçbir zaman akıldan çıkarılmamalıdır ki dünya hayatının her bir saniyesi telafisi mümkün olmayan bir sermaye hükmündedir. İnsan, âhiretini bu dünyada yapıp ettikleriyle kazanacaktır. Öyleyse şuurlu bir Müslüman için bu hayatta boşa tüketilecek bir zaman söz konusu değildir. Müslüman “İki günü birbirine eşit olan aldanmıştır” düsturu ile her gün kendisini düne göre daha iyi bir konuma getirmek için gayret göstermeli, ömür sermayesini faydasız şeylerden uzak tutmalıdır. Nitekim Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “*Kişinin kendisini ilgilendirmeyen (dünya ve âhireti için faydası olmayan) şeyi terk etmesi onun iyi Müslüman olduğunun göstergesidir*” buyurmuştur. (Tirmizî, Zühd, 11)

(Soner Duman)

8

55- Haremlik-selamlık uygulaması dinen zorunlu bir uygulama mıdır? Aile ziyaretlerinde kadın ve erkeklerin bir arada bulunmalarında bir sakınca var mıdır?

Çocukluk arkadaşımınla önceleri birbirimize ailece gidip geldiğimizde kadın-erkek bir arada yemek yer, sohbet ederdik. Ama kendisi son zamanlarda ailesinde haremlik-selamlık uygulaması yapmaya başladı. Bu sebeple eskisi kadar kendisini ziyarete gitmiyorum. Haremlik-selamlık uygulaması dinen zorunlu bir uygulama mıdır? Akrabalar ve arkadaşlar ailece birbirlerini ziyaret ettiklerinde bir arada bulunmalarında bir sakınca var mıdır?

Dinimizde birbiriyle evlenemeyecek derecede yakın olan akrabalara “mahrem”, aralarında evlilik engeli bulunmayan ve birbiriyle evlenebilecek durumda olan kimselere ise “nâmahrem” adı verilir. Gerek Kur’an ve Sünnette gerekse nasslara dayalı olarak ortaya konulan fıkıh literatüründe birbirine nâmahrem olan erkek ve kadınlar arasındaki ilişkileri belirleyen bir takım hüküm, kural ve ölçüler söz konusudur.

Birbirine yabancı erkek ve kadınların tedavi, eğitim, mahkemede davanın görülmesi, alışveriş gibi bir ihtiyaç veya zorunluluk sebebiyle - baş başa kalmamak kaydıyla- aynı ortamlarda bulunabileceği konusunda görüş ayrılığı yoktur. Bunun dışında misafirlik, ziyaret vb. sebeplerle yahut hoşça vakit geçirme gibi sebeplerle erkekler ve kadınların halvet durumu söz konusu olmaksızın bir arada bulunmalarına ilişkin âlimler arasında farklı görüşler söz konusudur.

Bazılarına göre ortada bir zorunluluk söz konusu olmaksızın kadınların ve erkeklerin bir arada bulunması –tesettüre riayet etmiş olsalar bile- haramdır; çünkü onlar böyle yapmakla kendilerini fitneye

maruz bırakmakta, şehvetin oluşmasına zemin oluşturmaktadırlar. Bu görüşte olanların delil olarak ileri sürdükleri ayetlerden biri, Hz. Peygamber'in eşleri ile ilgili olan şu ayettir: *“Peygamber'in hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temiz bir davranıştır.”* (Ahzab, 33/53)

Bu ayette bir ihtiyaç sebebiyle Hz. Peygamber'in eşleri ile konuşmak durumunda olan mümin bir erkeğin, söyleyeceği şeyi onlarla yüz yüze konuşmayıp perde arkasından konuşması gerektiği belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in eşleri müminlerin anneleri olduğu halde onlar hakkında bu şekilde bir uygulama söz konusu ise onlarla aynı durumda olmayan diğer kadınlar ve sahabe erkekleri ile aynı durumda olmayan diğer erkekler için bu tedbirler haydi haydi geçerli olmalıdır. Ayrıca Hz. Peygamber (sas) hayatı boyunca pek çok münasebetle erkekler ve kadınların iç içe olmalarını engelleyen uygulamalar yapmıştır. Öyle ki mescitler gibi insanların ibadet düşüncesiyle gittiği mekânlarda bile erkeklerin safları ile kadınların saflarını birbirinden ayırmış, namazın bitmesinden sonra kadınlar dağılıncaya kadar erkeklerin yerinden kalkmasını yasaklamış, kadınların mescide girip çıkması için erkeklerden ayrı bir kapı tahsis etmiştir. İnsanların şehvet düşüncesinden en uzak olduğu, ibadet mekânı olan mescitlerde bile bu tür uygulamalar yapılıyorsa başka mekânlarda bu tedbirlerin alınması haydi haydi gerekli olur.

Bu görüşün karşısında yer alan bir gruba göre ise dinde haremlik-selamlık uygulamasını gerektiren herhangi bir emir yoktur. Dinde yalnızca birbirine yabancı erkekler ve kadınların arada başkaları olmaksızın baş başa kalmaları, birbirine dokunmaları, tesettüre riayet etmeksizin bir arada bulunmaları, birbirinin avret yerlerine bakmaları yasaklanmıştır. Bu yasaklara riayet etmek kaydıyla yabancı erkek ve kadınların aynı ortamda iş, eğitim, seyahat, ziyaret vb. vesilelerle bir arada bulunmasında bir sakınca söz konusu değildir. Zira eşyada

aslolan mübah olmaktadır. Bunu yasaklayan ise herhangi bir uygulama yoktur. Hz. Peygamber'in hanımları ile ilgili olan hükmün bütün hanımlara teşmil edilmesi doğru değildir. Zira aynı sûrede, onların diğer hanımlardan farklı oldukları ve bu sebeple daha ağır hükümlere muhatap oldukları açık olarak belirtilmiştir. Nasıl ki onlar müminlerin anneleri olmak ve kendileriyle diğer erkeklerin evlenmesinin haram olması bakımından bütün kadınlardan farklı iseler erkeklerin kendileriyle perde gerisinden konuşmaları hükmü açısından da diğer kadınlardan farklı konumdadırlar.

Yukarıdaki her iki görüşün haklı yönleri bulunmakla birlikte kanaatimizce bu konuda orta yollu görüşü şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Erkekler ve kadınların ziyaret, komşuluk vb. sebeplerle bir araya geldiklerinde mekân ve imkânlar elverdiği ölçüde ayrı oturmaları her ne kadar “farz” mahiyetinde bir zorunluluk değilse de en uygun davranıştır. Zira bu şekilde hareket edilmesi şüpheden daha uzak, ihtiyata daha uygun bir davranıştır. Hz. Peygamber'in eşleri ve müminlerin annelerine yönelik ayet, hüküm bakımından her ne kadar diğer kadınlara teşmil edilemezse de buradaki düşüncenin ve mesajın diğer kadınlar hakkında uygulanmasına engel bir durum yoktur. Üstelik peygamberimiz “*Seni şüphelendiren şeyi bırak, şüphelendirmeyeni esas al!*” demek suretiyle şüpheli şeylerden uzak durmanın gerekliliğine de vurgu yapmıştır.

Diğer taraftan komşu ve akrabaların birbirini ziyaretinde kadınların ve erkeklerin ayrı ayrı oturması dini açıdan olmasa bile sosyal ve psikolojik açıdan da her iki cinsiyet grubuna daha uygundur. Zira erkeklerin ve kadınların kendi aralarında konuşacakları meseleler farklılık gösterebilmektedir. Bu durumda birlikte oturma halinde taraflar rahat davranamamaktadır.

Bütün bunlara rağmen mekân ve imkânların müsait olmaması gibi sebeplerle şayet birbirine yabancı kadın ve erkekler bir arada

bulunursa, tesettür şartlarına riayet etmeleri, şehveti ve fitneyi tahrik edecek konuşma ve tavırlardan uzak durmaları halinde bunda da herhangi bir sakınca bulunmasa gerektir. Nitekim Peygamberimiz döneminde yaşanan şu hadise de ortada fitne endişesi bulunmadığında kadın ve erkeklerin bir arada bulunabileceğini göstermektedir: Ebu Üseyd es-Sâidî peygamberimizi düğününe davet etti. O gün gelenlere Ebu Üseyd'in karısı gelin olduğu halde hizmet etti, servis yaptı. (Buhârî, Nikâh, 71)

Kadınlar ve erkekler bir arada bulunduğunda şu hususlara riayet etmeleri gerekir:

1. Her iki tarafın tesettüre riayet etmesi ve bakışlarına sahip olması.
2. Dokunmanın yasaklanması.
3. Baş başa kalmanın yasaklanması.
4. Karşı tarafın ilgi ve dikkatini üzerine çekecek davranışlardan uzak durma.
5. Konuşmada ölçülü olma.

(Soner Duman)



56- Boks gibi dövüş sporlarıyla uğraşmanın dinen bir sakıncası var mıdır? Bu sporları profesyonel olarak yapabilir miyim?

Spora karşı çocukluğumdan beri bir ilgi ve merakım var. Amatör olarak boks, karate gibi sporlarla da bir süre uğraştım. İçinde dövüş bulunan bu sporlarla uğraşmanın dinen bir sakıncası var mıdır? Bu sporları profesyonel olarak (ringde maça çıkma şeklinde) yapabilir miyim?

İslam dini, kendi bağlılarının hem bedenlen, hem de ruhen güçlü olmalarını teşvik etmiş, dahası hükümleri arasında bunu sağlayacak pek çok uygulamaya da yer vermiştir. Peygamberimiz kendisi güreş yaptığı gibi ashabı arasında güreş müsabakaları tertip etmiş, kazanana ödöl vermiştir. Bütün bunlardan amaç mümini zihnen, bedenlen, ruhen sürekli zinde ve güçlü tutmak, onu cihada hazırlamaktır.

Allah Resûlü (sas) bir hadisinde şöyle buyurmuştur: “*Hepsinde de hayır bulunmakla birlikte kuvvetli mümin zayıf mümine göre daha hayırlı ve Allah katında daha sevimlidir.*” (Müslim, Kader, 34) Bu hadis, dolaylı olarak müminleri bedenlerini güçlü kılacak yol ve yöntemlere başvurmaya teşvik etmekte, bu kapsamdaki faaliyetlerin –şartlarına riayet etmek kaydıyla- caiz olduğunu ifade etmektedir.

Yine peygamberimiz atıcılık, binicilik gibi her biri eski dönemdeki savaşlarda birer yöntem olarak kullanılan etkinliklere teşvikte bulunmak üzere bu konularda yarışmalar tertip etmiş, müminleri spor faaliyetlerine yönlendirmiştir.

Bir defasında Peygamberimiz (sas) mescitte harp oyunu oynayan Habeşlilerin bunu yapmasına izin vermiş, hatta Hz. Âişe’nin bunu seyretmesine de müsaade etmiştir.

Şu halde prensip olarak bir müminin ibadetlerini eda ederken dinç olmak amacıyla bedenini güçlendirmek, sağlığını korumak, düşman

saldırısına karşı hazırlıklı olmak, kendini savunmayı bilmek gibi meşru amaçlara bağlı olarak bedensel faaliyetler içinde bulunması dince yasaklanmış olmayıp tersine teşvik edilmiştir.

Bir kimsenin bu gibi amaçlarla her biri birer bedensel spor olan güreş, boks, karate, judo, taekwondo gibi sporlarla meşgul olması prensipte caizdir. Bununla birlikte belirli bazı durumlarda bu sporlar dince bir takım mahzurları içerdiği için mekruh ve hatta haram olabilir. Aşağıda bu durumlardan bazılarını zikredeceğiz:

1. İçinde dövüş bulunan sporları profesyonel olarak yani para kazanma amaçlı icra etmek caiz değildir. Spor, karate, kick boks gibi sporları ringde profesyonel olarak icra etmek, birbiriyle müsabaka yapan sporculardan her birinin karşı tarafın yüz, kalp, karın boşluğu gibi ölümcül yerlerine vurmasını gerektirmektedir. Bu durum sporcuların ölmesi, sakat kalması ve yaralanmasına yol açmaktadır. İnsana yönelik bu hareketler caiz değildir. Kur'an "*Kendinizi ellerinizle tehlikeye atmayın*" (Bakara, 2/195) buyurmuş, Hz. Peygamber de "*Sizden biri [mümin] kardeşiyle kavga etmek durumunda kalırsa yüzüne vurmaktan kaçsın*" buyurmuştur. (Müslim, el-Birr ve's-sıla, 112) Dinde insanlara belirli durumlarda uygulanan sopa vurma cezalarında bile insanların yüz, kalp, kafa gibi ölümcül yerlerine vurmak yasaklanmıştır. Bir başka hadisinde de peygamberimiz "*Müslümana sövmek fâsıklık, onunla ölümüne mücadele etmek küfürdür*" buyurmuştur. (Buhârî, İman, 35) Bu tip müsabakalarda Müslüman sporcunun karşısında gayrimüslim bulunsa bile ona bu şekilde vurması caiz olmaz; çünkü bir suç işlememiş ve cezayı hak etmemiş kimseye vurmak, eziyet etmek caiz değildir.

2. Bu tip sporları birer antrenman olmanın ötesinde ringde ve hiçbir koruyucu tertibat almadan icra etmek müminin hem kendisine hem de başkasına eziyet etmesi anlamına gelmektedir. Oysa dinde eziyet etmek yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in "*İlk olarak zarar*

vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur” buyurduğu rivayet edilmiştir.

3. Bu tip sporları kumara âlet etmek haramdır. Günümüzde profesyonel olarak icra edilen boks, kick boks vb. mücadeleler müşterek bahisler yoluyla kumara alet edilmekte, milyonlarca kişi bu oyunlara dâhil olmaktadır.

4. Bu tip sporlarla aşırı bir şekilde meşgul olmak kişinin dini ve dünyevi önemli vazifelerini aksatmasına yol açmamalıdır, aksi takdirde bu sporlarla uğraşmak haram olur. Söz gelimi bir kimse boks, karate antrenmanları ile uğraşarak namaz vakitlerini geçirirse günah işlemiş olur.

5. Bu tip sporlarla uğraşanların avret yerlerini açmaktan uzak durması gerekir. Günümüzde gerek boks vb. sporlarda gerekse takım halinde icra edilen futbol, basketbol gibi spor oyunlarında tesettür şartlarına çoğunlukla riayet edilmediği, dinde avret olan vücut bölgelerinin açıkta bırakıldığı görülmektedir. Bu ise caiz değildir.

Sonuç olarak insanın bedenini güçlü tutmak, kendisini muhtemel saldırılara karşı korumayı bilmek amacıyla dövüş sporlarıyla meşgul olması caiz olmakla birlikte bilfiil dövüş yapmak, bundan para kazanmak, bunu bir tutku haline getirerek dinî ve dünyevî daha önemli vazifeleri aksatmak, bu sporu icra ederken tesettür şartlarına riayet etmeyi bir kenara bırakmak doğru değildir.

(Soner Duman)



57- Takım tutmanın, maç seyretmenin herhangi bir sakıncası var mıdır?

Futbolu çok seviyorum ve elimden geldiği kadar futbol karşılaşmalarını takip ediyorum. Hatta birkaç defa tuttuğum takımın maçını seyretmek üzere stada da gittim. Farklı takım tutan arkadaşlarla zaman zaman birbirimizi kızdırdığımız da oluyor. Takım tutmanın, maç seyretmenin herhangi bir sakıncası var mıdır?

Spor, günümüzde insanların en çok ilgi gösterdiği konuların başında gelmektedir. Geçmişte insanların savaşa hazırlık, bedenen güçlü olmak vb. sebeplerle yaptığı spor günümüzde büyük bir sektör haline gelmiştir. Olimpiyatlar, kıtalar arası turnuvalar tüm dünya devlet ve milletlerinin ilgi gösterdiği faaliyetlere dönüşmüş, kimi spor takımlarının bütçeleri, küçük çaplı bir ülkenin bütçesine eşdeğer boyutlara ulaşmıştır. Milyonlarca kişinin şu veya bu şekilde sportif faaliyetlere ilgi gösterdiği, spor faaliyetlerini hem canlı olarak hem de görsel medya aracılığıyla takip ettiği bilinen bir durumdur. Futbol vb. takım sporlarının profesyonel bir biçimde icra edilmesi sonucunda zamanla taraftar kitleleri oluşmuştur.

Takım tutmak konusunda bir çırpıda mutlak helallik veya mutlak haramlık gibi hükümler ortaya koymak doğru değildir. Zira ne bu konu ile ilgili doğrudan bir nas vardır, ne de günümüzdeki uygulamada “takım tutmak” denilen olgu tekdüze bir görünüm arz etmektedir. Bununla birlikte takım tutmanın dinen sakıncalı bir boyut arz etmemesi için bazı ölçülerden söz edilebilir:

a) “Takım tutmak”, Müslümanlar arasında İslam kardeşliğini zedeleyecek şekilde fitne, tefrika, kavga gibi şeylerin oluşumuna sebebiyet vermemelidir. Yüce Rabbimiz, içki ve kumarı haram kılmasının hikmetini açıkladığı ayette içki ve kumarın birisi insanî

ilişkilere, diğeri de kişinin Rabbi ile olan ilişkisine zarar veren iki yönüne dikkat çeker. (Mâide, 5/91) Bu yönlerden biri olan “Müslümanlar arasına düşmanlık ve kin sokmak” eğer takım tutma denilen faaliyette de söz konusu oluyorsa bunun da aynı hükmü taşıyacağı pekâlâ söylenebilir. Pek çok kişi, sırf başka takımı tutuyor diye komşusu, arkadaşı ve akrabasına yönelik haset, kin, düşmanlık ve nefretle yaklaşmakta, bu sebeple insanlar arasında kavgalar ve dargınlık oluşabilmektedir. Dahası futbol ve basketbol karşılaşmalarında stat çevresinde holigan taraftarlar arasında taşlı, sopalı, bıçaklı kavgalar yapıldığı, kimi zaman sahada futbolcuların birbirine girdiği görülmektedir. İşi bu boyuta vardırma kesinlikle doğru değildir.

b) “Takım tutmak”, kişinin dinî veya dünyevî görevlerini aksatmasına sebep olmamalıdır. Yukarıdaki ayette içki ve kumarın haramlığının sebeplerinden biri olarak, namaz kılmaktan ve Allah’ı anmaktan alıkoymak zikredilmiştir. Eğer kişi takım tutması sebebiyle bütün vaktini bu faaliyetlere ayırıyor, ibadetlerini ve dünyevî görevlerini aksatıyorsa caiz olmayan bir şey yapıyor demektir. Müslümanların dünyada var oluş sebepleri, İslam ümmetinin günümüzdeki içler acısı durumu her Müslümana bu konuda uyanık olma sorumluluğunu yüklemektedir. Hal böyle iken sektör haline gelmiş olan spor, çoğu zaman insanları zihnen uyuşturma, düşünceleri gereken gerçeklerden onları uzaklaştırma gibi amaçlara âlet edilebilmektedir.

İmanın şartlarını, abdest, gusül ve namazın farzlarını bile bilmeyen pek çok kişi tuttuğu takımların tarihçesini, oyuncularının özel hayatını ezbere bilmekte, takımının marşlarını akıcı bir şekilde okuyabilmekte, bir teravih namazı için 40 dakika camide beklemeye sabredemeyen bir taraftar yağmur, kar demeden bilet kuyruğunda veya maç öncesinde statta saatlerce bekleyebilmektedir. Fanatiklikte sınırları zorlayan kimileri açısından durum daha da vahimdir. Zira bu gibi kimseler açısından spor faaliyetleri âdeti bir dine, stadyumlar mabetlere,

futbolcular kutsal şahıslara dönebilmektedir. Bir Müslümanın işi bu boyutlara vardırması kesinlikle doğru değildir. Ayrıca takım tutan kimi insanlar spor faaliyetlerine yaptıkları harcamalarla hem kendilerini hem de bakmakla yükümlü oldukları aile fertlerini sıkıntıya sokmaktadırlar.

c) Takım tutmak, küfretmek, hakaret etmek, alay etmek vb. yasakların işlenmesine sebep olmamalıdır. Peygamberimiz “Müslümanın diğer Müslümana sövmesi fâsıklıktır” buyurmaktadır. Çoğu zaman takım tutan kimseler arasında sövme, hakaret vb. fiiller olduğu görülmektedir. İşin bu boyuta vandırılması kesinlikle doğru değildir.

“Eşyada aslolan mübahlıktır” ilkesi gereğince dinimizde kurallarına riayet edilmek kaydıyla spor ile uğraşmak yasaklanmadığı gibi yine şartlarına riayet etmek kaydıyla spor müsabakalarını izlemek, takım halinde icra edilen karşılaşmalarda bir takımı desteklemek de yasaklanmış değildir. Bununla birlikte özellikle takım sporları söz konusu olduğunda bazı taraftarların fanatiklik boyutuna varan tutum ve davranışları, adalet ve hakkaniyetten sapmaya, bütün vaktini din ve dünyaya faydası olmayan şeylere ayırmaya, her saniyesi paha biçilmez olan ömür sermayesini boşa tüketmeye yol açabilmektedir. Yine fanatiklik boyutuna varan takım tutma faaliyetleri kavga, çekişme, toplum içinde kin ve nefretin yerleşmesine, İslam kardeşliğini zedelemeye vesile olabilmektedir.

Ana hüküm mübahlık ve helallik olmakla birlikte şayet bir kimsenin takım tutması onu yukarıda sayılan mefsedetlere bulaştırıyorsa onun tutum ve davranışlarında normal standardı tutturuncaya kadar takım tutması ve bu işlerle ilgilenmesi caiz olmaz. Bu konuda karar verme sorumluluğu her ferdin kendi vicdanındadır.

(Soner Duman)

58- Katılım bankalarıyla ilgili lehte, aleyhte pek çok şey söyleniyor. Bu konuda bir fıkıhçı olarak sizin kanaatiniz nedir?

Katılım bankalarıyla ilgili lehte, aleyhte pek çok şey söyleniyor. Geçenlerde bir sohbet sırasında arkadaşlardan birisi katılım bankalarının diğer bankalardan hiçbir farkı olmadığını, sadece yaptıkları faizli işlemleri satış kılıfına soktuklarını söyledi. Halbuki ben bu bankaların iyi niyetli olduklarını ve yaptıkları işlemlerin faizli olmadığını düşünüyordum. Kafam allak bullak oldu. Bu konuda bir fıkıhçı olarak sizin değerlendirmeniz nedir?

Konvansiyonel bankalar faiz karşılığında fon toplar ve faizli kredi kullandırır. Katılım bankaları ise emek-sermaye ortaklığı (mudarebe) ile mevduat toplamakta olup topladıkları bu mevduatları işleterek elde ettikleri kârı baştan belirlenen oranda mevduat sahipleriyle paylaşırlar. Katılım bankaları topladıkları fonları önemli ölçüde, fıkıh terimiyle söyleyecek olursak murabaha ile işletirler. Klasik fıkıh literatüründe murabaha bir malı maliyet fiyatını belirtip üzerine belli bir kâr koyarak satma şeklinde tanımlanır. Günümüzde katılım bankalarının uyguladıkları murabahada da benzer şekilde katılım bankası peşin aldığı bir malı üzerine belli bir kâr ekleyerek vadeli olarak satmaktadır. Bu uygulamanın klasik murabahadan farkı, katılım bankalarının baştan ilgili malı satın almak isteyen müşteriden bu noktada taahhüt almalarıdır.

Katılım bankalarının fon toplama yöntemi olan mudarebe fıkhen meşruiyetinde hiç şüphe bulunmayan bir nevi ortaklık olduğu için meşruiyeti noktasında her hangi bir itiraz yöneltmez. Buna mukabil fon kullandırma yöntemi olan murabahaya bir takım eleştiriler yöneltilmektedir.

Katılım bankaları doğrudan nakit kredi vermemektedir. Bunun yerine bir malı alıp üzerine belli bir kâr koyarak satmaktadırlar. Yani katılım bankası murabaha uygulamasında fiilen ticaret yapmaktadır, bir malı satın almakta ve satmaktadır. Şeklen satın almış ve satmış gibi gösterip aslında bunları yapmamak şeklinde bir durum bulunmayıp bir malın fiilen alınıp satılması söz konusudur. Alınıp satılan mal menkul ise fatura önce katılım bankasına sonra nihai müşteriye kesilmek yerine doğrudan satıcı firma tarafından müşteri adına kesilir. Aynı şekilde mal gayrimenkul ise tapunun önce katılım bankası üzerine geçirilip sonra müşterinin üzerine geçirilmek yerine baştan doğrudan müşteri üzerine geçirilmektedir. Ancak katılım bankası ile müşteri arasındaki sözleşmelerde malın katılım bankası tarafından satın alındığı, sonra müşteriye satıldığı açıkça ifade edilir. Fatura, tapu gibi resmi kayıtlarda önce katılım bankası üzerine kayıtların yapılması tüm bu işlemler için ek vergi ödenmesi anlamına gelecektir. Bu durum katılım bankalarının kar oranını daha da düşürür. Hali hazırda bile katılım bankalarının kar oranının sair bankaların faiz oranlarından birkaç puan düşük olması hasebiyle insanların kahr ekseriyetle faizli bankaları tercih ettiklerini düşündüğümüzde, katılım bankalarının çifte vergi durumunda rekabet etme ve ayakta kalma şansları çok daha düşük olacaktır.

Murabahayı sair bankaların faizli kredilerinden ayıran bir özellik de şudur; katılım bankası doğrudan müşterisinin eline nakit para vermemektedir. Ödemeyi doğrudan satıcının hesabına yapmaktadır. Dolayısıyla müşterinin bu paranın tamamını ya da bir kısmını başka bir yerde kullanma imkânı yoktur. Konvansiyonel bankadan faizli kredi alan şahıs parayı doğrudan elden teslim alabilmekte ve bu parayı başka bir yerde kullanma imkânına sahip olabilmektedir.

Katılım bankalarının elde ettiği gelirin ticaretten kaynaklanan kâr olmasına hassasiyet gösterdikleri bilinmektedir. Mesela bir müşteri belli bir malı satın aldıktan sonra katılım bankasından o malın bedelini ödemesini talep ederse katılım bankaları bu tür işlemlere

girmemektedirler. Zira bu durumda katılım bankası o şahsın zimmetinde sabit olan borcunu onun adına ödemiş olur. Sonrasında katılım bankasının talep edeceği fazlalık da faiz olacaktır. Dolayısıyla katılım bankaları müşteri ile satıcı arasında satım akdinin kurulmamış olmasına dikkat etmektedirler. Müşteri satıcıdan sadece teklif alır ve bu teklife binaen ilgili malı satın alıp kendisine satmasını katılım bankasına önerir. Katılım bankası da ilgili malı satın alması halinde belli bir vade ve bedelle kendisinden satın alacağına dair müşteriden taahhüt alır. Bu tür bir taahhüt almakta da fıkhen bir sakınca yoktur.

Aslında bu uygulama günümüzde çağdaş islami bankaların ortaya çıkmasıyla var olmuş değildir. Osmanlı döneminde de özellikle savaş yıllarında devlet adamları, ihtiyaç duydukları malları sarraflara sipariş ederdi. Esas itibariyle sarraflık mesleği icra eden bu kişiler sipariş aldıkları malları devlet adamları için satın alıp üzerine belli bir kâr koyduktan sonra vadeli olarak onlara satarlardı.

Katılım bankaları da konvansiyonel bankalar gibi sonuçta kazanç elde etmeyi hedeflemektedirler. Bundan dolayı sonuç açısından aynı kapıya çıkıyor gibi eleştiriler yapılabilmektedir. Ancak unutmamak gerekir ki kazançların bir kısmı fıkhen helal değilken bir kısmı helaldir. İşte katılım bankalarının yapmaya çalıştıkları helal dairesinde kalarak kazanç elde etmektir.

(Süleyman Kaya)



59- Satım akdinde akit tipine uygun düşmeyen şartların akdi fasid kılacağı; ama örf haline gelmesi halinde bu şartın akdin sıhhatine bir tesirinin olmayacağı söyleniyor. Peki ama bu örf nasıl oluşuyor?

Satım akdinde akdin gereği olmayan ve akit tipine uygun düşmeyen şartların akdi fasid kılacağı; ama örf haline gelmesi halinde bu şartın akdin sıhhatine bir tesirinin olmayacağı söyleniyor. Peki ama bu örf nasıl oluşuyor. Akdi fasid eden bu şart bir iki kişi ile başlıyor ve henüz örf haline gelmediği için onlara caiz olmuyor. Ama şart yayılıp örf haline gelince caiz oluyor. Bu durumda örf haline gelmeden önce bu şartı koşan kişiler feda mı oluyor?

Sorudan da anlaşıldığı üzere akdin gereği olan veya akit tipine uygun düşen takyidi şartlar geçerlidir ve taraflar bu şartların gereğini yerine getirmelidirler. Bunların dışındaki şartlar için iki ihtimalden bahsedilebilir. Taraflardan birine ilave bir menfaat sağlayan şartlar ve böyle bir menfaat sağlamayan şartlar. Şayet bir şart taraflardan birisi için ilave bir menfaat sağlamıyorsa bu şart fıkıh terimiyle lağvdir, yani boştur hiçbir sonuç doğurmaz. Akdin sıhhatini etkilemediği gibi tarafların bu şartın gereğini yerine getirme mecburiyetleri de yoktur. Mesela arabasını satan kişinin, müşteriye arabayı köy yollarında kullanmamasını şart koşması böyledir. Bu tür şartların nadir olduğunu söylemek gerekir.

Tarafların akitlerde ileri sürdükleri takyidî şartların önemli ölçüde taraflardan birisine ilave menfaat sağlayan şartlar olduğu görülmektedir. İşte bu tür şartların meşruiyeti örf haline gelip gelmemelerine bağlıdır. Örf haline gelmiş bir şart ileri sürüldüğünde

şart sahih olur ve taraflar bu şartın gereğini yerine getirmek zorunda olurlar. İleri sürülen şart örf halinde gelmemişse şart fasit olduğu gibi akdi de fasit kılar. Yani taraflar bu şartı yerine getirmek zorunda olmadıkları gibi akdin gereklerini de yerine getirmek zorunda değildirler, bilakis akdi sonlandırmaları gerekir. Bu iki sonuç arasında ciddi fark olduğu açıktır. Birisinde şart geçersiz olduğu gibi akdi de fasit kılarken, diğesinde şart ve akit geçerli, taraflar hem şartın hem de akdin gereklerini yerine getirmek zorundadırlar. Meselenin can alıcı noktası da burası; bir şartın örf haline gelmiş olup olmaması nasıl böyle bir fark doğuruyor, sonucu niye bu kadar etkiliyor?

Fıkıhta akitlerin sahih olabilmesi için öngörülen şartların, önemli ölçüde bir takım belirsizlik ve bilinmezliklerin ortadan kaldırılmasına ve böylece taraflar arasında ileride meydana gelebilecek muhtemel anlaşmazlıkların önünde geçmeye yönelik olduğu söylenebilir. İşte taraflardan birine ilave menfaat sağlayan bir şartın sahih olabilmesi için örf haline gelmiş olmasının gerekliliği de aynı amaca matuftur. Şayet bir şart örf haline gelmişse ilgili şartla tarafların elde ettikleri hak ve yükümlülüklerin sınırları, ifanın nasıl gerçekleşeceği vb. konularda anlaşmazlık olmayacaktır. Zira örf uygulamanın nasıl olacağını belirlemektedir. Tam tersi durumda yani ilgili şarta dair örf oluşmamış olması halinde ise ifanın nasıl gerçekleşeceği örf tarafından belirlenmediği için taraflar arasında anlaşmazlık çıkma ihtimali yüksektir.

Örnek üzerinden konuyu açacak olursak; beyaz eşya dükkanından çamaşır makinesi satın aldığımızı varsayalım. İki tane de şartımız olsun, birincisi makineyi eve getirip kuracaklar ve çalışır vaziyette teslim edecekler. İkincisi yaz gelince makineyi evden alıp köydeki evimize getirip kuracaklar. Dikkat edilirse bu şartlardan ilki toplumumuzda örf haline gelmiş, ikincisi ise gelmemiş bir şarttır. İlgili firmanın görevlileri birinci şart gereği makineyi eve getirdikten sonra nakliye ücreti, hamaliye parası, yolda tekerlek patladığı için tamir

parası vb. bir talepte bulunamazlar. Zira bu tür masrafların firma tarafından karşılanacağı örfen bilinmektedir. Veleve ki böyle bir talepte bulunsalar bile meydana gelecek anlaşmazlık için çözüm bellidir; örf nasılsa taraflar buna uymalıdır. İkinci şarta binaen firma görevlileri yaz olunca gelip makineyi alıp köye getirdiklerinde benzer bazı talepler gündeme getirdiklerinde ise durum farklıdır. Böyle bir örf olmadığı için bu masrafları kimin üstleneceği belli değildir. Bazı hususları baştan konuşmuş olsalar bile muhtemel her şeyi baştan düşünüp konuşma imkânları pek yoktur. Mesela köy yolunda tekerlek patlarsa masrafları kimin üstleneceği konuşulmamışsa, araç şoförü köy yolunun aşırı derecede bozuk olması sebebiyle tekerleğin patladığını, müşterinin kendilerine yol hakkında baştan bilgi vermediğini vs. söyleyerek masrafları isteyebilir. Müşteri de kendi şoförleri dikkatli kullanmadığı için böyle bir zararın ortaya çıktığını vs. ileri sürerek masrafları karşılamayı reddedebilir. Her halükarda bu vb. bazı anlaşmazlıkların çıkması muhtemeldir. Üstelik ortaya çıkan anlaşmazlıkların bir kısmı için çözüm önerimiz de olmayabilir. Adeta her iki taraf da kendine göre haklı olabilir. Halbuki örf olsaydı anlaşmazlığın çözümü çok basit olacaktı.

Belli bir konuda örfün meydana gelmesi spontane olarak gelişen bir süreçtir. Henüz uygulamanın yeni başladığı dönemlerde örf oluşmamıştır. Ancak süreç içerisinde ilgili uygulama toplum tarafından benimsenir ve uygulanagelirse artık örf oluşmuş demektir. Bu da şart olarak sözleşmelerde ileri sürülebileceği anlamına gelir.

(Süleyman Kaya)



60- Vadeli satış faiz olarak değerlendirilebilir mi? Değerlendirilemezse ikisi arasındaki fark nedir?

Bazı ürünleri alırken sözgelimi peşin 1000 TL., 12 ay vadeli 1250 TL. deniyor. Bu durumda kişinin ürünün değerinin 1000 TL. olduğunu bilmesine rağmen fazladan verdiği 250 TL. faiz kapsamına girer mi? Bazı kurumlar bunu peşin satışta indirim olarak gösterse de reel olarak bu indirime pek benzemiyor. Bu konuyu nasıl anlayabiliriz?

Bu konuya açıklık getirebilmek için öncelikle faizin fıkhen ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı üzerinde durmak gerekir. Birçok konuda olduğu gibi faiz konusunda da ayetlerde konu ana hatlarıyla ele alınmış, genel olarak haram olduğu ifade edilmiş, ayrıntılı açıklama Hz. Peygamber'e (sas) bırakılmıştır. Dolayısıyla faizin nasıl tahakkuk edeceği, ne tür işlemlerin faiz kapsamına gireceği sorularına cevap teşkil eden açıklamaları Hz. Peygamber'in hadislerinde bulmaktayız.

Hadislerde konu altı çeşit mal ile örneklendirilerek ele alınmıştır. Bunlardan buğday, arpa, tuz ve hurma gıda maddeleri iken altın ile gümüş o dönemde para olarak kullanılan mallardır. Bu mallardan herhangi biri yine kendi cinsiyle mübadele edilecekse, mesela altın alıp karşılığında altın veya hurma alıp karşılığında hurma verilecekse eşit ve peşin olması emredilmektedir. Burada eşitlik şartına riayet edilmediğinde fazlalık faizi (ribe'l-fadl), peşin olma şartına riayet edilmediğinde ise veresiye faizi (ribe'n-nesîe) gerçekleşir. Hadislerde emredilen bir diğer şey altın ile gümüşün birbirleriyle, yine diğer dört gıda maddesinin birbirleriyle mübadelesinin peşin olmasıdır. Burada da peşinlik şartına riayet edilmediğinde veresiye faizi tahakkuk eder. Bunun dışındaki mübadelelerde yani bir tarafta para olan altın veya gümüş diğer tarafta sair mallar bulunduğu hiçbir şekilde faizin gerçekleşmeyeceği ifade edilir.

Hadislerde ortaya koyulan hükümleri günümüz uygulamalarıyla örneklendirmekte yarar vardır. Bugün 1.000 TL alıp bir yıl sonra 1.200 TL vermek ya da 80 gram altın alıp 3 ay sonra 85 gram altın vermek hem fazlalık faizi hem de veresiye faizidir. Bugün 1.000 Euro alıp bir yıl sonra 1.300 Dolar vermek ya da bugün 80 gram altın alıp altı ay sonra 22.000 TL vermek veresiye faizidir. Bugün para dışında herhangi bir malı alıp bedelini bir yıl sonra ödemek ise hiçbir şekilde faiz kapsamına girmez. Mesela 1.000 kg. buğday alıp bedeli olarak 1.250 TL'yi bir yıl sonra vermek veya yine 1.000 kg. buğday alıp bedeli olarak altı ay sonra 1.100 TL vermek hiç bir şekilde faiz kapsamına girmez.

Sorumuza dönecek olursak bir esnafın belli bir ürünü peşin 1.000 TL'ye, vadeli 1.250 TL'ye satarım şeklinde teklifte bulunması durumunda araya vade girince 250 TL fark faiz olur mu? Yukarıdaki açıklamalardan hareketle şunu söyleyebiliriz: Her iki halde de yani ürünü ister peşin alalım, ister vadeli alalım bu mübadelede bir tarafta para diğer tarafta belli bir ürün vardır. Böyle bir mübadelenin faiz olma ihtimali yoktur. Satıcının sahip olduğu mal hakkında dilediği gibi talepte bulunma hakkı vardır. İster vadeli satar, ister peşin satar, ister az ister çok para talep eder. Satıcının hangi teklifi müşterinin işine gelirse müşteri onu kabul eder.

Belli bir vade söz konusu olduğunda satıcının, vadenin uzunluğuna göre bir miktar daha fazla para talep etmesi tabii hakkıdır. Peşin aldığı parayı değerlendirme imkânı varken, vade söz konusu olduğunda bu haktan mahrum kalacaktır. Bir de ileri tarihe bırakılan alacakların bir kısmı tahsil edilemeyebilir. Netice itibarıyla bir tarafta her hangi bir mal diğer tarafta para olduğu sürece faiz açısından bir sorun yoktur.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken şey vadeli satışta alınan fazlalığın, makul düzeyde olması, gabn-i fahiş düzeyinde olmamasıdır. Her hangi bir akitte taraflardan birinin, piyasa değerinin çok üzerinde ödeme yapması fıkıh kitaplarında gabn-i fâhiş kavramıyla ifade edilir.

Buna mukabil malın kıymeti dediğimiz piyasa değerin biraz üzerinde yapılan ödemelere gabn-i yesîr denir. Fakihler neyin gabn-i fâhiş neyin gabn-i yesîr olduğu noktasında kesin bir belirleme yapmak yerine gabn-i yesîri insanların makul karşılayacağı fazlalık olarak nitelendirmekle yetinmişlerdir. Gerçi Osmanlı döneminde kadıların neyi gabn-i fâhiş kabul edecekleri noktasında bir standart getirildiğini görüyoruz. Buna göre rayiç bedelin üzerinde gayrimenkullerde % 20, hayvanlarda % 10 ve sair ticaret mallarında % 5 fazlalık gabn-i fâhiş kabul edilmiştir. Bu oranlar bugünün şartlarında farklı sektör ve ürünler için belirlenebilir. Asıl ölçü yukarıda ifade ettiğimiz üzere toplumun çoğunluğunun makul karşılayacağı fazlalıklarda sorun olmayıp bunun üzerinde fazlalık almak doğru değildir.

İşte araya vade girdiğinde satıcı gabn-i fâhiş düzeyinde olmayan, cüzî bir fazlalık talep ediyorsa bunda herhangi bir beis yoktur. Ancak talep ettiği fazlalık gabn-i fâhiş düzeyinde ise bu akitten elde edeceği fazla kar helal olmayacaktır. Ancak bunun faizle bir alakası yoktur.

(Süleyman Kaya)



61- Bir insanın birikmiş parasını döviz ya da altın gibi menkul malları düşük kur üzerinden alıp kur yükseldiğinde satmak suretiyle değerlendirmesi caiz midir?

Günümüzde pek çok kişi birikmiş parasını, bankaların ve menkul kıymet şirketlerinin açtığı siteler üzerinden hisse senedi, altın, döviz gibi menkul kıymetleri alıp satmak suretiyle değerlendirmeye çalışıyor. Bir insanın birikmiş parasını döviz ya da altın gibi menkul malları düşük kur üzerinden alıp kur yükseldiğinde satmak suretiyle değerlendirmesi caiz midir?

Altın ve döviz alım satımı, bir diğer ifadeyle paranın parayla mübadelesi fıkihta sarf akdi olarak kabul edilir. Bu akdin kendine has bazı şartları vardır. Mesela tarafların her iki bedeli de akit meclisinde peşinen karşı tarafa teslim etmesi şarttır. Zira paranın parayla mübadelesi söz konusu olduğu için faizin tahakkuk etmesi açısından en az bir illet mevcuttur. Tarafların mübadele ettiği her iki şey de paradır. Dolayısıyla faizin tahakkuk etmemesi için tarafların her iki bedeli de akit meclisinde birbirlerine teslimi zorunludur. Bu ve benzeri sarf akitlerinde riayet edilmesi gereken şartlara uyulması halinde bu akdin meşruiyetinde şüphe yoktur. Hisse senedi almak ise belli bir şirkete bir tür ortak olma anlamına gelmektedir ki bu da fıkhen meşrudur. Ancak ilgili şirketin faaliyet alanının da fıkhen meşru olması gibi burada da riayet edilmesi gereken bazı şartlar vardır.

Prensip olarak meşru olduğunu söylediğimiz döviz, altın ve hisse senedi alım satımı iki şekilde olabilir: Birincisi belli bir birikiminiz vardır, bununla bu alanlarda yatırım yaparak en azından paranızın enflasyona karşı korunmasını sağlamış olursunuz. Muhtemel ki artı bir kazanç da elde etmiş olursunuz. Bunun meşruiyetinde yukarıda da

ifade ettiğimiz belli şartlar çerçevesinde önemli bir problem yoktur. İkincisi ise paranızla bu ve benzeri hazır paraya (likit) hızlı dönme imkânı olan alanlarda oynarsınız, yani bunların her birinin değerindeki muhtemel iniş çıkışları takip ederek sürekli paranızı bir yerden diğer bir yere aktarırsınız. Bu ikincisinin meşruiyeti ise problemlidir. Bir takım benzerlikleri olan bu iki tavrı birbirinden ayırmak üzere birincisine menkul kıymetlere veya dövizde yatırım yapmak ikincisine döviz veya menkul kıymet piyasalarında oynamak tabirlerini kullanabiliriz.

İkinci tavrı problemlili kılan şey kapitalist sistemin kendisinden kaynaklanan bazı sorunlardır. Büyük sermayedarlar istedikleri hemen her şeyi manipüle edebiliyorlar. Geçtiğimiz yıllarda altın üzerinde nasıl bir manipölasyon olduğuna şahit olduk. Bu durum karşısında altın alıp satmanın meşruiyetini sorgulamadık. Ama bu tür manipölasyonlar veya spekülasyonlar neticesinde ister altın alıp satarak, ister dolar alıp satarak para kazanmanın meşru olduğunu söylemek zordur. Dolar alıp satmak sarf akdinin kurallarına riayet edildiği sürece fıkhen meşrudur. Ama mesela 2001 krizi öncesinde krizi tahmin eden spekülâtörler veya tetikleyen manipülâtörler birkaç gün öncesinde TL'den dolara dönmüşlerdi. Böylece bir gecede paralarını neredeyse ikiye katladılar. Bu kazanç havadan gelmedi, o gece cebinde, banka hesabında, bir başkasının zimmetinde alacak olarak TL'si bulunanların paraları yarı yarıya değer kaybetti. Üstelik bu tür spekülasyon veya manipölasyon amaçlı yüksek miktarda döviz alımlarının krizi daha da derinleştirdiği, doların TL karşısında daha fazla değer kazanmasına yol açtığı da bilinmektedir. Burada şıklen dolar alıp satma şeklinde bir sarf işlemi vardır. Ama bu şekilde bir gecede milyonlarca vatandaşın paralarının yarı yarıya değer kaybetmesi sonucu elde edilen gelirin haklı bir kazanç, helal olduğunu söylemek zordur.

Günümüzde uluslararası para transferlerinin yaklaşık % 90'ının reel bir ticaret karşılığı olmadığı bilinmektedir. Uluslararası sermayeye hükmedenler paralarını küresel ölçekte döviz, borsa, faiz üçgeninde bir yerden diğerine aktarmak suretiyle servetlerine servet katmaktadırlar. Herhangi bir üretim karşılığı olmaksızın elde edilen bu servetler, aslında dünya nüfusunun çok büyük bir kesimini oluşturan kitlelerden elde edilmektedir. Dünya genelindeki servet dağılımındaki eşitsizliğin en önemli nedenlerinden birisi de budur. Bu noktada döviz veya menkul kıymet piyasalarında küçük ölçekli oynama ile büyük ölçekli oynama arasında meşruiyet açısından bir fark görmek de mümkün değildir. Sadece ölçek büyüdükçe kazanç oranı da yükseldiğinden küçük çaplı oynayanlar daha küçük ölçekte kazanç elde ederler.

Burada şu soru gündeme gelebilir: Belli bir birikimi olan kimse bu birikimiyle yatırım amacıyla hisse senedi, altın veya döviz satın aldı. Aldığı senet veya paralar kısa sürede aşırı değer kazandı. Bu esnada mesela ev almak üzere senet veya dövizleri elinden çıkardı. Kısa sürede elde ettiği bu kazancın yukarıda bahsedilen bu piyasalarda oynamak suretiyle elde edilen kazançlardan ne farkı vardır? Bu noktada benzerlik olduğunu ve bu ikisini net olarak ayırmanın zor olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak birisinde ihtiyacınız olduğu zaman TL'ye dönmek üzere yatırım yapıyorsunuz, diğerinde ise döviz ve menkul kıymet piyasalarını her an takip ederek sürekli birinden diğerine geçiyorsunuz. Bu noktada alım satım yapan kişinin niyetinin de önem arz ettiğini belirtmek gerekir.

(Süleyman Kaya)



62- Evi/arabası olan birisi bunları satacağı zaman alıcının faizli bankadan kredi kullanacağını bilmesi satıcıyı faizli muameleye vesile olmak babından sorumlu kılar mı?

Evi/arabası olan birisi bunları satacağı zaman alıcının faizli bankadan kredi kullanacağını bilmesi veya bilmeyip araştırmaması satıcıyı faizli muameleye vesile olmak babından sorumlu kılar mı?

Haram olan bir fiili işlemek günah olduğu gibi buna vesile olmak, aracılık etmek de günahdır. Hırsızlık yapmak günah olduğu gibi hırsızlık yapan kişiye yol göstermek, yardımcı olmak da günahdır. Mesela hırsızlık yapan bir kimseye falan kişinin evinde para var şeklinde yol göstermek veya bir kimse hırsızlık için bir eve girdiğinde evin önünde bekleyerek gelen gideni kontrol etmek gibi fiiller de günahdır. Faiz söz konusu olduğunda bu durumu Hz. Peygamber (sas) çok net bir şekilde ortaya koymuşlardır: “Allah faiz yiyene, yedirene, yazana ve şahitlerine lanet etti.” (Müslim, Müsâkât, 87; Ebu Davud, Büyû’, 4). Hadiste ifade edildiği üzere haram olan faizi alan ve veren günaha girdiği gibi böyle bir hukuki ilişkiyi kayda geçiren, şahit olarak imza atan kişiler de aynı şekilde günaha girmektedirler.

Bu tür vesile olma sebebiyle kişinin günaha girmesi noktasında çok kesin bir ölçü belirlemek zordur. Vesile olmayı biraz mübalağa edersek her türlü fiili bir şekilde günah kapsamına sokmuş oluruz ki murad-ı ilahinin bu olmadığı açıktır. Mesela içerisinde birçok fabrikanın yanı sıra alkollü içecek üreten fabrikanın da bulunduğu bir şehir düşünelim. Yetkili kurum bu şehri diğer şehirlere bağlayan ana yolları onarıyor, genişletiyor, ulaşımı kolaylaştırıyor. Böylece içki fabrikasının ürettiği içkileri daha kolay pazarlamasına, farklı şehirlere daha kolay ulaştırmasına vesile olunduğu için bu yolları yaptıran yetkililer günaha

girmiştir denilemez. Bir başka örnek verecek olursak; akıllı telefonları terör örgütleri mensupları kendi aralarında iletişim kurmak için kullanmaktadırlar. Böylece örgüt mensupları kendi aralarında daha hızlı ve kolay haberleşebilmektedirler. Buna binaen “akıllı telefon üretmek, satmak vs. günahdır” denilemez.

Vesile olma yoluyla günaha girme noktasında çok kesin bir ölçü koymak mümkün olmasa da bir takım ölçüler belirlemek mümkündür. Bu noktada en çok kabul gören ölçülerden birisi, yapılan şeyin doğrudan veya dolaylı olarak haram olan fiilin meydana gelmesine etkisinin olmasıdır. Mesela yukarıda zikrettiğimiz hadiste faizli bir ilişkiyi yazıya geçiren, şahitlik eden de günaha girer buyruluyor. Yazılı bir sözleşmenin düzenlenebilmesi için onun yazıya geçirilmesi ve şahitlerce de imzalanması gerekir. Bunları yapmak ilgili sözleşmenin meydana gelmesinin birer parçası olduğundan günahdır. Ama yukarıdaki yol yapma örneğinde doğrudan içki üretimi ve pazarlanmasına dair bir fiil söz konusu değildir. Ama mesela içki fabrikasında üretilen içkileri kişi kendi aracıyla alıp bir başka şehre naklederse doğrudan o içkilerin bir başka şehre nakledilmesine vesile olmuş olur. Dolayısıyla onun da günahı bir payı olduğunu söyleriz.

Sorumuza gelecek olursak; evini ya da arabasını satmak kişinin en tabii hakkıdır. Evi satın alan kişinin bu parayı nereden elde ettiği satıcıyı doğrudan ilgilendiren bir durum değildir. Müşteri faizli kredi almanın yanı sıra, faiz geliri elde etmiş, piyango gibi kumardan para kazanmış da olabilir. Satıcının bunları araştırmak, müşterinin parayı helal yolla mı elde ettiği, haram yolla mı elde ettiği gibi bir araştırmaya girmek gibi yükümlülüğü yoktur. Aslında bu, ticaret yapan herkes için geçerlidir. Bir esnaf düşünelim, gelen tüm müşterilerinin ödedikleri paraları nereden kazandıklarını araştırmak zorunda olsa bu onun için bazen imkânsız bazen de büyük bir meşakkat olur. Dolayısıyla herhangi bir tüccarın müşterilerinin kendisine ödedikleri paraları nereden kazandıklarını araştırmak gibi bir yükümlülüğü yoktur.

Sorunun ikinci kısmında ifade edildiği üzere satıcı müşterinin ödeyeceği parayı nereden elde ettiğini biliyorsa hüküm ne olur? Mesela müşteri bankadan faizli kredi kullanacağını veya parayı kumarda kazandığını ya da çaldığını söylemişse durum ne olur? Meselenin daha iyi anlaşılması için haram olan üç farklı durumu gündeme getirdik. Kumardan kazanılan veya çalınan para hiçbir şekilde ilgili şahsın mülkiyetine girmez. Yani ona ait değildir. Dolayısıyla satıcının bu durumu bile bile, yani paranın aslında başkasına ait olduğunu bilerek bu parayı daire bedeli olarak da olsa alması meşru ve helal olmaz. Faizli kredi örneğinde ise kişi bankadan kredi almış olup her ne kadar aldığı bu borcu faiziyle geri ödeyeceği için günaha girmiş olsa da kredi olarak aldığı bu paranın mülkiyeti kendisine aittir. Dolayısıyla satıcı bu parayı dairenin bedeli olarak alabilir.

Bu noktada şayet satıcının, müşteriye faizli kredi almaya yönlendirme, aracılık etme gibi dahli olmuşsa dinen sorumluluğu olur. Mesela bir inşaat firması, faizli bankayla anlaşması ve kendisinden daire alan müşterilere ilgili bankanın daha düşük faizli kredi vereceği gibi bir imkân tanınması halinde müşterinin faizli kredi kullanmasına aracılık etmiş, vesile olmuş olur. Dolayısıyla burada satıcının günaha girdiği ifade edilebilir. Ancak bu tür bir aracılık söz konusu olmaksızın, kişinin sadece sahip olduğu daireyi satmaya yönelik eylemleri olduğunda sorumlu olmayacağı söylenebilir.

(Süleyman Kaya)



63- Bankalarını çalışanlara promosyon adı altında ödediği para helal midir? Değilse bu parayı ne yapmak gerekir?

Birkaç ay önce bir mahkemede yazıcı olarak işe başladım. Bankanın gelecek ay, bize promosyon adı altında maaş haricinde bir ödeme yapacağını öğrendim. Beklemediğim bir para olması sebebiyle bu beni mutlu etti; ama para banka tarafından ödeneceği için acaba faiz mi almış olacağım diye düşünmeden de edemiyorum. Bankanın promosyon adı altında ödediği bu para helal mi? Değilse bu parayı ne yapmam gerekir?

Devletin yaptığı düzenleme gereği bankalar maaşlarını kendilerinden alan kamu çalışanlarına genellikle ihale ile belirlenen miktarda promosyon ödemek zorundadırlar. Bu ödeme kanuni zorunluluk olduğu için anlaşma şartları uyarınca belli bir tarihte herkesin maaş hesabına resen para yatırılır. Kişinin bu parayı kabul etmeme, reddetme gibi bir şansı yoktur, zira para resen kendi maaş hesabına yatmaktadır.

Bu noktada önem arz eden soru şudur: Bankalar önemli meblağları bulan bu promosyonları ödemek üzere niçin ihalelerde yarışa girerler? Soruyu şöyle de sorabiliriz: Banka elde edeceği hangi gelire karşılık promosyon vermek ister ya da ödediği promosyona karşılık ne tür gelirler elde eder?

Bankalar maaş müşterilerine ödeyecekleri parayı zaman itibariyle bir miktar önce tahsil edip sonra parayı müşterilerinin hesabına aktarmaktadırlar. Dolayısıyla maaşların tamamından kısa süreliğine de olsa faiz geliri elde etmektedirler. Bilindiği üzere konvansiyonel bankaların gecelik faiz geliri elde etme imkânları vardır. Ayrıca tüm maaş müşterileri kendi hesaplarına yatan parayı aynı gün çekmemektedirler. Bir kısmı az bir süre bir kısmı ise uzunca bir süre

maaşlarını bankada bekletebilmektedirler. Bu sürelerde de banka bu paralardan faiz geliri elde etmektedir. Bankaların bunun dışında kendi kredi kartını kullandırma, sair bankacılık hizmetlerini verme gibi avantajları da vardır. İşte bankalar, tüm bu getirileri elde etmek üzere belli bir kurumda çalışan kamu memurlarının maaşlarını kendileri vermek üzere yarışa girerler. İhalede kazanan tarafı belirleyen şey bankaların teklif ettikleri promosyon miktarlarıdır. En yüksek promosyon vermeyi teklif eden banka ihaleyi alır. İşte faizli bankalar söz konusu olduğunda açıkça görülmektedir ki banka elde ettiği ya da süreç içerisinde elde edeceği gelire karşılık bu promosyonu vermektedir ki, bu bankaların elde edeceği gelirin büyük bir kısmı faiz geliridir. Kısaca faizli bankalar promosyon öderken yaptıkları şey, elde edecekleri faiz gelirlerinin bir kısmını müşterilerle paylaşmaktır. Ödenen miktarın faizden elde edilen gelir olduğunu bile bile buna meşru demek zor gözükmemektedir.

Müşterinin bankaya faiz elde etmek üzere belli bir para yatırmış olmaması, müşteriyle banka arasında bu çerçevede bir sözleşme imzalanmış olmaması, ödemenin devletin düzenlemesi gereği banka ile kamu kurumu yetkilileri arasında yapılan sözleşmeye binaen gerçekleşmiş olması gibi gerekçeler ileri sürerek promosyonun helal olabileceğini söyleyenler de vardır. Ancak bu gerekçelerin hiçbirisi faizden elde edildiği açıkça bilinen bir geliri meşru görmek için yeterli değildir. Yine promosyonun banka tarafından verilen bir hediye kabul edilebileceğini söyleyenler de vardır. Ancak burada karşılıksız bir hediyeleşmeden ziyade kazanç ilişkisi olduğunda şüphe yoktur.

Katılım bankaları niye promosyon ihalelerine girmiyor, sorusu da her zaman gündeme getirilir. Kısaca şunu belirtmek gerekir ki yukarıda da ifade edildiği üzere burada daha ziyade paradan kısa vadeli gelir elde etmek söz konusudur. Faizli bankalar gecelik repo alma imkânına sahipken, katılım bankalarının çalışma prensipleri gereği böyle bir imkânları yoktur. Katılım bankaları ortaklık esasına dayalı olarak

topladıkları paraları daha ziyade ticaret yaparak, müşterinin ihtiyaç duyduğu malı alıp ona satmak suretiyle nemalandırdıkları için çoğu kere bunu kısa vadede gerçekleştirme imkânları yoktur. Dolayısıyla katılım bankalarının promosyon ihalelerinde faizli bankalarla rekabet şansları bulunmamaktadır.

Sorunun ikinci kısmına gelecek olursak, helal değilse bu parayı ne yapmak gerekir? Bir şekilde elimize geçmiş, hesabımıza yatmış bu tür helal olmayan paralar için genel olarak söyleyebileceğimiz şey şudur: Bir ihtiyaç sahibine vermek. Burada dikkat edilmesi gereken şey herhangi bir sevap beklentisi içinde olmamaktır.

Bu noktada da şu soru gündeme gelebilir: Promosyonu alan kişinin kendisi ihtiyaç sahibiyse, başka bir ihtiyaç sahibine vermek yerine kendisi kullanabilir mi? Bu soruya ilke olarak kullanabilir cevabı verilebilir. Ancak kişinin ne derece ihtiyaç sahibi olduğu önem arz eder. Promosyon alan şahıs gerçekten zaruret halinde ise, darlık içerisindeyse kendisinin kullanmasında bir sakınca olmaz. Ölçü olarak zekât alabilecek durumda olmak yeterlidir de denilebilir. Ancak kişi zekât alabilecek durumda olmakla birlikte belli bir mesleği varsa ve düzenli maaş alıyorsa, dolayısıyla maddi anlamda ciddi bir darlıktan söz edilemiyorsa yine de bu parayı alabilir mi? Bundan ötesi biraz da kişinin kendi vicdanına kalmış denilebilir.

(Süleyman Kaya)



64- Vaktinde ödemeyi unutarak faiz (gecikme cezası) ödemenin hükmü nedir?

Aklıma takılan bir mevzu var. Unutarak faiz ödemenin hükmü nedir? Mesela herhangi bir faturanın son ödeme tarihinden sonrasına kalması halinde gecikme faizi alınıyor. Bir kimse ikamet ettiği yerde olmasa veya gelen faturayı ödemeyi kasıtsız olarak unutsa verdiği faizden ötürü günahkar olur mu?

Sözleşmelerde bir takım cezai şartların bulunmasında prensip olarak bir beis yoktur. Aksi taktirde borçlu kimselerin en azından belli bir kısmının, borçlarını zamanında ödeme noktasında gereken hassasiyeti göstermedikleri bilinmektedir. Nitekim Türkiye’de faizsiz finans kurumları başlangıçta cezai şart ileri sürmeme yoluna gitmişler, ancak bu durumun müşterilerin borçlarını zamanında ödeme noktasında gevşek davranmalarına yol açtığı uzun bir tecrübe sonunda ortaya çıkınca bazı cezai şartlar ileri sürmek zorunda kalmışlardır. Bu noktada önemli olan husus cezai şartın faiz gibi fıkhen haram olan bir şart olmamasıdır. Mesela gecikme süresince enflasyona bağlı değer kayıplarının tazmin ettirilmesi gibi şartlar alternatif olabilir.

Günümüzde maalesef birçok sözleşmede, borçlanılan tutarın zamanında ödenmemesi halinde cezai şart olarak belli oranda faiz ödenmesi yer almaktadır. Özellikle elektrik, doğalgaz, su gibi faturalara dair sözleşmelerde genellikle faiz şartının bulunduğunu görüyoruz. Müslümanın faiz şartı bulunan bir sözleşmeye imza atması da elbette ki doğru değildir. Bundan mümkün merteye uzak durmak gerekir. Ancak elektrik, su, doğalgaz dağıtıcısı konumunda bulunan kurumların tek firma olduğu, bu hizmetleri alabileceğimiz alternatif bir kurumun olmadığı da bir gerçektir. Cep telefonu hattı konusunda üç dört farklı alternatif bulunmakla birlikte hepsinin sözleşmesinde aynı

şart bulunmaktadır. Vatandaş olarak bu tür hizmetleri almamız bizim için önemli birer ihtiyaçtır. Mecelle'nin 32. maddesi, "Hacet umumi olsun, hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur", der. Maddeyi kısaca, özel olsun genel olsun bazı ihtiyaçlar zaruret menzilesinde görülebilir, şeklinde sadeleştirebiliriz. Zaruret menzilesinde görülmenin anlamı da bazı yasakların ortadan kalkması, haram olan hususlarda ruhsat tanınması demektir. İşte elektrik, su, doğalgaz, telefon gibi hizmetlerden yararlanmak tam bu kaideye ifade edilen zaruret menzilesinde görülebilecek ihtiyaçlara örnek olarak zikredilebilir. Dolayısıyla sözleşmede her ne kadar cezai şart olarak faiz bulunsa da böyle bir sözleşmeye imza atmamızda fıkhen bir beis yoktur diyebiliriz.

Burada Mecelle'nin 22. maddesini de hatırla tutmak gerekir: "Zaruretlar kendi miktarınca takdir olunur." Yani zaruret veya bu mertebeye kabul edilen ihtiyaç sebebiyle haram olan bir şeyin mubah hale gelmesi, ilgili zaruret ya da ihtiyacın giderilmesi ile sınırlıdır. Bu sınırın aşılması caiz değildir. Mesela elektrik, su, doğalgaz, telefon gibi önemli ihtiyaçlarımızı gidermek üzere, faiz şartı bulunan sözleşmeye imza atmak ve bu hizmetlerden yararlanmak meşru olmakla birlikte bu fetvaya binaen istediğimiz zaman borcumuzu zamanında ödemeyip, belli bir faiz karşılığında sonraya bırakma imkânımız yoktur. Borcu sonraya bırakıp faiz ödemenin meşru olabilmesi için başka bir zaruret veya zaruret menzilesinde görülebilecek bir ihtiyacın olması gerekir. Kısaca bu tür bir sözleşmeye imza atan kişi borcunu zamanında ödemediği için faiz ödemek durumunda kalırsa haram olan bir iş yapmış olur. Sadece faiz almanın değil, faiz vermenin de haram olduğunu unutmamak gerekir.

Bu noktada asıl sorumuza gelmiş olduk, faturayı ödeyeceğimiz mekanda olmadığımız veya ödemeyi unuttuğumuz için faiz ödemek zorunda kalırsak ne olur? İki farklı ihtimali ayrı ayrı ele alabiliriz. Memlekete gittiğimizde veya herhangi bir seyahate çıktığımızda

evimize gelen faturayı ödememiz için teknolojinin gelişmesine paralel olarak artık bazı imkânlarımız vardır. Her şeyden önce bu tür ödemeler için otomatik ödeme talimatı verebiliriz. Bunu yapmamışsak veya henüz yapmaya fırsat bulamamışsak havale, eft yaparak ya da PTT kanalıyla veya ilgili kurumun internet sitesine girip kredi kartıyla ödememizi yapabiliriz. Bulduğumuz mekan itibariyle bunların hiç birisini yapmamız mümkün değilse seyahate çıkmadan önce bir tanıdığımıza bizim bulunmadığımız dönemdeki faturalarımızı yatırmasını rica edebiliriz. Henüz yeni taşındığımız bir yerde oturduğumuz için böyle bir tanıdığımız yoksa ve yukarıda saydığımız ihtimallerden hiç birisini gerçekten yapabilecek durumda değilsek bir vebal yok, diyebiliriz.

Faturayı ödemeyi unuttuğumuz için faiz ödemek zorunda kalmamıza gelince, öncelikle genel kaideyi hatırlamakta yarar vardır: Unutarak yaptığımız şeylerden ötürü günah söz konusu olmaz. Dolayısıyla faturayı zamanında ödemeyi unuttuğumuz için faiz ödemek zorunda kalmışsak bundan ötürü bir vebal yoktur, diyebiliriz. Ancak bu tür unutkanlıkların sık olması uygun değildir. Kişi unutmamak için gereken tedbirleri almalıdır. Bu noktada otomatik ödeme talimatı vermenin en doğru yol olacağı söylenebilir.

(Süleyman Kaya)



65- Az vergi ödemek vb. bir sebeple başkasının şirketi üzerine kaydedilmiş bir araca şirketin iflas etmesi üzerine el konulduğunda şirket sahibinin araç sahibine bir bedel ödemesi gerekir mi?

Birisi, az vergi ödemek için veyahut başka bir sebeple aracını başkasının şirketi üzerine kaydetmiş. Şirketin iflas etmesi dolayısıyla araç şirket envanterinde kayıtlı olduğu için el konulacak. Şirket sahibi araç sahibine bir araç veya bedel ödemek zorunda mıdır?

Bu tür hileler, yani bir şekilde mal kaçırmak, vergi kaçırmak gibi gayelerle kişinin kendisine ait malı resmiyette başkasının üzerine yapması elbette ki dinen doğru değildir. Din her şeyden önce güzel ahlakı, doğruluğu, dürüst olmayı emreder. Ancak bazen bir takım haklı sebeplerle kişi kendisine ait bir mülkü resmiyette başkasının üzerine kaydetmiş de olabilir. Netice itibarıyla haklı ya da haksız bir şekilde kişi kendisine ait bir malı resmiyette başka bir şahsın veya başkasına ait bir şirketin üzerine yapmış. İlgili şahıs veya şirketin iflasından dolayı araca el koyulmuş. Bu durumda şirket sahibi ile araç sahibi arasındaki ilişki ne olacak?

Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle şirketlerin tüzel kişilikleri, yani müstakillen kişilik sahibi olmaları meselesini ele almamız gerekir. Günümüz hukukunda anonim, limited gibi bazı şirket türlerinin müstakil kişilikleri ve zimmetleri olup, borçları hakkında kendi varlıkları ile sınırlı sorumlulukları vardır. Şirket iflas ettiğinde alacaklının alacağını şirketin mal varlığı dışında tahsil etme imkânı yoktur. Yani günümüzde yürürlükteki hukuka göre şirket sahipleri şirkete ait borcu şirket dışındaki sair mal varlıklarıyla ödemekle yükümlü değildirler. Bu durumun bazen ciddi mağduriyetlere yol açabildiği görülmektedir. Birçok şirketleri olup

yüklü bir malvarlığına sahip bir aile düşünelim. Şirketlerinden birisi iflas ediyor. Alacaklılar arasında şirkete önemli miktarda mal tedarik eden ve fakat pek mal varlığı olmayan şahıslar da var. Şirket iflas ettiği için bu şahıslar alacaklarını tahsil edemiyor ve bu durum özellikle mali durumu çok güçlü olmayan bazı alacaklıların da iflasına yol açıyor. Halbuki şirket sahipleri çok büyük bir servete hükmetmeye devam ediyorlar.

Fıkıh söz konusu olduğunda bu tür mağduriyetlerin kabul edilmesi mümkün değildir. Borcun şirkete ait olması, buna bağlı olarak şirket sahiplerinin sorumlu olmaması söz konusu olamaz. Elbette fıkıh da şirket vb. kurumların tüzel kişiliklerini kabul eder. Ancak bu tüzel kişiliklere gerçek şahıslardan tamamen bağımsız bir zimmet atfetmez. Yani fıkıh söz konusu olduğunda belli bir insanın hem bu dünyada hem de ahirette sorumlu olmayacağı bir borç söz konusu olmaz. Borç şirkete ait olsa bile şirket sahipleri şirketteki hisseleri oranında hem bu dünyada o borcu ödemekle sorumludur hem de ahirette hesabını vermekle yükümlüdür.

Ele aldığımız meselede şirket iflas ediyor. Araç şirketin borcuna karşılık alınıyor ve aracın bedeliyle şirketin borcunun bir kısmı ödenmiş oluyor. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere fıkhıya göre şirketin sahipleri, şirkete ait her türlü borcu şirketteki hisseleri oranında ödemekle yükümlüdürler. Şayet aracın bedeliyle şirketin borcunun bir kısmı ödenmeseydi, bu borç şirket sahiplerinin borç hanesinde kalmaya devam edecekti. Dolayısıyla şirkete ait olup aynı zamanda şirket sahiplerinin uhdesinde bulunan borçların bir kısmı ilgili araç ile kapatıldığından şirket sahiplerinin aracın değerini derhal tazmin etmeleri gerekir. Ancak başka mal varlıkları yoksa şahsen de iflas etmişlerse bu durumda ilgili alacağın tahsili için ödeme gücüne kavuşuncaya kadar kendilerine fırsat verilmesi gerekir. Zaman içerisinde ödeme gücüne kavuşurlarsa, alacak kendilerinden tahsil edilir. Ödemeyi istedikleri halde ödeme gücüne kavuşmadan ölmeleri

durumunda ahirette de bir sorumlulukları olmayacaktır. Şirket sahiplerinin, şayet aracını bizim şirket üzerine yapmasaydın şirketin iflası halinde aracına bir şey olmayacaktı, gibi bir gerekçe göstererek borcu kabul etmeme hakları yoktur. Ancak bu gerekçeyi ödeme imkânları oluncaya kadar kendilerine fırsat verilmesini talep etmede kullanma hakları vardır.

Son olarak sorumuzun ikinci kısmında temas edelim. Şirket sahibi ne ile tazmin edecek yani bir başka araç mı verecek, yoksa zayi olan aracın bedelini mi verecek? Bu soruya cevap verebilmek için mislî mal – kıyemî mal ayırımına işaret etmek gerekir. Mislî mal kısaca piyasada aynısı bulunan standart mal diye tanımlanabilir. Buna mukabil kıyemî mal ise piyasada birebir aynısı bulunmayan, belli bir standardı olmayan maldır. Şayet tazmin edilecek mal mislî ise misli verilir kıyemî ise kıymeti verilir. Yani mal piyasada aynısı bulunan standart bir mal ise aynısı alınıp verilir. Böyle değilse bilirkişilerin belirleyeceği değeri ödenir. Belli bir müddet kullanılmış araç, her şeyiyle aynısını piyasada bulmak mümkün olmadığı için kıyemî bir maldır. Dolayısıyla kıymetiyle tazmin edilir. Yani şirket sahibi ödeme gücü olduğunda arabanın piyasadaki rayiç bedelini ödeyecektir.

(Süleyman Kaya)



*66- Altın günleri hakkında bilgi verebilir misiniz?
“Bir fayda celbeden her türlü karz (ödünç) faizdir”
hadisinin kapsamına girip girmediği hususunda ne
söylenebilir?*

Altın günleri hakkında bilgi verebilir misiniz? “Bir fayda celbeden her türlü karz (ödünç) faizdir” hadisinin kapsamına girip girmediği hususunda ne söylenebilir?

Genel olarak altın günleri diye isimlendirilen uygulamanın aslında toplumumuzda farklı tarzları vardır. En yaygın bilineni özellikle hanımların kendi aralarında yaptıkları günlerdir. Belli bir arkadaş grubu aralarında anlaşır belli periyotla ve sırayla her birinin evinde çaylı pastalı gün düzenlerler ve gün esnasında ev sahibine herkes belli bir parayı verir. Bu para bazı gruplarda TL bazılarında ise Euro, Dolar veya altın olabilmektedir. Muhtemel ki altın daha yaygın kullanıldığından uygulamanın adı da altın günleri olarak şöhret bulmuştur.

10 kişinin bir araya gelip altın günü yapmaya karar verdiklerini düşünelim. Kurayla sıra belirliyorlar ve bu şekilde belirledikleri sırayla her ayın ilk Cuma günü birinin evinde toplanacak. Herkes ev sahibine bir gram altın verecek. 10 ay sonra herkes birbirine aynı miktarda altın vermiş ve almış olacak. Karşılıklı yardımlaşma ile herkes belli bir miktar toplu para elde etmiş olacaktır. Taraflar arasındaki bu ilişkiyi karz-ı hasen olarak değerlendirebiliriz. Dolayısıyla bu uygulamanın fıkhen meşru olduğunu kabul etmiş oluruz. Zira aynı tür parayı alıp verme söz konusu olduğunda faizin tahakkuk etmesi açısından iki illet mevcuttur. Alınır verilen şey hem para olma, hem de aynı cins para olma vasıflarında ortaktır. Normalde böyle bir mübadelenin faizin gerçekleşmemesi açısından eşit ve peşin olması gerekir. Örneğimizde

eşitlik bulunmakla birlikte peşinlik şartı gerçekleşmemektedir, herkes sırasıyla farklı zamanlarda almaktadır. Ancak yardımlaşmaya dayalı karz-ı hasen faizle ilgili bu hükümlerin istisnasıdır. Altın gününü ticari bir mübadeleden ziyade yardımlaşma mahiyetindeki karz-ı hasen olarak değerlendirmenin daha isabetli olduğu söylenebilir.

Altın gününün meşruiyetini karz-ı hasen olmasına bağladığımıza göre uygulamada karz-ı hasenin şartlarına riayet etmek gerekir. Mesela katılımcılardan birisi artı bir fazlalık talep etmemelidir, özellikle grubu kuran, koordine eden kişinin daha fazla para talep etmesi veya daha az ödemesi ya da kuraya girmeden ilk sırayı alması gibi bir şey olmamalıdır. Herkes ne verdiyse onu almalıdır, herkes aynı kuraya girmelidir. Elbette ki daha acil paraya ihtiyaç duyan kişi, karşılıklı rızayla kurada önce çıkan arkadaşıyla yer değiştirebilir.

Altının değeri bazen inip çıkabilmektedir. Bu durum meşruiyeti etkilemez. Önemli olan herkesin aynı gram altın almış ve vermiş olmasıdır. Örneğimizde her bir katılımcı 10 ayın sonunda arkadaşlarına toplamda 9 gram altın vermiş ve sıra kendisinde olduğu gün onlardan 9 gram altın almıştır.

Paranın TL olarak belirlenmesi halinde yıllık enflasyonun % 10 olduğu dönemde parasını bir yıl sonra alan kişi, bir yıl önce alana göre rakam olarak aynı parayı alsa bile satın alma gücü itibarıyla % 10 daha düşük bir değer elde etmiş olur. Sürenin uzun ve enflasyonun yüksek olduğu dönemlerde ödemelere enflasyon farkı eklenebilir. Ancak her ay bu tür hesap yapmanın pratik olmayışı hasebiyle karşılıklı yardımlaşmaya dayalı bunun gibi uygulamalarda böyle hesaplar yapmak yerine altını tercih etmek daha pratik bir çözüm olarak düşünülebilir.

Altın günü dediğimiz bu tür organizasyonların daha ileri düzeyde yardımlaşmalarda, işbirliklerinde kullanılması da vakidir. Mesela on arkadaş bir araya gelip her ay kurayla belirledikleri sıraya göre birine belli marka sıfır kilometre araba alıyorlar. Arabayı alacakları gün değeri

ne ise herkes onda birini ödüyor. Neticede aynı arabadan 10 tane almış ve her biri bu 10 arabanın alımı için aynı miktarda para ödemiş ve herkes aynı arabaya sahip olmuş oluyor. Bu tür karşılıklı yardımlaşmaya dayalı organizasyonlarda da meşruiyet açısından fıkhen bir beis yoktur. Sıranın kurayla belirlenmiş olması da en doğru yoldur.

Son olarak soruda zikredilen “Bir fayda celbeden her türlü karz (ödünç) faizdir” hadisi çerçevesinde konuyu değerlendirecek olursak; bu uygulamanın bu hadis kapsamına girmediğini söyleyebiliriz. Zira hadis-i şerifin, karz veren şahsın karz alandan tek taraflı elde edeceği menfaatler için zikredildiği anlaşılmaktadır. Yoksa karz alan kişinin menfaat elde etmesinde bir beis yoktur. Zaten karz-ı hasenin asıl maksadı budur. Bu uygulamada herkes karz olarak kime ne vermişse sırası kendisine geldiğinde sadece bunu almaktadır. Yukarıda taraflardan herhangi birisinin bunun dışında artı bir fazlalık talep etmemesi gerektiğini ifade etmiştik. Elbette ki herkes karz alan veya verdiği karzları aynı anda tahsil eden taraf olarak toplu bir para alma gibi bir menfaat elde etmektedir.

Sonuç olarak insanlar arasında kaynaşmayı tesis eden, yardımlaşma ve dayanışma örneği olan bu uygulamanın güzel olduğunu, yukarıda zikrettiğimiz birkaç hususa riayet edildiği taktirde meşruiyet açısından da sorun taşımadığını söyleyebiliriz.

(Süleyman Kaya)



67- Ss köpeği satışı yapan kişiye ürün satmamız uygun mudur?

Ss köpeği satışı yapan kişiye ürün satmamız uygun mu? İnternet üzerinden yaptığımız satışta ürün sahibi kişinin profiline baktığımızda ss köpeği satışı yapan bir sayfa olduğunu gördük. Ne yapmamız gerekir?

Burada meselenin birçok yönünü birden düşünmek gerekiyor. Bunlardan birincisi yapılan satışın konusu ve fıkhıdaki şartlara uygun olup olmadığı; ikincisi ise ticaret yaptığınız kişinin ss köpeği satışı yapmış olması ve sizin alış verişinize bunun etkisi konularıdır.

Soruda satış konusu şey belirtilmediği için genel ilkeler üzerinden cevap vermek gerekmektedir. şöyle ki; fıkh literatüründe “mütekavvim mal” denilen yani İslam’a göre meşrû ve elde edilmiş şeyler fıkhı açıdan “mal” niteliğini kazanır ve ancak bu tür malların satışı caiz görülür. Dolayısıyla sattığınız şey, İslam dininin kesin olarak haram kıldığı domuz, şarap vb. şeylerden olmayıp ve elde edilmiş (ihraz) şeylerden ise böyle bir satış, akit teorisiyle ilgili diğer ilkelere de uyulması kaydıyla caiz olacaktır. Burada sorudan anlaşılan bir diğer önemli mevz da yapılan satışın karşılıklı olarak hazır bulunan taraflar arasında olmayıp internet üzerinden yapılması konusudur. Özetle ifade etmek gerekirse, akdin unsur ve şartlarına riayet edildiği sürece tarafların internet veya telefon vb. iletişim vasıtalarıyla satış akdi yapmasında bir beis yoktur.

Sorunun esas odaklandığı nokta ise köpek satışı ve bu satışı yapan kişilere yapılacak satımlarla alakalıdır. İslam’da yenilmesi ve satılması kesin olarak haram olan domuz gibi hayvanlar olduğu gibi, edinilmesi, satışı, salya ve artığının necis olup olmadığı gibi konularda ihtilaf bulunan hayvanlar da vardır ki köpek de bunlardan birisidir. Öncelikle

ifade etmek gerekir ki köpek, birçok yararlı yönü ve insanlara göre daha hassas olan özelliği bulunan, günümüzde özellikle narkotik başta olmak üzere güvenlik alanında çokça istifade edilen bir hayvan olması sebebiyle önemli bir işlev görmektedir. Kur'an-ı Kerim'de de köpeğin üstün özelliklerinden biri olan avcılığına vurgu yapılmış ve eğitilmiş köpeklerin yakaladığı avların helal olduğu ifade edilmiştir (Mâide 5/4). Bu nedenle fakihler avcı köpeğin kullanılmasının caiz olduğu konusunda ittifak etmiştir. Köpekler hakkındaki ihtilaf daha çok onunla ilgili rivayet edilen bazı hadisler sebebiyledir. Örneğin bazı hadislerde köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanması istenir (Buhârî, Vuḍû", 33; Müslim, Tahâret, 93). Bu nedenle müctehidlerin çoğunluğuna göre köpeğin salyası ve ağzını soktuğu su necistir ve bu kabın yedi defa (bazı fakihlere göre üç defa) yıkanması gerekir. İmam Mâlik'e göre ise domuz dışındaki hayvanların ağzını soktuğu su necis olmaz. Zira onlara göre aksine bir hüküm, köpeklerin tuttuğu avın helal olduğunu ifade eden ayet hükmüne aykırılık teşkil eder.

Köpeğin satım akdine konu olması meselesine gelince; fakihler böyle bir satışın cevazı ve elde edilen gelirin helalliyi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu mevzuda başlıca üç görüş bulunduğu söylenebilir: Hanefîlere göre köpeklerin satışı mutlak olarak caizdir. Zira onlara göre köpeklere dair hadislerde zikredilen yasaklamalar sonradan kaldırılmıştır. Şafii ve Hanbelîlere göre köpeklerin satışı mutlak olarak yasaktır. Mâlikîlere, Atâ ve İbrahim en-Nahaî gibi bazı tabiûn alimlerine göre ise av köpeği gibi kullanım amacı mübah olan konularda köpeklerin satışı caizdir.

Köpeklerin satışı yanında fikhî açıdan tartışmalı diğeri bir konu da onların evde beslenmesinin cevazı meselesidir. Konuya, evde hayvan besleme bazında genel olarak bakıldığında ilkesel olarak böyle bir yasaklamanın olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Zira asr-ı saâdetde kanarya, güvercin, serçe vb. bazı hayvanların kimi sahabiler tarafından beslendiğini ve bunun Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından

yasaklanmadığı aksine teşvik edildiği malumdur (Buhârî, Edeb, 81, 112; Müslim, Âdâb, 30). Dolayısıyla başkaca bir yasak ihlal edilmediği, örneğin hayvanlara eziyet etme, aç bırakma, başkalarına zarar ve rahatsızlık verme vb. haram bir fiil işlenmediği sürece esas olan evde hayvan beslemenin caiz olması hükmüdür. Ne var ki köpek besleme konusu, hem bazı rivayetler hem de köpeğe özgü kimi nitelikler sebebiyle bu genel hükümden ayrı değerlendirilmiştir. Şöyle ki; bazı hadislerde ziraat ve hayvancılıktaki gereksinimleri karşılamak amacıyla bekçi köpeği veya avcılıkta av köpeği olarak kullanılanlar dışında, bir ihtiyaca yönelik olmadığı halde köpek beslemenin, kişinin sevaplarını eksilteceği (Buhârî, Hars, 3; Müslim, Müsâḳāt, 50-61), köpek bulunan evlere meleklerin girmeyeceği ifade edilmektedir (Buhârî, Bed' ü'l-halk, 7, 17). Diğer yandan köpeğin artığının necis olmasıyla ilgili başka rivayetler de bulunmaktadır. Bu nedenlerle fakihler avcılık ve bekçilik gibi ihtiyaç halleri dışında ev içinde süs köpeği beslenmesini caiz görmemişlerdir.

Soruyu soran kişi, köpek beslememekte ve köpek satışı da yapmamakta, sadece ürün satışı yaptığı kişilerin, yaptığı araştırma sonucunda süs köpeği satan bir taraf olduğunu tespit ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla burada meseleyi, fikhî hükmü tartışmalı olan bir hayvanı satan kişiye ürün satmak açısından değerlendirmek icap etmektedir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, kişinin yaptığı satış konusu meşrû olduğu sürece karşı tarafın ne yaptığını her defasında araştırma gibi bir sorumluluğu yoktur. Ancak satılan şeyin haram olan bir maksatla kullanılacağına dair aksine bir karîne, emare veya delil var ise tabii ki bu durum farklı değerlendirilir. Netice olarak, burada soruyu soran kişi bizatihi evde köpek beslemenin değil, köpek satışı yapan kişiye bir ürün satmanın hükmünü merak ettiğinden ve köpek satışının da yukarıda zikri geçen ulemaya göre caiz oluşundan hareketle soruda belirtilen satışı yapmakta beis olmadığı söylenebilir.

(Abdullah Durmuş)

8

68- Mortgage yoluyla ev satın almakta herhangi bir sakınca var mıdır? Faizli kredi almış olmak bir zorunluluk olarak görülebilir mi?

Uzun yıllardır yurtdışında yaşıyorum. Buraya işçi olarak ilk geldiğimde uzun bir süre kirada kaldım. Ancak daha sonra mortgage yasası çıktı. Bu yolla faizli bankadan kredi almak suretiyle kira öder gibi ev sahibi olmak mümkün. Ben de bu yolla ev sahibi oldum. Eğer bu evi almasaydım bir birikim yaparak ev sahibi olmam mümkün olmayacaktı ve yıllar boyunca ödediğim kira boşa gidecekti. Burada faizsiz kurumlar da yok. Mortgage yoluyla ev satın almakta herhangi bir sakınca var mıdır? Faizli kredi almış olmam bir zorunluluk olarak görülebilir mi?

Konunun net olarak anlaşılması için öncelikle İslam'da genel olarak faiz yasağı üzerinde kısaca durmakta, daha sonra da zaruret halinde ve dâru'l-harpte faiz gibi meseleleri ayrı ayrı değerlendirdikten sonra bir sonuca gitmekte yarar bulunmaktadır.

Fıkıh ilminde faiz, borç faizi ve alış veriş faizi olarak başlıca iki kategoride incelenir. Borç faizi, borç olarak verilen veya vadesinde tahsil edilemeyen mislî nitelikte bir mal veya para alacağı sebebiyle şart koşularak alınan fazlalığı ifade etmektedir. Arapça'da faiz yerine klasik literatürde riba, modern eserlerde ise fâide sözcükleri kullanılmaktadır.

Faiz (riba), ayet ve hadislerle kesin olarak yasaklanmakla birlikte, bu haram kılmada, şarapta olduğu gibi belli bir tedricilik takip edilmiş fakat nihai olarak, *“Ey iman edenler! Allah'tan korkun, eğer gerçekten inanıyorsanız mevcut faiz alacaklarınızı terkedin. Şayet böyle yapmazsanız Allah ve Resulü tarafından açılan savaştan haberinizi olsun. Ancak tövbe edip vazgeçerseniz anaparanız sizindir. Böylece ne haksızlık etmiş ne de*

haksızlığa uğramış olursunuz” (Bakara, 2/275-279) ayeti ile faizin her türlü yasaklanmıştır.

Yukarıda zikri geçen ayet ve hadislerle göre faizli kredilerin haram olduğu konusunda hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak soruda ev sahibi olma gibi bir durumun zorunluluk kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorulmaktadır. Zorunluluk fıkhıta zaruret terimiyle ifade edilir. Dolayısıyla öncelikle zaruret durumlarından, sonra da zaruret halinde faizin hükmünden bahsetmek yerinde olacaktır.

Zaruret kelime anlamı itibariyle savuşturulamayan zorluk ve sıkıntı gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise dinin yasakladığı bir şeyi yapmaya veya yemeye mecbur eden, o şeyin terk edilmesi halinde kişinin canına veya bazı organlarına zarar gelme korkusu doğuran durum olarak tanımlanabilir. Âlimler, zaruret hükmüne göre amel etmek için; tehlikenin fiilen mevcut, mülcî (cana ve organa yönelik tehdit) ve kaçınılmaz olmasını; yasağı çiğnemenin zarureti bertaraf edecek kadarla sınırlı tutulmasını ve hiçbir durumda mübah hale gelmeyecek olan konularla ilgili olmamasını şart koşmaktadır. Buna göre şu durumlar zaruret hali olarak değerlendirilemez:

- Tehlikenin fiilen mevcut olması şartına binaen ileride oluşması mevhum olan tehlikeler,
- Mülcî olması şartına binaen cana ve organa yönelik olmayan ve tehdidi yerine getirmeye gücü yetmeyen kişilerden gelen tehditler,
- Kaçınılmaz olması şartına binaen meşrû bir yöntemle giderilebilecek durumlar
- Hiçbir durumda mübah hale gelemeyecek olan konularda olması şartına binaen de adam öldürme gibi durumlar zaruret hali olarak dikkate alınamaz.

Yukarıda sayılan zaruret şartlarına göre ev sahibi olmak, barınma gibi insanın en temel ihtiyaçlarından biri olmakla birlikte, zaruret derecesinde bir zorunluluk olarak görünmemektedir. Zira barınma

ihtiyacı sadece ev sahibi olmakla değil, kirada oturmakla da giderilebilmektedir. Dolayısıyla günümüz şartlarında bu ihtiyacı meşru bir yöntemle giderme imkânının var olduğu söylenebilir.

Bu noktada meselenin bir de, olayın yurt dışında cereyan etmesi nedeniyle dâru'l-harp ve daru'l-harpte faiz bağlamında ele alınmasında fayda vardır.

İslam âlimleri geçmişteki ülkelerin siyasi durumlarını dikkate alarak Müslümanların hâkim olduğu yerler için dâru'l-İslam, Müslüman olmayanların hâkim olduğu yerler için ise dâru'l-küfür veya dâru'l-harp gibi terimler kullanmışlardır. Buna bağlı olarak da dâru'l-harp niteliğinde olan ülkelerde bazı fikhî hükümlerin farklı değerlendirileceğini söylemişlerdir. Bu meyanda tartışmalı mevzulardan biri de faiz meselesidir.

Hanefîlerden Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre Müslümanla harbî arasında dâru'l-harpte faiz cereyan etmez görüşü mevcuttur. Bu görüş, rivayet edilen bir hadise ve Müslümanın harbînin malını herhangi bir yöntemle almasının mübah sayılması hükmüne dayandırılmaktadır. Buna karşın Hanefîlerden Ebu Yusuf ile diğer üç mezhep âlimlerinin tamamına göre faiz, ister dâru'l-İslam, isterse dâru'l-harp olsun her durumda haram kılınmıştır.

Kanaatimizce birinci görüş hem delil olarak zikredilen hadisin, hadis âlimleri tarafından âhâd ve garîb görülerek eleştirilmesi hem de haramlığı kesin olan ribanın haber-i vahidle kısmen de olsa helal sayılmasına yol açması yönüyle bir anlamda nesih işlevi görmesi itibarıyla usul açısından problemli görünmektedir. Ayrıca sonraki devirlerde terimleşen dâru'l-harp ifadesinin hadiste geçmiş olması da başka bir eleştiri noktasıdır.

Diğer yandan günümüz şartları dikkate alındığında gayrimüslim ülkelerde alınan faizlerle, Müslümanlardan ziyade faizli bankalar kazançlı çıkmaktadır. Dolayısıyla Ebu Hanife ve İmam Muhammed'in, Müslümanların daha çok yararına olması yönündeki gerekçeleri

günümüzde artık bulunmamaktadır. Ayrıca onların bahsettiği, Müslümanın harbî olan gayrimüslimden faiz alması durumudur. Soruda bahsedilen durumda ise Müslüman olan kişi, faizli kredi kullanması sebebiyle faizi alan değil ödeyen konumundadır. Dolayısıyla zarar eden Müslüman, kâr eden ise oradaki bankadır. Sonuç olarak Müslümanların, aksine bazı fetvalar da bulunmakla birlikte, yurt dışında da olsalar, meşru alternatifler üretmek üzere gayret etmeleri, faizsiz bankalardan murabaha veya leasing gibi yöntemlerle ev sahibi olmayı da önemli bir alternatif olarak düşünüp faizden her durumda kaçınmaları gerektiği kanaatindeyiz.

(Abdullah Durmuş)



69- Bireysel emeklilik uygulaması caiz midir? Şayet caiz ise alacak kabul edilerek fonda biriken paraya zekât düştüğü söylenebilir mi?

Emeklilik şirketlerinin bireysel emeklilik diye bir uygulaması var. Geçen yıl devlet de belli bir yaşın altında olan devlet görevlileri için isteğe bağlı bireysel emeklilik uygulaması başlattı. Bu uygulama hakkında caiz olduğuna dair görüşler olduğu gibi, kesinlikle caiz olmadığını savunan kimseler de var. Bu meseleye dair birkaç hususu merak ediyorum: Emeklilik uygulaması caiz midir? Şayet caiz ise alacak kabul edilerek fonda biriken paraya zekât düştüğü söylenebilir mi? Cevap “evet” ise bu paranın zekâtı nasıl ödenir?

Soruya cevap vermeden önce kısa adı BES olan bireysel emeklilik sisteminin mahiyeti ve temel özelliklerinden bahsederek hayat sigortası, mevduat, katılma hesabı gibi benzer bazı işlem türlerinden farklarını ortaya koymakta yarar bulunmaktadır.

Bireysel emeklilik, adından anlaşıldığının aksine esasında bir emeklilik sisteminden ziyade bir bireysel tasarruf aracıdır. Zira emeklilik denildiği zaman ilk akla gelen, belirli bir süre prim ödendikten ve kanunda öngörülen yaş şartı da tamamlandıktan sonra hak edilen maaşın ölene kadar alınması, hatta öldükten sonra da varsa eşin yararlanmasıdır. Hâlbuki bireysel emeklilikte kişi, isteğe bağlı olarak kendisinin belirlediği bir miktarda tasarrufta bulunmakta ve bu tasarrufları değerlendirmesi için bir yatırım fonu / bireysel emeklilik şirketi ile sözleşme yapmakta, asgari 10 yıl ve 56 yaş şartları tamamlandıktan sonra biriktirmiş olduğu paraları, ondan doğan getirilerle birlikte toplu olarak veya periyodik dönemlerde alacağı ödemelerle tahsil etmektedir.

Bireysel emeklilik sayesinde kişiler yaşlılık dönemlerinde ek gelir elde etme imkânına kavuşurken, devlet de uzun vadeli tasarruflar sayesinde cârî açığı yerli kaynaklarla finanse etme, bu şekilde sanayici ve tüccarın finanse edilmesi için kaynak oluşturma, dolayısıyla istihdamın artmasını ve milli kaynaklarla kalıcı bir şekilde kalkınmanın sağlanmasını amaçlamaktadır. Bu ve benzeri sebeplerledir ki devlet son yıllarda bu sistemin gelişmesi için özellikle bazı teşvikler uygulamaktadır. Örneğin sisteme katılan kişilere, yatırdığı miktarın % 25'i kadar da devlet katkıda bulunmaktadır. Yatırılan meblağların uzun süre geri çekilmemesini temin etmek üzere de söz konusu katkılara, ancak belli süre sistemde kalanlar hak sahibi olabilmektedir.

Benzer kavramlarla aralarındaki farklara gelince; bireysel emeklilik, ödenen bir prim karşılığında, belirli bir süre içinde ölüm halinde primlerden çok fazla miktarda ödenen hayat sigortası değildir. Zira bireysel emeklilikte kişi ancak tasarruflarını ve ondan doğan gelirleri alabilmektedir. Diğer yandan vadeli mevduat ve faizsiz bankacılıktaki katılma hesapları da bireysel emeklilikten farklıdır. Çünkü fikhî açıdan birincisinde faizli borç akdi yapılmakta ve yapılan sözleşmeye bağlı olarak vade sonunda alınacak faiz kesin olarak garanti edilmektedir. İkincisinde ise katılım bankası ile emek-sermaye ortaklığı (mudarabe) yapılmaktadır. Hâlbuki bireysel emeklilik şirketi ile birey arasında böyle bir ortaklık söz konusu değildir. Şirket belirlediği ücreti her hâlükârda almakta, geriye kalan kâr veya zarar ise bütünüyle kişiye kalmaktadır. Esasen burada kişi ile bir yatırım fonu arasındaki ilişki söz konusudur. Zira bireysel emeklilik şirketi de bir yatırım fonu ile bunu gerçekleştirmektedir. Bu nedenle burada yatırım fonlarının fıkhi tahlilini yaptıktan sonra devlet teşvikini ve bu fonlarda biriktirilen paraların zekâtı konusunu ele almakta yarar bulunmaktadır.

Yatırım fonları, gerek uzun vadeli fon ihtiyacı içinde olan kurumlar ve devlet, gerekse tasarruflarını profesyonel bir biçimde, daha kârlı ve likit alanlarda değerlendirmek isteyen bireyler için oldukça önemli bir

yatırım aracıdır. Konu Türkiye pratiği çerçevesinde incelendiğinde yatırım fonlarının ücretli vekâlet formunda düzenlendiği görülmektedir. Dolayısıyla bireysel emeklilik şirketi (yatırım fonu şirketi) ücretli vekil konumunda olduğundan, fonun kâr edip etmemesine bakılmaksızın başlangıçta tayin edilen ücret kendisine ödenir. Fondan doğan diğer kârlar ve varsa zararlar ise müvekkil durumunda olan bireylere ait olacaktır. Bu noktada bireysel emeklilik şirketinin, kişilere herhangi bir şekilde sermaye ve/veya kâr garantisi vermesinin caiz olmadığını vurgulamak yararlı olacaktır ki fiili uygulamada da böyle bir durum söz konusu değildir.

Yatırım fonu ve bireysel emeklilikte kritik noktalardan biri de toplanan paraların gelir amaçlı olarak hangi alanlarda değerlendirildiği meselesidir. Zira bu paraların caiz olmayan birtakım yatırım araçlarında kullanılması mümkündür. Bu nedenle bireysel emeklilik sistemine dâhil olan kişilerin, işlemin caiz olması için şirket seçerken haram faaliyet göstermeyecek olanları seçmesi ve yatırım araçlarının da aynı kriteri sağlaması için gerekli kısıtlamaları onlara karşı şart olarak ileri sürmesi gerekir. Buna göre paralarının, tahvil, bono, repo ve faizli mevduat hesabı gibi faizli alanlarda kullanılmamasını şart koşmaları gerekmektedir. Diğer yandan yatırım yapılacak hisse senetlerinin de gerek faaliyet alanının meşru olması gerekse faiz vb. haram muamelelerde bulunmamaları gibi İslamî ölçütler esas alınarak seçilmesi lazımdır. Diğer yandan vadeli altın ve vadeli döviz gibi işlemlerin caiz olmadığı hatırd tutulmalıdır.

Devlet teşviki ve zekât meselesine gelince; devlet tıpkı halka ve ekonomiye yararlı bir takım sektörlerle olduğu gibi bireysel emeklilik sistemini de geliştirmek için bir takım hibelerde bulunabilir. Dolayısıyla söz konusu teşvikler, devletin kamu yararını gözeterek vatandaşına yönelik bağışları kapsamında görülebilir. Fonda biriken paraların zekâtı, bunlar kişilerin şahsi varlıkları olduğundan zekât dönemleri itibarıyla hak edilmiş ve gerçekleşmiş bulunan getirileriyle

birlikte, kişinin zekâta tâbi diğeri maddi varlıkları da hesap edilerek kırkta bir oranında verilmelidir.

(Abdullah Durmuş)

§

70- Haksız bir gerekçe ile işten çıkartılan birinin dava açarak tazminat talep etmesi caiz midir?

Medeni hukuka göre işten çıkartılıp mağdur edilmiş bir arkadaşına tazminatı ödenmemiş. O da dava edip tazminat almaya hak kazanmış. Bu İslam Hukuku açısından nasıl değerlendirilir? Aldığı tazminat helal midir?

Kıdem tazminatı, sosyal güvenceli bir iş yerinde çalıştırılan işçiye, kendisinin herhangi bir kusuru bulunmadığı halde işten ayrılması durumunda, çalışmasının ve süreç içerisindeki yıpranmasının bir karşılığı olarak işveren tarafından belli ölçütlere göre ve çalıştığı süre dikkate alınarak toptan ödenen para şeklinde tanımlanabilir. Kıdem tazminatı her çalışma yılına işçinin bir brüt maaşı tutarında olacak şekilde ödenmektedir. Ücreti yüksek olanlar için en yüksek devlet memuru maaşı dikkate alınmakta ve buna göre bir tavan tazminat miktarı belirlenmektedir. İşçi ve işveren, iş akdi yapıldığı sırada ne kadar kıdem tazminatı alacağını veya ödeyeceğini bilmemektedir. Zira kıdem tazminatının varlığı ve miktarı, işten ayrılma sebebi ve şekli ile çalışma süresi ve son brüt ücret gibi sözleşme sırasında bilinmesi mümkün olmayan bazı şartlara bağlıdır. Kıdem tazminatı işçi için, eline toplu para geçmesi yönüyle avantajlar sunmakla birlikte bazı durumlarda aleyhte sonuçlar da doğurabilmektedir. Özellikle uzun yıllar boyunca bir işyerinde çalışan kişi, kıdem tazminatı yanacağı için kendi isteği ile o işyerinden ayrılma seçeneğine başvurmayı tercih edememektedir. İşveren açısından ise kıdem tazminatı daha çok bir külfet olarak görülmekte ve beklenmedik zamanlarda ödemekle karşı karşıya kalınabilen bir mali yük olarak kabul edilmektedir. İş Kanununa göre; işverenin haklı bir sebep olmadan işten çıkartması, işçinin haklı bir sebeple işi bırakması, erkek çalışanların askerlik için

iş bırakması, emekli olmak amacıyla işçinin iş bırakması, emeklilikle ilgili diğer şartları tamamlayıp, emeklilik yaşını evinde beklemek amacıyla işçinin iş bırakması, kadın işçinin evlendikten sonraki bir yıl içinde iş bırakması ve işçinin ölmesi durumlarında kıdem tazminatının ödenmesi zorunludur.

İşçi-işveren ilişkilerinde İslam hukukunun esas aldığı akitlerin başında icare (kiralama) akdi gelir. Fıkıhta bugün iş akdi olarak ifade edilen sözleşme de kiralama kapsamı altında incelenmektedir. Ne var ki kıdem tazminatını doğrudan icare akdi hükümlerine göre değerlendirmek yetersiz kalabilir. Bu sebeple fıkıhtaki diğer ilkeleri de kapsayacak şekilde tahlilde bulunmakta yarar bulunmaktadır.

Yukarıda bahsedildiği gibi işveren kıdem tazminatını belli şartların gerçekleşmesi halinde istemese bile kanunen mutlaka ödemekle yükümlüdür. Bu durumda bir açıdan bakıldığında, kıdem tazminatını alan işçinin, herhangi bir meşru sebep bulunmaksızın işverenin mülkünden bir kısmını zorla alması gibi bir durumun bulunduğu dolayısıyla Kur'an'daki *“Birbirinizin malınızı haksız yollarla yemeyin”* (Bakara, 188; Nisa, 29) ayetine aykırı hareket ettiği düşünülebilir. Fakat mesele biraz daha derinlemesine tahlil edilince kıdem tazminatının caiz olması hükmünün ağırlık kazandığı kanaatindeyiz. Bu görüş şöyle temellendirilebilir:

İlk olarak naslara açıkça aykırı olmadığı sürece mübah alanda devlet, kamu maslahatını esas alarak belli düzenlemelere gidip emredici veya yasaklayıcı bazı hükümler getirebilir. Nasıl ki normalde herkesin kamuya açık bütün yollarda seyahat etme özgürlüğü bulunduğu halde, yapılan bazı düzenlemelerle bazı yollar sadece yayalara, bazıları bazı tür araçlara tahsil edilebiliyor ve aksi yönde davranışta bulunanlar cezalandırılabilir. Bu durumda devlet, iş akdinde genellikle zayıf olan taraf durumundaki işçinin haklarını gözetmek amacıyla ve ona ileride daha fazla refah sağlayacak düzenlemeler getirebilir. Kıdem tazminatı düzenlemesi de bu meyanda anlaşılabilir.

Nitekim devletin halk üzerindeki yetkisi hakkındaki Mecelle maddesi şöyledir: “Devlet başkanının raiyye (halk) üzerindeki yetkisi onların maslahatına bağlıdır”. (Mecelle, md. 58).

Kıdem tazminatının, işçi ve özellikle de işveren için uyulması zorunlu bir hüküm olmasında hem işveren, hem de işçi için birçok yarar bulunmakta ve muhtemel bazı zarar verici uygulamaların da önüne geçmek gibi bir amaç güdülmektedir. Şöyle ki; İşveren, birikmiş kıdem tazminatını ödemeyi her durumda göze alamayacağı için, daha ucuz işgücü temini vb. mevcut işçinin performansı ile alakası olmayan ve onun aleyhine olacak şekilde keyfî işten çıkarma işlemlerine gidemeyecektir. Bu sayede iş dünyasında emekçilerin daha istikrarlı olarak aynı işyerinde çalışması sağlanabilecek, bu da tüm ülke ekonomisindeki üretim verimliliğini artırmaya katkı sağlayabilecektir.

Olaya işçi açısından bakıldığında ise şöyle bir durum söz konusudur. Keyfî olarak yıllardır çalıştığı işi bırakıp başka bir işe geçmek isteyen işçi birikmiş kıdem tazminatından mahrum kalacağı için böyle bir işleme kolay kolay girmek istemeyecektir. Böylece işveren de, yıllar boyu yetiştirmiş olduğu, belki de işbaşı veya akademik eğitimi için yüksek bedeller ödediği işçisinin, rakip firmanın daha fazla maaş vermesi gibi sebeplerle işini bırakması şeklinde gerçekleşecek bir zarardan korunma imkânı bulabilmektedir.

Dolayısıyla kıdem tazminatı ile alınan bedelin, başlangıçta devletin zorunlu kılması ile bile olsa, tarafların kabullendikleri ve haramı helal, helali de haram kılmayan bir şart niteliğinde olması sebebiyle “insanların malını batıl / haksız yöntemlerle alıp yeme” anlamında değerlendirilmesi uygun değildir.

(Abdullah Durmuş)

71- Birinin sahte beyan ile bir iş yerinde çalışıyor gibi gösterilmesi suretiyle emekli yapılması caiz midir? İsteğe bağlı emeklilik hakkında bilgi verir misiniz?

Genelde ev hanımları eşleri tarafından bir yerde çalışıyor gibi gösterilip sigortası yatırılarak emeklilik hakkı kazandırılıyor. Bu uygulamanın doğruluğu ve isteğe bağlı emeklilik hakkında bilgi verir misiniz? Böyle bir emeklilik yaptırılması halinde maaş başladıktan sonra kullanımı nasıl olabilir?

Bu soruya cevap vermek için öncelikle isteğe bağlı sigortalı olmakla ilgili hükümlere bakmak icap etmektedir. 5510 sayılı Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu'na göre konuyu şöyle özetlemek mümkündür:

İsteğe bağlı sigorta; kişilerin isteğe bağlı olarak prim ödemek suretiyle uzun vadeli sigorta kollarına ve genel sağlık sigortasına tâbi olmalarını sağlayan sigortadır. İsteğe bağlı sigortalı olabilmek için; Türkiye'de ikamet edenler ile Türkiye'de ikamet etmekte iken sosyal güvenlik sözleşmesi imzalanmamış ülkelerdeki Türk vatandaşlarından; a) Bu Kanuna tâbi zorunlu sigortalı olmayı gerektirecek şekilde çalışmamak veya sigortalı olarak çalışmakla birlikte ay içerisinde 30 günden az çalışmak ya da tam gün çalışmamak, b) Kendi sigortalılığı nedeniyle aylık bağlanmamış olmak, c) 18 yaşını doldurmuş bulunmak, d) İsteğe bağlı sigorta talep dilekçesiyle Kuruma başvuruda bulunmak, şartları aranır. (Md. 50)

İsteğe bağlı sigortalılık; a) İsteğe bağlı sigortalılığını sona erdirmeye talebinde bulunanların, primi ödenmiş son günü takip eden günden, b) Aylık talebinde bulunanların, aylığa hak kazanmış olmak şartıyla talep tarihinden, c) Ölen sigortalının ölüm tarihinden, itibaren sona erer.

İsteğe baēlı sigortalılık hakkındaki yukarıdaki teknik bilgilerden sonra sorunun fıkıhî yönüne temas edebiliriz. Burada dikkat çekilmesi gereken başlıca iki nokta bulunmaktadır. Birincisi sosyal sigortanın meşruiyeti, ikincisi ise gerçeēe aykırı bir beyanda bulunularak isteēe baēlı sigorta primleri ödenmesi ve emeklilik hakkının böylece kazanılmasıdır.

İsteğe baēlı sigorta, sosyal sigortanın bir parçasını teşkil etmektedir. Bu nedenle sosyal sigortayı ele almakta yarar bulunmaktadır. Ticari sigorta fıkıh âlimleri tarafından çokça tartışılmakla birlikte sosyal sigorta genellikle modern bir yardımlaşma kurumu olarak görülmüş ve bu görüş, yardımlaşmayı teşvik eden naslarla temellendirilmiştir. Örneēin Hz. Peygamber (s.a.v) bir hadisinde, “*Birbirinizle hediyeleşin ki birbirinizi seversiniz.*” buyurmuştur. (Muvatta, Hüsnü’l-Huluk, 16). Bazı müellifler tarafından yapılan, “sigortalının, emekli olduğunda ölene kadar aldığı maaşların toplam miktarının ödenen miktarı geçmesi” veya “henüz kendisinden kesilen primleri dahi alamadan vefat eden kişinin sistemde tahsil edemediēi parası kaldıēı” yönündeki eleştiriler ise yine bu kurumların esas gayesinin yardımlaşma olmasıyla yanıtlanmıştır. Buna göre sigortalılar, açıkça veya en azından zımnen, eēer ödediklerinden fazla alırlar ise diēerleri; az alırlarsa da az alanlar haklarından vazgeçmeyi kabul etmekte ve diēer hak sahiplerine bunu baēışlamış olmaktadırlar. Diēer yandan böyle bir sistemde dayanışma ve bireyler çalışamaz duruma geldiklerinde başlarına gelecek tehlikelerin çok kişiye dağıtılması ve hafifletilmesi gibi faydalar bulunmaktadır. Ayrıca genellikle emeklilik döneminde kişilerin başka gelirleri bulunmayacağı için muhtaç durumda olurlar. Çünkü çalışanlar, ya gelirleri yetmediēi için veya başka sebeplerle aldıkları maaşı çoēu zaman ileriye düşünmeden harcarlar. Bu sebeple de yaşlılıkta zorda kalmamaları için sabit bir getiriye ihtiyaç duyarlar. Zaten devletin, muhtaç durumda olanları kollayıp gözetmek gibi bir görevi de bulunmaktadır. Bütün bu nedenlerle ayrıntıda farklı şeyler

söylemek mümkün ise de, emekliliğin prensip olarak fıkha aykırı olduğunu söylemek güçtür.

Kişinin, bir iş yerinde gerçekten çalışmadığı halde çalışıyor gibi gösterilmesi ise en başta yalan beyan, hile ve aldatma kapsamında sayılacağından fıkıh açısından caiz sayılamaz. Bu tür bir muamele, sigortalı gösteren kişi için de, caiz olmayan bir fiile yardımcı olmak yönüyle doğru değildir. Zira Kur'an-ı Kerim'de, *“İyilik ve takva hususunda yardımlaşın. Günah ve isyan konularında yardımlaşmayın”* (el-Mâide, 5/2) buyurulmaktadır. Ayrıca böyle bir muamele sonucunda ödenecek maaşlar diğer vatandaşların haklarından alınacağı için kul hakkı da söz konusu olacaktır. Eğer kişi böyle bir gerçek dışı beyana başvurmada, “nasıl olsa devlet bana bakmak zorunda, onun için bu benim de hakkım” tarzında düşünüyorsa, şunu söylemek gerekir ki, İslam'da sadece sonuç değil, sonuca götüren araçların da meşru olması ilkesi bulunmaktadır. Ancak eğer devlet belli şartlar altında kişilere, bir yerde çalışması şartı bulunmaksızın “isteğe bağlı sigorta” primlerini ödemesi şartıyla emeklilik hakkı veriyor ise bundan yararlanıp emekli olmakta bir sakınca olmaz.

Peki eğer bir kişi, yalan beyanla haksız bir emeklilik hakkı elde etmiş ise bu durumda yapması gereken nedir? Bu noktada ulemanın koyduğu prensipler şöyle sıralanabilir:

Haksız kazançta, hak sahibi biliniyorsa bunun ona iade edilmesi ve helalleşmek gerekir, hak sahipleri bulunamıyorsa söz konusu meblağın sevap beklentisi olmaksızın yoksullara sadaka olarak dağıtılması gerekir.

Kişinin mal varlığındaki helal-haram birbirine karışmış ve ne kadarının helal, ne kadarının haram olduğu bilinemiyorsa, şüpheyi giderecek kadar kısım hak sahiplerine verilir. Hak sahipleri bulunamıyorsa fakirlere dağıtılır.

Haram mal, eğer kişinin bütün mal varlığını kaplamış ise asgari şartlarda geçimine yetecek kadar kısmını ayırdıktan sonra geriye

kalanın tamamını yoksullara ve kamu yararına sarf eder.

(Abdullah Durmuş)

§

72- Hava parası almak veya ödemek caiz midir? Bu bir haksız kazanç olarak görülebilir mi?

Bir mahallede devren satılık olan bakkal dükkânını eski bakkal sahibinden devraldım. Dükkânın mülkiyeti ona ait olmadığı halde kendisi devir işlemi esnasında dükkânda bulunan malvarlığı haricinde benden hava parası adı altında fazladan para istedi. Bunun neye karşılık olduğunu sorduğumda “ben uzun yıllar burada isim yaptım, müşteri edindim. Şimdi sana sadece dükkândaki malları değil; aynı zamanda hazır bir müşteri kitlesini de devrediyorum” dedi. Hava parası almak veya ödemek caiz midir? Bu bir haksız kazanç olarak görülebilir mi?

Hava parası, bir işyerinin başkasına devri sırasında, devralacak kişiden, sahip olunan müşteriler, bilinirlik ve şöhret gibi sebeplerle, bazı durumlarda dükkânın mülk sahibinden ya da mülk sahibinin kiracıdan, periyodik kiralardan ayrı ve asıl değere ilave olarak talep ettiği toplu bedeldir (*bedelü'l-hulûv*). Buna göre hava parasını alan kişi, ya devrettiği mülke maliktir ya da kiracı konumundadır. Hava parasını alan kişi de devir bedelini, ya mal sahibinden ya da yeni kiracıdan alabilmektedir.

Hava parasının alınmasını iktisadi olarak gerekli kılan çeşitli sebepler bulunmaktadır. Kimi durumlarda çok eskiden beri devam eden bir kiralamada kira bedelinin zamanla sembolik bir bedel olarak kalmasından istifadeyle eski kiracı, yeni kiracıya böyle avantajlı bir akarı devrederken menfaat sağlamak istemekte, kimi durumlarda ise kiracı kendi gayreti ve harcamalarıyla oluşturduğu müşteri portföyü, dükkândaki tefrişat vb. kıymetlerden dolayı bunu talep edebilmektedir. Bazen de kiracı, kanunların ve zilyetliğin verdiği bazı avantajlar sebebiyle kira süresi bittiği ve hukuken meşru bir hakkı olmadığı halde

sırf dükkânı kolaylıkla boşaltma karşılığında mal sahibinden hava parasına benzer haksız bir bedel talep edebilmektedir.

Fıkıhta karşılıklı bedeli bulunan akitlerde karşılıklı olarak alınan ve verilen bedellerin meşru bir zemininin olması, karşılıklı rızaya dayalı olması ve haklı bir sebebe bağlı bulunması en temel prensipler arasındadır. Zira Kur'an-ı Kerim'de, kişilerin birbirlerinin mallarını haksız yöntemle alıp yemesi açıkça yasaklanmış ve karşılıklı rızaya bağlı ticaret bundan istisna edilmiştir. Hava parası da bu bağlamda günümüz fakihleri ve fıkıh heyetleri tarafından tartışılmış ve böyle bir sebeple bedel almanın meşruiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Caiz olmadığını savunanlar, bunun emeksiz bir kazanç olduğunu, ortada alınıp satılmaya uygun bir mal olmadığını, dolayısıyla ma'dumun yani var olmayan bir şeyin satışı gibi bir durumun söz konusu olacağını, şüf'a (önalım) hakkı gibi mücerret bir hak karşılığında bedel alınamayacağını, kişinin malının, batıl yollarla alınması mahiyetinde bulunduğunu ve bu yönüyle hava parasının İslam'ın ruhuna aykırı olduğunu savunarak hava parasının hiçbir şekilde caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Bu görüşe karşın, hava parasını bazı şartlar dâhilinde caiz gören fakihler ve fıkıh heyetleri de bulunmaktadır. Kanaatimizce hava parası alan kişinin bu bedeli kimden, hangi şartlar altında ve nasıl bir gerekçeyle aldığı önem taşımaktadır. Dolayısıyla mesele etraflıca değerlendirildiğinde başlıca üç durumun bulunduğu görülür.

a) Mal Sahibinin Hava Parasını Kiracıdan Alması

Eğer kiracıdan, onunla yapılan ilk kiralama sırasında bir miktar para toplu olarak, geri kalan periyodik aralıklarla alınmak üzere bir akit yapılıyor ise şöyle değerlendirilir:

Esasında alınan bedellerin tamamı kira bedelidir. Dolayısıyla karşılıklı rıza ile bu caiz olur. İlk ve toplu alınan kısım kiranın peşin alınan bölümü, diğerleri ise taksitli tahsil edilen bölümü olarak

değerlendirilir. Buradaki hassas nokta, kira akdinin, süresinden önce sonlandırılması halinde, mal sahibinin açık zararı bulunmadıkça ve akdin kiracı tarafından sebepsiz olarak sonlandırılması durumu söz konusu olmadıkça malın kullanılmayan süresi için aldığı kira bedelini mal sahibinin iade etmesi gerektirir.

b) Kiracının, Hava Parasını Mal Sahibinden Alması

Mal sahibi ile kiracı belirli bir süre için kiralama akdi yaptıkları zaman, bu akit iki tarafı da bağlayıcı niteliktedir. Dolayısıyla taraflardan hiçbirisi diğerinin rızası bulunmaksızın akdi tek taraflı irade ile feshedemez. Bazı durumlarda mal sahibi, kiracıdan kira süre sona ermeden önce kira konusu mülkü tahliye etmesini talep ettiğinde kiracının bu hakkı karşılığında bedel almasına cevaz verilmiştir. Bunun sebebi, alınan bedelin, kiracının, mal üzerindeki henüz sona ermemiş olan menfaat hakkının karşılığı olacağı düşüncesidir. Diğer yandan bu bedelin, kiracının, kira süresi dolmadan önce dükkânı boşaltmaktan kaynaklanan uğrayacağı zararın bir nevi tazmini olduğu yönünde değerlendirmeler de vardır. Buradaki kritik nokta, kira süresi bittiği halde, kiracının, mevcut olmayan bir hak karşılığında mal sahibinden, bir anlamda onu istemediği bir bedeli ödemeye zorlayarak hava parası almasının caiz olmadığıdır. Zira artık, kira akdi süre bitmesi nedeniyle kendiliğinden sona ermiş, dolayısıyla söz konusu bedelin meşru sayılması için herhangi bir gerekçe kalmamıştır. Sadece dükkân içindeki mal ve teçhizat terk edilecek ise bunların karşılığı olabilecek bir miktarı almakta beis yoktur.

c) Kiracının, Hava Parasını Yeni Kiracıdan Alması

Kiracı bir akarı belirli bir süre için kiraladığı zaman eğer mal sahibinin izni varsa, o malı kendisi kullanabileceği gibi söz konusu süreyi aşmayacak şekilde başka kimselere de kiraya verme hakkına sahip olmaktadır. Burada ölçü, yeni kiracının, yapacağı iş ve meslek itibarıyla mala, önceki kiracıdan daha çok zarar veren bir işi yapmayacak olmasıdır. Yeni yapılacak kira akdinde ücret, bazı

şartlarla, ilk yapılan akitteki kira ücretinden yüksek de olabilmektedir. İşte bu hükme istinaden ilk kiracı, malı başkasına devrederken, süre bitimine kadar sahip olduğu menfaat hakkından vazgeçmek karşılığında bedel alabilir denilmiştir. Nitekim bazı Şafii âlimleri, sahip olunan bazı haklardan vazgeçme karşılığında bedel alınabilmesine cevaz vermişlerdir. Hanefî fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre de vakıf nâzırı görevinden başkası lehine bir bedel karşılığında hâkim önünde feragat ederek kendisini azledebilmektedir.

(Abdullah Durmuş)



73- Bir firmanın reklam ağını genişletecek programları bilgisayara yükleyip günlük belirli bir süre bilgisayarı açık tutmak karşılığında ücret elde etmenin hükmü nedir?

Bir bilişim firması var. Kişi, bu firmaya belli bir miktarda para yatırınca ona bir bilgisayar veriyorlar. Bu bilgisayara özel bir yazılım yüklüyorlar ve bilgisayarı alan kişi günde 8 saat reklamların açık kalmasını sağlıyor. Hesaba bir günde 5 dolar yatırıyorlar. Kişi başlangıçta verdiği 590 doları 5 ayın sonunda karşılıyor. Kısacası bu işin senelik kazancı 900 dolar. Sene dolduktan sonra yine 590 dolar yatırıyor ve sistem bu şekilde sürüp gidiyor. Bu işlem dini açıdan caiz midir?

Sorunun birincisi genel olarak reklam, ikincisi de yukarıda belirtildiği şekliyle özel uygulaması olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Sırasıyla bu hususlar üzerinde duralım:

İlk olarak fıkhîta reklamcılık nasıl değerlendirilebilir sorusuna cevap arayalım. Reklam; herhangi bir ürünün, halka tanıtılması, onların beğenisinin sağlanması yoluyla satışların artırılmasını, söz konusu mal veya marka hakkında olumlu bir imaj oluşturmayı temin etmek için yapılan yazılı, sözlü veya görüntülü tanıtım faaliyetlerine ve bunların ücretli araçlarla yayınlanmasına denilmektedir.

Herhangi bir reklam faaliyetinin İslam hukukuna uygun olması için uyulması gereken başlıca ilkeler şöyle sıralanabilir:

1. Reklamda yalan ve hile bulunmamalıdır. Zira alış-verişlerde yalan, hile ve aldatma yasaklanmıştır. Kur'an'da şöyle buyrulur: “Ey iman edenler, karşılıklı rızaya dayanan (meşru alışverişler) dışında, mallarınızı batıl (İslamın yasakladığı) yollarla yemeyin.” (Nisa, 4/29). Bir başka ayette, “Onlar güya Allah'ı ve iman edenleri aldatırlar. Gerçekte ise

onlar kendilerinden başkasını aldatmazlar, fakat bunun farkında değildirler.” (Bakara,2/9) bir diğer ayette ise “İnsanlardan bir şeyi alırken tam alan, onlara bir şeyi satarken ise eksik tutan hilekârların vay haline!” (Mutaffifîn,83/1) buyrulur. Her üç ayette de aldatmanın çok kötü bir muamele olduğu beyan edilerek aldatanlar tehdit edilmektedir.

Hz. Peygamber de alış verişinde aldanan bir kimseye, *“Alış-veriş yaptığın zaman şöyle de: Aldatma yok (ona göre!), (aldanıp aldanmadığımı anlamak için) benim için üç gün süreyle muhayyerlik (yani gerektiğinde akdi bozma) hakkı vardır.”* (Buhari, Büyû, 48) buyurarak aldanan kişinin zarar görmesini temin amacıyla ona akdi feshetmek için cayma hakkı vermiştir.

Yapılan reklamlarda bazen fiil bazen de sözlü hile yapılarak aldatma yapılabilmektedir. Fiilî hile kapsamında; kalitesi düşük olan mal üzerine kaliteli mal damgasını vurmak, kaliteli ile kalitesizi karıştırıp yüksek fiyat karşılığında satmak, arabanın çürük yerlerini macun ve boya ile kapatarak satışa arz etmek gibi örnekler sayılabilir. Sözlü hile ise, malın, onda mevcut olmayan özellikler ile övülmesi, malın kusurunu söz ile gizleme veya muvazaalı başka bir kişi devreye sokularak fiyatın yükseltilmesi gibi yollarla gerçekleşebilmektedir.

2. Eğer kusurlu ise malın kusurları reklamda gizlenmemelidir. Satışa arz edilen mallarda defo, üretim hatası veya sonradan meydana gelen değişiklikler varsa ve bu eksiklikler tüccar örfünde fiyat düşüklüğüne yol açabilecek ölçüde ise bunun müşteriye açıklanması gerekir. Zira ilgili hadiste şöyle buyrulur: *“Kişinin malında bir kusur varsa, söylemeden satması ona helal olmaz”.* (Buhari, Büyû, 19) Bir defasında Hz. Peygamber Medine’de pazarda dolaşmaktayken bir buğday yığının alt kısmının nemli olduğunu görünce, müşteriye malın olduğu gibi sunulması gerektiğini belirtmiş ve *“Bizi aldatan bizden değildir”* buyurmuştur. (Müslim, İman, 164) Başka bir hadiste ise *“Kim, afete uğramış (bozuk ve çürük) meyve satarsa kardeşinin malından bir şey*

almasın; çünkü sizden biriniz kardeşinin malını neyin karşılığı olarak almış olacak?” sözüyle haksız ve hileli kazancın meşru olmadığına dikkat çekmiştir.

3. Reklam yıkıcı rekabete yönelik olmamalı, muvazaalı iş ve işlemlerden uzak olmalıdır.

4. Reklamı yapılan mal, olduğundan fazla övülmemeli ve israfa yönlendirici nitelikte olmamalıdır. Alış verişlerde karşı tarafı ikna için yapılan yeminlerden kaçınılmalıdır. Reklam unsuru olarak itikadi açıdan sakıncalı cümlelerin kullanılmasından sakınılmalı ve ahlâkî olarak mahzurlu bulunan müstehcen resim vb. haram unsurlardan uzak durulmalıdır.

İkinci olarak soruda belirtilen olayın tahliline gelince; Kişinin, yazılım firması ile yaptığı bir akit bulunmaktadır. Bu akitte kişi firmaya yıllık 590 dolar; firma ise kişiye 1490 dolar ödemektedir. Dolayısıyla kişi, bilgisayarı kiralamakta; firma da kişi ile hizmet akdi (icare) yapmış olmaktadır. Kira akdinin konusunun meşru olması ve kira akdiyle ilgili diğer şartlar da yerine getirilmiş olması kaydıyla ilk bakışta bunda bir mahzur yok gibi görülmektedir. Ancak soru biraz dikkatle incelendiğinde özellikle kişiden istenen işin, hem gaye hem de içerik açısından bazı problemler taşıdığı görülmektedir. Şöyle ki: Reklam yapan firmaların gayesi, daha çok kişiye ulaşmaktır. İlgili şirketlere de bunun için yüklü miktarda para ödemektedirler. Burada ise reklam veren şirketlere karşı bir hile ve aldatmanın söz konusu olduğu görülmektedir. Zira reklamı açık tutmak üzere sözleşme yapan kişiler, esasında gerçek tüketiciler değil, sırf reklamların muvazaalı olarak çok kişiye ulaştığı vehmini uyandırmak üzere özel olarak anlaşılan ve bunun karşılığında bedel ödenen kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu muamele gaye açısından fikhî bir mahzur taşımaktadır. Çünkü burada amaç, reklam veren şirketleri yanıltmak ve aldatmaktır. Olaya içerik açısından bakıldığında ise, açık tutulması istenen reklamların ne olduğu en azından bilgisayarı açık tutması talep edilen

kişi ağıından meçhuldür. Dolayısıyla burada reklam içeriğinin, dine aykırı olmaması, müstehcenlik taşııaması, aldatıcı olmaması, haksız rekabete yol açmaması vb. yukarıda bahsi geçen genel ilkelerin de gözetiliyor olması gerekmektedir. Ayrıca meselenin diğeri bir boyutu, bu tür araçlarla, insanların kolay para kazanma hırslarından istifade edilerek insanların kolaylıkla dolandırılmasıdır. Bu nedenle bu ve benzeri durumlarda ayrıca dikkatli olmak gerekmektedir. Unutulmamalıdır ki hayatta en kolay anlaşılan insan tipleri, tamahkârlar ile sahtekârlardır.

Özetle bu sözleşme şekil ağıından caiz gibi görölmekle birlikte amaç ağıından bu işlem caiz görölemez. Üstelik açık bulundurulan bilgisayarda şahsın bireysel işlemler de yapması halinde firma tarafından bilgilerinin alınması ve yanlış amaçlar için kullanılması da mümkündür. Herhangi bir mağduriyet yaşanmaması için bilişim dolandırıcılığının çok yaygın olduğı ve henüz bilişim ile ilgili hukukî düzenlemelerin yetersiz olduğı ölkemizde ne götürüp ne getireceğı belli olmayan bu tür işlemlerden uzak durulması tavsiye edilir.

(Abdullah Durmuş)

§

74- Youtube kanallarının elde ettiği reklam geliri helal midir? Bir kimse geçimini bu yolla kazanabilir mi?

Youtube'ta bazı kimselerin kanalları var. Youtuber adıyla bilinen bu kimseler bu kanallarda videolar çekerek sahip oldukları takipçiler sayesinde reklam geliri elde ediyorlar. Bu gelir helal midir? Bir kimse geçimini bu yolla kazanabilir mi?

Youtube, iki milyara yakın kayıtlı kullanıcısı bulunan bir platformdur. Burada hem üye olarak hem de üye olmadan videolar izlenebilmektedir. Aynı zamanda kişinin kendi çektiği videolar da siteye yüklenebilmektedir. Günümüzde gazete, televizyon ve radyo yanında, internet ve özellikle de internetteki sosyal medya ortamları ürününü daha çok tanıtip büyük kesimlere ulaşarak satışlarını artırmak isteyen işletme ve şirketlerin dikkatini çekmiş ve reklam firmaları da buraya özel bir önem vermişlerdir. Burada dönen yüklü bir reklam bütçesi bulunmaktadır. Hacmi oldukça büyük bu reklam pastasından artık sadece reklam şirketleri değil, çok sayıda kişiye videolarını izletebilen ve adına "youtuber" denilen kişiler de hatırı sayılır oranda pay alabilmektedir. Bunlardan kimisi, yemek tarifi, araba, telefon ve diğer ürünlerin tanıtımı gibi bilgilendirici mahiyette videolar yüklerken bir diğer kısmı komik içerikli videolar yüklemektedir. Bu platformda zararlı içerikte videolar da hayli çoktur.

Youtube şirketi, firmalardan reklam almakta ve bu reklamlarını çekilen videolar sayesinde hedef kitlelere doğrudan ulaştırmak gibi bir gaye gütmektedir. Reklamların izlenmesine vesile olan söz konusu youtuberlara da izlenme sayısına ve sahip oldukları abone rakamlarına göre ücretler ödemektedir. Buna göre soruya verilecek cevabın iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi çekilen videoların amaç ve

içerik açısından İslam hukuku ilkelerine aykırı olup olmadığıdır. İkincisi ise kişi ile Youtube şirketi arasındaki akit ve söz konusu akdin fıkha uygunluğu meselesidir.

1. Konunun Amaç ve İçerik Açısından Tahlili

Öncelikle belirtmek gerekir ki fıkhnın en temel ilkelerinden biri her şeyin maksatlarına göre değerlendirilmesidir. Dolayısıyla video çekip Youtube'da paylaşan kişinin İslam'a aykırı bir amaç taşımaması gerekir. Kişi, insanlara yararlı olmayı hedeflemeli, para kazanmayı amaçlıyorsa bile bunu helal yoldan edinmelidir.

Kişilerin, çekmiş olduğu video içeriklerinin en başta itikadî (inanç) noktada tevhide ve temel inanç esaslarına aykırı unsurlar barındırmaması lazımdır. Örneğin videolarda, kadere isyan, ümitsizliğe ve intihara teşvik veya gizli/açık şirk unsurlar kesinlikle bulunmamalı, inanç esaslarını tahkir eden ve kişiyi küfre düşüren söz ve fiillerden hiçbirisi yer almamalıdır. Eğer kişi bu tür bir videoya rastlar ise hemen ondan uzaklaşmalı ve onu izlememelidir.

Diğer yandan içerikte İslam'ın en temel yasaklarından olan biri devlet aleyhine propaganda ve isyan (bağy), israfa teşvik, kişiler hakkında dedikodu (gıybet), onların kusurlarını araştırma (tecessüs), birilerine kötü lakaplar takma, insanları kin ve düşmanlığa sevk etme, bilgisiz bir şekilde kişiler hakkında kötü zanda (su-i zan) bulunma gibi unsurlar da bulunmamalıdır. Unutulmamalıdır ki bu tür söz ve davranışlar, gerçek dünyada olduğu gibi sanal dünyada da haramdır. Hatta yayılması daha kolay olduğu için çoğu zaman vebali gerçek hayattakinden bile daha çok olabilir.

Günümüzde youtuber denilen kişiler, alacağı gelir, izlenme oranına ve abone sayısına göre değiştiği için reyting uğruna kimseye faydası dokunmayan, hatta kimi zaman yukarıda sayılan ahlaki yasakları hiçe sayan videolar yüklemekte, kimi zaman da insanların malına veya sağlığına zarar verecek derecede kötü şeylerle meşgul olmakta ve bunları cafcaflı videolarla Youtube'a koyarak bu yoldan para

kazanmaya çalışmaktadır. Bu tür videolar çekip yayımlamak ve bu yoldan para kazanmak fikhî açıdan mahzurludur. Zira ayet ve hadislerde boş işlerden uzak durmak emredilmiştir. (Müminûn, 23/3). Hz. Peygamber de “*Kişinin kendisini ilgilendirmeyen [din ve dünyasına yaramayan] şeyi terk etmesi, Müslümanlığının güzelliğindendir.*” buyurmuştur (Tirmizî, Zühd, 11).

Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli husus mahremiyet ve müstehcenliktir. Videolar herkese açık olduğundan, kişinin İslamî açıdan uyulması gereken hassasiyetlere uygun çekimler yapması gerekmektedir.

Burada çekilen videoları beğenmek ve paylaşmak ile ilgili de birkaç söz etmekte yarar vardır. Zira yukarıda zikri geçen mahzurlardan birini taşıdığı halde bir videoyu beğenmek ve paylaşmak ona destek olmak ve onun yayılmasına, başkalarının da çeşitli açılardan zarar görmesine vesile olmak anlamına gelir. Malum olduğu üzere, iyiliklerin yayılmasına vesile olan onun sevaplarından; kötülüklerin yaygınlaşmasına sebep olan da günahlarından pay almaktadır.

2. Konunun Reklam Geliri Elde Etmek Açısından Tahlili

Yukarıda sayılan hassasiyetler gözetilerek yapılan ve paylaşılan videolardan dolayı gerek Youtube'dan, gerekse şahsi anlaşmalar yapılarak alınan reklamlar sebebiyle ilgili işletmelerden gelir sağlamakta mahzur yoktur. Zira bu tür bir gelir, fıkhîta icare olarak bilenen kiralama akdi vasıtasıyla elde edilen meşru bir kazanç yoludur. Ancak burada da kira akdindeki, akdin geçerli olma şartlarının sağlanması, akitte cehalet bulunmaması, konunun; yani reklam içeriğinin meşru olması ve aldatma içermemesi gibi ölçütlerin sağlanması gerekir. Ancak özellikle Youtube şirketinin yüklediği reklam içeriklerinde Youtuberların herhangi bir tercih ve belirleme hakkı bulunmuyor ve sayfada meşru ve gayri meşru her türden reklam içeriği görülebiliyorsa gayrimeşru reklâm içeriğinden elde edilen gelirin de gayrimeşru olacağı unutulmamalıdır.

(Abdullah Durmuş)

8

75- İnternette Çiftlikbank gibi uygulamalara dahil olup para kazanmak caiz midir?

İnternette bazı oyun uygulamaları var. Bu uygulamalara para yatırmanın caiz olmadığı söyleniyor. Ancak ben hiç para yatırmadan onların hediye ettiği oyun ineğiyle bir miktar para kazandım. Bu para da haram mıdır? Bu kazandığım parayla aynı oyunun kendi ürettiği sucuk, peynir gibi şeyler de alınabiliyor. Bunları alıp yememiz caiz midir, yoksa hiç sevap beklemeden bir fakire mi vermeliyim?

Burada öncelikle Çiftlikbank, ardından da Danabank vb. adlarla anılan benzer bazı işlemler hakkında genel bir malumat verip daha sonra değerlendirme yapmakta yarar bulunmaktadır.

Çiftlikbank uygulamasında bir şirket internet üzerinden oynanan bir oyun ortaya koymuştur. Bu oyunda kişiler sanal âlemde bazı hayvanlar satın alıp beslemektedir. Şirketin vaadi, sanal ortamdaki bu hayvanların, gerçekte de bazı yerlerdeki çiftliklerde var olduğu, beslendiği ve ürünlerinin de yine şirkete ait bayilerde satıldığı yönündedir. Ancak söz konusu şirketin, saadet zinciri denilen bir tarzda çalıştığı, fiilen var olan çiftliklerin göstermelik olduğu, toplanan paralarla örtüşmeyecek kadar az olduğu tespit edilip şirketin mal varlığına el konulmuş ve şirket sahibi Türkiye dışına kaçmıştır. Şu an Türkiye Cumhuriyeti adli mercileri tarafından hakkında kırmızı bültenle arama kararı çıkartılmıştır. Dolayısıyla böyle bir muamelenin hiçbir şekilde caiz olmadığı, tamamen aldatma üzerine kurulmuş olan ve artık kriminal bir boyut kazanmış bir mesele olduğu açıktır.

Piyasada “Danabank” vb. adlarla meşhur olan uygulamada ise genellikle iki farklı şekil söz konusudur:

Birinci şekilde, kişi örneğin bir hayvan satın alıp işletmeye teslim etmekte ve işletme de bu hayvanın bakımını sağlamaktadır. Hayvanın

sütünden doğan gelirler, giderleri düşüldükten sonra hayvan sahibine verilir. Bu hayvandan doğan yavrular da, hayvanın ölüm riski de hayvan sahibine aittir. Bu tip işlemlerde sözleşme bağlayıcı sayılmamaktadır. Dolayısıyla kişi hayvanını istediği zaman geri alabilmektedir. Aynı zamanda onun, işlem tarihindeki piyasa fiyatları üzerinden hayvanını satma hakkı da bulunmaktadır.

İkinci şekilde ise; yatırımcı işletmeye hayvanı değil, bedelini vermektedir. Sisteme girişte bir aidat talep edilen türler olduğu gibi hiçbir ek bedel istenmeyen uygulamalar da söz konusudur. İşletmeci, hayvanın bakımını üstlenerek yatırımcıya her ay için belli bir miktar sütün kâr olarak verileceğini taahhüt etmektedir. Sahip olunan hayvan sebebiyle alınan devlet teşviki ve yavrular işletmeye ait olmaktadır. Buna karşın, hayvanın ölümü de dâhil bütün riskleri işletmeci yüklenmektedir. Bazı akitlerde bağlayıcı süre var iken bazılarında böyle bir durum söz konusu değildir. Ancak yatırımcı eğer devralacak başka bir kişi bulabilir ise sözleşmeyi ona devretme hakkına sahiptir. Hayvan işletmeciye satılacak olursa, kimi işlemlerde rayiç bedel, kimi işlemlerde ise ilk satış bedeli esas alınmaktadır.

Meselenin fikhî tahliline gelince; birinci tür uygulamaya bakıldığında hayvan sahibinin işletmeciyi bir anlamda kiraladığı ve kira ücretini de üretilen süt ile ödediği görülmektedir. Ücret ödendikten sonra kalan sütler ise mal sahibine ödenmektedir. Ne var ki fıkıhta kira akdi iki tarafı da bağlayıcı olduğu halde, bu işlemde bağlayıcı kabul edilmemektedir. Bu durum fıkıhtaki kiralama akdi hükümlerine aykırılık teşkil eder. Zira kira akdinin bozulması ancak iki taraflı rıza ile (ikâle) mümkündür.

İkinci tür uygulama ise ne bir icare; ne de bir mudarabe akdi kapsamında caiz görülebilir. Çünkü verilen şey para olup, para da kiralamaya elverişli bir mal kategorisinde değildir. Bu işlem, kârı paylaşma ve zararın sermaye sahibine ait olması hükümlerini taşımadığından mudarabe olarak da değerlendirilemez. Zira işletmeye

verilen belli miktardaki para sebebiyle, hayvandan elde edilecek gelirden bağımsız olarak işletme her ay belli bir getiri garantisi vermektedir. Bütün riskler de işletmeciye aittir. Dolayısıyla esasında burada adı konulmamış bir karz (borç) ilişkisinin olduğu görülmektedir. İşletmeci, aldığı borç karşılığında belli bir gelir garantisi sağladığı için bu tür bir muamele, faizli borç kapsamında değerlendirilir ve caiz olmaz.

Bu mesele 2015 yılında Konya’da tertip edilen II. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri adlı Kongre’de de tartışılmış ve ilgili heyet şu kararlara varmıştır:

“Hayvandan elde edilecek süt vb. ürünlerini, belirli bir yüzde ile paylaşmak üzere katılımcı şahıslar ile hayvancılık işiyle uğraşan bir firma arasında yapılan üretim ortaklığı anlaşmasının birkaç farklı uygulama tarzı bulunmaktadır. Firmaya gebe hayvan veya bedelinin teslim edildiği, hayvandan elde edilecek süt vb. ürünlerin paylaşım şeklinin yüzdelik oranlarla belirlendiği ve anlaşma süresi sonunda geriye hayvanın veya bedelinin teslim alındığı uygulamalar bulunmaktadır. Bu uygulamalar aşağıdaki şartlarla caizdir:

a. Katılımcının hayvanını firmaya teslim etmesi ve akit süresi dolduğunda hayvanını geri alması caiz olduğu gibi hayvanı satın almak üzere vekâlet vermesi ve anlaşma süresi sonunda hayvanı aralarındaki anlaşmaya göre belirli bir fiyattan devretmeyi vaat etmesi de caizdir.

b. Firma, katılımcıya her ay belirli bir miktarda süt veya süt bedeli verme konusunda elinden gelen gayreti göstereceğini taahhüt edebilirse de kendi kasıt, kusur ve ihmali olmaksızın süt miktarında meydana gelecek azalmayı tazmin etmeyi ve katılımcının süt / süt bedeli konusunda her türlü riskten korunmasını taahhüt etmesi caiz değildir.

c. Hayvanın ölmesi, süt veriminin düşmesi vb. durumlarda firmanın elinden gelen gayreti gösterdiğini ispat yükümlülüğü firmaya aittir.

d. Hayvanın ölüm, hastalık vb. risklere karşı sigortalanması halinde sigortanın fikhî cevazı tartışması dışarıda tutularak sigorta ücretini kimin ödeyeceğı, gebe hayvandan doğacak yavruların kime ait olacağı, devletin hayvancılık için vereceğı teşviklerin kime ait olacağı karşılıklı anlaşma ile belirlenebilir.”

(Abdullah Durmuş)

§

76- Network Marketing (çok katlı pazarlama) caiz midir?

Bir komşum kozmetik ürün pazarlama ile uğraşiyor. Geçen gün apartmanda bir toplantı yaptı. Komşular olarak biz de katıldık. Bir firmaya belirli bir bedel ödeyerek üye oluyorsun ve satışa başlıyorsun. Şayet başkalarını üye yapabilirsen yaptığın her üye karşılığında firma tarafından sana belirli bir bedel ödeniyor. Böylece belirli bir zaman sonra üyelerinin satışlarından ve kendi yaptığın satışlardan elde ettiğin para büyük bir yekün tutuyor. Doğrusu bana çok cazip geldi; ama bunun dinen caiz olup olmadığı kafama takıldı. Bu sistemin cevazı hakkında ayrıntılı bilgi verebilir misiniz?

Öncelikle tamamen üye aidatları üzerine kurulu, mal pazarlamasının hiç bulunmadığı ya da ödenen bedelle orantısız bir şekilde çok düşük olarak ve sadece küçük bazı mallarla gerçekleştiği piramit şema organizasyonlarının caiz olmadığı açıktır. Zira bu yöntem tamamen alt üyelerin aldanmasından elde edilecek gelir üzerine kuruludur. Esasen üst tabaka dışında sisteme yeni üye kaydedilemediği an herkes zarar etmektedir. Soruda bahsedilen uygulama ise network marketing veya çok katlı pazarlama olarak adlandırılır.

Bu sistemin cevazı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı fakihler, kumar, faiz, aldatma vb. unsurlar içerdiği gerekçesiyle bunun caiz olmadığını söylemiştir. Konu derinlemesine incelendiğinde çok katlı pazarlamanın haram olduğu görüşünü savunanların, bu sistemde kumar ve faiz olduğu şeklindeki görüşleri kanaatimizce yerinde değildir. Zira kumar temelde, bir miktar parayı riske ederek hiçbir ameliyede bulunmadan başkalarının zarar etmesiyle büyük getiri elde etme fikrine dayanır. Distribütör ise üye olurken, mal mukabilinde bir

bedel ödemektedir ve ödediğinden daha fazla kazanabilmek için daha çok satış ve daha çok üye bulmak gibi bir faaliyete girmek zorundadır.

Diğer yandan bu işlemde fazlalık veya vade faizinin bulunduğunu söylemek de güçtür. Çünkü fazlalık faizi bir cinsin, kendi cinsi mukabilinde biri diğerinden fazla olacak şekilde peşin mübadelesidir. Bu yöntemde üyenin ödediği para, mal bedelidir ve karşılığında peşin olarak ondan daha fazla alma yönünde bir akit de yapmamışlardır. Vade faizinde de belirli bir vade sonunda ödenen karşılığında eşit veya daha fazla bir miktar alınacağı kesindir ve akit bu şekilde kurulur. Çok katlı pazarlamada ise üyenin ileride, ne ödediği kadar ne de ondan fazla bir miktar alacağına yönelik bir anlaşma yoktur.

Diğer yandan bu sistemin tüketimi artırması yönündeki eleştiri de sırf bu sebeple caiz olmasını engelleyici bir özellik taşımaz. Bu durum esasında cevaz açısından değil, sosyal ve iktisadi siyaset açısından tartışılması gereken bir meseledir. Örneğin vadeli satışların da tüketimi artırdığı söylenebilir; fakat bilindiği gibi fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre vadeli satış caizdir.

Çok katlı satışın caiz olduğunu savunanlar, üyelerin alt üyeler vasıtasıyla elde ettiği gelirleri, firmaya müşteri kazandırma veya vekalet ve icare ücreti olarak temellendirmektedir. Kanaatimizce üyelerin, alt üyelerinin satışları vesilesiyle şirketten kazandığı primleri müşteri kazandırma ya da vekâlet ücreti olarak kabul etmek çok yerinde bir değerlendirme değildir. Şöyle ki; üretici firmaya müşteri kazandırmadan bahsedebilmek için tüketicilerin malı bizzat şirketten almaları gerekir. Oysa fiiliyatta şirket, önce distribütör durumunda olan üyeye malı indirimli olarak satmakta tüketici de katalog fiyatı üzerinden üyeden satın almaktadır. Dolayısıyla üyenin kârının bir bölümü, müşteri kazandırma hizmeti ücreti değil, alım satım fiyatları arasındaki farktan oluşan gelirdir. Üreticinin üyeye, bu satışın toplam bedelinin belirli bir yüzdesi kadar ödediği prim de yine aynı

kapsamda, şirketin mal bedelinde yaptığı indirim ya da ona verdiği bir ödöl (hibe) olarak değerlendirilebilir.

Diğer yandan üye primlerinin vekâlet ücreti/icare olarak kabul edilmesi vakıya mutabık değildir. Zira üretici ile distribütör arasındaki sözleşmede bu anlama gelecek her hangi bir ifade yoktur. Ayrıca vekil, kusur, ihmal ve haksız davranışı (teaddi) bulunmadığı durumlarda yaptığı satışların bedelini bizzat ödemekle yükümlü olmadığı halde, distribütör, üretici açısından “alıcı” konumunda olduğu için mal bedelini şirkete mutlaka ödemek zorundadır.

Burada önemli bir nokta ise “aslî ibaha” prensibinin genel bir delil olarak kullanımıyla ilgilidir. Zira fıkıhta genel ilke olarak muamelelerde mübahlık esası vardır. Ne var ki bu prensip faiz, kumar, insanların malını bâtil yöntemlerle yeme ve aldatma gibi haramlar çiğnenmediği sürece geçerlidir. Dolayısıyla ayrıntıya bakmadan sırf bu kaideden hareketle sonuca ulaşmak yanıltıcı olacaktır.

Üretici firmaların aşırı kazanç ve zenginlik vaadleriyle ve sistemin birçok dezavantajlı yönü bulunmasına rağmen onları zikretmeden distribütörleri; onların da tüketicileri, satılan ürünler için olmayan vasıflar ileri sürerek aldatmaları caiz olmayan bir muameledir. Bu ve benzeri yanıltmalar İslam’da, sadece çok katlı pazarlama için değil, genel olarak bütün iş ve işlemlerde haram kılınmış bir husustur. Nitekim bir yığın buğdayın altının ıslak olduğu halde gizlenerek satılmaya çalışıldığı bir olayda Hz. Peygamber, “*Bizi aldatan bizden değildir*” (Buhari, İman, 164) buyurmuştur.

Kanaatimizce çok katlı pazarlama sisteminde çoğu zaman insanların malını haksız/batıl yöntemle alma durumu ve aldatma söz konusu olmaktadır ve caiz olmamasının asıl sebebi de budur. Bazı durumlarda belli bir emek harcadıkları halde üyelerin grup primini hak edebilmeleri kendilerine bağlı en az iki üye şartına bağlanmış ve mutlaka ilgili ay içinde en az bir puan değerinde alış veriş yapmaları şart koşulmuştur. Bu gibi durumlar ilgili taraf için ayrıca bir hak kaybı

oluşturmaktadır. Ürünlerin, maliyetinin üç-beş katı gibi aşırı fiyatlarla satışı ise gabn-i fâhiş açısından incelenmesini ve gerekiyorsa ilgili makamlarca fiyat sınırlandırılmasına (narh/tes'îr) gidilmesini gerektiren ayrı bir husustur.

Nitekim yaygın adıyla network marketing olarak bilinen çok katlı pazarlama, barındırdığı sakıncalar nedeniyle son dönemde devlet kurumlarının da gündemine girmiş ve tüketicilerin uyanık ve dikkatli olması amacıyla kamuoyuna yönelik genel bir uyarı yapılmasına özellikle ihtiyaç duyulmuştur.

(Abdullah Durmuş)



77- Açılan davada söz konusu hakkın yasal faiziyle birlikte talep edilmesinde dinî açıdan bir sakınca var mıdır? Müvekkilin talep etmesi halinde avukatın bu konuda bir sorumluluğu var mıdır?

Düzce Barosunda avukatım. Faiz konusunda sorum var. Hemen her davada olmakla birlikte örneğin işçilik alacaklarına ilişkin davada müvekkiller faiz talebinde bulunmak istiyor. Şöyle ki örneğin 5 yıl önce işten çıkmış olan işçinin o dönem parası işveren tarafından kanuna uygun olarak hesaplanıp ödense 10 bin asıl alacağı var diyelim. 5 yıl geçince dava açıyoruz ve bu 10 bin asıl alacakla birlikte yasal faiz veya mevduat faizi de talep ediyoruz. Bu asıl alacak dışındaki faiz dediğimiz alacak için paranın değerlendirilmesi olduğu yönünde görüşler duydum. Bu konuyu aydınlatabilir misiniz? Bu faiz değil midir? Şayet faiz ise müvekkilin talebini dilekçeye yazmak avukatı dinen sorumlu kılar mı?

Günümüz ticari hayatında faiz, gecikme cezası, enflasyon farkı gibi kavramlar bu tip sorunlarda hep dile getirilen ve kimi zaman da birbirine karıştırılan konular arasındadır. Bu nedenle her üç konuyu kısaca özetledikten sonra sorulan sorunun değerlendirmesini yapmak istiyoruz.

İslam'ın iktisadi alanda kesin olarak yasakladığı fiillerin başında faizin geldiği söylenebilir. İslami kaynaklarda riba olarak adlandırılan faizin fıkıhta borçtan ve alışverişten kaynaklanan iki türü bulunmaktadır. Alışveriş ribası, daha karmaşık olduğu ve konumuzla da ilgisi bulunmadığı için burada yalnızca borç faizi (riba'd-düyûn) üzerinde durmak istiyoruz.

Borç faizi, ilk olarak verilen bir kredide (karz), şart koşularak veya örfleşmiş bir şekilde asıl borca ilave olarak ya da daha önce ister karz isterse başka bir sebeple doğmuş herhangi bir borcun vadesinde

ödenmemesi sebebiyle borca vade tanıma karşılığında alınan fazlalık olarak tanımlanabilir. Literatürde bunlardan birincisi karz/kredi ribası, ikincisi ise cahiliyye ribası olarak adlandırılmıştır. Her iki tür faiz de Kur'an-ı Kerim'in kesin olarak yasakladığı ve hakkında hiçbir ihtilaf bulunmayan riba türleridir. Bugün faizli bankalarda verilen kredilerden sözleşme sırasında belirlenen akdî faiz birincisinin, borcun geciktirilmesi halinde ödenen gecikme faizi ise ikincisinin en bariz örnekleri olarak sayılabilir.

Geçmişten günümüze bu noktada tartışmalı bir diğer kavram gecikme cezasıdır. Buna fıkıh literatüründe daha çok “et-ta'zîr bi'l-mâl” (malî ceza) denilmiştir. Esasen vadesi gelen bir borcun haklı bir sebep olmaksızın geciktirilmesinin günah olduğu kesindir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) bu hususta “*Ödeme gücü bulunan bir kişinin borcunu geciktirmesi zulümdür*” (Buhari, İstikraz, 12) buyurmuştur. Ancak fıkıh bilginleri, aksini savunan bazı âlimler de olmakla birlikte, ekseriyetle borcunu geciktiren bir kişiye mali ceza verilmesine faiz olma şüphesi taşınması nedeniyle cevaz vermemiş, onun yerine hapis, darp, kınama gibi parasal olmayan tazir cezalarının caiz olacağını söylemişlerdir. Mali cezanın meşru olduğunu savunanlar ise, faizin taraflar arası gerçekleştirilen bir akitle doğacağını ve faizle mali ceza arasında önemli farklar olduğunu söylemişlerdir.

Enflasyon farkı meselesine gelince; modern dönemde kâğıt paranın hâkim olduğu bir iktisadî sistem söz konusudur. Artık eskiden olduğu gibi kıymetini bizatihi kendisinden alan altın ve gümüş paralar bulunmadığı gibi hiçbir paranın değeri altın veya gümüşe endeksli de değildir. Dolayısıyla bütün paralar artık itibari olarak para sıfatını kazanmakta ve genellikle arkasındaki devletin gücüne göre değer kazanmakta veya kaybetmektedir. Bu ve benzeri nedenlerle günümüz ulemasının çoğunluğu, kâğıt paralardaki değer kayıplarını diğer bir ifadeyle enflasyon farklarını, borç faizi ve gecikme cezası gibi

konulardan ayrı olarak değerlendirmektedir. Bu görüşün temelinde klasik Hanefî kaynaklarında zikredilen bir içtihat bulunmaktadır.

Şöyle ki; geçmişte dinar (altın para) ve dirhem (gümüş para) paraların esas olduğu zamanlarda bir de daha çok değeri düşük malların alım satımında kullanılan ve bozuk para olarak niteleyebileceğimiz “fûlûs” adı verilen ve değersiz madenlerden üretilen bir çeşit para daha bulunmaktaydı. Bir kimse herhangi bir malı, fûlûs karşılığında vadeli olarak sattığında eğer ileride fûlûs kesada uğrar, yani tedavülden kalkar veya altın ve gümüşe göre değeri düşer ise burada alacaklı açısından bir mağduriyet durumu hâsıl oluyordu. Bu durum kendisine sorulduğunda Hanefî mezhebi imamlarından Ebu Yusuf, değeri düşen fûlûs ile ödemenin yeterli olmayacağını, aksine akit anında fûlûsun gümüş paraya göre taşıdığı değerın esas alınarak ödeme yapılmasının gerektiğini söylemiştir. Tabii böyle bir prensip benimsendiği zaman fiiliyatta örneğin 10 fûlûs, 10 fûlûs değil, değer kaybının oranına göre mesela 15 fûlûs olarak ödenecektir. Bu durum borçların, nominal olarak bir fazlalıkla birlikte ödenmesine dair önemli bir fetvadır. Günümüz fakihleri de bu fetvadan hareketle kâğıt paralardaki borçların geciktirilerek ödenmesi halinde asıl borca, enflasyon farkı da ilave edilerek ödeme yapmanın caiz olduğunu söylemiştir. İki fetva arasındaki farklılık, birincisinde gümüş paranın, ikincisinde ise enflasyonun kıstas alınmasıdır. Fakat bu durum, günümüzde altın veya gümüşün artık para olarak kullanılmaması ve spekülâtif bazı sebeplerle değerlerinin aşırı yükselmeme veya düşmeye maruz kalması sebebiyle tabii karşılanmalıdır. Hatta enflasyonun esas alınması, hem alacaklı hem de borçlunun hakkını daha âdil bir şekilde koruması açısından daha hakkaniyetlidir denilebilir.

Meselenin avukatlıkla ilgili boyutuna gelince; kişinin hakkını kendisinin savunması esas olmakla birlikte, anayasa, kanun, yönetmelik vb. birçok ayrıntılı mevzuatın bulunduğu ve normal bir

kişinin bunların tamamına hâkim olmasının neredeyse imkânsız olduğu günümüzde hakların avukat vasıtasıyla korunması ve savunulması artık neredeyse bir zorunluluk halini almıştır. Kaldı ki geçmişte de klasik fıkıhta dava için vekil tayin etmek caiz görülmüştür. Buna fıkıh literatüründe “el-vekâle ale’l-husûme” denilmiştir. Burada önemli olan nokta, avukatın ve ona vekâlet veren müvekkilin, birtakım hukuk hileleriyle veya kanun boşluklarından yararlanarak, gerçekte hakkı olmadığı bir şeyi almaya çalışmaması veya hak ettiği bir cezadan kaçmak için gayret etmemesidir.

Netice olarak söz konusu işçinin, geçmişte emeğinin karşılığı olarak hak etmiş olduğu ücretini almak üzere avukat tutması ve enflasyon farkıyla birlikte söz konusu alacağı tahsil etmesinin caiz olduğu söylenebilir. Ücreti ödemediği için böyle bir davanın açılmasına sebep olduğundan, “zarar giderilir” kaidesi gereği, avukatlık ve mahkeme masraflarının da ilgili işverenden alınması icap eder. Eğer hukuki açıdan davanın yasal faiz üzerinden açılması zorunlu ise, bu şekilde açıldıktan ve tahsilat yapıldıktan sonra, alacaklı kişi, yalnızca asıl alacağı ve varsa avukatlık ücreti vb. fiili masraflarını alıp geri kalanını hak sahibine iade etmelidir. Alacaklının bunları bilmemesi halinde de avukatın, müvekkilini bu konuda bilgilendirmesi yerinde olacaktır.

(Abdullah Durmuş)



78- Tedaviyi reddeden kişi günahkâr olur mu?

Ben hiçbir şekilde modern tıbb a güvenmiyorum. Gerek doktor ve hemşirelerin kötü muamelesi ve hastanelerde mahremiyete dikkat edilmemesi gibi sebeplerle ve gerekse tıbbın hastalıkları iyileştirmek yerine yatağında huzur içinde ölecek insanın yaşamını uzatarak işkence çekmesine sebebiyet verdiğine inandığım için hastanelerden uzak duruyorum. Bu sebeple, bir gün kalbimin veya solunumumun durması hallerinde olduğu gibi kendimi ifade edemeyeceğim durumlarla kar ıla tığım da aileme beni hastaneye g t rmemelerini, evimde kalmak istediğimi vasiyet etmek istiyorum. Böyle bir durumda tevekkül etmenin daha doğru olacağını düşünüyorum ve hastaneye başvurmayı istemiyorum. Ancak bunun dinen doğru olup olmadığını bilmiyorum. Söylediğim sebeplerden dolayı tedaviye ba vurmazsam günahkâr olur muyum?

 slam dini insan hayatının ve sağlığın korunmasını tüm değerlerin üstünde tutmuş, kişinin can ve bedeninin hem kendisine hem de başkasına karşı muhafazasını üst bir ilke olarak hedeflemiştir. Bu sebeple Allah'ın yarattığı cana haksız yere kıymak açıkça yasaklanmış (En'âm, 6/151), insanların kendilerini kendi elleriyle tehlikeye atmaması emredilmi  (el-Bakara, 2/195), ayrıca dille dahi olsa ölümü temenni etmek nehyedilmi tir. (Buhârî, "Merd ", 19) Yine dinimizde beden ve canın muhafazasının sağlanması için gerektiğinde bazı dinî hükümlerde dahi hafifletilmeye gidilmesi  slam'ın, hayatın ve sağlığın korunmasına verdiği önemi göstermektedir.

Tüm bunların yanı sıra,  slam'da hastalık durumuna maruz kalan kişinin  ifasını araması ve tedavi olması emredilmektedir. Dinimizde hastalandığı zaman kişinin tedavi olması bir hak olmanın ötesinde bir sorumluluk olarak görülmektedir. Zira Allah'ın teslim alacağı vakte

kadar insanoğluna emanet olarak verilen canın ve bedenın, sahibi tarafından muhafazası beklenmektedir. Yine Allah'a hakkıyla kulluk edilebilmesi, ibadetlerin ve diğerk başka dinî emir ve yasakların yerine getirilebilmesi için sağlıklı bir bedene ihtiyaç vardır. Bu sebeple, genel olarak sağlğın korunmasına dikkat edilmeli, hastalık durumunda ise tedaviye başvurulmalıdır. Nitekim Peygamber Efendimiz'in (sas) *“Ey Allah'ın kulları, tedavi olunuz, zira Allah şifasını yaratmadığı hiçbir hastalık yaratmamıştır”* (Buhârî, “Tıb”, 1), *“Her hastalğın bir ilacı vardır. İlaç bulunduğunda hastalık iyileşir”* (Müslim, “Selâm”, 69) buyrukları hastalığa şifa aramayı ve tedavi olmayı teşvik etmektedir.

Dinimizde hastalık bir zaruret durumu olarak görölmüş, *“Zaruretlar haramları mübah kılar”* (Mecelle, md. 21) kaidesi gereğince hastalıktan kurtulmak ve tedavi olabilmek için bazı haramlar geçici ve sınırlı olarak mübah kılınmıştır. Örneğın tedavi amacıyla karşı cinsten sağlğ personeline muayene olunmasına veya başka tedavi yolu bulunmaması halinde haram maddelerle tedavi olunmasına belli şartlarla cevaz verilmiştir. Tedavi olmak konusunda fıkıh mezhepleri arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte Hanefîlerin genel kanaati, tedaviyi terk etmenin kişiyi açıkça ölüme götüreceğı hallerde tedavi olmamanın haram olduğı yönündedir. Bu açıdan kişinin, fayda vereceğı kesin olarak bilinen bir tedavi türünü reddetmesi caiz değildir. Kişi bunu tevekkül maksadıyla yapsa bile günahkâr olur. Ancak hekimler tarafından faydalı olmayacağı bildirilen tedavi türlerini terk etmek caizdir.

Buraya kadar sunduğumuz genel bilgilerden yola çıkarak tedavi olmanın hükmünün hastalğın türüne ve tedavinin kesin sonuç verip vermeyeceğıne göre farklılık göstereceğini ifade edebiliriz. Terkinin kişiyi açık bir şekilde ölüme götürmesi durumunda tedavi olmamak haram olup bunun haricindeki durumlarda tedavi şartlara göre mendup, müstehap ya da mübah olabilmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, tedavi konusunda kişiye tercih hakkı

sunulmuş olsa da bu hakkın, canın tehlikeye düşmesi durumuyla sınırlı oluşudur. Açıkça hastanın ölümüne sebebiyet vermesi durumunda tedaviye başlanmaması veya tedavinin kesilmesi doğru olmayacaktır. Fakat uzman hekimlerden oluşan bir heyetin, uygulanan tedavinin nafile olduğu veya hastaya yarardan çok zarar getireceği hususunda görüş bildirmesi durumunda tedavinin alınmaması farklıdır. Hekim açısından da düşünüldüğünde, hasta için faydasız hatta zarar verici olarak gördüğü tedavileri hekimin uygulamama hakkı bulunmaktadır. Hastanın kesin olarak iyileşme ümidinin olmadığı durumlarda hekim tedaviyi başlatmayabilir veya başlanmış tedaviyi durdurabilir. Ancak kişinin henüz tedavinin fayda verip vermeyeceğini bilemeyeceği gelecekteki bir zaman için tedavi olmamayı düşünmesi doğru değildir. Zira hastanelerde uygulanan bazı tıbbî müdahaleler -Allah'ın izniyle- hayat kurtarıcı olabilmektedir. Örneğin kalbi ve solunumu duran hemen her kişiye hastanelerde yaygın olarak uygulanan kardiyopulmoner resüsitasyon (dolaşım ve solunumun yeniden canlandırılması), hastanın yaşına ve durumuna göre değişkenlik göstermekle birlikte, çoğunlukla olumlu sonuç vermektedir. Yine sunî beslenme, sunî solunum gibi müdahaleler de böyledir. Ancak bazen hastanın durumuna göre verilen tedavi gereksiz ve hatta bazen hasta için zararlı görülebilmektedir. Böyle durumlarda tıbbî kaynakların gereksiz kullanımını engellemek ve hastaya gereksiz yere işkence çektirmemek için tedavinin uygulanmaması caizdir. Fakat bu konuda, karar verici olmasa da, hastayı yönlendirici asıl mercii uzman, güvenilir ve dindar hekimler olmalıdır. Hastanın tevekkül düşüncesiyle tedavi olmamayı peşinen ve kesin bir şekilde ailesine veya yakınlarına vasiyet etmesi doğru değildir. Çünkü sonuç alınacağına dair kuvvetli bir zan bulunması durumunda tedaviye veya doktora başvurmamak tevekküle uygun bir eylem değildir. Bu açıdan, aksine dair kesin bir bilgi bulunmadığı müddetçe, Allah'ın yarattığı sebeplere sarılarak tedaviye başvurulmalı ve şifa aranmalıdır. Ancak tedavi sürecinde

şifanın doktordan veya ilaçtan kaynaklandığı zannedilmemeli,
hastanın şifanın Allah'tan geldiğine itikadı tam olmalıdır.

(Merve Özaykal)

8

79- Sakat veya zihinsel engelli doğacak olmak gibi sebeplerle çocuk aldirmakta dinî açıdan bir sakınca var mıdır?

Hamilelikte yirminci haftanın dolmasına az kaldı. Yapılan tahliller sonucu doğacak bebeğimin hastalıklı olacağı ve bu şekilde doğması halinde hayatı boyunca büyük zorluk ve sıkıntılarla karşılaşacağı söylendi. Aslında bu çocuğu her ne pahasına olursa olsun doğurmak istiyorum; ama çocuğumun gerçekten de belirtilen hastalıkla doğması ve bir de benim ölüp de çocuğumun geride kimsesiz ve çaresiz kalması ihtimali beni perişan ediyor. Bu durumda çocuğu aldirmamda dinî açıdan bir sakınca var mıdır?

Günümüzde tıp teknolojileri sayesinde ceninin zihinsel veya fiziksel anomalisi, ultrasonografi veya üçlü tarama testi gibi teknikler vesilesiyle henüz anne karnındayken tespit edilebilmektedir. Hamilelik esnasında bebeklerine böyle bir teşhis konulan anne-babanın ağır bir imtihan içinde olduğu ve onları zor bir sürecin beklediği bir hakikattir. Ancak İslam dininin, anne rahmine düşmüş bir ceninin hayatını sonlandırmaya genel olarak sıcak bakmadığını belirtebiliriz. Klasik fıkhıta cenine müdahale hakkına dair pek çok tartışmaya rastlanmaktaysa da, yüz yirmi günden sonra ceninin düşürülemeyeceği konusunda fakihler arasında ittifak vardır. Bu durumdan yalnızca, annenin hayatî tehlikesinin bulunması hali istisna edilmektedir.

Klasik dönem âlimleri belli tarihten önce ceninin düşürülmesinin mümkün olup olmadığını tartışmışlardır. Kimi âlimler, katı bir şekilde, anne rahmine düştükten sonra cenine hiçbir şekilde dokunulamayacağını söylerken, kimileri konuya daha esnek yaklaşmışlardır. Örneğin Hanefîler ceninin organ taslaklarının belirmesinden yani ceninin insan şeklini almasından önce

düşürülebileceğini savunmuşlardır. Kimi âlimler ise cenine ruh üflenme zamanını bazı hadislerden yola çıkarak tespit etmeye çalışmış ve ilgili tarihten önce ceninin hayatının sonlandırılabilceğini iddia etmişlerdir. Ancak klasik fıkhıta cenine ruh üflenme zamanının 40., 42., 45. veya 120. gün olduğu yönünde görüşler bulunmakta, ruhun üflenme zamanı noktasında fıkıh bilginleri arasında görüş birliğı bulunmamaktadır. Kanaatimizce ruh üflenmesi ölçütünün esas alınması, bu vaktin tam olarak ne zaman gerçekleştiğı bilinemeyeceğı için problemlidir. Günümüzde kalp atışlarının başlaması, sinir hücrelerinin oluşması, iradî hareketlerin görülmesi gibi farklı ölçütlerden söz edilse de, ceninin hayatının ne zaman başladığı hususu tıp camiasında da üzerinde ittifak bulunmayan tartışmalı bir konudur. Allah Teâlâ “*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size bu hususta ancak az bir bilgi verilmiştir*” (el-İsrâ, 17/85) buyurarak insanoğlunun gayp alanına dâhil bir konu olan ruh hakkında kesin bilgi edinemeyeceğini ifade etmiştir. Bu sebeple klasik dönemde ceninin belli bir zamandan önce düşürülebileceğine dair görüşler özörlü cenine sahip ebeveyne bu yönde bir kapı aralasa da bu hususta bir ittifak bulunmadığı ve bu tartışmaların dönemsel olduğı unutulmamalıdır. Yirminci hafta gibi geç bir zamanda ise günümüz tıbbı kesin olarak ceninin canlı olduğuna hükmetmektedir. Dolayısıyla bu vakitten sonra gerek tıbben gerekse de klasik fıkhıta göre düşürölen şey kesin olarak canlı olmaktadır.

Anomalisi olduğı anne karnındayken tespit edilen bebeğın dünyaya getirilmesi elbette ki hem bu birey hem de ailesi için büyük bir külfet ve zorluk içermektedir. Ancak bu konuda dile getirilebilecek ekonomik, psikolojik veya sosyal sebeplerin hiçbirisi Allah'ın emaneti olan bu varlığın hayatını sonlandırmayı haklı kılmamaktadır. Ceninde tespit edilen zihinsel veya fiziksel özrünl ileri derecede olması da onu birey olmaktan çıkarmadığı gibi onun hayatının sonlandırılmasını caiz hale getiremez. Böyle bir eylem İslam'ın temel hedeflerinden olan

“canın korunması” ilkesine aykırı olacaktır. Ayrıca anne karnındaki ceninin hastalıkları konusunda tıbbın koyduğu teşhisler her zaman kesin bilgi ifade etmemektedir ve yanlış teşhis vakaları pek çok ebeveyn tarafından tecrübe edilmiştir. Ayette de ifade edildiği gibi *“Rahimlerde olanı ancak Allah bilir”* (Lokman, 31/34). İşte bebeğin sağlıklı doğma ihtimali, kürtaja başvuran ebeveynin Allah katında sorumlu olması için yeterlidir. Yine tıbbın her geçen gün ilerlemesi sonucu bugün çaresiz olarak görülen hastalıkların zamanla tedavisi bulunabilecektir. Diğer taraftan fetüsteki anomaliler genellikle hamileliğin ilk üç ayından sonra tespit edilebildiği için teşhis konulduğunda esasında ruhun üflendiği söylenen 40, 45 ve hatta 120. günler çoktan aşılmış olmaktadır. Annenin bu eyleminden sonra aldırıldığı bebeğin sağlıklı olup olmadığı konusunda zihninde hep bir tereddütle yaşaması veya bebeğin özürlü olduğundan emin olsa dahi eyleminden pişman olup ömür boyu vicdan azabı çekmesi gibi psikolojik durumlar da oluşabilmektedir.

Bahsettiğimiz tüm bu sebeplerden dolayı, özellikle de hamilelik ilerlediğinde, anne karnındayken özürlü olduğu tespit edilen cenine müdahale edilmeyerek bu ağır imtihan sabırla karşılanmaya çalışılmalıdır. Allah Teâlâ *“Fakirliğe düşme endişesiyle evlatlarınızı öldürmeyiniz. Onların da sizin de rızkınızı veren Biziz. Şüphesiz ki onları öldürmek büyük bir suçtur”* (el-İsrâ, 17/31) buyurarak fakirlik endişesiyle çocuklarını öldürmeyi aklına getirenlere onların rızkını vereceğini temin etmektedir. Özürlü doğacağı anlaşılan canlının hayatta nelerle karşılaşacağı belli olmadığı gibi hiç kimse için de sağlık, zenginlik, mutluluk vs. garantisi yoktur. Böyle bir zor imtihan karşısında kişi, hem anne olmanın ecrini hem de özürlü bir çocuğa merhametle bakıp büyütmenin sevabını elde etmek için bu emanetini bir ahiret sermayesi bilmelidir. Bununla birlikte bebeğine böyle bir teşhis konulan anne baba adayları, Allah’ın rahmetinden umut kesmemeli ve bebeğin

sağlıklı bir şekilde dünyaya gelmesi ve imtihanlarının ağır olmaması için dua etmelidirler.

(Merve Özaykal)

8

80- Sezaryenle doğum yapacak birinin yeniden hamile kalmamak için tüpleri bağlatmasında bir sakınca var mıdır?

Kırk beş yaşındayım ve hamileyim, aynı zamanda yüksek tansiyon hastasıyım. Doktorum sezaryenle birlikte tüplerimi bağlatmam gerektiğini, aksi halde tekrar bir hamilelik olması durumunda hayatî riskimin olabileceğini söyledi. Bu konuda ne tavsiye edersiniz?

İslam'da genel bir kural olarak gerek erkeğin ve gerekse kadının üreme yeteneğinin kalıcı olarak sonlandırılması caiz değildir. Çünkü bu, fıtrata aykırı bir eylem olup Allah'ın yaratmasını değiştirme kapsamındadır. Üreme yeteneği ile donatılmış bir insanın vücut fonksiyonlarından birinin yok edilmesi ve çocuk doğurma kapasitesinin tamamen sonlandırılması anlamında kısırlaştırma, İslamî açıdan caiz değildir. Zira böyle bir eylemde, Allah'ın kusursuz olarak yarattığı insanın yaratılıştan gelen bazı özelliklerinin noksanlaştırılması yoluyla fıtrata müdahale durumu mevcuttur. Bu ise Yaratıcı tarafından insana emanet olarak bahşedilen bedenin korunması prensibine aykırıdır.

Günümüzde kalıcı veya geçici doğum kontrol yöntemleri yaygın şekilde uygulanmaktadır. Geri dönüşü zor ve ancak yeni bir tıbbi müdahale ile olabilen, kişinin üreme yeteneğinin sonlandırıldığı uygulamalardan biri de, halk arasında tüp bağlatmak ya da kordon bağlatmak olarak bilinen, tıbbî adıyla tüp ligasyonu işlemidir. Doğum veya sezaryen sırasında ya da müstakil bir operasyonla yapılabilen bu işlem, en etkili doğum kontrol yöntemleri arasında sayılmaktadır. Tüp bağlatmanın en büyük riski ise geri dönüşünün oldukça zor olmasıdır. Tüpleri açma ameliyatı yapılabilmekteyse de sonrasında geri dönüş olmama veya işlemin fayda sağlamama ihtimali bulunmaktadır. Kişinin

tüp bağlatmak ve açtırmak için ameliyata maruz kalması da işlemin risk ve yan etkileri olduğu anlamına gelmektedir. İşlem sonrası geri dönüş mümkün olmayıp pişmanlık yaşanması durumunda ise çiftler ancak tüp bebek yöntemiyle çocuk sahibi olmaya teşvik edilmektedir. Bu sebeple tıp uzmanları tarafından bu müdahale tavsiye edilmemekte, gebe kalmak istemeyen kadınlar doğum kontrol hapi, spiral, cilt altı implantlar gibi kalıcı olmayan diğer doğum kontrol yöntemlerine yönlendirilmektedir. Ancak diğer yöntemlerin zorluğuyla uğraşmak istemeyen kadınlar, özellikle de sezaryen sırasında, kolaylık için tüplerini bağlatmak isteyebilmektedirler.

Tıbbî açıdan olduğu gibi dinî açıdan da, tüp bağlatma yönteminin sıradan bir uygulama olarak kullanılmasına, bunu gerektiren özel bir zaruret bulunmadığı müddetçe, sıcak bakılamaz. Her şeyden önce bu işlem kalıcı bir değişiklik meydana getirmekte ve ancak yeni bir ameliyat ile geri dönüş ihtimali gündeme gelmektedir. Fakat tüpleri açtırma ameliyatı sonrası çocuk sahibi olmanın hiçbir şekilde garantisi bulunmamaktadır. Halbuki kişi bu işlemi yaptırdıktan sonra pişman olabilir veya çocuklarını kaybetme, yeni bir evlilik yapma gibi sebeplerle ileride çocuk sahibi olmak isteyebilir, fakat bu tekrar mümkün olmayabilir. Ayrıca kısırlaştırma anlamına gelen bu müdahale, çocuk sahibi olmak istemeyen çiftler için tek çözüm olmayıp alternatifleri bulunmaktadır. Kişi hamileliği engelleyen diğer geçici tedbirlere başvurmalı ve ihtiyaç halinde yeniden çocuk sahibi olabilmelidir. Kondom, ilaç, spiral gibi diğer doğum kontrol yöntemleri de tüp bağlatma ile hemen hemen aynı oranda koruma sağlamaktadır. Ayrıca üreme yeteneğini kaybeden kadının psikolojik olarak bu durumdan etkilenme ihtimali de işlemin olumsuz sonuçları arasındadır.

İstisnai olarak, hamile kalması veya doğum yapması durumunda kadının hayatî riski olduğunun, güvenilir ve dindar hekimler tarafından kesin veya kesine yakın olarak belirtildiği durumlarda fıkıh açısından

mevcut gebeliğin sonlandırılmasına izin verilmesinde olduğu gibi, gebeliğin oluşmaması için bazı tedbirler alınmasının da caiz olduğu söylenebilir. Fakat bu tedbirlerin mümkünse doğal yollarla olması ve kalıcı tedbirler olmaması tercih edilmelidir. Bu anlamda tüpleri bağlatma, kişinin bundan sonra çocuk sahibi olamama ihtimalini barındırdığı için en son başvurulması gereken bir işlemdir. Uzman ve güvenilir hekimlerin kurul kararıyla annenin kesinlikle hamile kalmaması gerektiğine, hamile kalmasının veya doğum yapmasının ölümle sonuçlanabilecek kadar tehlikeli olduğuna ve tek kesin çarenin tüpleri bağlatma olduğuna dair bir beyanları bulunması halinde ise tüp bağlatma yöntemine başvurulabilir. Örneğin kadının yüksek tansiyon veya üçüncü ya da dördüncü sezaryende ölüm veya felç tehlikesi gibi ihtimallerle karşı karşıya kalması durumlarında, tek hekimin değil; fakat uzmanlardan oluşan bir heyetin bu yöndeki kararı dikkate alınır. Kişinin yaşının ilerlemiş olması tüp bağlatmayı caiz hale getirmez. Ancak yaşın ilerlemesi hayatî tehlikeyi artıran bir unsur ise hüküm vermede bu da dikkate alınır.

Sonuç olarak, anne adayının hayatî tehlikesi bulunduğu ve başka hiçbir çözüm bulunmadığı durumlarda son çare olarak bu yöntemle başvurulabilir. Bunun zaruret sebebiyle başvuru bir istisna olduğu ve genel bir kural olmadığı ise unutulmamalıdır. Ayrıca gebeliği engelleyici geçici veya kalıcı uygulamalara başvururken kişi mutlaka eşi ile istişare halinde olmalı ve bu hususta karşılıklı rızaya riayet edilmelidir.

(Merve Özaykal)



81- Psikolojik sorunlar sebebiyle estetik ameliyatı yaptırmak caiz midir?

Burnumda doğuştan kaynaklanan bir yamukluk var ve bu beni rahatsız ediyor. Küçükken arkadaşlarım beni kızdırmak için zaman zaman burnumla alay ederlerdi. Bunun etkisiyle olsa gerek toplum içine çıktığımda insanların hep burnuma baktıkları gibi bir hisse kapılıyorum. Kendimi toplum içinde bir türlü rahat hissetmiyorum. Bu durum benim iş hayatımı da olumsuz etkiliyor. Belki alakası yok ama iş görüşmesine gittiğim çeşitli yerlerde işe alınmama sebepimin bu olduğunu düşünüyorum. Ameliyat olarak burnumu düzelttirmemde dinen bir sakınca var mıdır?

Bedene yönelik estetik amaçlı müdahaleler rekonstrüktif (yeniden yapılandırıcı) ve kozmetik olmak üzere iki kısımda incelenebilir. Rekonstrüktif müdahaleler sayesinde doğuştan gelen anomaliler veya sonradan oluşan fiziki deformasyonlar düzeltilmektedir. Bu grupta sayılabilecek yanık, yara, ameliyat izi, doğum lekesi tedavileri, yüz nakli sonrası ihtiyaç duyulan estetik düzeltmeler, tavşan dudağın düzeltilmesi, bitişik veya fazla parmakların normal haline getirilmesi türünden müdahaleler fıkıh âlimlerinin geneline göre tedavi kapsamında görülmektedir. Çünkü bu müdahalelerde amaç kişinin yaşamını zorlaştıran, ona zarar veren bir durumun ortadan kaldırılmasıdır. Bu gibi, insanın psikolojik durumunu ve sosyal hayatını olumsuz yönde etkileyebilecek, diğer insanlar tarafından garip karşılanan anormal görünümünün tıbbî müdahale ile düzeltilmesi, türüne göre zaruret veya ihtiyaç kapsamında görülebilir. İlgili uygulamalar İslam'da yasaklanan fıtratı bozma kapsamında da görülmeyip aksine aslî fıtrata döndürme olarak kabul edilebilir.

Tıbbî gerekçe bulunmamasına rağmen kişiyi daha güzel bir görünüme kavuşturmak amacıyla yapılan tıbbî uygulamalar ise daha farklı bir hükme tabidir. Daha genç veya güzel görünme, modayı takip etme, ünlü bir kimseye benzeme, imaj değiştirme gibi amaçları taşıyan estetik amaçlı çeşitli müdahaleler ise genel kural olarak caiz değildir. Yüz gerdirmeye, burun kaldırma veya burnun şeklini güzelleştirme, kulakları küçülttürme, göğüslere ya da dudaklara silikon uygulama, dövme yaptırmaya gibi müdahaleler bunlar arasında sayılabilir. Bu işlemlerin caiz sayılmamasının sebebi, tedavi zarureti olmaksızın bedeninin şeklini değiştirerek ve bazen ona acı ve zarar vererek güzelleşmeye çalışılıyor olmasıdır. Nitekim Peygamber Efendimiz (sas) de Allah'ın yarattığını değiştirme kapsamında gördüğü dövme yaptırmak, güzelleşmek amacıyla saçta saç ekletmek, dişleri törpületerek arasını açmak, kaşları almak veya kazıtmak gibi uygulamaları kesin olarak yasaklamıştır (Buhârî, "Libâs", 83-87; Müslim, "Libâs", 33). Hâlbuki insan Allah Teâlâ'nın belirttiği üzere en mükemmel bir surette (ahsen-i takvîm üzere) yaratılmıştır (et-Tîn, 95/4). Bu sebeple insanın sırf güzelleşmek amacıyla, risk ve komplikasyonları bulunan, uzun veya kısa vadede bedene zarar verebilecek bu tür işlemlere bedenini maruz bırakması İslam dininde, Allah'ın yarattığı fıtratı değiştirmeye kalkışma olarak görülmektedir. Fıtratı ve yaratılışı değiştirmeyi hedefleyen her türlü müdahale ise dinimizde yasaklanmıştır (en-Nisâ, 4/119).

Ancak bu bahsettiğimiz genel kuraldan istisnaya gidilebilecek durumlar söz konusu olabilir. Kişinin sahip olduğu durumun aynı zamanda başka fiziksel sağlık problemlerine yol açması böyledir. Örneğin kişinin burnunun şekli sebebiyle aynı zamanda onun sağlığı zarar görüyor, mesela bu durum onun nefes almasını engelliyor, ağrı verme gibi başka sağlık sorunlarına yol açıyorsa, bu eğriliğin giderilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Yine sonradan meydana gelip başka alternatifler denenmiş olmasına rağmen çözümü

bulunamayan ve kişiyi veya eşini rahatsız eden fiziki görünüm bozukluklarında da, yarar-zarar dengesinin korunması kaydıyla, bazı tedavilere başvurulabilir.

Bunların haricinde kişinin sahip olduğu bir fiziksel özelliğinden ciddi anlamda rahatsızlık duyması ve bu durumun kişide psikolojik sağlık sorunlarına yol açması da bahsettiğimiz istisnalar arasında sayılabilir. Fakat burada psikolojik rahatsızlığın basit bir rahatsızlıktan öte insanın hayatını olumsuz anlamda etkileyecek bir aşamada olması gerekmektedir. Yani kişinin bu durumunun onda obsesif hale gelmesi veya sosyal ilişkilerinde ciddi bir bozulma, insan içine çıkmaktan çekinme gibi gerçek psikolojik problemlere yol açması durumlarında konunun uzmanı olan güvenilir ve dindar hekimlerin görüşleri doğrultusunda kişiyे özel olarak istisnai nitelikte fetva verilebilir. Ancak estetik müdahaleye karar vermeden önce kişinin mutlaka psikoterapötik süreçlerden geçirilmesi gerekmektedir. Buna rağmen kişinin tedaviye cevap vermemesi halinde işleme cevaz verilebilir. Zira kişinin içinde bulunduğu ruh hali onu, estetik müdahalede bulunmaktan daha büyük hatalara sürükleyebilir ve kiřiyе daha büyük zararlar verebilir.

Fakat bahsettiğimiz bu durumun, kişinin psikolojik sağlığının vahameti nedeniyle aklın korunması hedefiyle zaruret ilkesi kapsamına girdiği ve ilgili cevazın istisna olarak nadiren gündeme geldiği asla unutulmamalıdır. Aksi takdirde somut ve objektif olmayan psikolojik durumlar suiistimal edilebilir ve bireyler için kaygan bir zemin haline gelir. Diğer yandan kişi böyle bir talepte bulunmadan önce Allah'ın yarattığı fiziki özelliklerinin de imtihanının bir parçası olduğunu hatırlamalı, estetik müdahaleye başvurmaması halinde Allah katında asla bir kaybı olmayacağı, ancak aksi durumdan Allah'ın ne kadar razı olacağını da sorgulamalıdır. Ayrıca kişi kozmetik amaçlı müdahalelere başvururken, bu tür kararlarında ne kadar  zg r olduğunu sorgulamalı,

bunu gerçekten kendisi için mi yoksa toplumu veya diğeri insanları memnun etmek için mi istediğini de yeniden gözden geçirmelidir.

(Merve Özaykal)

§

82- Dövmе yaptırmak günah mı? Dövmе yaptıran kişinin abdesti ve guslü geçerli olmaz mı?

Lisede okuyorum. Arkadaşlarımla çoğunda dövme var. Ben de dövme yaptırmak istiyorum ama ailem dövme yaptırmamanın günah olduğunu, dövme yaptıran kişinin abdest ve guslünün geçerli olmayacağını söylüyor. Dövmе yaptırmak günah mı? Dövmе yaptıran kişinin abdesti ve guslü geçerli olmaz mı?

Dövmenin kalıcı ve geçici olmak üzere farklı türleri vardır. İğnelerle deri altına boya verilerek deri üzerinde birtakım şekiller oluşturulması suretiyle kalıcı dövme yaptırmak İslamî açıdan caiz değildir. Eski zamanlardan beri var olan ve Peygamber Efendimiz (sas) döneminde de yaygın şekilde uygulanan dövme, Efendimizin yasakladığı bir cahiliye âdetidir. Resûlullah (sas) “*Dövmе yapana ve yaptırana Allah lanet etsin*” (Buhârî, “Libâs”, 83-87) buyurmuş ve böyle bir kişinin Allah’ın rahmetinden uzak olacağını ifade etmiştir.

Müslüman âlimler dövme yaptırmamanın haram olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Geçmişte tekniğin günümüzdeki kadar gelişmemiş olması sebebiyle daha ilkel bir şekilde yapılırken bugün farklı aletler kullanılarak uygulanabilen dövmenin insan vücuduna sonradan eklenen kalıcı bir değişiklik olması manası aynen devam etmektedir. Bu sebeple dövmenin, insan bedeninin yaratıldığı doğal görüntüsünü bozarak, insana emanet olarak verilen bedene zaruret bulunmadığı halde kalıcı bir müdahale olması, bu uygulamayı haram kılan sebeplerin başında gelmektedir. Zira tedavi amacı taşıyan operasyonlar veya zaruret bulunan durumlar haricinde bedene yönelik müdahalelerde bulunulması ve İslam’da en güzel surette yaratıldığı belirtilen insanın (et-Tîn, 95/4) yaratılıştan gelen temel özelliklerinin değiştirilmesi yasaklanmıştır. Hiçbir zaruret olmamasına rağmen dikkat

çekmek, farklı görünmek, moda uymak gibi amaçlarla bedene zarar verilerek şeklinin kalıcı olarak değiştirilmesi dinimizce fıtratı bozma kapsamında görülmüştür. Beden de tıpkı can gibi insana emanet olarak teslim edilmiştir. Dolayısıyla insanın, beden üzerinde zaruri olmayan, fıtrata aykırı ve keyfi değişiklikler yapma yetkisi yoktur.

Yine kalıcı dövme yaptırmak hem vücuda gereksiz yere acı ve işkence çektirmek anlamına gelmekte hem de bu işlemin hekimlerin de bahsettiği sağlığa yönelik birtakım zararları bulunmaktadır. Dövmenin sağlık riskleri hakkında yapılan güvenilir çalışmalar, kullanılan kalitesiz malzeme ve mürekkepler sebebiyle veya işlemin sağlıksız koşullarda icra edilmesi nedeniyle kanserojen ve enfeksiyöz etkisi olabileceğini, zehirlenmelere veya bulaşıcı hastalıklara sebebiyet verebileceğini ortaya koymaktadır. Dövme işlemini uygulayan kişilerin hekim olmaması veya yapılan bu işlemlerin Sağlık Bakanlığı tarafından onaylanmaması da bu işlemin gerekli veya tıbbî bir uygulama olmadığını göstermektedir. Bedene verdiği acı ve zararlar ve sonrasında görülen enfeksiyon riski gibi sebeplerle dövme yaptırmak hekimler tarafından da tavsiye edilmemektedir. Ayrıca bugün her ne kadar bazı uygulayıcılar kişinin acı hissetmemesi için işlem öncesi lokal anestezi yapsalar da yaraların iyileşme ve kabuk bağlama süreçlerinde kişi acı çekmeye devam etmektedir. Yine dövme deriye uygulandıktan sonra vücudun bir parçası haline gelmekte, kalıcı olarak bedende iz bırakmakta, hatta ani kilo alıp vermekle nakışlar deforme olarak kötü bir görüntü dahi oluşturabilmektedir.

Dövme yaptırmamanın abdeste veya gusle mani olması ise söz konusu değildir. Çünkü dövme, derinin üzerinde bir tabaka oluşturmamakta ve dolayısıyla suyun yüzeye ulaşmasını engellememektedir. Dövme işleminde boya, derinin altına zerk edilmektedir. Abdest ve gusülde ise derinin altını değil üstünü yıkamak farzdır. Dolayısıyla vücutta dövmenin bulunması abdeste, gusle, namaza veya başka ibadetlere engel değildir. Yapıştırma yöntemiyle yapılan geçici dövme ise deri

üzerinde bir tabaka oluşturması ve deriye su geçmesini engellemesi halinde abdeste ve gusle manidir. Yine dövme yapılırken kullanılan malzemelerin İslam'a göre necis sayılan maddelerden olması gibi bir durum söz konusu olursa, bu maddelerin deri yüzeyinde bulunması halinde bu durum, temizliğin şart olduğu ibadetleri yerine getirmeye engel olur.

Dövme yaptırmış bir kimsenin sağlığına zarar vermeksizin dövmesini kazıtması mümkünse kazıtmalıdır. Ancak dövme yaptırarak bir kere vücuduna acı ve eziyet veren kimse, aynı eziyetlere bir kere daha katlanmak zorunda kalacaksa dövmesini kazıtmasına gerek yoktur. Bu kişinin, hatasının farkında olması ve bundan dolayı tövbe etmesi gerekli ve yeterlidir. Yine dövmenin çıkarılması durumunda vücutta çirkin bir görüntü oluşacak olması halinde de dövme bırakılabilir. Fakat şirk veya küfür unsuru taşıyan, İslam'ın temel ilkelerine aykırı yazı veya resimlerin bedene ek bir zarar vermeden çıkarılması mümkünse çıkarılması gerekir.

Görüldüğü üzere sağlığa zarar vermesi, emanet olarak korunmak üzere verilen insan bedeninde kalıcı değişikliğe yol açıyor olması ve hiçbir zaruret olmadığı halde bedene eziyet veriyor olması sebepleriyle dövme yaptırmak dinimizde yasaklanmıştır. Ayrıca hadislerde belirtildiği üzere dövme yaptıranın yanı sıra yapan kişinin bu eylemi de caiz değildir. Bu mesleği icra eden kişinin bu şekilde geçimini sağlaması doğru olmayıp bu işi bırakarak tövbe etmesi gerekir. Ayrıca kalıcı makyaj amacıyla dövme tekniğinden yararlanılması da caiz değildir.

(Merve Özaykal)



83-Güncel meselelerden olan saç ekimini ayrıntılı bir şekilde değerlendirebilir misiniz?

Güncel meselelerden olan saç ekimini ayrıntılı bir şekilde değerlendirebilir misiniz? Bildiğim kadarıyla kişinin kendi saçındaki yoğun bölgede bulunan saç kökü alınıp seyrek olan kısımlara ekme yapılmış. Konuyla ilgili hadisler çerçevesinde düşünüldüğünde bu işlem, fıtrata aykırı mıdır, yoksa bir tedavi midir? Henüz evlenmemiş bir kimsenin saç ektirmesi evleneceği kişi açısından bir aldatma olarak değerlendirilebilir mi?

Saç dökülmesi gerek kadınların ve gerekse erkeklerin maruz kaldığı istenmeyen durumlardandır. Saç, kadının temel zinetlerinden olup kadının saçlarının tamamen veya büyük oranda dökülmesi doğal bir durum sayılmamaktadır. Dolayısıyla özellikle de genç yaştaki bir kadının saçlarının normalin üstünde bir derecede dökülerek kellik sonuçlanması hastalık kapsamında değerlendirilir ve bunun tedavi edilmesine cevaz verilir. Belli bir yaştan sonra erkeklerin saçlarının dökülmesi ise esasında olağan bir durumdur. Erkeklerde saç dökülme hadisesi örfen ve psikolojik olarak çoğunlukla normal karşılanan bir durumdur. Fakat genç yaşta saç dökülen erkekler bazen bu durumdan ciddi rahatsızlıklar duyabilmektedirler. Psikolojik olarak böyle bir rahatsızlık duyması halinde genç erkeklerin de, kendini daha genç göstererek karşısındakini aldatma amacı taşımadığı müddetçe ve kendi kıl köklerinden olması kaydıyla saç ektirmesinin caiz olduğu kanaatindeyiz.

Günümüzde saç dökülmesinin veya kelliğin ilaç tedavisinden saç ekimine kadar çeşitli geçici veya kalıcı çözümleri bulunmaktadır. İslamî açıdan bu konudaki en temel ölçütler ise işlem sırasında başka bir insan saçının kullanılmaması, işlemin kişiye zarar vermemesi ve

eylemin başkalarını aldatma veya fıtratı değiştirme amacı taşımasıdır. Öyleyse tedavi amacıyla kişinin kendi kıl köklerinden gerçekleştirilen saç ekiminin İslamî açıdan caiz olduğu söylenebilir. İşlemin, kişinin kendi kafasındaki, ensesindeki veya vücudunun başka yerindeki kıl köklerinden alınarak kafasındaki saçsız bölgelere ekilmesi şeklinde olması gerekmektedir. Bir başkasının saçının veya kıl köklerinin kullanıldığı her türlü yöntem dinen yasak sayılmaktadır.

Başka bir kimsenin saçını peruk olarak veya başka şekillerde kullanarak beden parçalarından istifade etmek ise İslamî açıdan insan onuruna ve saygınlığına aykırı kabul edilmektedir. Peygamber Efendimiz (sas) insanları aldatmak ve fıtratı değiştirmek amacıyla başka bir insanın saçlarını kullanmayı yasaklamak üzere “*(Başkasının) saçını ekene ve ektirene Allah lanet etsin*” (Buhârî, “Libâs”, 83) buyurmuştur. Bu hadislerden ve fakihlerin rivayete ilişkin ulaştıkları sonuçlardan, insandan insana saç naklinin veya insan saçından yapılmış perukları kullanmanın yasak olduğu anlaşılmaktadır. Zaruri veya hayatî tedaviler için belli şartlarla insan bedeninin parçalarından istifade edilmesi kabul edilirken, saç ekimi gibi zaruret barındırmayan bir uygulama için buna cevaz verilmemiştir. Ayrıca bu şekilde doğal olmayan uygulamalar Allah’ın yarattığı fıtratı değiştirme olarak görölmekte ve geçici olarak başkasının saçını kendi saçı gibi göstererek insanları aldatma ve yanıltma düşüncesini içermesi açısından da dürüstlüğe aykırı kabul edilmektedir.

Bugün ise, gelişen tıp teknolojileri sayesinde başkasının saçına ihtiyaç duyulmaksızın daha doğal bir yöntem olan kişinin kendi kıl kökünün nakli ile saç kaybına uğrayan bölgeye saç ekilmesi veya saçların çoğaltılması mümkün olabilmektedir. Harici bir saç kullanma durumu olmadığı için insan saygınlığını zedeleyici bir unsur içermemesi ve tedavi kapsamında görölebilmesi gibi nedenlerle kişinin kendi kıl köklerinden nakle başvurmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Bu yöntem, işlem sonrasında ciddi komplikasyonlar

oluşmadığı ve kişiye zarar vermediği için tıbbî açıdan da güvenli kabul edilmektedir. Bu sebeplerle bu tür bir saç ekimi insan fıtratı ile uyumlu bir uygulama olup Resûlullah'ın (sas) yasakladığı saça saç ektirme yasağının kapsamı haricindedir. Tedaviden sonra çıkan saçlar kalıcı olarak kişinin kendi saçı haline geldiği için aldatma veya kandırma durumu da söz konusu olmamaktadır. Ayrıca tedavi amacıyla bu işlemi yaptıran kişinin de amacı Allah'ın yarattığını değiştirmek değil tersine saçlarını asli haline döndürmektir. Bu sebeple saçı dökülen kişi doğal yöntemlerle ve ilaç tedavisiyle sonuç alamaması durumunda ve bahsettiğimiz şartlar gerçekleştiğinde saç kökü nakline başvurabilir. Ayrıca ektirilmiş saçın gusûl veya abdeste engel olması gibi bir durum söz konusu değildir.

Kadınların kullandığı, iplik veya naylon gibi sentetik maddelerden veya necis olmayan hayvanların kıllarından üretilmiş peruklar hakkında ise farklı görüşler bulunmakla birlikte klasik dönem âlimlerinin çoğu aldatma içermemesi sebebiyle bunu caiz görmektedirler. Öyleyse mahrem kişilerin yanında veya hanımlar arasında olmak kaydıyla, günümüzde saçı çoğaltmak için kullanılan yapay maddelerden üretilen postiş veya kaynak saçları kullanmakta sakınca yoktur. Ancak gerek kendi kıl köklerinden saç ektirmenin gerekse saça eklenen yapay maddeleri kullanmanın caiz olabilmesi için bunların kişinin bedeni üzerinde kısa veya uzun vadede herhangi bir zararlı sonuca yol açmaması gerekir.

(Merve Özaykal)



84- Psikolojik sorunlar sebebiyle intihar eden kişi bundan sorguya çekilecek ve cezalandırılacak mıdır?

Öğretmenlik yaptığım köyde psikolojik hastalıkları olduğu söylenen bir kadın intihar etti. Birçok kişi bu kadının cehenneme gideceğini söyledi. Ben de bahsedilen kişi hakkında detaylı bilgi sahibi olmadığımı, intihar sırasında akli dengesinin yerinde olmayabileceğini, dolayısıyla akıbetini kesin olarak bilemeyeceğimizi söyledim ama doğru cevap verip vermediğim hakkında şüpheye düştüm. Bu konuda beni aydınlatır mısınız?

İnsanın kendisine emanet olarak teslim edilen hayatını kendi eliyle kasten ve bilinçli olarak sonlandırması anlamına gelen intihar eylemi dinimizde açık bir şekilde yasaklanmış ve büyük günahlardan sayılmıştır. Âlimler intiharın haramlığı konusunda ittifak etmişler, hatta intiharı adam öldürmekten daha büyük bir günah kabul etmişlerdir. Hayatı alacak olan, onu veren ve “Şüphesiz biz diriltir ve biz öldürürüz!” (el-Hicr, 15/23) buyuran Allah Teâlâ’dır. İslam’da kişinin kendi canına kıymak bir yana, ölümü açıkça temenni etmesi dahi yasaklanmıştır. Efendimiz “Sizden hiç kimse maruz kaldığı bir zarar sebebiyle ölümü temenni etmesin. Mutlaka bunu yapmak mecburiyeti hissederse bari ‘Rabbim! hakkımda hayat hayırlı ise yaşat, ölüm hayırlı ise canımı al.’ desin” (Buhârî, “Merdâ”, 19) buyurmaktadır.

Zarûrât-ı hamse olarak adlandırılan ve İslam’ın korunmasını amaçladığı unsurların başında can (hayat) gelir. İslam dininde kişi din, can, akıl, nesil ve malını hem başkalarına hem de kendisine karşı korumakla yükümlü tutulmuştur. Hiç kimse haksız yere gerek bir başkasına gerekse kendi canına karşı bir tasarrufta bulunamaz. Allah Teâlâ “Kendinizi kendi ellerinizle tehlikeye atmayın” (el-Bakara, 2/195) buyurmuştur. İnsana karşı işlenen en büyük günahlardan biri adam

öldürmedir. Bu öldürmenin bir başkasına veya kendisine yönelik olması arasında hiçbir fark yoktur. Adam öldürme ve intihar eylemlerinden her biri “Allah’ın saygınlık verdiği cana haksız yere kıymayın” (el-En’âm, 6/151) ayetindeki yasak kapsamındadır. Yine Nisâ Suresi’nde “Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır” (Nisâ, 4/93) buyrulmaktadır. İntihar da masum bir kimseyi kasten öldürme anlamı taşıdığı için bilinçli ve özgür bir şekilde kendini öldüren kişinin ebedi olarak cehennemlik olacağına dair tehdit, intihar eden için de geçerli olmaktadır. Efendimizin (sas) “Her kim dünyada kendisini bir şeyle öldürürse Cehennem ateşinde o şeyle azap olunur” (Buhârî, “el-Eymân ve’n-nuzûr”, 7) şeklindeki hadisi de esasında intihar edenin cehennem ile cezalandırılacağını açıkça ifade etmektedir. Ayrıca intihar sadece kişinin ahirette azap çekmesine değil, aynı zamanda dünyada geride bıraktığı yakınlarının, ailesinin ve dostlarının da acı çekmesine yol açmakta, belki de onların psikolojisinde ve manevi dünyasında onulmaz yaralara yol açmaktadır. Yine kişi, yaptığı bu çirkin eylem sebebiyle başkalarının hakkına da girmekte ve İslam’da Allah hakları olarak görülen kamu hakkını çiğnemiş olmaktadır.

Diğer yandan intihar etmiş bir kimsenin, eylemi esnasında bilincinin veya akli dengesinin yerinde olmadığı ya da böyle bir eylemi ikrah altında yaptığının bilinmesi halinde bu eylem intihar kapsamında görülemez. Herhangi bir sebepten dolayı intihar eden kişinin bu eylemini hangi psikolojik şartlar altında yaptığı veya son anda tövbe edip etmediği genellikle tam olarak bilinemeyen hususlardır. Bu sebeple intihar eyleminin büyük günahlardan olduğu kesin olmakla birlikte, intihar etmiş olan kişi hakkında yine de son anda tövbe etmiş olabileceği, intihar esnasında akli dengesinin yerinde olmadığı, intihar kastı taşımadığı şeklinde hüsnü zanda bulunmak doğru olacaktır. Böyle bir yaklaşım hem insanların duasına belki de en çok muhtaç

olan o kişinin arkasından dua edilmesini sağlayacak hem de ölü yakınlarının acılarını hafifleterek yüreklerine su serpecektir. Zira Allah Teâlâ şirk haricindeki tüm günahları bağışlayabileceğini ifade buyurmaktadır.

Her ne kadar kendi hayatını sonlandıran kişinin eylemi hatalı olsa da, intihar eden kişinin yıkanma, kefenlenme, cenaze namazının kılınması, defnedilme gibi hakları dinen devam etmektedir. Peygamber Efendimizin (sas), intihar eden bir kimsenin cenaze namazını kılmadığına dair rivayetler bulunmaktaysa da, klasik dönem âlimleri böyle bir kişinin cenaze namazının herkes tarafından olmasa da bir kısım insanlar tarafından kılınmasının farz olduğunu belirtmişlerdir. Zira Efendimiz de kendisi cenaze namazına iştirak etmemiş ancak sahabeye cenaze namazı kılmalarını emretmiştir. Efendimizin kılmama sebebi ise intihar eyleminin yanlışlığını açık bir şekilde gözler önüne sermek olmalıdır. Ayrıca Peygamberimiz devlet başkanı sıfatıyla bu kişinin cenaze namazını kılmamış, fakat kılınmasını diğer insanlara yasaklamamıştır. Bu sebeple fakihlerin çoğunluğu intihar edenin cenaze namazının kılınmasını farz-ı kifâye olarak görmüşlerdir.

Netice itibariyle can ve beden insanoğluna Yüce Allah tarafından korunmak üzere emanet olarak verilmiştir. Kişi bedeni ve canı üzerindeki tasarruflarından dolayı ahirette sorumlu tutulacaktır. Bu sebeple bir kimse dünyada ne kadar acı çekse de sabretmeli ve kendisine tevdi edilen bu emanete ihanet etmemelidir. Mümin bu sonlu imtihan dünyasında Yüce yaratıcısının kendisine şah damarından daha yakın olduğunu, hiçbir zaman yalnız olmadığını, Allah Teâlâ'nın sevdiği kullarına cenneti kazandırmak için kimilerini şükürle, kimilerini de sabırla imtihan ettiğini ve Allah'ın her zorluktan sonra kolaylığın geleceği şeklindeki vaadini unutmamalıdır.

(Merve Özaykal)



85- Tıp fakültesinde bir öğrenciyim. Doktor olduğumda bir bayan hiçbir zorunluluk olmadığı halde bana tedavi olmak için gelse benim onu tedavi etmemin dinen hükmü nedir?

Tıp fakültesinde okuyan bir erkek öğrenciyim. Doktor olduktan sonra karşı cinsten hastalarımı muayene ve ameliyat etme durumum bir ihtimal olmaktan öte kesin gibi. Okuduğum bazı kitaplarda bir zorunluluk ve ihtiyaç durumunda kişinin karşı cinsten doktora tedavi olabileceği veya doktorun onu tedavi edebileceği söyleniyor. Benim sorum şu: Diyelim ki bir bayan hiçbir zorunluluk olmadığı halde bana tedavi olmak için geldi. Bu durumda benim onu tedavi etmemin dinen hükmü nedir?

İslam'a göre kadın ve erkeğin hem birbirlerine hem de hemcinslerine karşı mahremiyet sınırları bulunduğu malumdur. Müslümanın hemcinsine ve karşı cinsine karşı avret sayılan bölgelerinin tesettürüne riayet etmesi gerekir. Ancak hekim-hasta ilişkileri söz konusu olduğunda bu mahremiyet ve tesettür durumlarına her zaman hakkıyla riayet etmek mümkün olamamaktadır. İslamî açıdan ideal olan erkek sağlık personelinin erkek hastaları, kadın sağlık personelinin de kadın hastaları muayene etmesidir. Yine kural olarak bakılması haram olan yere dokunmak da haramdır. Bu kurala göre zaruret bulunmadığı müddetçe bir doktorun karşı cinsin avret yerlerine bakması ve dokunması caiz değildir. Hasta açısından da hemcinsine tedavi olma imkânı varken kişinin başka doktor araştırmadan karşı cinse tedavi olması mahzurludur. Yani hastanın doktor tercihi imkânı varsa kendi cinsiyetindeki doktoru tercih etmesi gerekir.

Ancak genellikle her alanda yeterince kadın doktor yetişmemesi sebebiyle kadınların hemcinslerine tedavi olması her zaman mümkün

olamamaktadır. Bazen ise nadiren tersi durumlar söz konusu olmaktadır. Hemcinsten uzman ve güvenilir doktorun bulunamadığı böyle durumlarda zaruret prensibi gereğince karşı cinse tedavi olunmasına ve dolayısıyla bir doktorun karşı cinsi tedavi etmesine izin verilmiştir. Bu durumda hastaya muayene olma ve doktora da muayene etme ruhsatı vardır ve bu eylem mahzurlu olmaktan çıkar. Zira “*Zaruretler haramları mübah kılar*” (Mecelle, md. 21). Hatta İslamî açıdan, kişi alanında uzman Müslüman hekim bulamaması durumunda gayrimüslim hekime dahi tedavi olabilmektedir. Çünkü dinimizde esas olan kişinin sağlığının korunmasıdır. İslam dini insan sağlığına ve tedaviye son derece önem vermekte, bazı durumlarda canın ve sağlığın korunması prensibi gereğince dinî hükümler hafifletilebilmektedir. Yine Peygamber Efendimiz (sas) zamanında ihtiyaca binaen kadınların savaş esnasında yaralanan erkekleri tedavi ettikleri bilinmektedir. Ancak karşı cinse muayene olunmasını gerektiren bu türden gerçek bir sebep bulunması halinde teşhis, tedavi ve muayene amacıyla sağlık personeli hastanın hastalık bulunan mahrem yerlerini sadece ihtiyaç kadarıyla açabilir, bakabilir ve dokunabilir. “*Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur*” (Mecelle, md. 22) ilkesi gereğince muayene ve tedavi zarureti ve süresinin dışına çıkılmaz. Yine imkân ölçüsünde doktorun bakışlarını sınırlaması ve mümkün olursa tedavi esnasında hastanın yanında aileden biri veya güvenilir bir yakınının bulunması daha uygun olur.

Esasında mahremiyet ve avret sadece karşı cinsler arasında değil, hemcinsler arasında da bulunmaktadır. Fakat gerekli olması halinde tedavi amacıyla bir doktor hemcinsinin de avret yerlerine bakabilmektedir. Örneğin sünnet için sünnetçinin erkeğin mahrem yerine bakması, prostat gibi hastalıklarda erkek doktorun erkek hastasının avret yerine bakması böyledir. Doğum veya jinekolojik muayene gibi durumlarda da ebeler veya doktorlar kadının mahrem yerlerine bakmaktadırlar. Bu durumlarda olduğu gibi zaruret halinde

kadın doktor bulunmayınca erkek doktor kadın hastasını tedavi edebilir ve tersi de geçerlidir. Benzer şekilde hemcinsi doktor bulunmasına rağmen karşı cinsteki doktor kendi cinsiyetindeki doktordan daha uzman ve güvenilir ise bu durumda da karşı cinse muayene olunabilir. Mütihassıs ve işinin ehli olan doktor diğetine tercih edilir. Ancak ikisi uzmanlıkta ve güvenilirlikte birbirine denkse yine hemcins tercih edilir. Hatta kişi, hastalığında uzman olan hemcinsinden bir doktora ancak para ödeyerek muayene olacak olsa, parasız muayene eden karşı cinsten doktora muayene olabilir.

Doktorluk mesleği gereği hekim tedavi edeceği hastasını çoğunlukla seçme imkânına sahip olmamaktadır. Özellikle de devlet hastanelerinde veya polikliniklerde bu pek mümkün değildir. Öyleyse helal-haram sınırlarına riayet edilmesi ve gerekli olan bölgeden fazlasının açılmaması, gerekli olmadıkça hastaya dokunulmaması gibi şartlara dikkat edilmesi kaydıyla karşı cinsten hastalar muayene edilebilir. Ancak hastalarının hepsinin bayanlardan oluşacağı kesin olan kadın hastalıkları ve doğum gibi branşlarda bu alanda yeterli sayıda başarılı kadın doktorun yetişiyor olması durumunda bu konuda hassasiyeti bulunan erkeklerin ilgili alanlara yönelmemesi tavsiye edilir. Ancak yaşadığı ülkede bu branşlarda yeterince mütihassıs bayan hekim yetişmiyorsa erkeğin söz konusu branşlarda uzmanlaşması ve hastaları tedavi etmesinde bir sakınca olmayacaktır. Diğer taraftan, bu bahsettiklerimiz bize tıbbın her alanında her iki cinsiyetten de uzman, güvenilir ve dindar hekimlerin yetişmesi ihtiyacını göstermektedir.

Tedavi süreci gibi kişilerin psikolojik olarak zor süreçlerden geçtiği böylesine hassas durumlarda gerek kişisel ve toplumsal tercihlere ve gerekse helal-harama riayet edilmesi son derece önemlidir. Bu anlamda toplumdaki hassasiyetler de dikkate alınmalı, hastaların tercih hakkına saygı duyulmalı ve mahremiyete özen gösterilmelidir. Bu konuda şüpheden veya haramdan kaçınarak titiz davranan hasta veya

doktor, sevap kazandığı gibi toplumda bu bilincin gelişmesine ve hassasiyetlerin sistemleşmesine de katkı sağlamış olur.

(Merve Özaykal)

8

86- Doktorumun yazdığı ve yaklaşık iki aydır kullanmakta olduğum ilacın içerisinde etil alkol var. Bu ilacı kullanmam haram mıdır?

Doktorumun yazdığı ve yaklaşık iki aydır kullanmakta olduğum ilacın içerisinde etil alkol olduğunu yeni fark ettim. Bu ilacı kullanmam haram mıdır? İlacı kullanmayı kesmeli miyim?

Dinimizde canın ve sağlığın korunması en temel prensiplerden olup kişinin hastalandığı zaman şifa araması ve tedavi olması, bir hak olmanın ötesinde bir görev sayılmaktadır. Bu hususta Resûlullah Efendimiz (sas) “*Ey Allah’ın kulları, tedavi olunuz, zira Allah şifasını yaratmadığı hiçbir hastalık yaratmamıştır*” (Buhârî, “Tıb”, 1) buyurmaktadır. Fakat tedavi olmayı emreden Peygamberimiz (sas) aynı zamanda haramla tedavi olmayı da yasaklamakta ve “*Allah hastalığı da devayı da indirmiş ve her hastalığa bir deva var etmiştir. Öyleyse tedavi olun, ancak haram şeylerle tedavi olmayın*” (Ebû Dâvud, “Tıb”, 11) buyurarak haram olan şeyde şifa aranmaması gerektiğini hatırlatmaktadır.

Tedavide aslolan kendisine başvurulmasında hiçbir sakınca bulunmayan helal madde ve yollarla şifa aranmasıdır. Günümüzde ise ilaçlarda veya diğer tedavi türlerinde dinimizce haram veya necis sayılan bazı maddeler yaygın olarak kullanılmaktadır. Bazı maddelerin ilaç içerisinde erimesini ve dağılmasını sağlamak, mikropları kırmak, ilacın acı tadını hafifletmek, hastayı teskin etmek gibi farklı amaçlarla bazı ilaçlara sarhoşluk verdiği bilinen bir alkol türü olan etil alkol katılmaktadır. Helal alternatifleri bulunduğu müddetçe alkol gibi dinimizce haram ve necis sayılan maddelerle tedavi olmak ise genel kural olarak caiz değildir. Hastalığa çözüm olarak sunulan alkol içeren ilacın alternatifi olan içinde alkol bulunmayan bir ilaç varsa doktora

danışılarak alkolsüz olanı tercih edilmelidir. Fakat bu ilacın muadili yoksa veya diğer ilaç bu kadar faydalı olmayacaksa ya da uzman ve güvenilir olan doktor tarafından tavsiye edilmiyorsa zaruret sebebiyle bu ilaç kullanılabilir. Nitekim böyle bir durumda “*Zaruretler haramları mübah kılar*” (Mecelle, md. 21) ilkesi gereğince canın ve sağlığın korunması öncelenerek zaruret sebebiyle haram madde içeren ilaçlarla tedavi olmak caiz hale gelebilir. Dinimiz insan sağlığının korunmasını tüm değerlerin üstünde tutmakta ve başka helal alternatifler bulunmadığında canın korunması için tedavi konusunda kolaylığa başvurulmasına izin vermektedir. Bu sebeple, ilacın yerini tutacak başka bir tedavi türü bulunmaması ve alkol içeren ilacın hastalığı iyileştirdiğinin veya hafiflettiğinin kesin olarak bilinmesi halinde, içerisinde haram madde bulunsa dahi bu ilaçları kullanmak caiz olur. Yine alkol içermeyen muadil ilaca kişinin maddi veya diğer sebeplerle ulaşamaması veya ulaşmasında zorluk olması durumlarında da alkol içeren ilacı kullanması caiz olmalıdır. Ancak bu ilaçların kullanımının caiz olabilmesi için alternatifinin araştırılmasına rağmen bulunmaması, tedavi edici oluşunun zann-ı galip ve tecrübe ile bilinmesi, içerisindeki alkol miktarının sarhoşluk verecek oranda olmaması gibi şartların gerçekleşmesi gerekir.

Hanefî mezhebi içindeki bazı klasik görüşlere göre ise ilaçların içindeki alkol kimyasal değişim geçirerek sarhoş edicilik vasfı kalmadığı için (istihâle) bu ilaçlar kullanılabilir. Bu görüş temelinde, ilaçlarda bulunan az miktardaki alkol, sarhoşluğa sebebiyet vermediği için bu karışımın haram olmasını gerektirmez. İlaçlardaki alkol genellikle ağrıyı dindirme veya hafifletme, depresyon gibi durumlarda kişiyi sakinleştirme, diğer maddeler için bir çözelti olma gibi amaçlarla kullanılmakta, bu tür ilaçlarda alkolün bizzat kendisi tedavi maddesi olarak kullanılmamaktadır. İçerdikleri alkolün düşük oranda olması nedeniyle bu ilaçların sarhoş edicilik özelliği de bulunmamaktadır. Ayrıca kişilerin bu ilacı alırken alkol tüketmek veya sarhoş olmak gibi

niyetleri bulunmayıp ilacı tedavi amacıyla tüketmektedirler. Buna rağmen genel kural olarak “*Çoğu sarhoşluk veren şeyin azı da haramdır.*” Alkolün azının sarhoş edicilik vasfı bulunmamasına rağmen böyle bir kaidenin varlık sebebi, haramlara karşı hassasiyetin zayıflaması ve haramların Müslümana çirkin ve tiksindirici gelmemeye başlaması ihtimalidir. İlacın içerisindeki alkol oranının sarhoşluk verecek seviyede olması halinde kullanılması ise zaten caiz olmaz. Krem veya mikrop kırıcı olarak ağız yoluyla alınmayıp dışarıdan sürülen alkol içeren maddeleri kullanmakta ise bir sakınca yoktur.

Bir eczacının da içerisinde alkol ve domuz ürünleri gibi haram maddeleri içeren ilaçları satmasında bir sakınca yoktur. Çünkü doktorlar hasta için bu ilaçları alternatifsiz olarak uygun görebilmektedirler. Ancak ilaç yazan doktorların alkol içeren ilaçların alternatifini tavsiye etme konusunda titiz davranması önem arz etmektedir. Hatta mümkünse Müslümanlar, dinî hassasiyetlerine uygun alternatif ilaçlar üretilmesi için araştırmalar yapmalıdırlar. İlaç alan hastaların ise ilaçların prospektüsüne mutlaka bakması, içerisinde alkol olan ilaçların muadilini soruşturması gerekmektedir. İlaç dahi olsa, haram veya şüpheli maddeler içeren ürünlerden kaçınarak helal ürünleri tercih etmek bir Müslüman için önem arzeden bir husustur.

(Merve Özaykal)



87- Organ bağışında bulunmamda dinen bir sakınca var mı? Dinimizde organ naklinin hükmü nedir?

Zaman zaman televizyonda organ bağışını teşvik eden yayınlar yapılıyor. Devlet de bunu destekliyor. Hatta ehliyet aldığında ehliyetin arkasındaki “organ bağışlamak istiyorum” ibaresi dikkatimi çekmişti. Organ bağışında bulunmamda dinen bir sakınca var mı? Dinimizde organ naklinin hükmü nedir?

Yirmi birinci yüzyılın tıbbî gelişmelerinin bir neticesi olan organ bağış konusu, doğal olarak İslam’ın temel kaynakları olan Kur’ân-ı Kerim ve Peygamber Efendimiz’in (sas) sünnetinde hükmü yer almayan güncel bir meseledir. Bu sebeple tıp teknolojileri ve günümüz şartları dikkate alınarak, İslam’ın genel prensipleri ışığında fıkıhî açıdan konunun hükmünü tespiti ihtiyacı vardır.

İslam’da “insan onuru”, “insan bedeninin saygınlığı”, “bedenin dokunulmazlığı” gibi temel ilkeler ön plandadır. Mükerrer olarak yaratılan insanın bedeni de elbette her türlü saygısızlık ve aşağılanmadan uzak olmalıdır. Bu sebeplerle dinimizde ana kaide, ölü veya canlı bedenin bütünlüğünün bozulmaması ve beden parçalarından herhangi bir amaçla istifade edilmemesi yönündedir. Ancak klasik fıkıh eserlerinden de anlaşıldığı kadarıyla, hayatını veya bir organını kaybetmek anlamında gerçek bir “fıkıhî zaruret” bulunması halinde bu ilkelerden istisnaya gidilebilmektedir. Nitekim “Zaruretler haramları mübah kılar” (Mecelle, md. 21). Örneğin klasik dönem âlimleri, hamileliğin sonlarına doğru vefat eden bir kadının karnı yarılarak bebeğin kurtarılmasına cevaz vermiş ve bunu “canlının saygınlığının ölünün saygınlığına önceleneceği” ve “canlının dokunulmazlığının ölünün dokunulmazlığından üstün olduğu” ilkeleriyle temellendirmişlerdir. Öyleyse hayat veya organ kurtarmak

gibi zaruret durumlarında, alternatifi bulunmadığı zaman, tedavi amacıyla insan bedeninin parçalarından faydalanılabilecektir.

Günümüzde organ nakli, canlıdan ve ölüden olmak üzere iki şekilde söz konusu olabilmektedir. Böbrek ve karaciğer gibi organların ve ilik gibi dokuların canlıdan nakli mümkündür. Dinî açıdan canlı vericiden organ bağışı düşüncesi ise îsâr (diğergamlık) ilkesine dayanmaktadır. “.. *Her kim bir insanı yaşatırsa tüm insanlığa hayat vermiş gibi olur*” (el-Mâide, 5/32) gibi ayetler ve “*Mü’minler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbirlerini korumakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir uzvu hasta olduğu zaman, diğer uzuvlar da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar*” (Buhârî, “Edep”, 27) gibi hadisler yardımlaşma, fedakârlık ve îsâr ilkelerine vurgu yapmaktadır. Bu açıdan düşünüldüğünde, kişi kendisine açık bir zarar vermemesi kaydıyla bir başka insanın canını veya organını kurtarmak amacıyla kendi bedeninden bazı fedakârlıklarda bulunabilir. Fakat canlıdan organ naklinde dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, alıcı ve verici arasındaki maslahat-mefsedet (yarar-zarar) dengeleridir. Bu bakımdan organ bağışı ancak, alıcının yararının vericinin zararından fazla olduğu hallerde caizdir.

Canlı olmayan vericiden organ nakli söz konusu olduğunda ise, bugün tıbbî uygulamanın yalnızca beyin ölümü gerçekleşen kişiden organ alımı şeklinde cereyan etmesi sebebiyle beyin ölümü tartışmaları merkezde olmaktadır. Kalp, akciğer gibi hayatî organların nakli tıbben ancak beyin ölümü halinde mümkündür. Nitekim kalp ölümü sonrası organların canlı kalma süresi çok kısa olduğu için nakil ya imkânsız ya da çok zor olmaktadır. Dolayısıyla, beyin ölümü gerçekleşip kalbi bir süre daha atmaya devam eden kişi, organ bağışı için gerçek bir adaydır. Bitkisel yaşam veya komadan farklı olan beyin ölümü durumu, beyin fonksiyonlarının geri dönüşü olmayacak şekilde kaybıdır ve -aksine dair bir delil bulunmaması sebebiyle- İslamî açıdan da tıp otoritelerinin belirttiği ve hukuk sistemimizin de kabul ettiği

üzere gerçek bir ölüm kabul edilmelidir. Bu sebeple beyin ölümü gerçekleşen kişinin, organlarının bağışlanabileceği kanaatindeyiz.

Ancak organ bağışının zaruret ve bazı durumlarda ihtiyaç halleri ile sınırlı tutulması gerekmekte, bu açıdan hayatî organlar ile hayatî olmayan organların nakline dair hükümlerin farklı olması gerekmektedir. Kalp, akciğer, böbrek, karaciğer gibi hayatî sayılabilecek organların dışındaki bazı organların nakline ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Örneğin rahim, cinsel organlar, yüz, el ve ekstremiteler (kol-bacak) nakilleri gibi nakil türleri zaruret açısından hayatî nakillerden farklılık göstermektedir. Bunlardan bir kısmı hayat kurtarıcı olmamakta ve alternatifleri bulunmakta, bir kısmının nakli uzun vadede risk ve komplikasyonlar içermekte, bir kısmında ise nakil sonrası tıbbî yarar-zarar dengesi negatif çıkmaktadır. Yine nakilden sonra ömür boyu kullanılması zorunlu olan ve kişinin adeta bağışıklık sistemini çökerten immunsupresanların (bağışıklığı baskılayan ilaçların) kullanımı sonucu ortaya çıkan zararlara hayatî olmayan nakiller için katlanmanın ne kadar doğru olduğu tartışmalıdır. Elbette ki tedavi olmak herkesin hakkıdır. Ancak kişi, kısa vadede elde edeceği zorunlu olmayan ve alternatifi bulunan bir yarar için kendini uzun vadeli bir zararın içine atmamalıdır. Fıkhî bir kaide olarak “*Zarar ve mukâbele bi’z-zarar yoktur*” (Mecelle, md. 19).

Özetle, ehliyet sahibi ve uzman hekimlerin nakle alternatif başka tedavi olmadığını belirtmeleri, naklin alıcı için zaruret olması ve naklin hastalığa çözüm olduğuna dair zann-ı galibin bulunması durumlarında organ nakli gerçekleştirilebilir. Bunların yanı sıra, organ naklinin caiz olabilmesi için bağışın canlı vericide kalıcı veya ciddi bir hasara yol açmaması, canlı vericinin hukukî ehliyeteye sahip olması ve bağışa rıza göstermesi, organların satım akdine konu edilmemesi, nakle ilişkin tüm süreçlerin devlet kontrolünde gerçekleştirilmesi gibi şartlara riayet gerekir. Yine nakil işleminin her aşamasında, yararlı olma, zarar vermeme, rızanın alınması, tıbbî mahremiyet, özel yaşama saygı,

hakkaniyet, insan onurunun korunması gibi prensipler göz önünde bulundurulmalıdır.

(Merve Özaykal)

İleri Okumalar:

Merve Özdemir, İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli (basılmamış doktora tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).



88- Yaşam destek ünitesinin kapatılmasına izin vermek günah mıdır? Kişinin ölümü tam olarak ne zaman gerçekleşmiş sayılır?

Babamın beyin ölümü gerçekleşti ve doktorlar artık geri dönüşünün mümkün olmadığını belirterek bağlı bulunduğu yaşam destek ünitesini kapatma konusunda görüşümüze başvurdular. Bu konuda çok kararsız kalsak da sonra izin verdik. Babama beyin ölümü teşhisi konduktan sonra henüz yaşam destek ünitesine bağlı iken annem de vefat etti. Sormayı istediğim iki soru var: Yaşam destek ünitesinin kapatılmasına izin vermekle günaha girmiş oldum mu? Babamın ölümü tam olarak ne zaman gerçekleşmiş sayılır, annem de ona mirasçı olacak mıdır? (Şayet olacaksa, annemin başka evliliğinden olan ana-bir kardeşlerim var. Onlar annemin payına mirasçı olacaklar). Bu konuda beni aydınlatırsanız sevinirim.

Yoğun bakım ünitelerinde en çok gündeme gelen problemlerden biri, kendisine beyin ölümü teşhisi konan kişiden yaşam desteklerinin çekilip çekilmeyeceği meselesidir. Esasında beyin ölümü tartışması ilk defa 1968 yılında, organ nakli ile doğrudan alakalı olarak bugünkü haliyle gündeme gelmiştir. Çünkü günümüz tıp pratiğinde canlı olmayan kişiden organ nakli ancak beyin ölümü halinde söz konusu olabilmektedir. Kalbi durarak vefat eden kişilerden ise, organlarda kan dolaşımının durması sonucu kısa sürede çürümenin başlaması nedeniyle organ alımı mümkün olamamaktadır. Naklin gerçekleşebilmesi için organların henüz hayatiyetini yitirmemiş ve kan dolaşımının devam ediyor olması gerekmektedir. Tıp teknolojilerindeki gelişmeler ve yaşam destekleri sayesinde, beyin ölümü gerçekleştikten sonra dolaşım ve solunumun bir süre daha devam etmesi sağlanabilmektedir. Ancak beyin ölümü gerçekleşen kişinin birkaç gün

içerisinde kalbinin de duruyor olması sebebiyle yaşam desteklerinin çekilip çekilmeyeceği sorusu, genellikle organ bağış talebi mevcut olduğunda bu birkaç günlük süre içinde önem arz etmektedir.

Bitkisel yaşamdan veya komadan tamamen farklı olan beyin ölümü kavramı, çeşitli nedenlerle beyin ve beyin sapı fonksiyonlarının tamamen ortadan kalkmasını ifade etmektedir. Bitkisel hayattaki kişiler uzun yıllar yaşayabilirler. Ancak beyin ölümünden geri dönüş tıbben mümkün değildir. Geleneksel kalp ölümüne ek olarak gündeme gelen beyin ölümü kavramının mahiyeti ve beyin ölümünün gerçek bir ölüm olup olmadığı sorusu bugün tıp camiası kadar ilahiyat, hukuk ve etik alanlarını da ciddi anlamda meşgul etmektedir. Temel sorular, beyin ölümünün gerçekleştiği söylenen kişiden yaşam desteklerinin çekilmesinin caiz olup olmadığı ve bu kişiye ölü hükmü verilip verilmeyeceğidir. Buna bağlı olarak gelişen bir diğer soru ise tek kaynağı beyin ölümü teşhisi konmuş kişi olan ve kalp, tüm karaciğer, pankreas, çift akciğer gibi bir organ bekleyen kişiler için beyin ölümü gerçekleşmiş kişinin organlarının kullanılıp kullanılamayacağıdır.

İslam dünyasında beyin ölümü halinin hükmü hakkında herhangi bir ittifak yoktur. Bu konu, ruhun bedeni tam olarak ne zaman terk ettiği, insan yaşamının nerede sonlandığı, insanın merkezinin beyin mi yoksa kalp mi olduğu gibi sorularla yakından alakalı, oldukça girift bir konudur. Ancak Allah Teâlâ ruh hakkında insanoğluna yeterince bilgi verilmediğini “*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindendir. Size bu hususta ancak az bir bilgi verilmiştir*” (el-İsrâ, 17/85) buyurarak haber vermektedir. Dolayısıyla ölümün dinî tanımı üzerinde tartışabilecek olsak da bir kişinin ölü olup olmadığının tespiti, kanaatimizce bu alanda uzman hekimlerin yetki ve sorumluluk alanındadır. Günümüz tıbbi ve hatta hukuk sistemlerinde ise -nadiren aykırı görüşler bulunmakla birlikte- beyin ölümü gerçekleşen kişinin ölü sayılması gerektiği temayülü hâkimdir. Bizim görüşümüz ise, pratik bir mesele olan ölümün tespiti konusunun tıp uzmanlarına bırakılması

yönündedir. İlahiyat alanına düşen ise, tıbbın ölüm tespitinin yanlış ölüm algı ve tanımları üzerine bina edilmesi halinde itiraz ve kontrol mekanizması görevi görmesidir. Örneğin ölümü bilincin veya akıl fonksiyonlarının kaybı olarak görüp bireyi bilinçle özdeşleştiren bakış açıları İslam'ın insan ve ölüm tanımına aykırı olacağından ötürü din burada tıbbı engel olacaktır. Bu açıdan bakıldığında aksine dair bir delil bulunmadığı müddetçe tıbbın ölüm ölçütleri din tarafından da kabul edilmeli, diğer yandan tıptaki ilerlemelere paralel olarak ölümün mahiyeti felsefi ve dinî olarak yeniden tartışılmalıdır. Diğer yandan, ölüm gibi kritik bir tespit zan veya şüphe ile değil kesinlik ve güvenilirlik üzerine bina edilmelidir. Bu sebeple “*Şek ile yakîn zail olmaz*” (Mecelle, md. 4) ve “*Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması esastır*” (Mecelle, md. 5) kaideleri gereğince, kişinin hayatının devam etmesinin asıl olması, tıbben açık ve net bir şekilde sabit oluncaya kadar ölümün ilan edilmemesi gerekmektedir. Bu konudaki yetkili ise günümüz tıbbı olup klasik fıkıh veya tıp eserlerinde yer alan ölüm ölçütleri üzerinde ısrar edilmesi doğru olmayacaktır.

Netice itibariyle, kişinin beyin fonksiyonlarının tamamen durduğu ve bu durumdan geri dönüşün olmadığına dair uzman hekimlerin kararı bulunduğu beyin ölümüyle bir yakınını kaybeden kişinin, hekimlere ve hukuka güvenmesinde dinî açıdan bir sorumluluk olmayacaktır. Zira beyin ölümü teşhisi doğru bir şekilde konulduktan sonra, bu süreçten geri dönüş olmadığı tıbben kesin olarak bilinmektedir. Hukukî prosedüre uygun bir şekilde uzman hekimlerin beyin ölümünün gerçekleştiğine dair teşhiste bulunmaları ve ilgili raporu vermeleriyle kişi hukuken ölmüş sayılır ve aile onay verdiğinde yaşam destekleri çekilebilir. Özellikle de organ bağışında bulunmak isteyen ölü yakınları, kişinin aksine dair bir beyanı bulunmuyorsa, olumlu yönde beyanda bulunabilirler. Ayrıca yaşam desteklerinin çekilmesiyle değil, ölüm kaydının düşülmesiyle birlikte miras, vasiyet gibi ölüme bağlı tasarruflara ilişkin kurallar devreye girer. Dolayısıyla

kişinin beyin ölümü teşhisinden sonra vefat eden yakını ona mirasçı olur.

(Merve Özaykal)

8