

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

SON DÖNEM ÂLİMLERİNDEN MAHMÛD ŞELTÛT VE
FİKİH DÜŞÜNCEİ

ÖMER FARUK ÖZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. HALİT ÇALIŞ

KONYA-2023



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ömer Faruk Öz		
	Numarası	20810601043		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Son Dönem Âlimlerinden Mahmûd Şeltût ve Fıkıh Düşüncesi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Ömer Faruk ÖZ

	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	
---	---	---

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ömer Faruk ÖZ		
	Numarası	20810601043		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Halit ÇALIŞ		
Tezin Adı	Son Dönem Âlimlerinden Mahmûd Şeltût ve Fıkıh Düşüncesi			

Son Dönem Âlimlerinden Mahmûd Şeltût ve Fıkıh Düşüncesi

İslah, tecdid, icthad ve taklit gibi konulardaki görüşleriyle meşhur son dönem İslam hukukçularından biri olan Mahmûd Şeltût'un hayatı, eserleri ve fıkıh düşüncesinin incelendiği bu çalışma giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konu, önem, kapsam, gaye ve kaynaklarından bahsedilmiştir.

Birinci bölümde Şeltût'un yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve dini durumu hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca onun hayatı, ilmî tahsili ve eserleri üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümünde Mahmûd Şeltût'un usûl-i fıkıh kapsamındaki meseleler arasında bulunan şer'î delillere dair bakış açısı, Kur'ân, sünnet, icmâ, kıyas gibi delillere yaklaşımı ile icthad, taklit ve ulemanın ihtilaf sebepleri konularındaki düşünceleri üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın son bölümde ise Şeltût'un genel olarak fûrû-i fıkıh meselelerine dair yaklaşımı, sorulan sorulara verdiği fetvâları, tercihleri ve icthadları ele alınıp ilgili düşünceleri sebebiyle İslâm hukuk tarihinde durduğu konum üzerinde durulmuştur.

Sonuç kısmında ise araştırma neticesinde elde edilen bilgiler maddeler halinde serdedilmiştir.

Anahtar kelimeler: Mahmûd Şeltût, fıkıh, icthad, fetva, taklit, Ezher.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ömer Faruk ÖZ		
	Student Number	20810601043		
	Department	Basic Islamic Sciences / Islamic Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Halit ÇALIŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	Modern Muslim Scholar Mahmud Shaltut and his Fiqh Thought			

Modern Muslim Scholar Mahmud Shaltut and his Fiqh Thought

This study examines the works and fiqh thoughts of Mahmud Shaltut who is known to be last periods Islamic jurists, and well-known for his thoughts on the issues such as Islah, Tajdid and Taklid; thus, the study kick out with introduction and consist with three chapters and conclusion. In the introduction, the subject, importance, scope, objectives and sources of the study are mentioned.

The first chapter discusses about the political, social and religious structures of the periods in which Shaltut lived. In addition to that, his life, education and scholarly works are emphasized.

The second chapter analysis of the issues lie within the scope of Usull fiqh; whereas Mahmud Shaltut views on the Ijtihad, Taklid and controversial issues among the Scholars on the light of an evidential approach of the Shari'ah such as Qur'an, Sunnah, Ijmah and Qiyas are discussed.

The last part of the study generally emphasizes on Sheltut's approach to the issues of fiqh, his fatwas given to the questions asked, ijihad and his preferences for the issues. Further his position in the history of Islamic law based on his concerned are discussed accordingly.

The study concludes by presenting the findings of the study in sequences.

Keywords: Mahmud Shaltut, fiqh, ijihad, fatwa, taklid, Azhar.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	5
ÖNSÖZ	6

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı	9
II. Araştırmanın Kapsamı	9
III. Araştırmanın Kaynakları	10

BİRİNCİ BÖLÜM

MAHMÛD ŞELTÛT'UN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

I. Mahmûd Şeltût'un Yaşadığı Dönem	15
A. Siyasi Durum.....	15
B. İlmî ve Sosyal Durum	16
II. Hayatı	18
A. Doğumu ve Ailesi	18
B. Eğitimi	18
C. Meslek Hayatı ve İlmî Faaliyetleri.....	19
D. Hocaları ve Öğrencileri	23
E. Vefatı	23
III. Eserleri	24
A. el-İslâm: Akîde ve Şerîa.....	24
B. el-Fetâvâ	26
C. Mukâranetü'l-Mezâhib fi'l-Fıkh	27
D. Fıkhü'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kısâs).....	28
E. Esbâbü'l-Bida' ve Madârruhâ	29
F. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm.....	29
G. İle'l-Kur'âni'l-Kerîm.....	30
H. Fıkıhla Doğrudan İlgili Diğer Çalışmalar	31
I. Diğer Eserler.....	32

İKİNCİ BÖLÜM
MAHMUD ŞELTÛT'UN FIKİH DÜŞÜNCESİ

I. Delil Anlayışı.....	34
A. Aslî Deliller.....	35
1. Kur'ân.....	35
2. Sünnet.....	38
3. İcmâ.....	45
B. Fer'î Deliller.....	50
1. Şer'u Men Kablena.....	50
2. Örf.....	51
3. Sahabe Kavli.....	51
C. Yöntemler.....	52
1. Kıyas.....	52
2. Diğer Yöntemler.....	53
II. İctihad ve Taklit Terimlerine Bakışı.....	54
III. Fetvâ Usûlü.....	57
IV. Fukahanın İhtilaf Sebepleri Hakkındaki Düşüncesi.....	58
A. Kur'ân ve Sünnet Kapsamında Meydana Gelen İhtilaflar.....	58
1. Kelimenin Manası Çerçevesinde Gerçekleşen İhtilaf.....	59
2. Lafızların Terkibinden Kaynaklanan İhtilaf.....	60
3. Usûl Kaidelerinin Değişikliğine Bağlı İhtilaf.....	61
4. Usûl Kaidelerini Kullanmadan Kaynaklanan İhtilaf.....	64
B. Sadece Sünnet Kapsamında Meydana Gelen İhtilaflar.....	65
1. Hadisin Nakli ve Rivayeti Hususunda Cereyan Eden İhtilaf.....	65
2. Fiili Sünnetin Kapsamını Belirlemeye Dayalı İhtilaf.....	66
3. Takriri Sünnete Yüklenen Anlam Sebebiyle Oluşan İhtilaf.....	66
C. Diğer İhtilaf Sebepleri.....	67
1. Delil ve Yöntem Konularında Anlayış Farklılıkları.....	67
2. Kıyas.....	68
3. Teâruz ve Tercih.....	68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MAHMÛD ŞELTÛT'UN FETVÂLARI ÇERÇEVESİNDE
FÛRÛ-I FIKİH GÖRÜŞLERİ

I. Mahmûd Şeltût'un Fûrû-ı Fıkıh Görüşleri.....	72
A. İbadetler	72
1. Abdestte Niyet.....	72
2. Abdestte Tedlîk	73
3. Abdestte Tertibe Riayet Etmek	73
4. Abdestte Muvâlât	74
5. Başın Meshinde Farz Olan Miktar	74
6. Kadınla Ten Temasının Abdeste Etkisi.....	76
7. İmama Uyan Kişinin Kıraati	77
8. Yolculukta Namazı Kısaltmak (Kasru's-Salât).....	79
9. İki Namazın Cem' Edilmesi.....	80
10. Çocuğun Malında Zekât	81
11. Müslümanın Mülkiyetine Geçen Haraç Arazisinin Gelirinde Zekât	82
12. İğnenin Oruca Etkisi.....	83
B. Hukuk/Muâmelât (Aile, Mali Muâmelât, Yargı ve Miras).....	84
1. Süt Akrabalığının Oluşumu.....	84
2. Müslüman Bir Erkeğin Ehli Kitap Bir Kadınla Evlenmesi.....	87
3. Kadının Velisinin Onayı Olmadan Evlenmesi	88
4. Bid'î Boşamanın Geçerliliği.....	89
5. Sayı Yönünden Boşamanın Sünnî veya Bid'î Oluşu	90
6. Aynı Anda Verilen Üç Talakın Hükümü	91
7. Geçim Sıkıntısı Sebebiyle Kadının Boşanma Talebi	93
8. Kötü Muamele Sebebiyle Hâkimin Boşaması	94
9. Kusur (Ayıp) Sebebiyle Hâkimin Boşaması	96
10. Gaiplik Sebebiyle Hâkimin Boşaması.....	97
11. Kocanın Kaybolması (Mefkûd Olması) Sebebiyle Hâkimin Boşaması.....	98
12. Boşamanın Milke (Nikaha/Evliliğe) Ta'lik Edilmesi	100
13. Üç Talak ile Boşanmış Kadının Nafakası	101
14. Tasarruf Sandığından Elde Edilen Kazancın Helal Olup Olmaması	102
15. Sefeh ve Borçtan Dolayı Hacr.....	104
1. Sefehten Dolayı Hacr.....	105

2. Borçtan Dolayı Hacr	106
16. Mürtehinin Rehinden Yararlanmasının Hükümü	106
17. Vakfın Bağlayıcılığı	107
18. Bir Şahit ve Yeminle Hüküm Vermek	108
19. Gayrimüslimlerin Şahitliği	109
20. Karineyle Hüküm Vermek	110
21. Farklı Ülkelerde Yaşayan Gayrimüslimlerin Birbirlerine Verâseti	111
22. Mirasta Kardeşlerle Birlikte Dedenin Durumu (Mükâsemetü'l-Ced).....	112
23. Zevi'l-Erhâmın Varis Olma Durumları	112
II. Değerlendirme.....	113
SONUÇ	118
BİBLİYOGRAFYA	120

KISALTMALAR

b.	: bin, ibn (Oğlu)
bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım Yeri Yok
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DİYK	: Din İşleri Yüksek Kurulu
DİYKB	: Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı
H.z.	: Hazreti
Ktp.	: Kütüphanesi
md.	: Madde
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
r.a.	: Radıyallah anh
r.anhâ	: Radıyallahu anhâ
r.anhum	: Radıyallahu anhum
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: ve diğerleri/ ve devamı
vb.	: ve benzerleri
y.y.	: Yayıncı Yok

ÖNSÖZ

Bismillahirrahmanirrahim.

Hakkında hayır dilediği kimseleri dinde fakih kılan Allah'a hamd, varisleri âlimler olan Hz. Peygamber'e salât ve selâm olsun.

Fıkıh ilminin gelişmesinde bireysel ve kurumsal çabaların önemli bir rolünün olduğu tartışılmaz bir gerçektir. İslâm hukuk tarihi incelendiğinde, özellikle hicrî ilk iki asırlardaki bireysel faaliyetlerin zamanla kurumsal bir nitelik kazandığı görülebilir. Bu kurumsal faaliyetler zaman ilerledikçe daha sistemli bir hüviyete bürünmüştür. Nitekim mezheplerin ortaya çıkması ve istikrar bulmaları bu dönemin en önemli özellikleri arasında yer almaktadır.

İslâm hukuk tarihinde son dönemlere doğru gelindiğinde bireysel çabaların kurumsal faaliyetlerle yarışır derece yaygınlık kazandığı söylenebilir. Bu duruma İslâm dünyasında ortaya çıkan siyasi, sosyal ve ekonomik reformların düşünce alanını da etkilemesi bir gerekçe olarak gösterebilir. Bu zaviyeden bakıldığında 20. yüzyılda yaşamış olan Ezher şeyhi Mahmûd Şeltût (ö. 1963), söz konusu bireysel gayretleriyle temayüz eden âlimlerdendir. O, düşünceleri, çalışmaları ve icraatlarıyla başta Mısır olmak üzere tüm dünyada tanınır hale gelmiştir.

İslam hukuk düşüncesinin gelişimi ve güncellenmesi açısından hareketli bir ilmî ve fikrî çevrede yetişen Şeltût, bu ortamdan şüphesiz etkilenmiştir. Bu durum onun İslam hukuk tarihinde meydana gelen maslahat, makâsıd, tecdid ve ıslahat eksenli dönüşüme tanıklık etmesini sağlamakla birlikte bu dönüşümde etkin rol oynaması sonucunu doğurmuştur. Kendisine tevdi edilen ilmî ve idari görevleri üstlenme hususunda geri durmayan Mahmûd Şeltût, bu vazifeleri ilmi ve fikri çalışmaları için bir fırsat olarak değerlendirmiştir.

Fıkıh ilminin hem usûl hem de fîrû meselelerine dair düşünceleri, bu çerçevede yaptığı yeni yorumlamalar, nevâzil türünden sayılabilecek konulara dair verdiği fetvâlar ve muhtelif çalışmaları ile dikkatimizi celbeden Mahmûd Şeltût'un hayatı, eserleri ve düşünceleri bu çalışmamızın konusu olacaktır. Bu minvalde araştırmamız üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci bölümde Mahmûd Şeltût'un

yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve dini durumu hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca onun hayatı, ilmî tahsili ve eserleri üzerinde durulmuştur.

Araştırmamızın ikinci bölümünde Mahmûd Şeltût'un usûl-i fıkıh kapsamındaki meseleler arasında bulunan şer'î delillere dair bakış açısı, Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas gibi delil ve yöntemlere yaklaşımı ile ictihad, taklit ve ulemanın ihtilaf sebepleri konularındaki düşünceleri üzerinde durulmuştur. Çalışmamızın son bölümde ise Şeltût'un genel olarak fûrû-i fıkıh meselelerine dair yaklaşımı, sorulara verdiği fetvâları, tercihleri ve ictihadları ele alınıp ilgili düşünceleri sebebiyle İslâm hukuk tarihinde durduğu konum tespit edilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda incelenen konulara dair günümüz fetvâ kurullarından DİB Din İşleri Yüksek Kurulu ile yaşadığı dönemde Şeltût'un da üyesi olduğu Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye'ye bağlı bir kurul olan Lecnetü'l-Fetvâ bi'l-Câmi'il-Ezher'in -varsa- görüşleri de aktarılmıştır.

Her zaman yakın ilgi ve desteğini gördüğüm, ilmi mütalaaları ve yönlendirmeleriyle kendisinden istifade ettiğim saygıdeğer hocam Prof. Dr. Halit ÇALIŞ'a, ilmî ve fikrî olarak yetişmemizde emeği büyük olan kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet YAMAN'a, bu araştırmanın kaynaklarına ulaşmamda yardımları olan Dr. Ali PEKCAN'a, jüri üyesi hocam Dr. Öğr. Üyesi Süleyman ŞAHİN'e, çalışmalarımın her anında desteğini gördüğüm kıymetli refikama teşekkürü bir borç bilirim. Ve nihayet bugünlere gelmemde karşılığı ödenemez emeği bulunan herkese içtenlikle teşekkür ediyorum.

Ömer Faruk Öz
Konya, 2023



I. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

İslâm hukuk tarihi doğuş ve gelişme dönemlerinden sonra icthad kapısının kapandığı iddiasıyla bazı araştırmacılar tarafından “durağanlaşma” olarak ifade edilen yeni bir döneme girmiştir. Bu dönemle birlikte kurucu icthad olarak adlandırılan icthad türü son bulmuş ve mezhep içi icthad daha belirgin olarak kendini göstermeye başlamıştır. Daha çok şerh, haşiye vb. literatür türleriyle ön plana çıkan bu dönemde icthad kapısının kapandığı iddialarının da yaygınlaşmasıyla birlikte İslam hukukunun kendini güncelleyemediği tezleri öne sürülmeye başlamıştır. Özellikle 19. ve 20. asırlara gelindiğinde mezhep içi icthadların da tam bir çözüm üretemeyeceği düşüncesiyle yeni arayışlara giren araştırmacılar temayüz etmiştir. 20. yüzyıl Ezher Üniversitesi şeyhlerinden Mahmûd Şeltût bu tür bir arayış içerisinde olan ve fıkıh anlayışıyla İslâm hukuk tarihinde farklı bir düşünceyi temsil eden âlimlerden birisidir.

Mahmûd Şeltût, fikhî meselelerde kör taklit ve taassubun yanlışlığını vurgulamış, maslahat ve makâsîd temelli yeni icthadların yapılması gerektiğini ifade ederek icthadda tecdîd ve ıslâh hareketinin önderlerinden biri olmuştur. Ayrıca Şeltût, fıkıh usûlü mesailine dair farklı yaklaşımlarını görüş ve tercihlerine yansıtmasıyla ön plana çıkmıştır. Ancak ne var ki Mahmûd Şeltût’un pek çok meselede farklı düşünceleri bulunması araştırmacıların dikkatini çekmişse de doğrudan onun fikhi kanaatlerini tespit ve tahlil odaklı çalışmalar yapılmamıştır. Bu durumdan hareketle çalışmamızda bir çağdaş dönem İslam hukukçusu olan Şeltût’un önemine binaen onun hayatı, eserleri ve özellikle fıkıh düşüncesi konu edilerek bu hususlarda bütüncül bir tabloyu ortaya çıkarmak elinizdeki araştırmanın amacı olarak belirlenmiştir.

II. Araştırmanın Kapsamı

Bir kişinin hayatını, eserlerini ve İslâmi ilimler hakkındaki fikirlerini incelemek uzun uğraş ve dikkat isteyen önemli bir iştir. Hal böyle olunca bu çalışmanın konusu Mahmûd Şeltût’un hayatını ve eserlerini incelemenin yanında tüm ilimlere dair düşüncelerini tespit ve tahlil etmek yerine, Şeltût’un sadece fikhî düşüncelerini tespit ve tahlil etmeye çalışarak müellifin usûl-i fıkıh ve fûrû-i fıkıh meselelerine dair görüşleri ile sınırlandırılmıştır. Bu kapsamda ele alınan konular

örneklendirilerek araştırmaya müşahhas bir kimlik kazandırmaktan da geri durulmamıştır.

III. Araştırmanın Kaynakları

Oldukça velûd bir yazar olan Mahmûd Şeltût, özellikle fıkıh ilmi başta olmak üzere neredeyse tüm İslâmi ilimlere dair görüşlerini ifade ettiği çalışmalar yapmıştır. Daha çok makaleler, konferanslar ve radyo programlarıyla ilmî birikimini aktaran müellif, vefatının öncesinde bu çalışmaların bir araya toplanmasını sağlayarak müstakil kitaplar oluşturmuştur. Dolayısıyla çalışmanın mihrini oluşturması hasebiyle ana kaynaklarımız öncelikle Mahmûd Şeltût'un kendi eserleri olacaktır.

Bu araştırmanın özellikle ikinci bölümüne kaynaklık etmesi açısından Mahmûd Şeltût'un genel olarak şu eserlerinden istifade edilmiştir: *el-İslâm: Akîde ve şerîa, Mukâranetü'l-mezâhib, Esbâbü'l-bida' ve madârruhâ, el-Fetâvâ, ve Fıkhu'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kısâs)*. Bu eserlerle birlikte müellifin muhtelif meselelere dair görüşlerini yazdığı sayısı otuza ulaşan kitabı ve yetmiş yakın makalesi bulunmaktadır. Bu çalışmalar hakkında araştırmamızın ilgili bölümünde bilgi verilmiştir.

Mahmûd Şeltût'un hayatı, eserleri, düşünceleri ve İslâmi ilimlere ilişkin değerlendirmeleri hakkında çok sayıda müellif tarafından yapılan çalışmalar bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Batı coğrafyasında Şeltût hakkında yapılan çalışmalar şunlardır: Midhat David Abraham'in *Mahmud Shaltut (1893-1963): A Muslim Reformist: His Life, Works and Religious Thought* isimli yayımlanmamış doktora tezi (Hartford/Amerika, 1976); Katharine Patricia Zebiri'nin *Mahmud Shaltut (d. 1963), Modern Muslim Scholar and Reformer* isimli doktora tezi (Oxford, 1988); Zebiri'nin doktora çalışmasının *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism* adıyla yayımlanmış kitabı (New York, 1993) ve The Encyclopaedia of Islam'daki "*Shaltût, Mahmûd*" maddesi.

Yukarıda adı ilk olarak zikredilen Midhat David'in çalışması Mahmûd Şeltût hakkında yapılan ilk araştırma olması hasebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Bu çalışmada

Şeltût'un hayatı, eserleri ve dini konular hakkındaki düşünceleri incelenmiştir. Ancak ilgili eser her ne kadar ilk olması sebebiyle övgüye layık olsa da bazı konularda yeterli bilgi sunmamaktadır. Özellikle fikhî konuların işlenmesi açısından kapsamı geniş olmayan bu çalışmadan farklı olarak elinizdeki araştırmada, mezkûr mevzular hakkında daha çok bilgi aktarmaya ve tahlil etmeye çalışılmıştır. Zebiri'nin doktora çalışması ve bunun kitap hali ise bu araştırmanın bazı konularını ele alması sebebiyle değerlidir. Zebiri, mezkûr çalışmasında Şeltût'un müfessir kimliği üzerinde durmuş ve bu husustaki çalışmalarını incelemiştir. Ayrıca Şeltût'un fikhî ve sosyal nizama dair düşüncelerini ayrı bir başlık açarak incelemiştir. Zebiri'nin çalışmasından farklı olarak bu araştırmada, Şeltût'un hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi vermenin yanı sıra, onun usûl-i fikh ve fûrû-i fıkha dair görüşleri örnekler üzerinden gidilerek ve klasik İslâm fikh düşüncesinde durduğu konumu tespit ve tahlil edilerek ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Bu araştırmanın kaynakları arasında zikredilmesi gereken diğer çalışmalar, Arap dünyasında yazılan makaleler ve kitaplardır. Şeltût'un hayatı, eserleri, yaptığı faaliyetler ve ilmî meseleler hakkındaki düşüncelerine dair özellikle son yıllarda yazılmış birçok makale bulunmaktadır. Ancak ne var ki bunların bir kısmı onun hayatını inceleyen kısa çalışmalardır. Diğer bir bölümü ise Şeltût'un İslâm mezhepleri arasında yapmaya çalıştığı takrîb faaliyetini konu edinir. Dolayısıyla bu makaleler araştırmamızın kapsamından çok daha kısıtlı bir alanı incelemektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Arap dünyasında yapılan çalışmalar şunlardır: Fethî Emîn Osman'ın "*el-İmâmu'l-Ekber eş-Şeyh Mahmûd Şeltût Şeyhu'l-Ezher*" (et-Tevhîd 25/3 (1996), 58-60) isimli makalesi; Muhammed Kemâleddîn İmâm'ın "*Mahmûd Şeltût müctehiden ve râiden li't-takrîb: Kırâetun târîhiyye ve's-sekâfiyye*" (el-Müslimü'l-Muasır 25/100 (2001), 25-51) isimli makalesi; Hasan Selheb'in eş-Şeyh Mahmûd Şeltût: *Kırâetün fi tecribeti'l-islâh ve'l-vahdeti'l-İslâmiyye* (Beyrût: Merkezü'l-Hadâreti li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2008) isimli kitabı; Muhammed İmâre'nin "*el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût: Medresetü'l-fikriyye, el-mesîratü'l-ilmîyye, el-ictihad ve't-tecdîd*" (Mecelletü Ümmeti'l-İslâm el-İlmîyye IV (2009), 152-205) adlı makalesi; Abdullah Neccâr'ın "*Hel et-takrîb beyne'l-mezâhibi mümkinün?*"

(Mecelletü Ümmeti'l-İslâm el-İlmiyye 6 (2010), 111-118) isimli makalesi; Ömer Abdullah Abdurrahîm Ahmed'in "*eş-Şeyh Mahmûd Şeltût Şeyhu'l-Ezher: Hayâtuhu'd-da'viyye ve mevkiyuhû min meseleti't-takrîb beyne's-Sünneti ve's-Şîa*" (Mecelletü Külliyyeti't-Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'Benîn bi'l-Kâhire 33/2 (2016), 1549-1655) isimli makalesi; Samîr Mahmûd Fethî'nin "*er-Ra'yu'l-fikhî li's-Şeyh Mahmûd Şeltût fi sanâdikî't-tevfîr*" (Fikr ve İbdâ 129 (2019), 445-454) makalesi; Muhammed Receb Beyyûmî'nin *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fi siyeri a'lâmihe'l-muâsırîn* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1995) isimli biyografi kitabı ile Hayreddîn Ziriklî'nin *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim el-hutût ve's-suver* (Beyrût: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002) isimli biyografi eseri.

Türkiye'de ise Şeltût hakkında yapılmış olan dört çalışma bulunmaktadır. Bunların ilk üçü, Harun Çevik'in *Mısır'da çağdaş tefsir hareketi ve Mahmud Şeltût örneği* adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezi (Sivas, 2003), İbrahim Bayram'ın "*Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın Ref' Ve Nüzülü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri*" (İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 1 / 1 (Aralık 2014): 109-135) isimli makalesi ve Şule Eraslan'ın "*Yeni Anlama-Yorumlama Yöntemleri Çerçevesinde Cihad Ayetleri: Mahmûd Şeltût ve Modern Cihad Yorumu*" (Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 / 1 (Haziran 2022): 26-61) adlı makalesidir. Bu üç çalışma ancak dolaylı olarak elinizdeki araştırmada ele alınacak konularla ilgili oldukları için doğrudan araştırmamızın kaynakları arasında bulunmamaktadır.

Türkiye'de Şeltût hakkında yapılan ve bu araştırmanın da bir kısmını ilgilendiren dördüncü çalışma, Murat Şimşek'in "*Mahmûd Şeltût (1893-1963): Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri*" (İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 6 (2005), 373) isimli makalesidir. Şeltût'un hayatı, eserleri ve İslâmî ilimler kapsamındaki meselelere dair genel fikirlerini konu edinen bu makale, bu tezin önünü açan bir çalışma niteliğini haizdir. Ancak onun fıkıh düşüncesine dair özet bilgiler sunan bu çalışmadan farklı olarak bu tezde, Şeltût'un fıkıh düşüncesi klasik fıkıh sistematığı şeklinde ve örnekler üzerinden hareket edilerek sunulmaya gayret edilmiştir. Dolayısıyla ele alınan meseleler tespit ve tahlil edilerek müşahhas bir halde sunulmak suretiyle Şeltût hakkında özgün bir araştırma yapılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmaya tali olarak kaynaklık etmesi açısından Türkiye’de yapılan şu araştırmaları zikretmek elzemdir: Hayrettin Karaman’ın *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 298) adlı eseri; Recep Şentürk’ün *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 225) isimli kitabı; Mustafa Öztürk’ün “*Oksidentalizm Bağlamında Afgâni-Abduh Ekolü*” (Marife Dini Araştırmalar Dergisi 6/3 (01 Ocak 2006), 48) isimli makalesi; Murat Şimşek’in *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 57-115) adlı eseri; Şule Eraslan’ın *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2011) adlı yayımlanmamış doktora tezi; Murat Turgay’ın “*İngilizlerin Mısır’da Uyguladığı İdari ve Ekonomik Politika 1882-1936*” (Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi 8/2 (01 Şubat 2013), 137) isimli makalesi; Fatıha Bozbaş’ın *Fethinden Günümüze Mısır’da Fıkıh Tarihi* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2019) adlı kitabı ve TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Şeltût, Mahmûd*” ile “*Mısır (Osmanlı Dönemi)*” maddeleri.

Tüm bu kaynakların yanı sıra Mahmûd Şeltût’un, fikhî meseleleri incelerken kaynak zikretmeksizin aktardığı hadislerin hangi kitaplarda geçtiği tespit edilmeye çalışılmıştır. İlgili rivayetlerin birden fazla eserde bulunması durumunda yalnızca en meşhur bir-iki kaynak zikretmekle yetinilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM
MAHMÛD ŞELTÛT'UN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

MAHMÛD ŞELTÛT'UN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

İnsan tabiatı gereği ünsiyete ihtiyaç duyan bir varlıktır. Dolayısıyla insan dünyaya gelir gelmez bir ihtiyaç hissiyatı ile çevresiyle etkileşime girer. Bu etkileşim bazen tek taraflı olabileceği gibi genellikle çift taraflı gerçekleşen bir olgudur. Bu sebeple insan bir birey olarak bizatihi toplumu etkilediği gibi aynı zamanda toplumun çeşitli durumlarından da etkilenen bir yapıya sahiptir ve bundan müstağni kalması düşünülemez. Bundan yola çıkarak kişinin yaşadığı toplumdaki ilmî, fikrî ve siyasi gelişmelerden etkilenen bir varlık olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun şahsiyetinin şekillenmesinde, fikir ve düşünce dünyasının gelişmesinde yaşadığı toplum büyük bir öneme sahiptir. İşte bu gerçekten yola çıkarak çalışmamızın bu bölümde Mahmûd Şeltût'un doğduğu ve hayatını geçirdiği toplumun siyasi, sosyal ve dini durumu kısaca aktarılmaya çalışılacaktır. Daha sonra Mahmûd Şeltût'un hayatı, ilmî tahsili ve eserleri hakkında bilgi verilecektir.

I. Mahmûd Şeltût'un Yaşadığı Dönem

A. Siyasi Durum

Batı'nın rönesans, reform ve özellikle Fransız devrimi ile ekonomik ve bilimsel açıdan gelişmeye başlaması sonucunda Osmanlı İmparatorluğu'nda başta toprak kaybı olarak başlayan gerileme, hayatın her alanına yayılmaya başlamıştı. 19. yüzyıla gelindiğinde, ilerleyen Avrupa devletleri karşısında Müslüman devletler yıkılma ve dağılma sürecine girmişti.

1517 yılında Osmanlı Devleti'nin hakimiyeti altına giren Mısır toprakları, resmi olarak 1914 yılına kadar hanedanlığa bağlıydı.¹ Ancak bu süreçte ilk başta Fransızlar (1798-1801) tarafından işgale uğrayan Mısır, daha sonra 1982 yılında İngilizler tarafından da işgal edilmişti.² İngilizlerin işgali, I. cihan harbinin başlamasıyla (1914) resmi statü kazanmıştı. Bu dönemde halk ekonomik olarak zor bir yaşam sürüyor ve yerel basın sansür altında tutuluyordu. Mısır'ın işgal edilmesine

¹ Seyyid Muhammed Seyyid, "Mısır (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/563.

² Turgay Murat, "İngilizlerin Mısır'da Uyguladığı İdari ve Ekonomik Politika 1882-1936", *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 8/2 (01 Şubat 2013), 137.

karşı olarak Mahmûd Şeltût'un yazılı ve sözlü çalışmalarıyla destek verdiği,³ aynı zamanda Ezher uleması, talebeleri ve çiftçilerin de katıldığı bir hareketlenme ve direniş başlatan Sa'd Zağlûl'un (ö. 1927) çabaları, ilk başta sonuç vermese de nihai olarak 1922 yılında Mısır'da tek taraflı bağımsızlık ilan edilmesini sağlamış ve Ahmed Fuad kral unvanını almıştır. Ne var ki İngiliz askerlerinin ülkeden tamamen çekilmesi/çıkarılması 1956 yılına kadar uzamıştır.⁴ Bu ara dönemde yaşanan sık sık hükümet değişiklikleri, vergilerin ve işsizliğin artması toplumsal huzursuzluğu da beraberinde getirmiştir. Sonuç olarak Mısır'da yaşanan çeşitli siyasi olaylardan sonra 1953 yılında Cumhuriyet ilan edilmiş, 1954 yılında yapılan seçimlerden sonra Cemal Abdülnasır başbakan olarak seçilmiş ve 1969 tarihinde vefat edinceye kadar bu görevi sürdürmüştür.⁵ Kısaca ifade etmek gerekirse Mahmûd Şeltût'un yaşadığı dönemdeki siyasi durum, genel olarak bu olaylar örgüsünü kapsamaktadır.

B. İlmî ve Sosyal Durum

Batı dünyasının siyasi, sosyal ve ekonomik kalkınması ile büyük bir meydan okuma ve tehdit ile karşılaşan İslâm dünyası, bu durum karşısında çözüm üretmeye çalışan çeşitli fikrî akımların doğduğu bir ortama dönüşmüştür. Bu minvalde özellikle Mısır topraklarında üç farklı düşünce akımının teşekkül ettiği ifade edilebilir.⁶ Bunlardan ilki muhafazakâr ve mutaassıp tutumuyla ön plana çıkan anlayıştır.⁷ Bu akım, İslamî öğretileri, geleneği ve düşünceleri muhafaza etme amacını benimserken adeta biz bize yeteriz düşüncesiyle hareket etmektedir.

Batı'ya yönelik olarak Mısır toplumunda neşet eden ikinci tutum ise tamamen Batı'ya benzemek ve bu çerçevede modernleşmek amacıyla temayüz eden batıcılık

³ Katharine Patricia Zebiri, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism* (New York: Oxford Universty Press Inc, 1993), 18.

⁴ Muhammed Behçet, "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır Siyasi Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (10 Ağustos 2019), 305.

⁵ Behçet, "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır Siyasi Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi", 305.

⁶ Mustafa Öztürk, "Oksidantalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (01 Ocak 2006), 48.

⁷ Mustafa Öztürk bir önceki dipnotta kendisinden nakilde bulunduğumuz makalesinde bu düşünce akımı hakkında "*Batı dünyası ile herhangi bir alanda ilişkiye girmeyi reddeden*" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Ayrıca bu akımın temsilcisi olarak herhangi bir şahsı örnek vermemiştir. Bize göre bu yargı ifadesi tam olarak isabetli gözükmemektedir. Zira hiçbir anlayış tarzı/ekol kendisinden başka bir yapı ile ilişki kurma, etkilenme veya etkileme gibi bir durumdan müstağni kalamaz.

akımıdır. Bu düşünceyi özellikle Mısır ekseninde değerlendirdiğimizde büyük çoğunluğu Batı'da eğitim gören veya yeni kurulan eğitim kurumlarından mezun olan kişilerin benimsediği görülmektedir.⁸ Mezkûr akımın fikrî temellerini Rıfâa Tahtâvî (ö. 1873) atmakla birlikte Arap dünyasında bu düşünce, Edip İshak (ö. 1885), Ahmed Fâris Şidyâk (ö. 1887), Şibh Şümeyyil (ö. 1917), Ferah Antuvan (ö. 1922), Emin Reyhânî (ö. 1940) gibi kişiler tarafından savunulmuş ve geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu akımın ana teması, İslâm'ın özü ile Batılı laik düşünce arasında bir fark olmadığı fikridir.⁹ Bu açıdan bakıldığında bu akımın seküler mahiyette olduğu söylenebilir.

Batıcılık akımına karşı olmakla birlikte toplumun dini ve sosyolojik sorunlarına İslâmî çerçevede cevap vermek amacıyla ortaya çıkan üçüncü eğilim, İslâmcılık ya da amacına binaen yapılan bir isimlendirmeye ifade etmek gerekirse, Islâh (reform, yenilik) akımıdır. Bu eğilim Batı'nın dini, sosyolojik ve siyasi meydan okumasını kabul etmekle birlikte karşı kanıtlar sunarak, Müslüman toplumdaki geriliğin sebebinin İslâm olmadığını, bilakis İslâm'ın öğretilerinin her çağda uygulanabilirliği düşüncesi ekseninde temayüz etmiştir. Ayrıca bu akım, Batı'daki gelişmeleri ilkten reddetme yoluna gitmeyerek, İslâmî değer ve hükümlerle çelişmeyen kazanımları içselleştirmeye çalışmıştır.¹⁰ Bütün bunların yanında ilgili eğilimin amaçları arasında İslâm birliği, asimilasyona karşı direnme ve öze dönüş gibi düşüncelerin bulunduğu da dikkat çekmek gerekmektedir.

İslâmcılık akımının en önemli temsilcileri çoğu araştırmacıya göre Cemaleddin Afğânî (ö. 1897) ve Muhammed Abduh'tur (ö. 1905). Özellikle Afğânî'nin İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine yaptığı ziyaretlerin bu akımının kurulmasında önemli bir katkısı olduğu söylenebilir. Onun önemli bir takipçisi ve dostu olan Abduh ise bilhassa Mısır'daki dini ve sosyolojik çerçevede uyanış, direniş ve kalkınma çağrılarıyla ön plana çıkmış bir şahsiyettir. Abduh'un savunduğu ıslâh ve tecdîd düşüncesi, başta Mısır olmak üzere neredeyse tüm İslâm coğrafyasına yayılmıştır. Bu düşünce akımı, Abduh'un (ö. 1905) dostu ve takipçisi olan Reşid Rıza'nın (ö. 1935)

⁸ Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim: Türkiye ve Mısır Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 225.

⁹ Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim: Türkiye ve Mısır Örneği*, 226.

¹⁰ Öztürk, "Oksidentalizm Bağlamında Afğânî-Abduh Ekolü", 49.

Mısır'a gitmesi ile farklı bir boyut kazanarak el-Menâr dergisi çerçevesinde yeni bir kisveye bürünmüştür.¹¹ Özetle bu ilk nesil yenilikçilerin çeşitli dini ilimlerde derinleşmiş kişiler olup geri kalmışlık problemini öze dönerek çözmek gerektiğini savunan, bunun yanında yeniliklerin de İslâmîleştirilebileceğini düşünen kişiler olduğunu söyleyebiliriz.

Mahmûd Şeltût, işte bu sosyal çevre içerisinde doğmuş ve yetişmiş birisidir. Özellikle Ezher şeyhi Muhammed Mustafa el-Merâğî'den (ö. 1945) etkilenecek ıslâh ve tecdîd düşüncesini savunduğu ve böylece Mısır coğrafyasında Abduh'un açtığı yolu takip ettiği söylenebilir. Özetle Mahmud Şeltut, Merâğî, Sâiyis (ö. 1976) ve Ali el-Hafif (ö. 1978) gibi âlimlerle¹² birlikte Afğânî (ö. 1897), Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın aralarında bulunduğu ilk nesli takip eden ikinci kuşak yenilikçiler arasında değerlendirilmektedir.¹³

II. Hayatı

A. Doğumu ve Ailesi

Şeltût, 23 Nisan 1893 tarihinde Mısır'ın kuzeyinde bulunan Buhayre şehrine bağlı İtâyü'l-bârûd kazasının Benî Mansûr köyünde doğmuştur.¹⁴ Tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda ailesi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

B. Eğitimi

Mahmûd Şeltût ilk eğitimine bölge halkının âdeti üzerine Kur'ân-ı Kerim'i ezberlemekle başlamış olup 12 yaşına kadar kendi köyünde öğrenimini sürdürmüştür.

¹¹ Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi -Reşid Rıza Örneği-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 40.

¹² Çağdaş dönem Mısır'daki fıkıh uleması hakkında detaylı bilgi için bk. Fatıha Bozbaş, *Fethinden Günümüze Mısır'da Fıkıh Tarihi* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2019), 565-596.

¹³ Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 298.

¹⁴ Abraham Midhat David, *Mahmud Shaltut (1893-1963): A Muslim Reformist: His Life, Works and Religious Thought* (Hartford: The Faculty Hartford Seminary Foundation UMI: Universty Microfilms International, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1976), 1-4; Seyyid Ahmed Şâl, "Şeltût, Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/38/494.

Şeltût, 1906 yılında Ezher Üniversitesine bağlı bir kuruluş olan İskenderiye Dini İlimler Enstitüsünde (*Ma'hedü'l-İskenderiyye ed-Dîni*) eğitime başlamıştır.¹⁵ Bu enstitü, Muhammed Abduh'un (ö. 1905) öğretileri çerçevesinde eğitim veren bir kurumdu ve müdürlük görevini Şeyh Muhammed Şâkir (ö. 1939) yürütmekteydi.¹⁶ Ezher Üniversitesine bağlı eğitim kuruluşlarında ortaokul, lise ve yükseköğrenim eğitimi boyunca girdiği imtihanlarda sürekli birinci olan Mahmûd Şeltût,¹⁷ 1918 yılında girdiği bitirme sınavında da en yüksek puanı alarak birinci olmuş¹⁸ ve üniversite tarafından verilen "*Şehâdetü'l-Âlimiyye en-Nizâmiyye*" diplomasını almaya hak kazanmıştır.

C. Meslek Hayatı ve İlmî Faaliyetleri

1919 yılına gelindiğinde Mahmûd Şeltût, mezun olduğu enstitüye müderris olarak atanmıştır.¹⁹ Aynı yıl gittikçe sorunlu hale gelen İngilizlerin sert ve işgalci politikasına karşı gazeteler ve konferanslar aracılığıyla Müslüman topluma siyasal ve sosyal gelişmeler hakkında fikirlerini içeren mesajlar vererek din ve siyaset bilincini bulunduğu topluma kazandırmada etkin rol üstlenmiştir.²⁰ Sekiz yıl boyunca müderris olarak görevini sürdüren Şeltût, ilmî çalışmaları ve özellikle Ezher'in ıslâhı hakkındaki fikirleriyle dikkatleri üzerine çekmiştir. 1928 yılında dönemin ıslâh, ihyâ ve tecdîd hareketi önderlerinden birisi olan Muhammed Mustafa el-Merâğî (ö. 1945) Ezher Üniversitesi şeyhliği görevini üstlenince, Şeltût'u Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nin yükseköğretim kısmında (*el-kısmu'l-âlî*) fıkıh ve usûl dersleri vermesi için davet etmiştir.²¹ Bu sırada bu bölümün başında ıslâh ve tecdîd hareketi önderlerinden Abdülmecîd Selîm (ö. 1954) bulunmaktaydı.²²

¹⁵ David, *Mahmud Shaltut (1893-1963) : A Muslim Reformist*, 1-4.

¹⁶ Muhammed Receb Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî siyeri a'lâmihe'l-muâsirîn* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1995), 449.

¹⁷ Muhammed İmâre, "el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût: Medresetü'l-fikriyye, el-mesîratü'l-ilmîyye, el-ictihad ve't-tecdîd", *Mecelletü Ümmeti'l-İslâm el-İlmîyye* IV (2009), 168.

¹⁸ Zebiri, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*, 17.

¹⁹ İmâre, "el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", 168.

²⁰ İmâre, "el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", 168; Şâl, "Şeltût, Mahmûd", 38/494.

²¹ Fethî Emîn Osman, "el-İmâmü'l-Ekber eş-Şeyh Mahmûd Şeltût Şeyhu'l-Ezher", *et-Tevhîd* 25/3 (1996), 58; W. Ende, "Shaltût, Mahmûd", *The Encyclopaedia of Islam (new edition)* (Leiden: Brill, 1997), 9/273.

²² İmâre, "el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", 169.

Ezher Üniversitesi şeyhliğine atandıktan sonra Ezher'in yeni ihtiyaçlara göre düzenlenmesi için çalışmalar yürüten Merâğî, dönemin Mısır devlet reisi Ahmed Fuad ile bu faaliyetleri sebebiyle tartışma yaşayınca görevinden istifa etmiştir. Bu sırada Mahmûd Şeltût, Merâğî'nin (ö. 1945) bu çalışmalarını yayımladığı makaleler ve sunduğu konferanslarla desteklemekteydi. Bu sebeple Merâğî'den sonra Ezher şeyhliğine atanan ez- Zavâhirî (ö. 1944) ile anlaşamayıp onun tarafından bir grup akademisyenle birlikte 1931'de üniversiteden uzaklaştırılmıştır.²³ Bunun üzerine görevden uzaklaştırılanların tekrar görevlerine iade edilmeleri için protestolar düzenlenmiştir.

Üniversiteden ayrıldıktan sonra ıslahat ve tecdide yönelik fikirlerini günlük gazetelerde yayımlamaya başlayan Şeltût,²⁴ aynı zamanda bir hukuk bürosunda avukatlık yapmaya başlamıştır.²⁵ Bahsedildiği üzere yapılan protestolar ve gösteriler sonucu 1935 yılında Merâğî görevine iade edilmiş ve ömrünün sonuna kadar bu görevi sürdürmüştür. Tekrar şeyhliğe atanan Merâğî, Mahmûd Şeltût'u da yeniden görevine dönmesi için davet etmiştir. Bu daveti kabul eden Şeltût, Şeriat (*İslâm Hukuk*) Fakültesine (*Külliyetü 'ş-Şerîatî'l-İslâmiyye*) yönetici olarak tayin edilmiştir.²⁶

Muhammed Abduh'un (ö. 1905) talebesi olan Merâğî'nin fikirlerinden önemli ölçüde etkilenen Şeltût, Ezher Üniversitesinde üstlendiği tüm görevlerde yenilik ve ıslahat faaliyetleri yapmaya çalışmıştır. Buna örnek olarak Ezher'de daha önce okutulmayan mukayeseli fıkıh dersini okutmaya başlamıştır. Aynı zamanda kendisi gibi düşünen ilim adamlarının kurduğu "*Dâru'r-Risâle*"de çalışmalara yoğunluk veren Mahmûd Şeltût, bu düşüncelerinin halka aktarılması ve Ezher'in yeni gelişmelere göre düzenlenmesine yönelik fikirlerinin yayılması amacıyla

²³ Murat Şimşek, "Mahmûd Şeltût (1893-1963): Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 373.

²⁴ Osman, "el-İmâmü'l-Ekber eş-Şeyh Mahmûd Şeltût Şeyhu'l-Ezher", 58.

²⁵ Ömer Abdullah Abdurrahîm Ahmed, "eş-Şeyh Mahmûd Şeltût Şeyhu'l-Ezher: Hayâtühu'd-da'viyye ve mevkiühû min meseleti't-takrîb beyne's-Sünneti ve's-Şîa", *Mecelletü Külliyyeti't-Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l-Arabîyye li'Benîn bi'l-Kâhire* 33/2 (2016), 1596.

²⁶ Hayreddîn Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim el-hutût ve's-suver* (Beyrût: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002), 7/173.

“*Mecelletü’r-Risâle*” ve “*Mecelletü’s-Siyâsiyyeti’l-Usbü’iyye*”de yazılarını yayımlamıştır.²⁷

Merâğî’nin açılımcı ve yenilikçi düşünceleri ve yönetim tarzı Ezher’in uluslararası faaliyetlerde etkinliğinin artmasına sebep olmuştur. Bu kapsamda Mahmûd Şeltût, 1937 yılında Hollanda’nın Lahey kentinde düzenlenen uluslararası mukayeseli hukuk kongresine Ezher’i temsil etmek üzere iki ilim adamıyla birlikte gönderilmiştir. Şeltût bu kongrede “*el-Mes’ûliyyetü’l-medeniyye ve’l-cinâiyye fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye*” başlıklı bir tebliğ sunarak hukuki ve cezai sorumluluk konuları çerçevesinde İslâm hukukunun sahip olduğu zenginliği ortaya koymuştur.²⁸ Buradaki başarılı çalışmasından dolayı ilim çevrelerinin takdirini kazanan Şeltût, Mısır’da çeşitli kamu kurumlarında da görev üstlenmiştir.²⁹

Mahmûd Şeltût, 1941 yılında Merâğî’nin (ö. 1945) tensibi ve önerisiyle Ezher Üniversitesindeki en yüksek ilmî yetkinliğe sahip kişilerin bulunduğu heyete katılmıştır (*Hey’etü Kibâri’l-Ulemâ*). O sırada Şeltût, bu heyette bulunan en genç kişi olmuştur.³⁰ Şeltût, bu kurulun, Ezher’in ıslâhı için çalışması, İslâm’a yapılan saldırılara cevap vermesi, güncel konulara yönelik maslahata binaen fetvâ verme faaliyetinin yürütülmesi ve müdevven kitaplardan İsrailiyyat türü bilgilerin kaldırılması gibi çeşitli görevleri üstlenip yerine getirmesini ısrarla teklif etse de bu öneri kurul üyeleri tarafından kabul görmemiştir.³¹ Fakat Şeltût, elde ettiği ilmî birikimini ve özgün fikirlerini çeşitli platformlarda aktarmaya gayret göstermeye devam etmiştir. Örneğin 1942 yılında çeşitli radyo ve gazetelerde günlük demeçler vermeye başlamıştır. 1946 yılında ise Dil Enstitüsüne (*el-Mecmau’l-Lügavî*) üye olarak seçilmiştir. Daha sonra Ezher’e bağlı olan Hukuk Fakültesi’nde (*Külliyetü’l-Hukûk*) İslâm Hukuku bölümü lisansüstü öğrencilerine “*Fıkhu’l-Kuran ve’s-Sünne*” dersini vermeye başlamıştır.³²

²⁷ Şimşek, “Mahmûd Şeltût (1893-1963): Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri”, 373.

²⁸ Beyyûmî, *en-Nehdatü’l-İslâmiyye*, 454.

²⁹ Ende, “Shaltût, Mahmûd”, 9/273.

³⁰ İmâre, “el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût”, 171.

³¹ Beyyûmî, *en-Nehdatü’l-İslâmiyye*, 456.

³² İmâre, “el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût”, 171.

Mahmûd Şeltût hayatı boyunca kelâmî mezhepler arasındaki ihtilafların en aza indirilmesi amacıyla çalışmalar yapmıştır. Özellikle Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında yakınlaşmanın gerçekleşmesi için verdiği çabalar, 1947 yılında olumlu sonuç vermiştir. Bu minvalde Vezir Muhammed Allûbe Paşa'nın başkanlığında “*Cemâatü't-Takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*” adlı bir kurul ve buna bağlı olarak “*Dâru't-Takrîb*” adlı bir enstitü kurulmuştur.³³

1945 yılına gelindiğinde Merâğî'nin vefatı üzerine Ezher şeyhliği görevini Abduh'un (ö. 1905) talebesi Abdülmecîd Selîm (ö. 1954) üstlenmiştir. Abdülmecîd Selîm bilhassa felsefe alanında uzmanlaşmış bir şahsiyettir. Bu sebeple kendisine ikinci İbn Sînâ denilmiştir. İslahatçı kimliğiyle tanınan Selîm, Şeltût'u 1950 yılında Ezher İslâm Kültür ve Araştırma Merkezine (*Murâkabetü'l-Buhûs ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye*) genel müfettiş olarak atamıştır.³⁴ 1957 yılında ise devlet reisi Cemal Abdülnasır tarafından Ezher şeyhliği vekillğine tayin edilmiştir.³⁵ Bu unvanı vesilesiyle ulusal ve uluslararası faaliyetlerde bulunan Şeltût, aynı zamanda birçok oluşumda da görevler üstlenmiştir. Sene 1958'e geldiğinde Mahmûd Şeltût, Ezher şeyhi Abdurrahman Tâc'ın (ö. 1975) istifası üzerine bu göreve atanmıştır.³⁶

Mahmûd Şeltût, Ezher Üniversitesi şeyhliği görevine başlamasıyla birlikte bu zamana kadar gerçekleştiremediği düşüncelerini hayata geçirmek için büyük bir imkân bulmuştur. Özellikle göreve başladıktan sonra yazdığı bir makalede şu ifadeleri kullanmıştır:

*“Ben ictihada ihtiyaç duyduğumuza inanıyorum. Bugün insanlar fıkıh ve dil ilimlerine, geçmişte ihtiyaç duyduklarından daha fazla muhtaç durumdadır. Ben Ezher'in akli ilkelerle Kur'an'daki saf ve özgün öğretilere ulaşacağı bir ıslahat ve dönüşüm istiyorum.”*³⁷

Ezher Üniversitesinde yapmayı planladığı ıslahat ve tecdîd çalışmaları kapsamında Mahmûd Şeltût, özellikle 1961 yılında çıkarılan kanunlarla birlikte

³³ Şâl, “Şeltût, Mahmûd”, 38/495.

³⁴ İmâre, “el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût”, 171.

³⁵ Osman, “el-İmâmü'l-Ekber eş-Şeyh Mahmûd Şeltût Şeyhu'l-Ezher”, 59.

³⁶ Şimşek, “Mahmûd Şeltût (1893-1963): Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri”, 376.

³⁷ Osman, “el-İmâmü'l-Ekber eş-Şeyh Mahmûd Şeltût Şeyhu'l-Ezher”, 59.

Ezher'e modern bir üniversite hüviyeti kazandırmıştır.³⁸ Bu kanunlar sonucu 1962 yılında kızlara Ezher'de okuma fırsatı tanınarak onlara özel bir fakülte açılmıştır. Bunun yanı sıra “*İslâm Araştırmaları Enstitüsü*” (*Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*) kurularak farklı milletlerden ve devletlerden Müslüman âlimlerin bu topluluğa katılması sağlanmıştır. Ayrıca Ezher'de Sünnî mezheplere ek olarak ilk defa Caferî fikhî okutulmaya başlanmıştır.³⁹ Neticede Mahmûd Şeltût öncü olduğu bu gibi çalışmalarla Ezher'de hedeflediği birçok gayeyi gerçekleştirmiştir.

Mahmûd Şeltût hem ilmî kişiliği hem de üstlendiği görevler vesilesiyle şöhreti Mısır'ı aşan bir âlim olmuştur. Ayrıca vahdet, tecdîd ve ıslâh düşüncesine sahip olduğu için çeşitli ülkelere ziyaretlerde de bulunmuştur. Örneğin Endonezya, Malezya, Filipinler ve Hong Kong'a gitmiştir.⁴⁰ Şeltût'a, 1958'de Şili Üniversitesi, 1960'ta Endonezya'da bulunan Jakarta Üniversitesi ve 1961'de ise Fas V. Muhammed Üniversitesi tarafından fahri doktora unvanı verilmiştir.

D. Hocaları ve Öğrencileri

Şeltût'un hem kendi eserlerinde hem de onun biyografisini içeren kaynaklarda hoca ve talebelerine ilişkin yaptığımız çıkarımlara göre onun Cemaleddin Efgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) takipçisi olduğu, özellikle de Mustafa el-Merâğî'den (ö. 1945) etkilendiği açıktır. Ayrıca Mustafa Abdurrâzık (ö.1946) ve Abdülmecid Selim (ö. 1954) gibi kişilerden de ders aldığı belirtilmektedir.

Mahmûd Şeltût'un talebeleri arasında ise Muhammed el-Gazzâlî⁴¹ (ö. 1996) ve kendisinin muhtelif yazılarını derleyerek kitap haline getiren, hatta evine gelerek kendisinden ders aldığı Yusuf el-Karadâvî (ö. 2022) gibi şahsiyetler bulunmaktadır.⁴²

E. Vefatı

³⁸ Ahmed, “eş-Şeyh Mahmûd Şeltût Şeyhu'l-Ezher”, 1606.

³⁹ David, *Mahmud Shaltut (1893-1963): A Muslim Reformist*, 50-51; İmâre, “el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût”, 184.

⁴⁰ Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, 466.

⁴¹ Kutub Abdülhamîd Kutub, *Hutabü's-Şeyh Muhammed el-Ğazzâlî* (Kâhire: Dâru'l-İ'tisâm, 1988), 14-15.

⁴² Yûsuf Karadâvî, *Müzekkirât Yusuf el-Karadâvî* (b.y.: y.y., ts.), 3/208-209.

Hayatının en önemli dönemlerini Ezher şeyhi olarak geçiren ve kendisine eş-Şeyhü'l-Ekber lakabı verilen ilk kişi olan Mahmûd Şeltût, hayatının son döneminde hastalanmış ve yoğun bir tedavi sürecinden geçse de nihayetinde 13 Aralık 1963 tarihinde mi'rac gecesi yetmiş yaşındayken hakkın rahmetine kavuşmuştur.⁴³

III. Eserleri

Şeltût, hayatı boyunca başta fıkıh olmak üzere hemen tüm dini ilimlerle ilgili konularda ilmî birikimini ve fikirlerini topluma aktarmaya çalışmıştır. Bunu daha çok çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerle gerçekleştirmiştir.⁴⁴ Bununla birlikte tespitlerimize göre onun baştan sona kaleme aldığı tek eseri, Muhammed Ali Sâ'yis (ö. 1976) ile birlikte yazdıkları *Mukâranetü 'l-mezâhib fi 'l-fikh* adlı kitaptır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mahmûd Şeltût'un günümüzde matbu olarak bulunan diğer tüm eserleri, onun çeşitli makale, konferans ve diğer çalışmalarından henüz kendisi hayatta iken yapılan derlemelerden oluşmaktadır. Bu derlemelerin meydana getirilişi ve tasnif edilmesinde Şeltût'un Yûsuf Karadâvî (v. 2022) gibi öğrencilerinin önemli çabaları olmuştur.⁴⁵ Ayrıca belirtmek gerekir ki, bu çalışmalar arasında tedahül bulunmaktadır. Yani bir eserde karşımıza çıkan bir bölüm, bazen başka bir eserde de bir kısmı oluşturulabilmekte veya ilgili eserin çeşitli kısımlarında parça parça aktarılmaktadır. Örneğin *Fikhu'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kisâs)* adlı eserinde bulunan Kur'ân ve sünnete dair meselelerin incelendiği bölümler ile ulemanın ihtilaf etme sebeplerinin ele alındığı kısım, *el-İslâm: Akîde ve Şerîa* adlı eserindeki ilgili bölümlerle birebir aynıdır. Bu hususlara dikkat çektikten sonra şimdi Şeltût'un önemli gördüğümüz eserleri hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

A. el-İslâm: Akîde ve Şerîa⁴⁶

⁴³ İmâre, "el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", 176.

⁴⁴ Örneğin Cemâatü't-Takrîb'in yayın organı olarak 1949 yılında yayımlanmaya başlayan Risâletü'l-İslâm dergisi.

⁴⁵ Karadâvî, *Müzekkirât*, 208-211.

⁴⁶ Mahmûd Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve Şerîa* (Kâhire: Dâru's-Şürûk, 2001).

Mahmûd Şeltût'un İslâm akaidine ve İslâm hukuk sistematiğine dair kendi bakış açısını en net şekilde ortaya koyduğu bu eser, onun düşüncelerini anlamak açısından çok önemli bir yere sahiptir. Eser beş yüz elli sayfadan oluşmaktadır.

Eserin girişinde İslâm'ın iki kısımdan oluştuğunu ve bunların akide ve şeriat olduğunu belirten Şeltût, akidenin inanç esaslarını kapsadığını ve temelini imana dayandığından dolayı asıl konumda olduğunu ifade etmiştir. Şeriatın ise insanların yaratıcısıyla ve diğer bireylerle ilişkilerini düzenleyen, doğrudan Allah tarafından konulan sistem olduğunu belirtmekle birlikte, insanların kendilerinin de bu sistemi geliştirebilmesi için vaz edilen usûl bilgisini kapsadığını ve dolayısıyla akideye göre fer' konumunda bulunduğunu ifade etmektedir.⁴⁷

Bu kitabın birinci bölümünde akaid kapsamındaki meselelerin dini ve akli temellendirmesini yapan müellif, ulûhiyyet, rubûbiyyet, nübüvvet, sıfatlar, ruh, cennet vb. birçok konuda İslâm inancını ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca o, aynı bölümde farklı bir başlık açarak İslâm akaidinin hangi delillerden tespit edilebileceği konusunu incelemiştir.

Eserin şeriat üst başlığı altındaki ikinci bölümü, namaz, oruç, zekât, hac, aile hukuku, miras, kadının İslâm toplumundaki konumu ve eşya hukuku ile ilgili birkaç meselenin incelenmesini içermekle birlikte, Şeltût'un Lahey konferansında sunduğu "*el-Mes'ûliyyetü'l-medeniyye ve'l-cinâiyye fi şerîati'l-İslâm*" adlı tebliğini de kapsamaktadır. Şüphesiz bu bölüm, Şeltût'un fûrû-i fıkıh meselelerine yaklaşımını yansıması açısından önemlidir.

Eserin üçüncü ve son bölümü şeriatın kaynakları/şer'î deliller başlığı altında Kur'ân, sünnet, fukahanın ihtilaf sebepleri, rey, icthad ve icmâ gibi birçok meseleyi kapsamaktadır. Bu bölüm Şeltût'un usûl düşüncesinin tespiti açısından çok önemlidir.

Bu çalışma, Muharrem Tan tarafından "Akaid ve Şeriat I-II" adıyla iki cilt halinde Türkçeye tercüme edilerek Yöneliş Yayınları tarafından 1991 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.

⁴⁷ Şeltût, *el-İslâm: Akide ve şerîa*, 9-11.

B. el-Fetâvâ⁴⁸

Mahmûd Şeltût'un bu eseri, onun yaşadığı dönemde Müslümanların karşılaştığı çeşitli sorunlara binaen kendisine yönelttikleri sorulara verdiği cevapları kapsayan önemli bir kitaptır. Çalışmanın girişinde, derlediği fetvâların bazılarının yazdığı makalelerden, bazılarının ise radyo programında sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluştuğunu belirten Şeltût, ayrıca fetvâ ve istifta kavramlarının Kur'ân'daki manalarını incelemiştir. Eser dört yüz sayfadan oluşmaktadır.

Müellif, fetvâ verirken takip ettiği usûlü ise şöyle anlatmaktadır:

*“Fetvâ verirken muayyen bir mezhebe bağlı kalmadım. Ancak Kur'ân, sünnet ve genel kaidelere bağlı kaldım. Bu kitabın Allah'ın âlimlere vacip kıldığı tebliğ ve beyan sorumluluğunun bir kısmını da olsa yerine getirmeye vesile olmasını umuyorum.”*⁴⁹

Nitekim müellif yukarıda belirttiği beyan sorumluluğuna, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu hadisini zikrederek işaret etmiştir: *“Âlimin bilgisi varken susması, cahilin ise cahillik üzerine susup kalması (sorup öğrenmemesi) uygun olmaz.”*⁵⁰

Mahmûd Şeltût'un verdiği fetvâların kapsamı, akideye taalluk eden meseleler, ibadetler, adetler, örfler, aile hukuku, mali muameleler ve çeşitli güncel problemler gibi konularından teşekkül etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şeltût, mezkûr eserinde bir konuyu ele alırken bazen ilgili konu hakkında mezheplerin görüşlerini zikrederek ilgili görüşler arasında tercihte bulunmuş, bazen de bunların dışında bizatihi kendisi yeni bir fikir ileri sürmüştür. Bu hususa dair örneklerle çalışmamızın son bölümde yer verilecektir. Nitekim müellifin, özellikle körü körüne taklit ve

⁴⁸ Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ* (Kâhire: Dâru'ş-Şürûk, 2002).

⁴⁹ Şeltût, *el-Fetâvâ*, 12-13.

⁵⁰ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. İvazullah b. Muhammed - Ebû'l-Fazl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 5/298. Bu hadis aynı zamanda Gazzâlî'nin el-İhyâ adlı eserinde mevcut olup meşhur hadis âlimi İrâkî, bu rivayetin isnadının zayıf olduğu belirtmiştir. Detaylı bilgi için bk. (Zeynüddin İrâkî, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2005), 16.)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي خَبِيْمَةَ قَالَ: نَا سَعِيدُ بْنُ عُثْمَانَ الْكُرَيْبِيُّ: نَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي حُمَيْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُتَكْبِرِ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يُنْبَغِي لِلْعَالِمِ أَنْ يَسْكُتَ عَلَى عِلْمِهِ، وَلَا يُنْبَغِي لِلْجَاهِلِ أَنْ يَسْكُتَ عَلَيْهِ»

taassubu yeren düşüncelere sahip olmasının onu farklı fikirlere sevk ettiği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında eserin özgün bir niteliğe sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Şeltût'un fetvâları kimi İslam hukukçuları tarafından isabetli görülmele birlikte bazı âlimlerin de tepkisini celbetmiştir. Özellikle -çalışmamızın son bölümünde aktaracağımız üzere- tasarruf sandığına yatırım yapan mevduat sahiplerine dağıtılan kazancın caiz olduğuna dair verdiği fetvâ buna örnek verilebilir. Nitekim Şeltût'un bu fetvâsı, Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), Câdü'l-Hak Ali Câdü'l-Hak (ö. 1996) ve Vehbe ez-Zühaylî (ö. 2015) gibi âlimler tarafından tenkit edilmiştir.⁵¹ Ayrıca Hz. İsa'nın nüzulünün gerçekleşmeyeceğine dair görüşünün, muasırı Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954) tarafından şiddetle tenkit edildiği bilinmektedir.⁵²

C. Mukâranetü'l-Mezâhib fi'l-Fıkh⁵³

Mahmûd Şeltût'un Muhammed Ali es-Sâyis (ö. 1976) ile birlikte kaleme aldığı bu eser, aynı zamanda onun bir kitap olması hüviyetiyle yazdığı tek eserdir. 1936 yılında kaleme alınan ilgili kitap, bir konu hakkında mezheplerin farklı görüşlerinin bir arada sunulması ve tartışılması açısından çok önemli bir yere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında Ezher Üniversitesi'nde de uzun yıllar ders kitabı olan mezkûr çalışma, Ezher'de yeni bir üslup ve metodun önünü açmıştır. Eser yüz yetmiş sayfadan oluşmaktadır.

İlgili kitap hakkında bir diğer önemli bilgi ise hangi bölümünün hangi yazar tarafından kaleme alındığına dair bir işaretin bulunmamasıdır. Ancak bu durum tespit edilmese bile, içerik olarak eserin ortak değerlendirme sonucu oluşturulduğu söylenebilir.

Kitabın mukaddimesinde bu tür bir çalışmanın ortaya çıkmasına yeni bir anlayışın kaynaklık ettiğini aktaran müellifler, ele alınan meselelerde mezheplerin

⁵¹ Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, 464; Samîr Mahmûd Fethî, "er-Ra'yü'l-fikhî li'ş-Şeyh Mahmûd Şeltût fi sanâdiki't-tevfîr", *Fıkr ve İbdâ* 129 (2019), 448-449.

⁵² Detaylı bilgi için bakınız: İbrahim Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzülü Hakkındaki Fetvâsına Eleştirileri", *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1 (14 Aralık 2014), 109-135.

⁵³ Mahmûd Şeltût - Muhammed Ali Sâyis, *Mukâranetü'l-mezâhib fi'l-fıkh* (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1986).

görüş ve delillerinin teker teker incelendiğini belirtmişlerdir. Daha sonra fukaha arasındaki ihtilaf vecihlerinin tespit edildiğini ve nihayetinde öne sürülen görüşlerden birinin tercih edildiğini ya da ictihad yapılarak yeni bir hükme ulaşıldığını ifade etmişlerdir. Bu ifadeler eserde müelliflerin meseleleri inceleme metodunu göstermesi açısından önemlidir.

Eserde mezhepler arasında mukayese yapmanın faydalarından bahseden müellifler, müctehidlerin metotlarına vakıf olmanın ve şer'î hükümler hakkında kişinin kalbinin mutmain olmasının ancak mukayese yapma yoluyla olacağını belirtmişlerdir. Ayrıca Allah ve Resul'ünün (s.a.s.) insanların muayyen bir mezhebe bağlı olmasını zorunlu kılmadığını ifade etmişlerdir.⁵⁴

Son olarak ilgili kitapta, abdest, namaz, zekât, aile hukukuna dair meseleler, şahitlik, miras ve mali muamelelerle ilgili konular ele alınmıştır. Bu eser M. Sait Şimşek tarafından *Mukayeseli Mezhepler Hukuku* adıyla Türkçeye çevrilerek İlim Yayınları tarafından İstanbul'da (ts.) yayımlanmıştır.

D. Fıkhu'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kısâs)⁵⁵

Mahmûd Şeltût bu kitabının, I. Fuad Üniversitesinde İslâm hukuku bölümü lisans öğrencilerine verdiği çeşitli konferansların metinlerinden oluştuğunu ifade etmektedir. Eser yaklaşık iki yüz sayfadan oluşmaktadır.

Kitabın ilk bölümünde fıkıh kavramının lügat manası ile Kur'ân ve sünnette kullanıldığı anlamlar incelenmiştir. Eserin sonraki üç bölümü Şeltût'un yukarıda bahsettiğimiz *el-İslâm: Akîde ve şerîa* adlı eserinde de bulunan Kur'ân, sünnet ve fukahanın ihtilaf sebepleri konularını kapsamaktadır. Fakat eserin beşinci ve son bölümünde bu kitaba özgü olarak kısas örneği özelinde İslâm ceza hukukuna dair meseleler incelenmiştir.

⁵⁴ Şeltût - Sâ'yis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 4.

”ولم يوجب الله ورسوله علي أحد من الناس أن يتمذهب بهذهب رجل من الأئمة“

⁵⁵ Mahmûd Şeltût, *Fıkhu'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kısâs)* (Kâhire: Mektebetü'l-Ancûli'l-Misriyye, 1946).

E. Esbâbü'l-Bida' ve Madârruhâ ⁵⁶

Yetmiş sayfadan oluşan eser, Şeltût'un bid'atler konusundaki hassasiyetini göstermesi açısından önemlidir. Eseri iki bölüme ayıran müellif, ilk bölümde bid'ate düşmenin sebeplerinden bahsetmiş, ikinci bölümde ise bid'at ile amel etmenin zararlarını belirtmiştir.

Şeltût'a göre bid'ate düşmenin üç sebebi vardır. Bunlar: Hükümlerin kaynaklarını bilmemek, öğrenmemek; hükümlerin tespiti ve uygulanması hususunda hevâya tabi olmak; şer'î ahkâmı akla olağanüstü fonksiyon yükleyip zan ile hareket etmektir. Nitekim bu gibi sebepler işlendiğinde hem dünyada hem de ahirette zarara uğramak kaçınılmaz olacaktır. Bu meseleyi somutlaştırmak için bir misal verecek olursak Mahmûd Şeltût, hükümlerin kaynaklarını bilmemek sebebiyle ibadet alanında kıyas yapmanın bir bid'at olduğunu ifade etmiştir. Çünkü kıyasın rükünlerinden birisi, aslın hükmünün illetinin tespit edilebilir olmasıdır. İbadetlerde ise hükümler taabbüdî olduğu için illetlerinin tespiti mümkün değildir.⁵⁷

F. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm⁵⁸

Mahmûd Şeltût'un bu eseri, "Risâletü'l-İslâm" dergisinin ilk elli yedi cildinde aralıklarla yayımladığı makalelerinin toplanmasıyla oluşturulan bir çalışmadır. Müellif kitabında Kur'ân-Kerim'in ilk on cüzünü (Tevbe Sûresi dâhil) kendi deyimiyle yeni bir metotla tefsir etmeye çalışmıştır. Eser beş yüz sayfadan oluşmaktadır.

Şeltût, kitabının mukaddimesinde tefsirler arasındaki farkların genellikle müfessirlerin kültürlerinin ve bakış açılarının farklı olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Ayrıca ayetler tefsir edilirken sakınılması gereken iki hususa dikkat çeken müellif, bunların birincisinin ayetleri itikadî ve fikhî mezheplere göre tefsir etmek olduğunu, ikincisinin ise bilimsel nazariyelere göre tefsir etmek olduğunu belirtmiştir. Bu durumların ilkinde dair şiddetli eleştirilerde bulunan müellif, bu hususta bir örnek

⁵⁶ Mahmûd Şeltût, *Esbâbü'l-bida' ve madârruhâ*, thk. Abdu'l-Âhir Hammâd (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1988).

⁵⁷ Şeltût, *Esbâbü'l-bida' ve madârruhâ*, 22.

⁵⁸ Mahmûd Şeltût, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru's-Şürûk, 2002).

zikretmemiştir. Ancak Kur'ân'ı bilimsel nazariyelere göre tefsir etmenin yanlış olduğuna dair birkaç örnek zikretmiştir. Örneğin Duhân sûresinde şöyle buyrulmaktadır: **“Göğün bütün insanları kuşatan belirgin bir dumana bürüneceği günü bekle. Bu acı veren bir azaptır.”**⁵⁹ Şeltût'a göre bu ayeti bilimsel nazariyelere göre tefsir etmek isteyen bazı kimseler burada zikredilen dumanı, günümüzde büyük bir çevre sorunu olan zararlı gazlar olarak yorumlamışlardır. Ancak Şeltût bu yorumu yapan kimselerin bir sonraki ayetten bağımsız olarak düşünüp gafil kaldıklarını ifade etmiştir. Nitekim aynı sûrenin 12. ayetinde **“Rabbimiz, üzerimizden azabı kaldırdı, bizler artık inanmaktayız” (diyecekler)**⁶⁰ buyrulmaktadır.⁶¹ Son olarak müellifin tefsir metodunun bir diğer özelliği, İsrailiyat türü bilgileri Kur'ân'ı tefsir ederken kullanmaması, bilakis bundan şiddetle sakınmış olmasıdır.

G. İle'l-Kur'âni'l-Kerîm⁶²

Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması amacıyla hazırlanan bu kitap, sade bir üsluba sahiptir. Müellif eserin girişinde makâsıdu's-süver yani her bir sûrenin temel hedef ve gayesinin olduğuna dikkat çekmiştir. Örneğin Kehf sûresindeki kıssaların ibret amacıyla aktarıldığını, bâhusûs Musa-Hızır kıssasının ise ilim talebinde bulunan talebenin mütevazı olması gerektiğine işaret ettiğini ifade etmiştir.⁶³ Ayrıca Şeltût, Kur'ân'ın davet metodundan da bahsederek bunların şu dört şey olduğunu ifade etmiştir:

1. Kevnî ayetlere yönlendirerek tefekküre davet etmesi.
2. Geçmiş milletlerin kıssalarına dikkat çekmesi.
3. İç duyguları harekete geçiren bir üslup kullanması.
4. Uyarma ve müjdeleme diline sahip olması.

Müellif bu eserinde Kur'ân'ın tüm sûreleri yerine, toplam yirmi sekiz sûreyi incelemiş ve Kur'ân'ın maksatlarını bu sûreler üzerinden tespit etmeye çalışmıştır.

⁵⁹ ed- Duhân, 10-11. “فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ، يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ”

⁶⁰ ed- Duhân, 12. “رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ”

⁶¹ Şeltût, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 12.

⁶² Mahmûd Şeltût, *İle'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'ş-Şürûk, 1983).

⁶³ Şeltût, *İle'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 80-85.

Eser yüz yetmiş sayfadan oluşmaktadır. Bu çalışma, M. Beşir Eryarsoy tarafından “Kur’ân’a Doğru” adıyla Türkçeye tercüme edilmiş ve Bir Yayıncılık tarafından 1987 yılında İstanbul’da yayımlanmıştır.

Mahmûd Şeltût’un diğerlerine kıyasla daha önemli olduğunu düşündüğümüz bu eserlerini tanıtip inceledikten sonra, şimdi diğer çalışmaları hakkında bilgi vereceğiz.

H. Fıkıhla Doğrudan İlgili Diğer Çalışmalar

Müellifin fıkıhla ilgili yukarıda incelenen *el-İslâm: Akîde ve şerîa, el-Fetâvâ, Mukâranetü'l-mezâhib fi'l-fikh* ve *Fikhu'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kısâs)* adlı eserlerinin yanı sıra çeşitli konferanslar, toplantılar ve radyo programları gibi vesilelerle yaptığı konuşmalardan derlenen çalışmaları bulunmaktadır. Çalışmamızda bu eserlerden doğrudan istifade etmememize rağmen konuları fıkıhla ilgili oldukları için burada hakkında bilgiye erişebildiğimiz eserlerin kısaca tanıtımını yapmakla yetineceğiz.

1. *Tahdîdü'n-nesl fi's-şerîati'l-İslâmiyye*: Müellifin doğum kontrolü hakkındaki düşüncelerini ihtiva eden bir eserdir.

2. *Yes'elûnek*: Şeltût’un başta ibadetler olmak üzere ahvâl-i şahsiyye vb. konulara dair kendisine radyo programında sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşan bir eserdir.

3. *el-Kur'ân ve'l-kitâl*: Mahmûd Şeltût’un İslâm’a göre savaş ilkelerinin neler olduğunu anlattığı radyo konuşmalarından derlenen bir çalışmadır. Daha sonra *el-İslâm ve'l-alâkâtü'd-devliyye fi's-silmi ve'l-harb*⁶⁴ adıyla yayımlanmıştır.

4. *ez-Zekât*: Şeltût’un zekatla ilgili konuşmalarının deşifre edilmiş halidir.

⁶⁴ Mahmûd Şeltût, *el-İslâm ve'l-alâkâtü'd-devliyye (fi's-silmi ve'l-harb)* (Kâhire: Matbaatü'l-Ezher, 1951).

5. *Min tevcîhâtî'l-İslâm*: Müellifin Müslümanlar tarafından yanlış anlaşılan bazı dini meseleleri ele aldığı hacimli bir eserdir.⁶⁵

6. *el-İslâm ve'l-vücûdü'd-devlî li'l-müslimîn*: Bu çalışma müellifin, İslâm toplumunun inşası, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu toplumun müessisi olması ve Müslümanların uluslararası ilişkiler kurmaya başladığı hicret olayı gibi meseleleri incelediği bir eserdir.

I. Diğer Eserler

Müellifin yukarıda zikredilen eserlerinin yanında başka eserleri de bulunmaktadır. Şeltût'un çeşitli konuşmalarından derlenen ilgili eserler şunlardır: *el-Kur'ân ve'l-mer'e*; *Menhecü'l-Kur'ân fî binâi'l-müctema'*, *Mukaddimetü Mecma'i'l-Beyan li't-Tâbersî*, *el-Vasâyâ'l-aşru*, *es-Siyâse ve't-tevcîhâtü'l-ilmîyye fi'l-Ezher*, *Mukaddimetü kıssati't-takrîb*, *el-İslâm ve't-tekâfulu'l-ictimâ'i*, *Ahâdisu's-sabâh fi'l-mizyâ'* ve *el-İslâm ve's-selâm*.

Ayrıca belirtmek gerekir ki, Mahmûd Şeltût'un çeşitli dergilerde yayımlanmış seksene yakın makalesi bulunmaktadır.⁶⁶

Buraya kadar Mahmûd Şeltût'un içinde yetiştiği siyasi, sosyal ve dini ortamdaki bahsetmekle birlikte, onun hayatı ve eserlerine dair bilgiler vermeye çalışıldı. Şimdi çalışmamızın ana gayesine binaen sorup cevabını aramamız gereken sorular şunlardır: Böyle bir ortamda yetişen, ilmî ve fikrî birikimiyle temayüz eden bir şahsiyet olan Şeltût'un İslâm hukukuna dair düşünceleri nelerdir? Şeltût sahip olduğu fıkıh düşüncesiyle klasik İslâm fıkıh düşüncesinde hangi konumda durmaktadır? İşte bu ve benzeri sorulara cevap bulmak amacıyla, şimdi Şeltût'un usûl-i fıkıh kapsamında olan şer'î deliller, ictehad ve diğer hususlar hakkındaki fikirlerini inceleyip onun fıkıh düşüncesini tespit etmeye çalışacağız.

⁶⁵ Mahmûd Şeltût, *Min tevcîhâtî'l-İslâm* (Kâhire: Dâru's-Şürûk, 2002).

⁶⁶ Makalelerin listesine ulaşmak için bakınız: Şimşek, "Mahmûd Şeltût (1893-1963): Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri", 394-397.



İKİNCİ BÖLÜM
MAHMUD ŞELTÛT'UN FİKİH DÜŞÜNCEİ

MAHMUD ŞELTÛT'UN FIKİH DÜŞÜNCESİ

Mahmûd Şeltût doğrudan usûl meselelerini incelediği bir esere sahip olmamakla birlikte, kitaplarının muhtelif bölümlerinde bu konuları ele almıştır. Tespitimize göre Şeltût'un usûl-i fikhın dört temel konusundan şer'î deliller ile icthad ve taklit mevzuları hakkında yazdıkları önemli bir yekûn oluşturmaktadır. Fakat diğer iki konuya dair kayda değer değerlendirmeler yapmadığı söylenebilir. Ancak fukahanın ihtilaflarına dair yaptığı tespitlerde, lafızdan kaynaklanan problemler kapsamında -az da olsa- lafızlar konusuna dair mülâhazaları bulunmaktadır. Bu çerçevede klasik fikh usûlü eserlerinin dört temel konusu olan edilletü'l-ahkâm (kaynak teorisi), hüküm bahsi, hükmün istinbat metotları (lafızlar) ile icthad ve taklitten yalnızca mezkûr iki konu ekseninde Şeltût'un görüşleri ele alınıp onun usûl-i fikh meselelerine dair nasıl bir yaklaşım benimsediği tespit edilmeye gayret edilecektir.

I. Delil Anlayışı

Mahmûd Şeltût'un klasik usûl sisteminde benimsenen Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyastan müteşekkil edille-i erbaa'yı mutlak olarak kabul ettiğini söylemek mümkün değildir. Zira Şeltût, her ne kadar bazı eserlerinde şer'î hükümlerin kaynaklarının bu dört delil olduğunu ifade etse de⁶⁷ özellikle icmâ başlığı altında inceleneceği üzere icmâ'yı, klasik usûl âlimlerinin anlayışından farklı mülâhaza etmektedir.

Şeltût'a göre şer'î ahkâmın kaynağı üç şeyden oluşmaktadır. Bunlar Kur'ân, sünnet ve bu ikisi üzerinde yapılan düşünme faaliyeti sonucu elde edilen rey'dir.⁶⁸ Müellif bu tasnifiyle rey'in kapsamı içerisine kıyası ve cüz'i meselelerden istikra yöntemiyle elde edilen küllî kaideleri almaktadır. Bunlara ek olarak icmâ'yı da rey kapsamına aldığına dair yorumlar yapılmıştır.⁶⁹ Ona göre mezkûr kaynakların değer sıralaması ise Kur'ân, sünnet ve rey şeklindedir.⁷⁰

⁶⁷ Şeltût, *Esbâbü'l-bida' ve madârruhâ*, 22.

⁶⁸ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 468.

⁶⁹ Zebiri, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*, 95.

⁷⁰ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 469.

Mahmûd Şeltût'a göre bir mesele hakkında Kur'ân'da bir hüküm varsa başka hiçbir kaynağa bakılmasına gerek yoktur. Eğer hüküm Kur'ân'da yoksa sahih rivayetlerde aranır. Son olarak sünnette de bulunmayan hükme, ilim ehli tarafından bu iki nass üzerinde teşriî ruhu ve genel ilkeleri ekseninde yapılan nazar ve istidlal ile ulaşılmaya çalışılır. Şeltût, yapılan bu faaliyeti icihad olarak adlandırmaktadır.⁷¹

Şimdi Mahmud Şeltût'un İslâm hukukunun kaynakları hakkındaki düşünceleri ayrı başlıklar altında incelenecektir.

A. Aslî Deliller

1. Kur'ân

Şeltût'a göre şeriatın aslî kaynağı olan ve diğer şer'î delillere de kaynaklık eden Kur'ân, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Arapça olarak indirilen ve günümüze kadar tevatür yoluyla nakledilen lafızdır.⁷² Ona göre Kur'ân'ın klasik kaynaklarda da kabul edildiği üzere dört özelliği bulunmaktadır. Bunlar: Kur'ân'ın lafız olması, Arapça olması, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirilmiş olup bize tevatür yoluyla gelmiş olmasıdır.⁷³ Şeltût, Kur'ân'ın mana ve lafız olarak Allah tarafından indirildiğini ve kıyamete kadar bu haliyle muhafaza edileceği görüşünü savunmaktadır. Hatta Ebû Hanîfe'ye nispet edilen Kur'an'ın sadece manadan ibaret olduğu görüşünün sıhhatini tartışarak bunun doğru bir iddia olmadığını ifade etmiştir.⁷⁴ Ayrıca o, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi şeriata kaynaklık etmesi bakımından Kur'ân'ın, deliller hiyerarşisinde ilk sırada yer aldığını kabul etmektedir.

Mahmûd Şeltût, Kur'ân-ı Kerim'in Allah tarafından kullara indirilmesinde iki gayenin bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bu iki gayenin ilki, Kur'ân'ın bir mucize olarak nübüvveti yani Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ vazifesini tasdik etmesidir. İkincisi ise Kur'ân'ın hidayet ve irşat kaynağı olması cihetiyle teşriî faaliyetine kaynaklık etmesidir.⁷⁵

⁷¹ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 469.

⁷² Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 471. “القرآن هو اللفظ العربي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المنقول إلينا”
”بالتواتر”

⁷³ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 471-472.

⁷⁴ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 474-475.

⁷⁵ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 477-478.

Şeltût, Kur'ân'ın muhtevasının şu altı şeyden teşekkül ettiğini söylemiştir:

1. Kendisine inanılması zorunlu olan inanca/itikada dair ayetler.
2. Nefsi terbiye eden ahlaka dair ayetler.
3. Kevnî ayetlerden yola çıkarak tefekkür ve tedebbüre sevk eden ayetler.
4. İbret almak amacıyla geçmiş toplulukların kıssalarını içeren ayetler.
5. Va'd ve vaîd bildiren ayetler.
6. Amelî hükümleri ihtiva eden ayetler.

Mahmûd Şeltût'a göre Kur'ân, amelî hükümlerin bazısını ayrıntılı bir şekilde ihtiva etmekle birlikte diğerlerini genel prensipler düzeyinde kapsamaktadır.⁷⁶ Nitekim bu hükümler ve genel ilkeler, kişinin Allah ile olan ilişkisini tanzim etmekle birlikte, kişiler arasındaki hukuki ilişkileri de tanzim eder. Buna "Fıkhu'l-Kur'ân" denilmektedir.⁷⁷

Ona göre Kur'ân'ın hükümleri beyan etme yöntemi, bu teşrî kaynağını anlamamız açısından çok önemli bir yere sahiptir. Onun ifade ettiği şekliyle bu yöntemi maddeler halinde şu şekilde açıklayabiliriz:

1. *"Kur'ân'ın bazı ayetlerinin manaya delaleti kat'î olup başka manaya delalet etmesi imkânsızdır. Bunlarda ictihad cari olmaz. Buna miras ayetleri örnek verilebilir. Bazı Kur'ân ayetleri ise birden fazla manaya hamledilebilir olduğu için ictihada mahal olmaktadır. İşte bu ayetler, fukaha arasında ihtilafların çıkmasında ve mezheplerin oluşmasında etkili olmuştur. Nitekim bunun örneği çoktur. Bu iki tür beyan şeklinden ilkinde ittiba etmek herkese vacip olurken, mukallid olan kişi ikinci tür beyan hakkında yapılan ictihadlardan dilediğine ittiba edebilir."*

⁷⁶ Müellifin Kur'ân'ın ihtiva ettiği amelî ahkâma dair bu düşüncesindeki amacın tamamlayıcı bir kaynak olarak nitelenen sünnetin önemini vurgulamak olduğu değerlendirilmiştir. Zebiri, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*, 90.

⁷⁷ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 481.

2. “Kur’ân beşerî kanunlar gibi salt emir ve yasakları bildirmek yerine, inanan kişide terğib (hayra yöneliş) ve terhib (kötülükten sakınma) duygusu uyandıran bir yöntemle hükümlerini açıklamaktadır.”
3. “Kur’ân, hükümleri konularına göre bir sıra düzeni içerisinde beyan etmek yerine, farklı konular arasında çeşitli meseleler hakkında hükümleri bir arada beyan etmiştir. Örneğin aile ilişkilerini düzenleyen emirlerden hemen önce namaz ve huşunun öneminden bahsederek mükelleflere dinin, tüm konuları içeren külli bir sistem olduğunu hatırlatmıştır.”
4. “Kur’ân her konuda detaylı açıklamalar yapmamış, hatta hükümlerin çoğu mücmel bir şekilde gelmiştir. Ayrıca makâsıd-ı şerîa’ya ve külli kaidelere işaret ederek ahkâmın beyanı hususunda işi müctehidlere sevk etmiştir.”⁷⁸

Ona göre Kur’ân-ı Kerim’in bu beyan yöntemleri bize özetle şunu vermektedir: Değişmeyecek hususlarda tafsil, zamana ve mekâna göre değişmesi mümkün olan hususlarda icmal.⁷⁹ Nitekim şeriatın evrenselliği ve sürekliliği bu yöntemi gerektirmektedir.⁸⁰

Ayrıca Kur’ân’da Arapça olmayan kelimelerin bulunup bulunmaması üzerinde yapılan tartışmalara ayrı bir parantez açan Şeltût, Kur’ân’da ucme kelimelerin⁸¹ varlığını kabul etmektedir. Zira müellif, Arapların ticaret ve fetihler gibi sebeplerden dolayı diğer milletlerle olan ilişkileri sonucu, dillerine kolay gelen kelimeleri onlardan öğrenerek adeta Araplaştırılmış şekilde kullanmaya başladığını ve Kur’ân’ın da artık bu alışlagelen kelimeleri ihtiva ederek nazil olduğu görüşünü savunmaktadır.⁸²

Mahmûd Şeltût, tevâtür ve meşhur yolla olmaksızın âhâd tarikle nakledilen şaz kıraatlerin delil değeri taşıyıp taşımadığı hususunu ele alarak bu konu hakkındaki

⁷⁸ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 485-488.

⁷⁹ تفصيل ما لا يتغير, إجمال ما يتغير

⁸⁰ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 489.

⁸¹ Ucme, köken itibariyle Arapça olmayan kelimelere denir. Örneğin: 1. السجيل: Taş ve çamur anlamına gelmektedir. Farsça bir kelimedir. 2. القسطاس: Terazî anlamına gelen Rumca bir kelimedir.

⁸² Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 474.

görüşleri aktarmıştır. Özellikle Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) kıraatlerinden örnek⁸³ veren Şeltût, bu kıraatlerin Hanefiler tarafından sünnet kapsamında değerlendirildiğini ve bu minvalde delil değeri taşıdığını ifade etmekle birlikte, cumhurun şaz kıraatleri sünnet kapsamına almadıklarını zikretmiş ve bu konuda onların fikirlerini tercih etmiştir.⁸⁴

2. Sünnet

Mahmûd Şeltût, şer'î ahkâmın ikinci kaynağı olarak kabul ettiği sünnetin, teşrî ameliyesinde çok önemli bir yeri olduğunu ve doğru anlaşılması gerektiğini düşünür. Sünnetin, ilk dönemlerde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve ashabının Kur'ân'dan çıkarımları ve makâsıd-ı şerîa çerçevesinde tatbik ettikleri yol, yöntem olduğunu ifade eden Şeltût, sünnetin ıstılâhî manasını ancak rivayetlerin toplanıp tedvin edilmeye başlandığı hicrî birinci asırdan sonra aldığını belirtmektedir.⁸⁵

Daha sonraki dönemlerde sünnet, usûl âlimleri tarafından Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen söz, fiil ve takrirlerin tümü olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlamaya göre sünnet, şer'î deliller içerisinde Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olarak kabul edilmiş olup bu iki delil fakihler tarafından “*usûlü's-şer'*” (أصول الشرع) olarak nitelenmiştir.⁸⁶

Şeltût, isim belirtmeksizin şer'î hükümlerin kaynağının sadece Kur'ân olduğunu öne sürüp, sünnetin bir kaynak değeri taşımadığını iddia eden bazı Müslümanların bulunduğunu ifade ederek, onlara karşı bir sünnet müdafaası gerçekleştirmiştir. Onun kaynak belirtmeksizin aktardığına göre bu şahısların iddiaları şunlardır:

1. “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözleri, ondan teşrî maksadıyla sadır olmayıp sadece onun bir devlet reisi sıfatıyla zamanın ve mekânın şartlarına göre toplumun maslahatlarını dikkate alarak bulunduğu

⁸³ Örneğin yemin keffâretini bildiren ayete, Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatinde geçen “متابعات” ziyadesi.

⁸⁴ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 476-477.

⁸⁵ Şeltût, *Fıkhu'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kısâs)*, 31-32.

⁸⁶ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 492.

beyanlardır. Ancak enteresandır ki bu şahıslar, mütevâtir sünnetin bu kapsamdan bir istisna olduğunu ifade etmişlerdir.”

2. “Eğer hadisler Kur’ân gibi genel teşrî kabilinden olsalardı Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bunların yazılıp ezberlenmesini emretmesi gerekirdi. Fakat bunun aksine hadis yazılmasını yasaklayan rivayetler mevcuttur.”
3. “Hadislerin sıhhati ve delil değeri gibi hususlarda muhaddisler ve fakihler arasında çok ihtilaf bulunmaktadır. Eğer hadisler helal kılma ve yasaklamada asli bir teşrî kaynağı olsalardı tam bir belirleme ve zapt olmaksızın aktarılmazlardı.”⁸⁷

Mahmûd Şeltût bu iddiaları aktarmakla yetinmeyip bunlara esaslı cevaplar vermeye çalışmıştır. Onun beyanlarını maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. “Muhakkik âlimler sünneti bir delil olarak değerlendirmişlerdir. Kur’ân’ı beyan etme, âmm’in tahsisi, mutlağın takyidi, mücmelin beyanı vb. hususlarda sünnete itimat etmişlerdir. Bu hususta **“Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının”**⁸⁸ gibi ayetleri delil olarak göstermişlerdir.”
2. “Hz. Peygamber (s.a.s.) Muâz b. Cebel’i (r.a.) Yemen’e göndereceği vakit, onun hükmü istenen mesele hakkında “Kur’ân’da bulamazsam sünnette ararım” sözünü takrir etmesi sünnetin delil olduğunu gösterir. Ayrıca Hz. Ömer (r.a.), halifeliği döneminde Basra valisi olarak tayin ettiği Ebû Musa el-Eşarî’ye (r.a.) yargılama hususunda gönderdiği mektupta sünneti Kur’ân’dan sonra ikinci kaynak olarak belirtmiştir.”⁸⁹

Mahmûd Şeltût verdiği cevapla bu kimselerin ileri sürdükleri şüphelerin, asr-ı saadetten günümüze kadar devam eden teamül karşısında bir değerinin olmadığını ifade etmiştir. Onlara göre sadece mütevâtir rivayetlerin hüccet olduğunu belirten

⁸⁷ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 495-496.

⁸⁸ el-Haşr, 59/7. “مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَاللِّرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا تَلَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ”

⁸⁹ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 497-498.

Şeltût, İslâm toplumundan mütevâtir olarak tüm nesiller boyu aktarılan amelî sünnetin de şer'î ahkâmında onlar için delil olması gerektiğini söylemiştir.⁹⁰

Bize göre onun bu gibi tepkilerde bulunup muhafazakâr olarak nitelendirilebilecek bir tutum sergilemesi, teşrî kaynağı bakımından sünnete verdiği önemi ortaya çıkarmaktadır.

Ayrıca Şeltût, sünnetinin hiyerarşik konumunu zedelemeye yönelik öne sürülen iddiaları cevaplamıştır. Örneğin bu hususta, bazı şarkiyatçıların sünnet kelimesinin Araplar tarafından Yahudilerin kullandığı İbranice “mişnâh/mişna” kelimesinden alındığını ve Arapçaya sünnet olarak aktardıklarını iddia ettiklerinden bahseder. Zira onlar bu iddialarıyla, Yahudilerin “mişna” adıyla Tevrat'a iliştiirdikleri İsrailiyyat'a dair rivayetler gibi Müslümanların da Kur'ân'a Kur'ân'dan olmayan şeyleri eklediklerini savunurlar. Nitekim Şeltût, bu iddiaları lügavî ve tarihsel gerçekleri ortaya koyarak çürütmüştür.⁹¹

Bir diğer esaslı mesele olan sünnetin sübûtu hakkında Mahmûd Şeltût, klasik fıkıh usûlünde cumhurun yaptığı gibi sünneti mütevâtir ve âhâd olarak ikiye ayırarak incelemiş, Hanefî fukahasının mütevâtir, meşhûr ve âhâd olmak üzere yaptığı üçlü taksim gibi bir ayırırmda bulunmamıştır.⁹²

İlk olarak mütevâtir konusuna değinen Şeltût, bir rivayetin mütevâtir olduğuna hükmedilmesi için onda üç şartın bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre bu şartlar şunlardır:

1. Rivayetin meşhur ve mütedavil olan hadis kitaplarında bulunması.
2. Yalan üzere birleşmelerini aklın âdeten tasavvur edemeyeceği çok kişiden çok sayıda tarikle gelmiş olması.
3. Bu kesretin rivayetin tüm tabakalarında -başında, sonunda ve ortasında- mevcut olması.⁹³

⁹⁰ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 495-498.

⁹¹ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 492-493.

⁹² Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 59.

⁹³ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 62.

Mahmûd Şeltût, rivayetlerin kaynaklık değeri hususunda kadim ve çağdaş bazı müelliflerin aşırı gittiklerini ifade etmiştir. Bu kimselerin mezheplerinin görüşünü destekleme, terğib (hayra teşvik) ve terhib (kötülükten sakındırma) gibi amaçlarla zayıf rivayetleri meşhûr ve mütevâtir olarak vasıflandırdıklarını ve dolayısıyla insanların bunlara rağbet etmelerini sağladıklarını belirtmiştir.⁹⁴

Haber-i vâhid ile ilgili olarak Şeltût, İslâm'ın inanç meselelerine kaynaklık eden delilleri incelerken sünnetin kat'î ve zannî yönlerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Sünnetin vürut ve delalet cihetinden zannî olabileceğini belirten müellif, rivayetin ittisalinde bir şüphe bulunmasının vürut yönünden, manasının ihtimallere açık olması sebebiyle de delalet yönünden zannî bilgi ifade edebileceğini söylemiştir. Ona göre sünnetin zannî olan bu kısmının yakînî bilgi ifade etmemesi sebebiyle inanca dair meselelerde delil değeri taşıması da doğru olmamaktadır.

Bu düşüncesini desteklemek için Pezdevî (ö. 482/1089), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İsnevî (ö. 772/1370) gibi usûlcülerin kitaplarından nakillerde bulunan müellif, haber-i vâhid'in ancak amelî hükümler için delil olabileceği görüşünü benimsemektedir. Nitekim bu çıkarım onun âlimlerden nakillerde bulunduğu sözlerden açık olarak çıkarılabilmektedir.⁹⁵ Ayrıca Şeltût, hadislerin muhtevasına dair yaptığı incelemede rivayetlerin inanç, ahlak ve ahkâma dair meseleleri kapsadığını belirtmiştir. Müellif, bu üç konu içerisinde ahkâmın önemli bir yekûn oluşturduğunu belirterek ibâdât ve muâmelâta dair meselelerin bu kapsamda olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶

Mahmûd Şeltût'un, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen rivayetler hakkında teşrî değeri taşıyıp taşıyamaması bakımından yaptığı önemli bir tasnif bulunmaktadır. Belki de bu başlık altında ele almamız gereken en önemli husus olan bu tasnif, günümüzde de yaygın olarak kullanılmaktadır.

Şeltût'a göre teşrî nitelikli olup olmaması açısından sünnet;

⁹⁴ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 62-64.

⁹⁵ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 59-61.

⁹⁶ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 504-505.

1. Hz. Peygamber'in teşrî nitelikli olmayan sünneti

a. Beşerî ihtiyaçlar kabilinden olan söz, fiil ve takrirlerdir. Bunlara yeme, içme, alışveriş, pazarlık ve uyuma gibi durumlar örnektir.

b. Tecrübe, bireysel ve toplumsal adetler kabilinden olan söz, fiil ve takrirlerdir. Bunlara dönemin tıbbi bilgileri, kılık-kıyafet tarzı ve ziraî bilgileri örnektir.

c. Özel hal ve durumlar karşısında alınan tedbir nitelikli söz, fiil ve takrirlerdir. Bunlara savaşta askerlerin konumlandırılması ve savaşma teknikleri gibi şeyler örnektir.

Ona göre bu üç maddeyi kapsayan hiçbir rivayet teşrî kaynağı olarak değerlendirilemez. Bu gibi bilgiler üzerine hüküm bina edilemez. Çünkü bunlar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insan olmasından kaynaklı söylediği ve yaptığı şeylerdir.⁹⁷ Fakat burada ifade edilmesi gerekir ki müellifin yaptığı bu taksim bize göre sadece sünnetin mahiyetini anlamada bir çerçeve sunması açısından geçerli kabul edilebilir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.s.) giyim, kuşam, yeme, içme gibi hususlardaki söz, fiil ve takrirlerinin teşrî boyutu da bulunmaktadır.

Ayrıca belirtmek gerekir ki müellifin mezkûr tasnifi özellikle Hanefî usûlcüler tarafından benimsenen “sünnetü'l-hüdâ” ve “sünnetü'z-zevâid” ayırımına benzemektedir. Bununla birlikte fukaha nezdinde zevâid olarak nitelenen sünnetlerin Hz. Peygamber'e olan sevgi ve muhabbet sebebiyle taklit edilmesinin sevap elde etmeyi sağlaması kabul görmüştür. Bu açıdan bakıldığında zevâid olarak nitelenen sünnetlere yüklenen geleneksel anlam ile Şeltût'un yorumu farklılık arz etmektedir.

2. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) teşrî nitelikli olup hukuki açıdan bağlayıcı olan sünneti

a. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nebi olması sebebiyle üstlendiği tebliğ vazifesi, mücmel ifadelerin beyanı, âmm'in tahsisi, mutlakın takyidi ve ibadetlerin şekillerini beyan etmesi gibi hususları kapsayan rivayetler. Bu kapsama giren hadisler teşrî-i âmm (genel şer'î hükümler) kabilinden olup

⁹⁷ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 499-500.

kiyamete kadar geçerlidir. Mükelleflerin bunları öğrenip emredilen şeyleri yapması ve nehyedilen şeylerden de sakınması gerekir.

b. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Müslümanların devlet reisi olması (imamet) hasebiyle ordunun cihada gönderilmesi, hazinenin yönetimi, idari organların oluşturulması ve antlaşmalar gibi hususları kapsayan söz, fiil ve takrirlerini içeren rivayetlerdir.

c. Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nebi olma görevinin yanı sıra kazâ sorumluluğu gereği hâkim olması cihetiyle sadır olan söz, fiil ve takrirlerdir.

Şeltût'a göre bu son iki madde kapsamındaki rivayetler genel teşrî kapsamında değildir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bunları yapmış olması hasebiyle doğrudan bunları uygulamak gerekmez.⁹⁸ Ayrıca müellif, insanların Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tasarrufları hakkında böyle bir ayırma gitmeksizin tüm rivayetlerle amel ettiklerini ve bunun dinin maksadıyla uyuşmadığını ifade etmiştir.

Mahmûd Şeltût'un Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tasarruflarını bu şekilde bir ayırma tabi tutması, İslâm hukuk tarihi içerisinde bu konuda yapılan ilk tasnif değildir. İslâm'ın doğduğu ilk asırlardan itibaren birçok araştırmacı tarafından çeşitli tasnifler yapılmıştır. İslâm hukuk tarihinde İbn Kuteybe (ö. 276/889), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262), Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 684/1285), 5- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Cemâlüddîn el-İsnevî (ö. 772/1370), Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö. 790/1388), Zerkeşî (ö. 794/1392), Merdâvî (ö. 885/1480), Ebû Abdullâh el-Makkarî (ö. 759/1358), İbn Haldûn (ö. 808/1406), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), Cemâlüddîn Efgânî (ö. 1897), Çerağ Ali (ö. 1895), Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Muhammed Abduh (ö. 1905), Tevfik Sıdkî (ö. 1920), Emir Ali (ö. 1928), Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1935), Muhammed İkbâl (ö. 1938), Musa Cârullah Bigiyef (ö. 1949), Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952), Ahmed Emîn (ö. 1954), Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1973), Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1979), Gulâm Ahmed Pervîz (ö. 1985), Fazlurrahman (ö. 1988) ve

⁹⁸ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve Şerîa*, 500-501.

Hayreddin Karaman gibi araştırmacı ve âlimler tarafından yapılan farklı tasnifler bulunmaktadır.⁹⁹

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) bir beşer olarak günlük yaşamın gerektirdiği söz ve eylemlerinin olması, kendisine vahyolunan hususları insanlığa tebliğ etmesi, bir devlet yöneticisi olarak tasarruflarda bulunması ve yaşadığı dönemde ortaya çıkan dini ve sosyal problemlere çözüm bulmak amacıyla yargı faaliyetlerini yürütmesi onun çeşitli yönlerinin bulunduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada Şeltût ve öncesindeki âlimlerin yaptıkları tespit gayet yerindedir. Nitekim müellifin yaptığı bu tasnif, Yûsuf el-Karadâvî (ö. 2022) gibi muasır müctehidlerin övgüsünü celbetmiştir. Karadâvî'ye göre Şeltût bu tasnifi, Karâfi, Dihlevî ve Reşid Rıza gibi âlimlerden istifade ederek yapmıştır.¹⁰⁰

Ancak Karadâvî gibi son dönem araştırmacıları Şeltût'un bu tasnifini benimsemekle birlikte, dini niteliğe sahip olmayan hususlarda sırf Hız. Peygamber (s.a.s.) yaptığı için niyet ederek bu rivayetlerin muktezasını yerine getirenlerin ecir elde edeceklerini düşünmektedir.¹⁰¹ Nitekim bizim kanaatimize göre de böyledir. Zira Hız. Peygamber'in (s.a.s.) yaşamın her boyutunda, her safhasında Allah'ın elçisi olma bilinciyle hareket ettiğine inanmak, bizi bu kanaate ulaştırmaktadır.

Ayrıca Mahmûd Şeltût, farklı tasnif yöntemlerinden dolayı âlimlerin arasında ihtilafların ortaya çıktığını ifade etmektedir.¹⁰² Onun dikkat çektiği ihtilafa, Hız. Peygamber'in (s.a.s.) řu hadisi örnek verilebilir: "*Kim ölü bir araziyi (mevât) ihya ederse bu arazi onun olur.*"¹⁰³ Fukaha bu hadisin muktezası hakkında ihtilaf etmiştir. Şeltût'a göre bu ihtilafın sebebi, mezkûr rivayetin Hız. Peygamber'den (s.a.s.) hangi cihetle sadır olduğuyla doğrudan alakalıdır. Nitekim bu hadisin Hız. Peygamber'den (s.a.s.) devlet reisi vasfi gereği sadır olduğunu düşünen fakihler, yöneticinin izni olmaksızın bu eylemin yapılamayacağı hükmüne varmıştır. Bu hususta Ebû Hanîfe (ö.

⁹⁹ Detaylı bilgi için bk. Murat Şimşek, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hız. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 57-115.

¹⁰⁰ Yûsuf Karadâvî, *es-Sünne masdarun li'l-ma'rife ve'l-hadâra* (Kâhire: Dâru'ş-Şürûk, 2002), 39-40.

¹⁰¹ Karadâvî, *es-Sünne masdarun li'l-ma'rife ve'l-hadâra*, 43-44.

¹⁰² Şeltût, *Fıkhu'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kisâs)*, 39.

¹⁰³ Muhammed b. İsmail Buhârî, *Câmiu's-Sahih* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Hars ve'l-Müzâra'a", 15. "من أحيأ أرضاً ميتة فهي له"

150/767) böyle düşünmektedir.¹⁰⁴ Fakat bunun Hz. Peygamber'den (s.a.s.) tebliğ görevi gereği sadır olduğunu düşünen fukaha'ya göre, dileyen kimse herhangi bir izin olmaksızın bu eyleme girişebilir.¹⁰⁵ Nitekim bu hususta cumhur ulemanın -Mâlikî mezhebinde farklı görüşler olmakla birlikte- kanaati böyledir.¹⁰⁶

3. İcmâ

Mahmûd Şeltût birçok eserinde “icmâ” kelimesini kullanarak icmâ'yı sanki doğrudan bir şer'î delil olarak kabul ettiği vehmini uyandırsa da *el-İslâm: Akîde ve şer'ia* adlı eserinde icmâ'nın şer'î bir delil olup olmadığı hakkındaki tartışmaları zikrederek kendi görüşüne zemin hazırlar. Nitekim ona göre âlimler, icmâ'nın tanımında, icmâ'da bulunan kimselerde aranan şartlarda, icmâ'nın imkânı ve nakledilmesi gibi hususlarda ihtilaf etmişlerdir. Buna göre icmâ'nın genel geçer bir delil olması da tartışmasız kabul edilemez.¹⁰⁷ Ayrıca Şeltût, icmâ'nın varlığının daha çok ihtilafli meselelerde iddia edildiğini, bunun amacının ise iddia sahiplerinin kendilerinin veya mezhep imamlarının görüşlerini ispatlamak olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸ Ona göre İslam tarihinde ihtilafli olan pek çok fikhî ve itikadî meselede icmâ'nın varlığı ileri sürülerek ilim ve araştırmanın önü kesilmiş ve birçok âlim görüş ileri sürmekten imtina etmiştir. Zira icmâ'nın olduğu bir meselede konuşmak, Allah Teâlâ ve Resulüne (s.a.s.) karşı gelme ve ümmetin birliğine hâlel getirme gibi vasıflarla nitelenmeye bağlanmıştır.¹⁰⁹

Şeltût, icmâ'nın varlığı hakkında Şâfiî (ö. 204/820) ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) sözlerinden nakillerde bulunarak aslında icmâ'nın gerçekleştiği konunun,

¹⁰⁴ Detaylı bilgi için bk. Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şer'âi* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 6/194-195; Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekr el-Ferğânî Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4/393; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/67.

¹⁰⁵ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şer'ia*, 502.

¹⁰⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020), 2/293; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed er-Rabeî Lahmî, *et-Tebşira*, thk. Ahmed Abdülkerîm Necîb (Katar: y.y., 1432/2011), 7/288-289; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyâd: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 1997), 8/145-146.

¹⁰⁷ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şer'ia*, 65-66.

¹⁰⁸ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şer'ia*, 67-68.

¹⁰⁹ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şer'ia*, 67.

bilinmesi zorunlu dini bilgiler ve tevatür ile aktarılan hususlar olduğunu, dolayısıyla böyle bir durumda delilin icmâ olmayıp, icmâ'nın müstenedi olan nass olduğunu belirtmiştir. Bu durumda da icmâ'nın bir kaynak olmayıp sadece ilgili hükmü sabitleştiren bir fonksiyonu olduğunu söylemiştir. Buna ek olarak böyle bir halin gerçekleşeceği alanının ancak amelî ahkâm olduğunu, itikadî meselelerin gayb bilgisi kapsamında olduğu için bahsedilen durum içerisinde değerlendirilemeyeceğini belirtmiştir. Şeltût'a göre işte bu sebeplerden dolayı âlimler, hakkında icmâ'nın terettüp ettiği konuyu inkâr edenin kâfir olacağını belirtmelerine rağmen icmâ'nın hücciyetini reddedenlerin tekfir edilemeyeceğini söylemişlerdir.¹¹⁰

Bilinmesi zorunlu dini bilgiler ve tevatür ile aktarılan hususlarda icmâ'nın söz konusu olmasına rağmen buradaki delilin icmâ olmayıp bizatihi icmâ'nın müstenedi olduğunu ifade eden Mahmûd Şeltût, şer'î bir kaynak olduğu söylenen icmâ'nın ancak hakkında nass olmayan hususlarda müctehidlerin ortak kanaate varmaları olabileceğini ifade etmiştir. Bunun için icmâ'nın yalnızca ehliyet sahibi müctehidler tarafından gerçekleşebileceğini zikreden Şeltût, ehliyet sahibi olmayan kişilerin muvafakat ve muhalefetine itibar olunmayacağını belirtmektedir. Tüm bu durumlara binaen müellif, usûlî anlamda icmâ'nın oluşma şartlarını dört maddede sıralamıştır.¹¹¹

1. Temel ictihad yeteneklerine sahip olmak: Arapçaya, teşriin ruhuna ve makâsıd-ı şerîa'ya hâkim olmak gerekir.
2. Bu ehliyete sahip olan tüm müctehidlerin ve yaşadıkları coğrafyaların bilinip sıralanması gerekir.
3. Nazar ve istidlale konu olan mesele hakkında her bir müctehidin görüşünün bilinmesi gerekir.
4. Hepsinin ilgili konu hakkında ortak kanaate varmış olması gerekir.

Şeltût'a göre bu dört şarttan ilk üçü gerçekleşmiş olsa bile müctehidlerin nazar ve istidlale konu olan meselede ittifak içinde olmaları neredeyse imkânsızdır. Çünkü ona göre nazar ve istidlal konusu olan bir mesele hakkında insanların görüşlerinin ittifak etmesi mümkün değildir. Zira kişilerin idrakleri, bakış açıları ve araştırma

¹¹⁰ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 69.

¹¹¹ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 545.

metotları farklıdır. Dolayısıyla ona göre sırf nazari olarak icmâ gerçekleşmez, üzerine hüküm inşa edilemez.¹¹²

Buradan hareketle müellifin icmâ hakkındaki yaklaşımının, ictihad ve fikir hürriyetinin önünü açma amacına mebni olduğu söylenebilir. Çünkü herhangi bir meselenin nihai olarak çözümlendiğini ifade etmek ve artık ulaşılan hükmü tartışılmaz olarak addetmek, müellife göre ilim ve araştırmanın önünün kesilmesine yol açmaktadır. Nitekim bu düşünce Şeltût'un -yukarıda zikredilen- deliller tasnifinin bir takım pratik faydaya yönelik olduğuna dair yorumları da beraberinde getirmiştir.¹¹³

Mahmûd Şeltût'un her ne kadar klasik usûl anlayışından farklı bir icmâ anlayışı bulunsa da ona göre nazar ve istidlale dayalı konuların hükmünde “muhalif görüşe sahip olan birisinin bilinmemesi”¹¹⁴ veya “bir konuda çoğunluğun ittifak etmesi”¹¹⁵ bağlayıcı (mülzim) bir kaynak değeri taşımaktadır. Ancak Şeltût, bu iki durumda da müctehidlerin ikrah altında olmadan özgür iradeleriyle hükmü beyan etmeleri gerektiğinin altını çizmiştir.¹¹⁶

Dikkat çekmemiz gereken bir diğer husus Mahmûd Şeltût'un, nazar ve istidlale konu olan meselede müctehidlerin hükümlerini maslahata göre vermeleri gerektiğini düşünmesidir. Zira maslahat içermeyen hüküm fayda sağlamaz. Şeltût'a göre hüküm maslahat üzerine inşa edildiğinden dolayı zamanın, mekânın ve şartların değiştiği bir durumda, söz konusu ittifakın veya ihtilaf olmaması durumunun da değişeceğine binaen maslahat ekseninde yeni bir çalışma yapılması gerekir.¹¹⁷

Tüm bu bilgilerden hareketle müellifin icmâ delili hakkındaki görüşlerini maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

¹¹² Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 545.

¹¹³ Konunun ayrıntısı için bk. Şule Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011), 57-61.

¹¹⁴ عدم العلم بالمخالف

¹¹⁵ اتفاق الكثرة

¹¹⁶ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 546.

¹¹⁷ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 546.

1. Usûlde tarif edilen icmâ el-ma'lûm mine'd-dîn bizzarûra olan alanda söz konusu olup bu alan da amelî ahkâm ile sınırlıdır.

2. Bu alandaki icmâ, var olan delilin/hüccetin mütemmimidir. Dolayısıyla hüküm icmâ'ya değil, tamamladığı delile atfedilir.

3. Tarif edilen icmâ'nın oluşumu -yukarıda aktarıldığı üzere- dört şarta bağlıdır. Bu şartlardan dördüncüsünün teşekkülü (tek bir görüş üzerinde ittifak etmek) neredeyse imkansızdır.

4. Muhalif görüşe sahip olan birisinin bilinmemesi ve bir konuda çoğunluğun ittifak etmesi bağlayıcı genel teşrî için esaslı bir kaynaktır. Böyle düşünmekle Şeltût, klasik icmâ'nın rolü ve gücünü bunlara tanımaktadır.

5. Müellif icmâ'nın esasının nass olmayan konularda maslahatın ortaya çıkarılması olduğunu söylemekle onun alanını daraltmaktadır. Dolayısıyla bu durumda böyle bir icmâ'nın neshi caizdir.¹¹⁸

Şeltût'un icmâ hakkındaki görüşlerini klasik icmâ teorisi ile mukayese ettiğimizde onun icmâ'nın imkânı, vukuu ve kaynaklık değeri gibi hususlarda geleneksel kabulden farklı bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir.¹¹⁹ Fıkhın sistematik olarak teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerden itibaren yazılan eserlerde icmâ hakkında yapılan tartışmalara ve icmâ'nın nefyine ve kabulüne dair karşılıklı istidlallere rastlamak mümkündür. Ancak bu minvalde belirtmek gerekir ki icmâ, Şîa ve Hariciler gibi fırkalar ile Mutezilî âlim Nazzâm'ın (ö. 231/845) dışında ümmetin genel kabulünü kazanmış bir delildir.¹²⁰ Bu yönüyle icmâ, şer'î hükümlerin bir kaynağı olarak kadim fukahanın nezdinde Kur'ân ve sünnetten sonra üçüncü asıl

¹¹⁸ Bu özeti çıkarma konusundaki yardımları sebebiyle değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Yaman'a teşekkür ederim.

¹¹⁹ Ne var ki bu durum onun bütünüyle icmâ'yı reddettiğine dair yorumlar yapılmasına sebep olmuştur. Bk. Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 128.

¹²⁰ Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî el-Mutezilî Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mutemed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Halîl el-Meys (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 2/4; Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh Cuveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Avîda (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/259-260; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî Semânî, *Kavâtu'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999), 1/461-462.

konumundadır.¹²¹ Ayrıca icmâ kat'î ilim bildirmekle birlikte kendisiyle amel edilmesi zorunlu olan bir delil değerine sahiptir.¹²²

İcmâ'nın imkânı, vukuu ve kapsamı hakkında klasik usûl düşüncesini yansıtmaması açısından genel bir değerlendirme yapmak gerekirse bu hususta Serahsî (ö. 483/1090), Semâni (ö. 489/1096), Gazzâlî (ö. 555/1111), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ve Ebu'l-Usr Pezdevî'nin (ö. 482/1089) usûle dair yazdığı eserinin şârihi Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) görüşleri ön plana çıkmaktadır. Mezkûr meseleleri kapsamlı bir şekilde ele alan bu usûlcüler, icmâ'nın varlığının Kur'ân, sünnet ve akıl ile ispatlanabileceğini söylemişlerdir.¹²³ Kur'ân'da bulunan **“Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırsınız ve onu cehenneme atarsınız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!”**¹²⁴ ayetindeki **“müminlerin yolundan başkasını izlemek”** ibaresinden hareketle âlimler, bunun icmâ'nın varlığına bir hüccet olduğu kanaatine varmışlardır.¹²⁵ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) **“Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez”** hadisi¹²⁶ ve benzer hadisler de icmâ'nın kaynak oluşuna birer delil olarak getirilmiştir.¹²⁷ Akli delil olarak ise kafir toplumların farklı coğrafyalarda yaşamalarına rağmen dalâlet üzerine ittifak etmeleri gibi Müslüman müctehidlerin de dini bir hüküm hakkında ortak kanaate varmalarının mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹²⁸

İcmâ'nın hangi meselelerde gerçekleşebileceği konusuna gelindiğinde Fahreddin Râzî, icmâ'nın şer'î, aklî ve lügavî meselelerde tahakkuk edebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Mahmûd Şeltût'un, icmâ'nın ancak hakkında nass

¹²¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: y.y., 1358/1940), 598; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrût: y.y., 1993), 137.

¹²² Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Şemsü'l-Eimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ Afğânî (Haydarabad; Beyrut: Lecnetü İhyâi'l-Maârif en-Nu'mâniyye; Dâru'l-Marife, 1993), 1/295.

¹²³ Semâni, *Kavâtu'l-Edille*, 1/462; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 138.

¹²⁴ en-Nisâ, 4/115. “ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ”

¹²⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/296.

¹²⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (b.y.: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.), “Fiten”, 8 (No. 3950). “لا تجتمع أمتي على ضلالة”

¹²⁷ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/237.

¹²⁸ Semâni, *Kavâtu'l-Edille*, 1/469; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 142.

olmayan hususlarda olabileceği düşüncesinin aksine Râzî, bir sınırlama yapmayarak icmâ'nın tahakkuk edeceği alanın genişliğine dikkat çekmiştir. Bunun yanında müstenedi nass olan icmâ'nın ilgili nassın hükmünü sabitleyici fonksiyonuna işaret etmiştir.¹²⁹ Ayrıca Şeltût'un, ihtilafın bulunmasına rağmen çoğunluğun ittifak etmesinin hüccet olabileceği şeklindeki görüşünün de klasik usûl düşüncesinde mutemet olmadığı söylenebilir. Örneğin Gazzâlî (ö. 555/1111) bir konuda çoğunluğun ittifak etmesinin hüccet değeri taşımadığını ifade etmiştir.¹³⁰

Buraya kadar Şeltût'un icmâ hakkındaki fikirleri tespit ve tahlil edilmeye çalışılmıştır. Diğer delil ve yöntemlere gelince, öncelikle belirtmemiz gerekir ki Mahmûd Şeltût, klasik usûl kitaplarında olduğu gibi diğer fer'î delilleri ve yöntemleri ayrı tasnifeler yaparak incelememiştir. Genel olarak çeşitli konular hakkında açıklamalar yaparken ilgili konunun dayandığı kaynağı ifade etmekle yetinmiştir. Hal böyle olunca biz bu konular hakkında onun farklı kitaplarından elde ettiğimiz malumatları zikredeceğiz.

B. Fer'î Deliller

1. Şer'u Men Kablena

Mahmûd Şeltût, Kur'ân'ın ihtiva ettiği hükümler konusunu işlerken “şer'u men kablena” hususunda beyanlarda bulunmuştur. Geçmiş milletler hakkında inip Kur'ân'da da zikredilen hükümlerden Müslümanların da mükellef olup olmayacağı problemine dikkat çeken Şeltût, İslâm âlimlerinin şu iki noktada ittifak ettiklerini ifade etmiştir: Bunların ilki, Kur'ân'da mevcut olup da nesh edildiğine dair bir bilgi bulunan hükümler ile amel etmemek gerektiği; ikincisi ise yine Kur'ân'da mevcut olup Müslümanları da bağlayıcı olduğuna dair ifadelerin bulunduğu ahkâm ile amel etmenin gerekeceğidir.

Son olarak müellif, Kur'ân'da zikredilmesine rağmen kendisiyle amel edilip edilmeyeceği hususunda bir karinenin bulunmadığı hükümler hakkında fukahanın

¹²⁹ Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî (b.y.: y.y., 1418/1997), 4/20.

¹³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 146.

ihtilafları zikretmiş fakat bu konuda kendisi net olarak herhangi bir görüş beyanında bulunmamıştır.¹³¹

2. Örf

Özellikle yakın dönem İslâm hukukçuları tarafından fer'î bir kaynak olarak değerlendirilen örf, birçok şer'î amelî meselenin hükmünde doğrudan veya dolaylı olarak etki sahibi olan bir olgudur. Mahmûd Şeltût, her ne kadar ayrı bir başlık açıp müstakil olarak örf delilini değerlendirmese de kendi fıkıh düşüncesi içerisinde bu delile yer veren birisidir. Örneğin Şeltût, fukaha arasında meydana gelen ihtilafların sebeplerini farklı yerlerde açıklamaktadır. Bu ihtilaf sebepleri arasında hükme kaynaklık eden nassda bulunan lafızların garip oluşu, ortak mana ifade etmeleri, lafızların hakiki ve mecazi anlamlarının oluşu ve lafzın manasının belirlenmesinde örflerin farklı oluşunu saymaktadır.¹³² Dolayısıyla Şeltût'a göre isim ve ifadelerin müsemma ve mefhumlarının doğru tespit edilmesinde örfün önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır.

3. Sahabe Kavli

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra ortaya çıkan şer'î amelî ve itikadî problemler özellikle ilk iki halife zamanında istişare yöntemiyle giderilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda sahabe içerisinde müstakil olarak ictihadda bulunmaya ehil kişiler mevcut olup bu şahsiyetler kendilerine gelen soruları ferdî olarak cevaplamışlardır.

Şeltût'a göre sahabenin yaptığı istişare faaliyeti sonucu ulaştıkları hükmün icmâ ile sabit olduğu belirtilmiş olsa da aslında bu faaliyet -ileride icihad başlığı altında açıklanacağı üzere- şûra icihadıdır.¹³³ Yani ona göre ortada ıstılâhî manada bir icmâ'nın gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Ayrıca müellife göre sahabe içerisinde ictihada ehil kişilerin varlığı ve bunların ferdî icihadlarının mevcudiyeti reddedilemez bir olgudur.

¹³¹ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 475-476.

¹³² Şeltût - Sâ'yis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 6.

¹³³ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 543.

Şer'î ahkâmın bir kaynağı olarak sahabe kavli hakkında çok fazla detaya girmeyen Şeltût, sahabenin istişare sonucu ulaştığı hükmün bağlayıcı bir niteliğe sahip olduğunu söylemektedir. Bunun dışında sahabilerin ferdî icthadları, ona göre -ileride açıklanacağı üzere- sadece kendileri için bağlayıcı bir niteliğe sahiptir.

C. Yöntemler

1. Kıyas

Mahmûd Şeltût'un hükme ulaşmada olmazsa olmaz bir yöntem olarak kabul ettiği kıyas, ona göre aslında bir icthad faaliyetidir. Sadece illeti akıl ile kavranabilen meselelerde uygulanabilen kıyas yöntemi, taabbudi hükümlerde uygulanamaz. Şeltût, bu çalışmada daha önce geçtiği üzere illeti akıl ile kavranmayan hususlarda (taabbudi) yapılan kıyasın bid'at olduğunu belirtmiştir. Bu duruma, orucu tutamayan kişinin fidye vermesine kıyasla ıskât-ı salât'ın varlığına ve caiz olduğu sonucuna ulaşmayı örnek gösterir. Nitekim Şeltût'a göre böyle bir yöntem uygulayıp bir sonuca ulaşmak bid'atin en garip çeşididir.¹³⁴

Şeltût, kıyası sünnete öncelenin, yani sünnetin varlığına rağmen onu uygulamayıp kıyas ile yeni bir sonuca ulaşarak bununla amel etmenin de bid'at olduğunu ifade etmiştir.¹³⁵ Bu durumun birçok örneği olduğunu ifade eden Şeltût'tan, sadece bir tane örnek nakletmekle yetineceğiz. Ona göre müezzinin ezanı dinleyen kişilere kıyasla ezandan sonra Hz. Peygamber'e (s.a.s.) salavât getirmesi bir kıyas uygulamasıdır. Bu hususta kıyas olduğunu ileri sürenler, "*Müezzinin ezan okuduğunuzda, söylediklerinin aynısını siz de tekrar edin. Sonra bana salavât getirin. Çünkü kim bana bir salavât getirirse, Allah buna karşılık ona on defa salât eder*"¹³⁶ hadisindeki emre -kendisini işitmesi ve Müslümanlardan bir şahsiyet olması sebebiyle müezzinin de muhatap olduğunu söylemişlerdir. Halbuki Şeltût'a göre bu teviller Arap

¹³⁴ Şeltût, *Esbâbü'l-bida' ve madârruhâ*, 24.

¹³⁵ Şeltût, *Esbâbü'l-bida' ve madârruhâ*, 28.

¹³⁶ Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955), "Salât", 11.

"إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ، فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا..."

dilinin üsluplarını bilmemekten kaynaklanan yanlış yorumlardır. Dolayısıyla müellife göre bu gibi konularda sünneti olduğu hal üzere anlayıp amel etmek gerekmektedir.¹³⁷

Dikkat çekmemiz gereken bir diğer husus Mahmûd Şeltût'un eserlerinde kıyas hakkında müstakil olarak bir başlık açarak inceleme yapmamış olmasıdır. Bunun sebebi, onun kıyası icihad kapsamında değerlendirmesidir. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Şeltût'a göre şer'î deliller üç tanedir. Bundan dolayı müellif, kıyas başta olmak üzere, maslahat ve istihsan gibi konuları icihad kapsamında değerlendirmektedir. Bu sebeple burada, onun diğer yöntemler hakkında özel olarak dikkat çektiği hususlar zikredildikten sonra icihad başlığı altında daha geniş bir inceleme yapılacaktır.

2. Diğer Yöntemler

Öncelikle belirtmek gerekir ki Mahmûd Şeltût, maslahat yöntemine dair fikirlerini eserlerinde müstakil bir başlık altında ifade etmemekle birlikte neredeyse incelediği ve görüş beyan ettiği birçok konuda meselenin maslahat ve makasid cihetinden ne anlama geldiğini ve bu durumun neyi gerektirdiği üzerinde durmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada da metod olarak doğrudan maslahat başlığı olmamakla birlikte araştırmanın tamamı incelendiğinde Şeltût'un maslahat yöntemine dair düşünceleri görülecektir.

Burada bir örnek vermek gerekirse İslâm dininin, kulların maslahatını gözetmek, adaleti sağlamak ve hukuku korumak için gönderildiğini ifade eden Şeltût, şer'î hükümlerin maslahat düşüncesi üzerine temellendirildiğini düşünmektedir. Nitekim buna örnek olarak İslâm'ın Cahiliyye Araplarının uygulamaları karşısında ıslâh, ilga ve ibkâ politikasını zikretmektedir. Ona göre maslahatı celbeden ve genel dini ilkeler ile çelişmeyen hususlar korunmuş, düzeltilmesi mümkün olanlar ıslâh edilmiş, maslahata uygun olmayıp genel ilkeler ile zıt olan hususlar ise ilga edilmiştir.¹³⁸

¹³⁷ Şeltût, *Esbâbü'l-bida' ve madârruhâ*, 25-26.

¹³⁸ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 382.

Şeltût'un istihsan hakkındaki görüşlerine bakacak olursak o, *Esbâbü'l-bida' ve madârruhâ* adlı eserinde akla olması gerekenden fazla önem yükleyip Allah'ın çizdiği sınırı aşarak istihsan yapmanın bid'at olduğunu ifade etmiştir. O, bu düşüncesini özellikle Şâfiî'nin (ö. 204/820) "istihsan yapan kimse yeni bir şeriat getirmiş olur" gibi sözlerinden nakiller yaparak desteklemeye çalışmıştır.¹³⁹ Ancak burada belirtmemiz gerekir ki müellifin yerdiği istihsan, hiçbir genel ilke ve kurala dayanmadan aklın güzel gördüğü sonuçlara götüren şeydir.¹⁴⁰

II. İctihad ve Taklit Terimlerine Bakışı

Mahmûd Şeltût'a göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra şer'î hüküm kaynağı olarak Kur'an'ın ve sünnetin temas etmediği konularda doğan kaynak ihtiyacı, özellikle ilk iki halife zamanında istişare yöntemiyle giderilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde halifeler sahabeden nazar ve istidlale ehil, makâsıd-ı şerîa'yı gözeten ve teşriin ruhunu kavrayan kişilerle, şer'î bir meselenin hükmü hakkında istişare yaparak hükme ulaşmışlardır.¹⁴¹

Klasik kaynaklarda sahabenin yaptığı istişare faaliyeti sonucu ulaştıkları hükmün icmâ ile sabit olduğu belirtilmiş olsa da Şeltût bu konuda farklı düşünmektedir. Zira ona göre icra edilen bu faaliyet şûra ictidahıdır.¹⁴² Yani ortada ıstılâhî manada bir icmâ'nın gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Ayrıca bu dönemde sahabeden fikhî kimliğiyle meşhur olan kişilerin, şer'î meseleler hakkında yaptığı ferdî ictihadlar da bulunmaktadır.

Ona göre ilk iki halife zamanında ihtilaf yok denecek kadar az olmuştur. Çünkü sahabenin sahih sünnetin tespitine ehemmiyet göstermesi ve aynı bölgede ikamet etmeleri doğabilecek ihtilafı engellemiştir. Fakat daha sonraki zamanlarda fitnelerin

¹³⁹ Şeltût, *Esbâbü'l-bida' ve madârruhâ*, 33-34.

¹⁴⁰ Konunun ayrıntısı için bk. Şeltût, *Esbâbü'l-bida' ve madârruhâ*, 33-36.

¹⁴¹ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 542.

¹⁴² Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 543.

zuhur etmesi ve sahabenin muhtelif bölgelere yerleşmeleri sonucu icihadın alanı genişlemiş ve ferdî icihad yaygın bir hale gelmiştir.¹⁴³

Sahabe döneminden sonraki devirlerde nassa ve akla yükledikleri öneme göre birbirinden farklılaşan ekoller temayüz etmiş ve fikhî mezhepler teşekkül etmiştir. Yaşanan bu süreçlerden sonra Şeltût'a göre özellikle son zamanlarda fıkıh, manadan yoksun ilmî bir sanat haline gelmiştir.¹⁴⁴ Artık insanların gözünde fıkıh, tarihi sayfalar olarak rafa kaldırılmıştır. Çünkü insanlar yanlarında olan fikhî birikimi göz ardı ederek, muamelelerinde başka medeniyetlerin hukuklarına tabi olma yolunu seçmişlerdir. İşte böyle bir ortamda Mahmûd Şeltût, öze dönüş çağrısı yapan İslam hukukçularından birisi olmuştur. Ayrıca taklidin ve donukluğun oluşturduğu boşluğu şayet Müslümanlar doldurmazsa gayrimüslim toplumların bunu doldurmaya hazır olduğunu bildiğinden yaşamı boyunca İslâm dininin tecdîdi için çalışmıştır.¹⁴⁵

Şeltût'a göre icihad faaliyeti fikhin evrenselliği ve sürekliliği için bizzat Şârî tarafından usûlü Kur'ân ile belirlenmiş bir faaliyettir.¹⁴⁶ Ona göre icihad iki şekilde gerçekleşir.

1. Şûra icihadı: Sahabenin yaptığı faaliyet buna örnektir. Şeltût'a göre bu tür bir icihad, herkes için bağlayıcı bir niteliğe sahiptir.
2. Ferdî icihad: İctihad ehliyetine sahip olan her kişi tarafından yapılması mümkün olan ve İslâm tarafından meşru sayılan ictihaddır. Ancak şûra icihadının aksine sadece icihad yapan kişi açısından bağlayıcı bir niteliğe sahiptir.

Bu taksimden hareketle Mahmûd Şeltût, herhangi bir mezhebe bağlı olmanın bir zorunluluk olmadığını temellendirmiştir. Çünkü bir mesele hakkında birden fazla görüş bulunabilmektedir. Bunun sebebi anlayışların ve yöntemlerin birbirinden farklı olmasıdır. Bunlardan sadece birisinin hakikat olduğunu veya aynı anda hepsinin hakikat olduğunu söylemek doğru değildir. Hatta ona göre bir mezhebe bağlanmayı

¹⁴³ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 544.

¹⁴⁴ Şeltût, *Fıkhü'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kısâs)*, 9. “و لقد مضى الزمن و صار الفقه الإسلامي صناعة عملية مجردة “
”عن المعاني النفسية و القلبية“

¹⁴⁵ İmâre, “el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût”, 178.

¹⁴⁶ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 550.

zorunlu kılmak yeni bir din ortaya koymaktır.¹⁴⁷ Kuvvetli görüş varken sırf kendi mezhebinin görüşü olduğu için onunla amel etmek ise yanlıştır.¹⁴⁸

Müellife göre Müslümanın şer'î hükmünü aradığı bir meselede yapması gereken, herhangi bir mezhep taassubu göstermeden konuyu ilim ehline sormasıdır. Çünkü Allah Teâlâ ve Resulü (s.a.s.) ona herhangi bir mezhebe bağlı olmayı vacip kılmamıştır. Hatta o, İbnü'l-Hümâm'dan (ö. 861/1457) nakilde bulunarak Müslümanın herhangi bir mesele hakkında mezheplerin verdikleri hükümlere bakıp en kolayıyla amel etmesinin önünde şer'î bir engel olmadığını ifade etmiştir. Zira insan tabiatı itibariyle en kolay olana meyleder.¹⁴⁹

Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, bu düşüncesiyle Şeltût'un mezheplerin karşısında yer alan birisi olarak değerlendirilmemesi gerektiğidir. Zira o, her ne kadar mezhebe mutaassıp bir şekilde bağlı kalmanın yanlış olduğunu düşünse de mezheplerin varlığını reddetmemektedir. Nitekim bir sonraki bölümde Şeltût'un verdiği fetvâlarda mezheplerden istifade ettiği görüldüğünde bu tespitimiz açıklığa kavuşacaktır.

Mahmûd Şeltût'un özellikle mezhepler ve taklit konusundaki fikirlerinin benzerlerini kendisinden önce yaşamış olan İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350), Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890) gibi şahsiyetlerde bulmak mümkündür. Çağdaş dönemde ise Abdülkadir Udeh (ö. 1954), Muhammed Yûsuf Musa (ö. 1963), Mustafa es-Sıbâî (ö. 1964), Muhammed Ebû Zehra (ö. 1974), Muhammed Ali es-Sâyis (ö. 1976), Mustafa Ahmed Zerkâ (ö. 1999), Abdülkerim Zeydan (ö. 2014) gibi araştırmacıların bu konulardaki düşüncelerinin onunla paralellik arz ettiği söylenebilir.¹⁵⁰ Dolayısıyla Şeltût'un

¹⁴⁷ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 547. “ولم يوجب الله ورسوله علي أحد من الناس أن يدين بمذهب فقيه معين، فليجاهه “تشریح شرع جدید”. Mahmûd Şeltût buna benzer ifadeleri *Mukâranetü'l-Mezâhib fi'l-Fıkh* adlı eserinde Bahru'l-ulûm el-Leknevî'den (ö. 1810) nakillerde bulunarak zikretmektedir. Detaylı bilgi için bk. Şeltût – Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib fi'l-Fıkh*, 4.

¹⁴⁸ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 4.

¹⁴⁹ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 4. Konunun ayrıntısı ve eleştirisi için bk. Halit Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi Azimet Ruhsat İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 295-342.

¹⁵⁰ Hayrettin Karaman, *İftâ (Fetvâ Verme) Usûlü ve Kaynakları* (14 Temmuz 2023).

mezkûr fikirleriyle İslam hukuk tarihinde yalnız olmadığını, hatta öncesi ve sonrası olan bir nazariyeye dayandığını söylemek mümkündür.

Ayrıca Şeltût mezheplerin bir konu hakkında birbirinden farklı görüşlere sahip olmasının bir rahmet olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu görüş farklılıkları, insanların değişik zaman ve mekânlarda karşılaştıkları problemlere çözüm seçenekleri sunmaktadır. Ona göre şer'î nassları anlamaya ehliyetli olan kişiler anladıklarıyla amel etme hususunda özgür olmakla birlikte, ehliyet sahibi olmayan kişilerin bu konuda ilim erbabına sorması gerekir. Bu çerçevede onun karşı çıktığı durum ise mezhebe bağlılık hususunda insanların ilzam edilmesidir.¹⁵¹

Mahmûd Şeltût'un fetvâ usûlünü göstermesi açısından yukarıda “*el-Fetâvâ*” ve “*Mukâranetü'l-mezâhib fi'l-fikh*” adlı eserleri tanıtılırken onun bu eserlerdeki beyanlarından nakillerde bulunulmuştu. Ancak burada daha derli toplu bir bilgi sunmak amacıyla bu konu müstakil olarak incelenecektir.

III. Fetvâ Usûlü

Mahmûd Şeltût, yaşadığı dönemde Müslümanların karşılaştığı çeşitli sorunlara binaen kendisine gerek yazılı olarak gerekse radyo programında sordukları sorulara cevap vermiştir. Müellife sorulan sorular, akideye taalluk eden meseleler, ibadetler, adetler, örfler, aile hukuku, mali muameleler ve çeşitli güncel problemler gibi konulardan teşekkül etmiştir.

Müellifin fetvâ verirken takip ettiği usûl hakkında yaptığı beyanlardan ve fetvâ uygulamalarından yola çıkarak tespit edebildiğimiz kadarıyla o, bir konuyu ele alırken bazen ilgili konu hakkındaki düşünceleri zikrederek bunlar arasından tercihte bulunmuş, bazen de bu görüşlerin dışında bizatihi kendisi yeni bir görüş ileri sürmüştür. Bazı meselelerde mezheplerin görüşlerini teker teker ele alıp bu görüşlerin dayandığı delilleri incelemiştir. Daha sonra fukaha arasındaki ihtilaf vecihlerini

¹⁵¹ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 547.

açıklamıştır. Nihayetinde öne sürülen fikirlerden ya birisini tercih etmiş ya da Kur'ân ve sünnet ışığında yeni bir ictihadda bulunmuştur.

Mahmûd Şeltût, fikhî meselelerin hükmünü araştırırken kabul ve ret açısından her müctehidin görüşünü eşit saymaktadır. Ayrıca o, araştırılan konu hakkında Zeydî ve Caferî mezhebinin görüşlerinin alınabileceğini düşünmekle birlikte¹⁵² İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350) gibi âlimlerin görüşlerinden de istifade edilebileceğini ifade etmektedir. Tüm bunların yanı sıra ilgili mesele hakkında asrın ihtiyaçlarına cevap veren bir hüküm bulunmadığında yeniden yorumlama yöntemiyle ictihad yapmak gerektiğini düşünmektedir.

IV. Fukahanın İhtilaf Sebepleri Hakkındaki Düşüncesi

Mahmûd Şeltût, fukahanın şer'î amelî bir meselenin hükmünü belirlemede ihtilaf etmelerinin birçok sebebe dayandığını ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân ve sünnetin fikhını anlamayı, fukahanın istinbat yollarını öğrenmeyi ve tespit edilen hükümler arasında mukayese yapıp güçlü olanı tercih etmeyi isteyen kişi için işbu ihtilaf sebeplerini bilmek yol gösterici bir niteliğe sahiptir.¹⁵³

Şeltût, fukahanın ihtilaf etme sebeplerini iki kısma ayırarak incelemiştir. İlk kısımda hem Kur'ân'ı hem de sünneti anlama ve yorumlamada meydana gelen ihtilaf sebeplerini açıklamıştır. İkinci kısımda ise kendine has özelliklerinden dolayı sadece sünnette geçerli olan ihtilaf sebeplerini açıklamıştır. Biz burada bu sebepleri Şeltût'un sistematığına göre örneklerle aktarmaya çalışacağız.

A. Kur'ân ve Sünnet Kapsamında Meydana Gelen İhtilaflar

Şeltût, bu kapsamda dört tür ihtilaf sebebini zikretmiştir.

¹⁵² Hatta Şeltût, Caferî mezhebinin müteabbedün bih (görüşleriyle amel edilebilir) olduğu yönünde fetvâ vermiştir. Detaylı bilgi için bk. Ahmed, "eş-Şeyh Mahmûd Şeltût Şeyhu'l-Ezher", 1619.

¹⁵³ Şeltût, *Fikhu'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kisâs)*, 47.

1. Kelimenin Manası Çerçevesinde Gerçekleşen İhtilaf

Bu ihtilaflar, Arapçanın filolojik yapısından kaynaklanmaktadır. Kur'ân ve sünnetin Arapça olmasından dolayı, bu tür görüş farklılıkları onları anlama hususunda vaki olmuştur. Bu sebepten neşet eden ihtilaflar kelime üzerinde terettüp eden üç durumdan kaynaklanabilmektedir.

1. 1. Kelimenin İki Hakiki/Lügavî Manasının Bulunması

Bunun en bariz örneği olarak Şeltût, boşanma sonucu kadının beklemesi gereken iddeti belirten ayette¹⁵⁴ geçen “قروء” “kurû” kelimesini zikretmektedir. Onun ifade ettiği üzere bu kelime Arapçada hem temizlik hem hayız anlamına gelen müşterek bir lafız olup bu lafzın mezkûr iki manayı muhtevi bir kelime olduğu hususunda ulema arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Bazı fakihler çeşitli deliller getirerek bu kelimenin manasının ilgili ayette hayız olduğunu belirtmiştir. Diğer bir kısım fukaha ise yine farklı karineler sebebiyle bunun temizlik dönemi manasına geldiğini ifade etmiştir. Şeltût, ilk görüşün Hanefilerin görüşü olduğunu, ikinci görüşün ise Şâfiî ve Mâlikîler başta olmak üzere cumhur fukahanın görüşü olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁵

1. 2. Kelimenin hem Hakiki hem de Mecazi Manasının Bulunması

Bu durumdan dolayı meydana gelen ihtilafın örneği hırâbe suçunu işleyen kişilere verilecek ceza hakkında nazil olan ayetteki¹⁵⁶ “أو ينفوا من الأرض” lafzında geçen “نفى” fiilidir. Bu fiil Arapçada hem hakiki hem de mecazi manada kullanılmaktadır. Çeşitli karineler göstererek kelimenin ilgili ayette hakiki manada kullanıldığını ifade eden cumhura göre bu kelime, sürgün manasına gelir. Hanefîler ise çeşitli karineler

¹⁵⁴ el-Bakara, 228. “وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ”
وَالْيَوْمَ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ”

¹⁵⁵ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 507-508.

¹⁵⁶ el-Mâide, 33. “إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ”
“مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاءُ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ”

ileri sürerek kelimenin mecazi anlamı olan hapis manasına geldiğini¹⁵⁷ düşünmektedir.¹⁵⁸

1. 3. Kelimenin hem Lüğavî ve hem de Şer'î (İstîlâhî) Manasının Bulunması

Kur'ân ve sünnette geçen bir kelimenin lüğavî ve şer'î manada kullanılıp kullanılmadığının tespit edilmesi ihtilafa sebep olan durumlardan birisidir. Şeltût buna örnek olarak muharremât ayetinde¹⁵⁹ geçen “بناتكم” kelimesini örnek vermiştir. Ebû Hanîfe'ye göre bu kelime lüğavî manada kullanılmış olup kapsamı geniş bir şekilde anlaşılması gerekir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe (ö. 150/767) zina yoluyla bir birleşme sonucu doğan kız çocuğunun mahrem kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak İmam Şâfiî (ö. 204/820) bu kelimenin şer'î manada kullanıldığını, dolayısıyla ancak sahîh bir nikâh akdi sonucu doğan kız çocuğunun mahrem olduğunu düşünmektedir.¹⁶⁰

2. Lafızların Terkibinden Kaynaklanan İhtilaf

Lafızların kullanıldığı terkip sebebiyle farklı anlamlara muhtemel olabileceğine dikkat çeken Şeltût, buna örnek olarak Mâide sûresi 33. ayette zikredilen hırâbe suçunu işleyenlere verilecek ceza hakkındaki ihtilafı zikreder. Ayette geçen (أو) atıf harfî, tahyir manasına gelebileceği gibi tenvî' ve tevzî' manasına gelebilir.¹⁶¹ Şeltût'un belirttiğine göre fukahânın bazıları bu harfîn tahyir manasına geldiğini, dolayısıyla devlet reisinin öne sürülen bu cezalardan herhangi birisini seçip uygulama hakkının bulunduğu görüşündedir. Ancak cumhur fukaha, bu harfîn tenvî' ve tevzî'

¹⁵⁷ Detaylı bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 4/59; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi dekâik* (Kâhire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1897), 4/179.

¹⁵⁸ Şeltût, *Fıkhü'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kisâs)*, 53.

¹⁵⁹ en-Nisâ, 23. “حَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ وَعَمَّاتِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ وَبَنَاتِ الْأَخِ وَبَنَاتِ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتِكُمُ الَّتِي أَرْضَعْتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَأَخْوَالِكُمْ الَّذِينَ أَنْتُمْ لَهَا رِجَالٌ مِنَ الْأَخْوَالِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا”

¹⁶⁰ Şeltût, *Fıkhü'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kisâs)*, 53-54.

¹⁶¹ Tahyir (تخيير) manası, iki veya daha fazla seçenekli durumda herhangi birisinin tercih edilmesiyle istenen şeyin yerine geleceğini ifade eder. Tenvî' (تنويع) ve tevzî' (توزيع) manası ise bir şeyin çeşitli nevelerini ifade eder. Örneğin "الكلمة: اسم، أو فعل، أو حرف" cümlesindeki "أو" harfleri bu manaya gelmektedir.

manasına geldiğini, dolayısıyla işlenen suçun niteliğine göre öne sürülen cezaların ayetteki tertibe riayet ederek uygulanması gerektiği kanaatindedir.¹⁶²

Mahmûd Şeltût, ele aldığı bu konuyla ilgili hangi mezhebin hangi görüşe sahip olduğunu belirtmeyip fukahanın bazısı ile cumhur fukaha ayırımı yapmıştır. Biz burada oluşan boşluğu tamamlamak gayesiyle hangi görüşün hangi mezhebe ait olduğunu tespit etmeye çalıştık. Buna göre tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâlikîler, ayette geçen (ج) atıf harfinin tahyir manasına geldiğini ifade ederek hırâbe suçuyla ilgili Şârî'in tayin ettiği muayyen bir haddin bulunmadığını, dolayısıyla burada tercihin devlet reisine bırakıldığı görüşündedir.¹⁶³ Ancak Hanefîler,¹⁶⁴ Şâfîîler¹⁶⁵ ve Hanbelîler¹⁶⁶ -her ne kadar detaylarda farklılıklar olsa da- bu harfin tenvî' ve tevzi' manasına geldiği görüşündedir. Dolayısıyla bu üç mezhebe göre hırâbe suçuyla ilgili Şârî'in tayin ettiği muayyen bir had bulunmakta olup bu had işlenen suçun niteliğine göre ayetteki tertibe riayet ederek uygulanmalıdır.

3. Usûl Kaidelerinin Değişikliğine Bağlı İhtilaf

Fukaha arasında meydana gelen ihtilaf sebeplerinden bir diğeri, onların çeşitli kaynaklardan tespit ederek benimsedikleri usûl kaidelerinin birbirinden farklı olmasıdır. Şeltût'a göre bu ihtilafın cereyan ettiği bir örneği burada zikretmekle yetineceğiz.

¹⁶² Şeltût, *el-İslâm: Akâide ve şerîa*, 512-513; Şeltût, *Fıkhü'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kısâs)*, 54-55.

¹⁶³ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed er-Ribî Lahmî, *et-Tabsira*, thk. Ahmed Abdulkerîm Necîb (Katar: y.y., 1432/2011), 13/136-137; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 12/126.

¹⁶⁴ Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Şemsü'l-Eimme Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyîs (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1414/1993), 9/35; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 7/94; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 7/82; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/151.

¹⁶⁵ Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1410/1990), 372; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvîni Râfîi, *Fethü'l-Azîz bi şerhi'l-Vecîz = eş-Şerhu'l-kebîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 11/256-257; Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 20/20/104-105.

¹⁶⁶ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî Makdisî, *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed*, thk. Muhammed Fâris - Mus'ad Abdülhamîd Sa'danî (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 4/67; Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrâhîm b. Ahmed Makdisî, *el-Udde şerhu'l-Umde*, thk. Ahmed b. Ali (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003), 610.

Mahmûd Şeltût'un ifade ettiğine göre fukaha arasında sütanneliğin oluşumu hakkında görüş ayrılığının sebebi fakihlerin benimsedikleri usûl anlayışlarının birbirinden farklı olmasıdır. Nitekim konu ile ilgili ayetteki¹⁶⁷ “*sizi emziren sütanneleriniz*” lafzında bu durumla ilgili bir açıklık bulunmamaktadır. Zira ayet emzirme fiilini mutlak olarak ifade etmektedir. Sünnette ise “*Bir iki defa emmek mahremlik oluşturmaz*”¹⁶⁸ ve “*Bilinen on emzirmeyle evlenmenin haram olacağı (konusundaki ayet), Kur'ân kapsamında inzal olunanlar arasındaydı. Sonra bu, bilinen beş emzirme ile (evlenmenin haram olacağını bildiren) ayetle nesh edildi. Onlar Kur'ân içinde okunmaktayken Allah Resulü (s.a.s.) vefat etti*”¹⁶⁹ gibi rivayetler bulunmaktadır.

Şeltût'a göre fukahanın bir kısmı ayetteki mutlaklığı olduğu gibi kabul edip zikredilen rivayetlerle mezkûr ıtlâğı takyit etmemişlerdir. Dolayısıyla süt hısımlığının oluşumu için bir damla kadar emmenin bile yeterli olacağını söylemişlerdir. Bazı fakihler ise, ilgili ayeti hadislerle takyit ederek ancak belirli sayıda bir emme sonucu bu bağın oluşacağını kabul etmişlerdir. Bunu kabul eden fukaha arasında da miktar konusunda (üç, beş ve on defa gibi) görüş ayrılığı bulunmaktadır.¹⁷⁰

Bu konuyla ilgili mezheplerin hangi görüşü tercih ettiklerine dair bu konuyu ele aldığı eserinde herhangi bir bilgi vermeyen Şeltût, mezheplerin görüşlerini temellendirdikleri deliller hakkında da net bir bilgi vermemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefîler, Mâlikîler¹⁷¹ ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ilk görüşü savunmaktadır. İkinci görüş ise Şâfîler ile Hanbelîlerin görüşü olarak kaynaklarda zikredilmektedir.

¹⁶⁷ en-Nisâ, 23. “... وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ...”

¹⁶⁸ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kâhire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1977), “Radâ”, 3 (No. 1150). “لا تحرم المصاة و المصتان”

¹⁶⁹ Müslim, “Radâ”, 24. “كان فيما انزل من القرآن: عشر رضعات معلومات بحرم من. ثم نسخن بخمس معلومات. فتوفي رسول الله و هن فيما بقرا من القرآن”

¹⁷⁰ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve Şeria*, 520-521.

¹⁷¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebû Zeyd el-Kayravânî İbn Ebû Zeyd, *ez-Zeb an Mezhebi'l-İmâm Mâlik*, thk. Muhammed el-Alemî (b.y.: y.y., 1432/2011), 1/331-335; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 3/59-60.

Meseleyi Hanefilerin delilleri açısından değerlendirdiğimizde ortaya farklı bir tablo çıkmaktadır. Zira Şeltût'a göre süt hısımlığının oluşumu için bir damla kadar emmenin bile yeterli olacağını söyleyen fakihlerin bu hükme ulaşırken uyguladıkları usûl, ilgili ayeti rivayetlerle takyit etmemeleridir. Ancak klasik Hanefî usûl ve fûrû kaynaklarında bu ayetin mutlak bir mana ifade ettiği konusunda bilgiler bulunmakla birlikte ulaşılan hükmün temelinde bu mutlak ifadenin sünnet ile takyit edilemeyeceği tartışması bulunmamaktadır. Hanefiler görüşlerini, süt hısımlığının oluşması için takdir edilen sayıların bulunduğu rivayetlerin sabit olmadığı üzerine temellendirmektedir.¹⁷² Buna delil olarak şu rivayeti zikretmektedirler:

“Abdullah b. Ömer’e (ö. 73/693), Abdullah b. Zübeyir’in (ö. 73/693) (r.anhum) “bir veya iki defa emzirme ile süt hısımlığı oluşmaz” sözü aktarılınca İbn Ömer (r.a.) “Allah’ın hükmü onun verdiği hükümden daha hayırlıdır” demiş ve Nisâ 23. ayeti okumuştur.”

Bu rivayeti yorumlayan İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbn Ömer’in (r.a.) yukarıdaki cevabının üç manaya gelebileceğini söylemiştir. Muhtemel manaların ilki bu vb. rivayetlerin mensuh olması, ikincisi ilgili rivayetlerin sahih olmaması, üçüncüsü ise İbn Ömer’in (r.a.) ayeti haber-i vahid ile takyit etmeyi uygun görmemesi olabileceğidir.¹⁷³

Ayrıca Hanefiler, on defa emzirme ile ilgili rivayetin (sahih/sabit olduğu) kabul edilmesi halinde bile bu kez nesh teorisi açısından kabul edilemeyeceği üzerinde durmuşlardır. Zira ilgili hadisin son kısmındaki *“onlar (on ve beş emzirme ile ilgili ayetler) Kur’ân içinde okunmaktayken Allah Resulü vefat etti”* ifadesi Allah Resul’ünün (s.a.s.) vefatından sonra lafız ve tilavet olarak neshin varlığı sonucuna götürecektir ki bu imkânsız bir durum olarak belirtilmiştir.¹⁷⁴ Hal böyle olunca

¹⁷² Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, 4/7-8; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd b. es-Sivâsî el-İskenderî İbnül’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr* (Lübnân: Dâru’l-Fikr, 1389/1970), 3/439-440.

¹⁷³ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz el-Hüseynî ed-Dîmeşkî İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr alâ’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1412/1992), 3/212.

¹⁷⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Acil Casim Neşîmî (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâfî’l-Kuveytiyye, 1414/1994), 2/265-266; Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali Hüsameddîn Siğnâkî, *el-Kâfî şerhu’l-Bezdevî*, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânî (b.y.: y.y., 1422/2001), 3/539.

Hanefiler, ilgili rivayetin ya sahih/sabit olmadığı ya ravi tarafından yanlış anlaşılıp aktarıldığı ya da beş ve on emzirme ile ilgili ayetlerin hem lafız hem de tilavet olarak mensuh olduğu yorumunu yapmışlardır.¹⁷⁵

4. Usûl Kaidelerini Kullanmadan Kaynaklanan İhtilaf

Şeltût, fukahanın tespit ettikleri usûl kaidelerine göre nassların muktezasını değerlendirmelerini ayrı bir ihtilaf sebebi olarak zikretmiştir. Bu durumun bir önceki ihtilaf sebebiyle bağlantılı olduğu aşikârdır.

Bu ihtilaf sebebinin örneği musarrât hadisi olarak bilinen rivayetin muktezası hakkında vaki olan ihtilaftır. Musarrât hadisi şudur: “*Develerin ve koyunların sütlerini memelerinde biriktirmeyin. Kim böyle bir hayvanı satın almış (ve sütünü sağmış) ise bu durumda iki şeyden birini seçmekte muhayyerdir: Dilerse hayvanı kendinde tutar (ve yapılan eski sözleşme devam eder), dilerse hayvanı bir ölçek hurma ile iade eder.*”¹⁷⁶

Hadiste ifade edilen bir durumla karşılaşıldığında ne yapılması gerektiği hususunda fukaha ihtilaf etmiştir. Fakihlerin bazıları doğrudan hadisin muktezasını yerine getirmek gerektiğini ifade etmiştir. Bu görüş cumhurun kanaatidir. Ancak burada belirtmek gerekir ki mezkûr meselede kanaat olarak cumhur’un içerisinde bulunan Mâlikî mezhebiyle ilgili bir ayrıntı bulunmaktadır. Bazı mezhep kaynaklarında her ne kadar “el-Harâc bi’d-damân” ilkesine aykırı olması sebebiyle İmâm Mâlik’in musarrât hadisiyle amel etmediği aktarılsa da¹⁷⁷ mezhebin fûru eserlerinde kabul edilen kanaat yukarıda ifade edilen görüştür.¹⁷⁸

Hanefiler ise bu konuda farklı düşünerek ilgili hadisin Kur’ân, sünnet ve usûle birçok açıdan muhalif olduğunu belirtmişlerdir. Zira sağılan süte karşılık hurma

¹⁷⁵ Muzafferuddîn Ahmed b. Ali İbnu’s-Sââtî, *Bedîu’n-Nizâm*, thk. Sâd b. Garîr b. Mehdî es-Selmâ (b.y.: y.y., 1985), 2/530; Ebû’l-Fidâ Kâsım b. Kutlubogâ el-Cemâlî İbn Kutlubogâ, *Hulâsatu’l-Efkâr Şerhi Muhtasari’l-Menâr*, thk. Hâfız Senâullâh ez-Zâhidî (b.y.: y.y., 1424/2003), 156.

¹⁷⁶ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahih*, “Büyü”, 64.

¹⁷⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân (Kâhîre: Dâru İbn Affân, 1997), 3/204.

¹⁷⁸ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-me’ânî ve’l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed Alevî - Muhammed Abülkebir Bakevî (Mağrib: Vizâretü Umûmî’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1982), 18/202-204.

vermek genel kurala uygun değildir. Usûl kaidesi gereği misli mal misli mal ile kıyemi mal ise kıyemi mal ile tazmin edilir. Hâlbuki hurma sütün ne misli ne de kıymetidir. Dolayısıyla bu hadiste fikhî kurala bir aykırılık bulunmaktadır. Ayrıca hadiste hurma için bir sa' miktar belirtilirken sütün miktarı için bir belirleme yoktur. Hâlbuki genel kurala göre tazminin eşit miktarda gerçekleşmesi gerekir. İşte bu sebeplerden dolayı Hanefiler mezkûr hadisle amel etmemiştir.¹⁷⁹

B. Sadece Sünnet Kapsamında Meydana Gelen İhtilaflar

Şeltût'a göre ihtilafların bazısı sadece sünnette cereyan eder.

1. Hadisin Nakli ve Rivayeti Hususunda Cereyan Eden İhtilaf

Mahmûd Şeltût, bu hususta vaki olan ihtilafların birçok sebebinin bulunduğunu ifade etmiştir. Bunlar:

1. Rivayete bir müctehidin ulaşip diğerlerinin ulaşamaması.
2. İhtilaf eden iki fakihin ikisinin de rivayete ulaşmasına rağmen birisine sağlam yolla ulaşmaması sebebiyle hücciyet değeri kazanmaması ve dolayısıyla onunla amel etmemesi.
3. Fakihler aynı tarikten rivayete ulaşmalarına rağmen hadiste birisinin görüp diğerinin görmediği bir zayıflık tespit edilmesi ve bu sebeple onunla amel edilmemesi.
4. Rivayetin aynı tarikten gelmesine rağmen fakihlerden birisinin şartlarına uymaması.

Tüm bu sebeplerden dolayı birçok ihtilaf meydana gelmiştir. Hatta Şeltût'a göre bu hususlar, ihtilafa en çok yol açan nedenler konumundadır.¹⁸⁰ Nitekim yukarıda zikredilen bu durumlar bizim kanaatimize göre de İslam hukukçuları arasında görüş farklılıklarının ortaya çıkmasında etkili olan en önemli nedenlerdendir. Zira hükme kaynaklık teşkil eden deliller hususunda ihtilafın mevcudiyeti ulaşılan hükümler arasında farklılık doğurmayı kaçınılmaz kılacaktır.

¹⁷⁹ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 532-533.

¹⁸⁰ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 535; Şeltût, *Fikhu'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kisâs)*, 72.

2. Fiili Sünnetin Kapsamını Belirlemeye Dayalı İhtilaf

Sünnetin söz, fiil ve tekrardan oluştuğu ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı fiillerinin kendisine has (hasâisu'n-nebi) bir niteliğe sahip olduğu bilinmektedir. Buna örnek olarak Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kuşluk vakti namazının farz olmasını, dörtten fazla ve mehir vermeksizin evlenebilmesini zikreden Şeltût, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı fiillerinin ona özel olup olmadığı hususunda ortaya çıkan anlayış farklılıklarından dolayı ihtilafların neşet ettiğini belirtmiştir.¹⁸¹

Hanefilerin, Ahzâb sûresi 50. ayette¹⁸² geçen “... وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ...” “Ayrıca mümin bir kadın kendini peygambere mehirsiz olarak bağışlarsa” ibaresinden hareketle hibe lafzıyla evlenmenin caiz olması hükmünün Hz. Peygamber'e (s.a.s.) özel bir hüküm olmadığını, dolayısıyla diğer insanların hibe lafzıyla yaptıkları nikâh akdinin geçerli sayılacağına cevaz vermesi buna örnek olarak verilebilir. Çünkü Hanefilere göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiillerinin asıl özelliği genel bir niteliğe sahip olmasıdır. Burada ise hususiliği gösteren herhangi bir şey yoktur. Ancak cumhur fukahaya göre hibe lafzıyla yapılan nikâh akdi geçerli değildir. Cumhur'un delili yine aynı ayette geçen “خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ” cümlesidir. Hanefiler ise bu cümlede ifade edilmek istenen hususiyetin mehirsiz evlenme hususunda olduğunu, yoksa hibe lafzıyla evlenmenin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) has olmasının kastedilmediğini ifade etmişlerdir.¹⁸³

3. Takriri Sünnete Yüklenen Anlam Sebebiyle Oluşan İhtilaf

Mahmûd Şeltût, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) takririnin yapılan fiilin mubahlığına delalet ettiğini ve bunun âlimler tarafından ittifakla kabul edildiğini belirtmektedir. Ancak o, takririn salt mubahlığa mı yoksa bunun ötesinde, yapılan fiilin meşru olup üzerine hüküm bina edilmesine mi delalet ettiği hususunda ihtilafın meydana geldiğine dikkat çekmektedir. Bunun örneği olarak ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaşadığı şu olayı aktarmıştır: “Hz. Âişe (r.anhâ) dedi ki: “Bir gün Zeyd b. Hârise ile (oğlu) Üsâme

¹⁸¹ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 531; Şeltût, *Fıkhul-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kisâs)*, 76.

¹⁸² el-Ahzâb, 50. “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي أَتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا آفَاءَ اللَّهِ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا”

¹⁸³ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 532; Şeltût, *Fıkhul-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kisâs)*, 76.

(r. anhum) başları bir kadife ile örtülü, ayakları açık vaziyette yatmaktaydı. Müdlic kabilesinden Mücezziz adlı bir kâif (neseb bilgini) içeri girmişti. Resulullah (s.a.s.) da oradaydı. Mücezziz, “Şüphesiz bu ayaklar birbirinden olmalıdır” deyince bundan hoşnut kalan Resulullah (s.a.s.), yüzü parlayarak sevinçle yanına girdi ve şöyle buyurdu: “Görmedin mi az önce Mücezziz, Zeyd b. Hârise ile Üsâme b. Zeyd’e (r. anhum) baktı da şüphesiz bu ayaklar birbirindedir, dedi.”¹⁸⁴

Şeltût’a göre bu rivayette Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kâif’in tespiti üzerine sevinmesinin takrir olup olmaması ve bunun yanı sıra kâif’in yapacağı tespitin nesebin sübutunda geçerli olup olmadığı hususunda fukaha ihtilaf etmiştir. Mâlikîler ve Şâfiîler bunun bir takrir olduğunu ve yapılan tespitin nesebin sübutuna delil olduğunu kabul etmiştir. Ancak Hanefiler Üsâme’nin (r.a.) nesebinin zaten daha önceden Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bilindiğini, onun Üsâme’nin (r.a.) nesebi hakkında kâfirlerin kabul edebileceği bir delilin ortaya çıkması sebebiyle sevindiğini ve dolayısıyla burada sükûtun ikrar olmadığını söylemişlerdir. Hal böyle olunca nesebin sübutunda kâif’in tespitinin delil olması da geçersiz kabul edilmiştir.¹⁸⁵

C. Diğer İhtilaf Sebepleri

Mahmûd Şeltût *Mukâranetü’l-mezâhib* adlı eserinde yukarıda sıraladığımız ihtilaf sebeplerinin dışında farklı hususları da zikretmiştir. Ancak bu ihtilaf sebepleri hakkında detaylı açıklamalar yapmamaktadır. Biz de bunları kısaca değinelim.

1. Delil ve Yöntem Konularında Anlayış Farklılıkları

Mahmûd Şeltût maslahat, istihsan, sahabe kavli ve istishâb gibi yöntem ve fer’î delilleri anlamada fukahanın farklı düşündüğünü ifade etmektedir. Bu farklı yaklaşımların çok derin ihtilaflara yol açtığı ise ehline malumdur.¹⁸⁶

Mahmûd Şeltût’un fıkıh düşüncesini incelediğimiz bu bölümde ilk olarak onun usûl-i fıkıh düşüncesini ele almaya çalıştık. Şeltût’un fıkıh düşüncesini anlayabilmek

¹⁸⁴ Buhârî, “Ferâiz”, 30. “فَقَالَ: إِنَّ هَذِهِ الْأَقْدَامَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ”

¹⁸⁵ Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerîa*, 539; Şeltût, *Fıkhu’l-Kur’ân ve’s-Sünne (el-Kısâs)*, 79.

¹⁸⁶ Şeltût - Sâys, *Mukâranetü’l-Mezâhib*, 7.

için onun usûl-i fıkha dair görüşlerinin tatbikat açısından da incelenmesi gerekmektedir. Şer'î deliller hakkındaki fikirleri, ictihada yaklaşımı, mezhep bağlılığı vs. konularda klasik usûl düşüncesinden farklı fikirleri bulunan Şeltût'un, buna binaen şer'î ahkâmda da farklı yaklaşımlara sahip olmasını beklemek doğaldır. Bu farklılaşmanın tezahürünü onun kendisine yöneltilen sorulara verdiği fetvâlarında ve mukaren fıkıh hakkında yaptığı çalışmalarda görmek mümkündür.

2. Kıyas

Şeltût'a göre kıyas, ihtilaf sebeplerinin en geniş olanıdır. Çünkü kıyas, illet, illetin şartları ve illeti bulma yolları gibi pek çok ihtilafli hususu içinde barındırmaktadır.¹⁸⁷

3. Teâruz ve Tercih

Bu kapsama nesih ve tevil gibi hususlar girmekte olup fukahânın bu konularda birbirinden farklı yorumları bulunmaktadır.¹⁸⁸

Şimdi çalışmamızın mütemmimi olması açısından önce Şeltût'un fetvâlarından örnekler sunacağız. Dolayısıyla bu bölümde cevabını aradığımız sorular şunlardır: Mahmûd Şeltût'un fîrû-i fıkıh meselelerine yaklaşımı nasıldır? Kendisine yöneltilen fikhî sorulara cevap verirken nasıl bir yöntem uygulamıştır? Şeltût'un mezheplere yaklaşımı nasıldır?

¹⁸⁷ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 6.

¹⁸⁸ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 6.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MAHMÛD ŞELTÛT'UN FETVÂLARI ÇERÇEVESİNDE
FÛRÛ-I FIKİH GÖRÜŞLERİ

MAHMÛD ŞELTÛT'UN FETVÂLARI ÇERÇEVESİNDE FÜRÛ-İ FIKIH GÖRÜŞLERİ

Mahmûd Şeltût'un genel olarak fıkıh düşüncesi, onun muhtelif konular hakkındaki görüşlerinde açıkça görülmektedir. Müellif, şer'î amelî meselelere dair fikirlerini genel olarak “*el-Fetâvâ*” ve Sâysis'le beraber kaleme aldığı “*Mukâranetü'l-mezâhib*” adlı eserlerinde aktarmıştır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere “*Mukâranetü'l-mezâhib*” eserinin hangi bölümünün hangi yazar tarafından kaleme alındığına dair bir bilgi yoktur. Fakat bu durum tespit edilemiyor olsa da biz içerik olarak eserin ortak değerlendirme sonucu oluşturulduğunu düşünüyoruz.

Bu bölümde Şeltût'un fıkıh düşüncesini olabildiğince net olarak yansıtmak için örnekler seçilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda müellifin *Mukâranetü'l-mezâhib* adlı eserinde incelediği tüm konular başta olmak üzere onun *el-Fetâvâ* adlı eserinde de aktardığı bazı fetvâlar incelenmiştir. Bu bağlamda Mahmûd Şeltût'un bir konu hakkında mezheplerin ileri sürdüğü görüşlerden birini tercih ettiği fetvâlarının yanı sıra, başka bir konuda mezheplerden farklı olarak ileri sürdüğü görüşlerini içeren fetvâları da ele alınmıştır. Şimdi meseleleri incelemeden önce müellifin mezkûr iki eseriyle ilgili bilgiler aktarmak istiyoruz.

Mahmûd Şeltût'un önemli eserlerinden birisi olan *el-Fetâvâ*, dinin itikadî, ahlakî ve fikhî alanıyla ilgili birçok meseleye dair kendisinin fetvâlarını içerisinde barındırmaktadır. Bu kitabın içeriğiyle ilgili bilgileri Şeltût'un eserlerini incelediğimiz bölümde aktardığımız için burada tekrarlamak istemiyoruz. Ancak bu eserde yaklaşık yüz konu hakkında sorulan sorulara verilen cevapların bulunduğunu ifade etmeliyiz. Bu meseleler incelenirken bazı konular iç içe ele alındığından tam sayı tespit edilememekle birlikte yaklaşık yirmisi akaid/itikad, diğer altmışı fıkıh ve kalan yirmi tanesi ise ahlak, örf vb. muhtelif konulara dair soru ve cevaplardan teşekkül etmektedir. Müellifin bu çalışması incelendiğinde vaaz üslubunun hâkim olduğu söylenebilir. Nitekim bu değerlendirme bazı araştırmacılar tarafından yapılmıştır.¹⁸⁹ Bu başlık altında müellifin fikhî konularla ilgili verdiği fetvâlar arasından hem mezkûr

¹⁸⁹ Zebiri, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*, 117-118.

eserin yazım metodunu gösteren hem de Şeltût'un özgün fikirlerinin bulunduğu düşünüldüğümüz ve böylece dikkatimizi daha çok çeken birkaç mesele incelenecektir.

Mahmûd Şeltût ve Muhammed Ali es-Sâyis'in (ö. 1976) beraber telif ettiği *Mukâranetü'l-mezâhib* adlı eser ise Mukayeseli İslâm Hukuku ders kitabı olarak hazırlanmış olup bu kitapta genel başlık düzeyinde otuz bir konu mezheplerin görüşleri açısından ele alınmıştır. Bazı konuların kapsamındaki mevzuyla bağlantılı çeşitli başlıkları da eklediğimizde bu sayı zikredilen rakamın üzerine çıkabilmektedir. Ancak burada meseleler ana başlıklar üzerinden ele alınacak ve konu kapsamındaki bağlantılı hususları da bu başlıkların içerisinde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Şeltût mezkûr çalışmasında genel metot olarak öncelikle ihtilafa mahal olan meselelerin ne olduğunu ortaya koymuştur. Sonra mezheplerin görüşlerini zikreden müellif, akabinde bu görüşlerin dayandığı delilleri aktarmıştır. Ancak bu bilgiler ilgili kitaba alınırken konuyla ilgili mezheplerin görüş ve delillerinin hangi kaynaklardan alındığına dair bir bilgi aktarılmamıştır. Hal böyle olunca meseleleri incelerken bu hususa dikkat edilmesi önem taşımaktadır. Daha sonra müellif konuyla ilgili ya kendi görüşünü doğrudan açıklamış ya da dolaylı yönlendirmelerle meselenin hükmünün okuyucu tarafından belirlenmesini ifade etmiştir.

Tüm bilgilerden hareketle araştırmanın bu bölümünde yukarıda zikredilen iki eserden toplam otuz beş konu özetlenerek ilgili meseleler hakkında mezheplerin görüşleri müellifin tespit ettiği şekliyle nakledilecektir. Daha sonra müellifin tespitleri klasik kaynaklar üzerinden değerlendirilecektir. Müellifin aktardığı bilgiler ile klasik kaynaklar arasında uyumsuzluk tespit edildiği durumda bu husus açık bir şekilde ortaya konulacaktır. Ancak bir çelişkinin olmadığı durumda ise bu kısaca ifade edilip sadece müellifin zikrettiği bilgileri aktarmakla yetinilecektir. Ayrıca Şeltût'un ilgili meseleler hakkında ulaştığı sonuca götüren nedenler üzerinde durulup tahlil edilecektir. Son olarak incelenen konulara dair günümüz fetvâ kurullarından DİB Din İşleri Yüksek Kurulu ile yaşadığı dönemde Şeltût'un da üyesi olduğu Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye'ye bağlı bir kurul olan Lecnetü'l-Fetvâ bi'l-Câmi'il-Ezher'in - varsa- görüşleri aktarılacaktır.

I. Mahmûd Şeltût'un Fırû-ı Fıkıh Görüşleri

A. İbadetler

1. Abdestte Niyet¹⁹⁰

Bir fiilin işlenmesine yönelik irade anlamına gelen niyet, başta ibadetlerde olmak üzere dini kapsamdaki birçok mükellefiyette gerekli olan bir husustur. Bu sorumluluklardan birisi de abdesttir. Abdestte niyetin hükmü konusunu inceleyen Şeltût, bu konuda mezhepler arasında ihtilaf bulunduğunu ifade etmiştir. Bu minvalde Hanefilere göre abdestte niyet sünnettir. Cumhura göre ise abdestte niyet farz hükmündedir.

Müellifin aktardığına göre bu ihtilafın en bariz semeresi, suya itilen veya serinlemek için suya giren kimselerin durumunda ortaya çıkmaktadır. Zira bu durumda Hanefilere göre bu kimseler abdest almış sayılırken cumhura göre burada hadesin ref'inin kastedilmiş olmaması sebebiyle abdest almış sayılmazlar. Bu konu hakkında kısa bir değerlendirme yapan Mahmûd Şeltût, ihtiyari olan bir fiilin gerçekleşmesi için kastın tabîî bir şart olduğunu ifade etmiş ve kastın olmadığı bir durumda fiilin mezkûr kişilere nispet edilemeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca bu hususta dil kurallarının ve örfün tanıklığının mevcut olduğunu ifade etmiştir.¹⁹¹

Şeltût'un ilgili konuda mezheplerin görüşleri olarak tespit ettiği hususları mezheplerin -bibliyografyada aktarılan- temel eserleriyle mukayese edildiğinde herhangi bir tutarsızlığa rastlanmadığını belirtmek gerekir.

Mezheplerin hüküm ve delillerini zikrettikten sonra Şeltût, onların ileri sürdükleri kanıtları değerlendirmiştir. Sonuç olarak müellif -her ne kadar cumhurun bazı deliller hakkındaki anlayışlarını eleştirirse de- abdestte niyetin farz olması gerektiğini ifade etmiştir. Onun bu kanaatinin gerekçesi ise niyetin, ibadetlerde ihlası

¹⁹⁰ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 12-17.

¹⁹¹ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 12.

emreden dinin genel kuralları ile sabit olduğu şeklindeki düşüncesidir.¹⁹² Bu konu hakkında DİYK'nın görüşünün ise Hanefilerle aynı doğrultuda olduğu söylenebilir.¹⁹³

2. Abdestte Tedlîk¹⁹⁴

Abdestte uzuvların yıkanırken ovulmasını ifade eden tedlîkin hükmünü inceleyen müellif, bu konuda Mâlikîlerin tedlîki farz olarak kabul ettiklerini, cumhur fukahanın ise onlarla aynı kanaatte olmadıklarını ifade etmiştir. Daha sonra mezheplerin delillerini değerlendiren Şeltût, abdest ile ilgili ayet ve hadislerde geçen “el-gasl” kelimesinin, temizlenmesi ve üzerindeki pisliklerin giderilmesi için elin veya benzeri bir şeyin suyla birlikte cismin üzerinden geçirilmesi anlamına geldiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ayet ve hadislerde ifade edilen yıkamanın kapsamına ovalamak da girmektedir. Netice olarak müellif abdestte ovalamaksızın su akıtmanın Şâriin maksadını yerine getirmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁹⁵ Bu meselede DİYK'nın kanaati cumhur ile aynı doğrultudadır.¹⁹⁶

3. Abdestte Tertibe Riayet Etmek¹⁹⁷

Tertip, abdestin farzlarının Kur'ân-ı Kerim'in ifadesindeki tertip üzere sırasıyla yerine getirilmesi demektir. Mahmûd Şeltût, tertibin Şâfiî ve Hanbelîlere göre farz olduğunu, Hanefî ve Mâlikîlerin ise bu konuda onlarla aynı kanaatte olmadığı ifade etmiştir.

Daha sonra mezheplerin ilgili görüşlerini dayandırdıkları delilleri zikreden Şeltût, bu kanıtları değerlendirmiştir. Sonuç olarak konu ile ilgili naslara ilaveten abdestte tertibe riayet etmenin başta sahabe olmak üzere nesiller boyunca günümüze kadar fiilen devam ettiği gibi argümanlar ileri süren müellif, Şâfiî ve Hanbelîlerin

¹⁹² Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 15.

¹⁹³ Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYKB), *Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 76.

¹⁹⁴ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 17-19.

¹⁹⁵ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 19.

¹⁹⁶ (DİYKB), *Fetvalar*, 76.

¹⁹⁷ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 19-23.

görüşünü tercih etmiştir.¹⁹⁸ Bu mesele hakkında DİYK'nın kanaati ise Hanefî ve Mâlikîlerle aynı doğrultudadır.¹⁹⁹

4. Abdestte Muvâlât²⁰⁰

Abdestte uzuvların ara verilmeden art arda yıkanmasını ifade eden bir kavram olan muvâlât, hükmü hususunda ihtilafli olan bir meseledir. Bu konuyu inceleyen müellif, Mâlikî ve Hanbelîlere göre muvâlâtın farz olduğunu, diğer iki mezhebin ise onlarla aynı kanaatte olmadığını aktarmıştır. Daha sonra görüşlerle ilgili delilleri inceleyen müellif, mezkûr iki mezhebin delillerini kabul etmekle birlikte aklî olarak da muvâlât olmaksızın alınan bir abdestin şer'î bir abdest sayılamayacağını söylemiştir. Zira ona göre ellerini yıkadıktan sonra bir süre başka şeylerle oyalanıp daha sonra abdeste kaldığı yerden devam eden kişi ancak oyun oynayan bir kimse gibidir.²⁰¹ Bu meselede DİYK ise Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşünü esas almıştır.²⁰²

5. Başın Meshinde Farz Olan Miktar²⁰³

Tüm mezhepler tarafından abdestin farzlarından biri olarak kabul edilmekle birlikte fukaha arasında miktarı hususunda ihtilafın mevcut olduğu bir konu olan başın mesh edilmesi meselesini inceleyen müellif, mezheplerin görüşlerinin şu şekilde olduğunu söylemiştir: Hanefî uleması içerisinde mütekaddimun fukahanın çoğunun üç parmak miktarı mesh etmenin yeterli olacağını, müteahhirun fukahanın ise başın dörtte birinin mesh edilmesinin farz olduğunu düşündüklerini ifade etmiştir. Burada bir parantez açacak olursak Hanefîlere nispet edilen görüşler mezhep kaynaklarında bulunmakla birlikte tespitlerimize göre bu konuda mütekaddimun ve müteahhirun ayırımının olmadığını belirtmek gerekir. Şâfiîler içerisindeki genel kanaatin bir kıl bile mesh edilirse farz olan miktar yerine getirilmiş olacağı yönünde olduğunu aktaran müellif, bu mezhebe müntesip bazı fakihlerin mesh edilmesi gereken en az miktarın, üç kıl miktarı olduğu görüşüne sahip olduklarını da söylemiştir. Bu konu hakkında

¹⁹⁸ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 21-22.

¹⁹⁹ (DİYKB), *Fetvalar*, 76-77.

²⁰⁰ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 23-24.

²⁰¹ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 24.

²⁰² (DİYKB), *Fetvalar*, 76.

²⁰³ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 7-11.

Mâlikîlerin başın hepsinin mesh edilmesinin farz olduğu görüşünde olduğunu belirten yazar, Hanbelîlerde de mevcut olan iki görüşten râcih olanının Mâlikîlerin görüşüyle mutabık olduğunu söylemiştir. Hanbelîlerdeki diğer görüşün ise alın miktarı kadar mesh etmenin farz olduğu yönünde olduğunu aktarmıştır.

Şeltût'un ilgili konuda mezheplerin görüşleri olarak tespit ettiği hususları mezheplerin -bibliyografyada aktarılan- temel eserleriyle mukayese edildiğinde herhangi bir tutarsızlığa rastlanmadığını belirtmek gerekir.

Mezheplerin hüküm ve delillerini tartıştıktan sonra Şeltût, onların öne sürdükleri kanıtları değerlendirmiştir. Sonuç olarak müellif şöyle söylemektedir:

“Doğru olan, ayetin²⁰⁴ mutlak bir mana ifade etmesidir. Bu sebeple ayet mutlak olarak başa meshin yapılmasına delalet etmektedir. Dolayısıyla bu mesh işlemi başın tamamının mesh edilmesiyle gerçekleşeceği gibi mesh isminin verilmesinin doğru olacağı miktarda olduğu müddetçe az veya çok herhangi bir kısmının mesh edilmesiyle de gerçekleşir. Bir veya üç saç telinin mesh edilmesine ise mesh denilmesi doğru değildir.”²⁰⁵

Görüldüğü üzere müellif bu konu hakkında hükme ulaşırken mezheplerin görüşlerinden birisini doğrudan tercih etmemiştir. Konu ile ilgili ayetin mutlak mana ifade ettiğini belirterek herhangi bir surette yapılacak mesh ile bu farzın yerine getirileceğini ifade etmekle birlikte, Şâfiîler'in görüşü olan bir veya üç saç telini mesh etmekle bu farzın yerine getirilemeyeceği düşünmektedir. Dolayısıyla müellife göre diğer üç mezhebin görüşlerinden herhangi birini yapan kimsenin bu farzı yerine getirmiş olacağı söylenebilir.

Bu mesele hakkında Din İşleri Yüksek Kurulu -her ne kadar konuyu incelerken bir tercih görüntüsü vermese de- Hanefî mezhebinin görüşünü esas almıştır.²⁰⁶ Zira DİYK'nın özellikle klasik meselelerde -istisnalar olmakla birlikte- toplumun kahir

²⁰⁴ el-Mâide, 6. “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِيمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ”

²⁰⁵ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü 'l-Mezâhib*, 11.

²⁰⁶ (DİYKB), *Fetvalar*, 76.

ekseriyetini dikkate alma gibi gerekçelerle Hanefî mezhebi doğrultusunda fetvâ verdiği bilinmektedir.²⁰⁷ Bundan sonraki meseleler incelenirken DİYK'nın kanaatleri aktarıldığında bu hususun dikkate alınması, genel olarak Kurul kararlarının böyle okunması önem taşımaktadır.

6. Kadınla Ten Temasının Abdeste Etkisi

Abdesti bozan sebeplerden bir kısmı ayetlerde, diğer bir kısmı ise hadislerde açıklanmıştır. Bu çerçevede kadına dokunmanın/ten temasının veya onunla tokalaşmanın abdesti bozup bozmayacağı hususunda kendisine yöneltilen soruya Mahmûd Şeltût şu şekilde cevap vermiştir:

“Bazı âlimler Mâide sûresi 6. ayette geçen “أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ” lafzının dokunmak, temas etmek manasına geldiğini ifade etmişlerdir. Buna göre kadına dokunmak ve onunla tokalaşmak abdesti bozmaktadır. Bazı fakihler ise bu lafzın cinsi münasebet manasına geldiğini söylemişlerdir. Bu yoruma göre kadınla dokunmak ve tokalaşmak abdesti bozmaz. Ben bu görüşün doğru olduğu kanaatindeyim.”²⁰⁸

Öncelikle burada görüldüğü üzere müellif, âlimlere nispet ettiği görüşlerin açıkça kimler olduğunu belirtmemiştir. Onun bu üslubu *el-Fetâvâ* adlı eserinde sıkça kullandığına dikkat çekmek gerekir. Daha sonra Mahmûd Şeltût bu konu hakkındaki yukarıda aktardığımız kanaatini şu şekilde temellendirmiştir:

1. *“Kur’ân “المس” kelimesini cinsi münasebet manasında kullanmıştır. Örneğin “بَانَا هِجْبِرِ بِيْسَرٍ”²⁰⁹ ve “بَانَا هِجْبِرِ بِيْسَرٍ”²⁰⁹ “bana hiçbir beşerin eli değmedi”²⁰⁹, “بَانَا هِجْبِرِ بِيْسَرٍ”²⁰⁹ “birleşmeden önce onları boşadığınızda”²¹⁰ ayetlerinde bu kelime cinsi münasebet manasında kullanılmıştır.”*

²⁰⁷ Mustafa Bülent Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25 (2015), 50-51; Ahmet Yaman, “Ri’âsetü’ş-şüûni’ d-dîniyye fi Türkiye turuku ve esâlîbü isdâri’l-fetâvâ min kibeli’l-meclisi’l-a’lâ li’ş-şüûni’ d-dîniyye”, *el-Mecelletü’l-İlmiyyetü’l-Mühakkemetü li-Riâseti’ş-Şüûni’ d-Dîniyyeti’l-Türkiye* 1/1 (2019), 83.

²⁰⁸ Şeltût, *el-Fetâvâ*, 73.

²⁰⁹ Âi-i İmrân, 47. “قَالَتْ رَبِّ اِنَّى يُكُونُ لِىْ وَاَلْدُّ وَاَلَمْ يَمْسَسْنِىْ بَشْرًا كَذٰلِكَ قَالَ اللهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ اِذَا قَضٰى اَمْرًا فَاِنَّمَا يُقَوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ”

²¹⁰ el-Ahzâb, 49. “يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُوْنَهَا”

2. “Eğer ilgili ibareye (Mâide sûresi 6. ayette geçen “أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ”) cinsi münasebet manası verilirse ayet tüm temizlik çeşitlerini (namaz abdesti, gusül ve teyemmümü) kapsayan bir manaya gelir.”
3. “Kadına dokunmanın sonrasında abdestin devam ettiğine dair hadisler bulunmaktadır.” Ancak Şeltût burada delil namına hiçbir hadis aktarmamıştır.”
4. “Ten temasında bulunmak veya tokalaşmak sonucu abdestin bozulacağına hükmetmek, şeriatın üzerine tesis edildiği ve ilgili ayetin de son kısmında geçen kolaylık ilkesi ile çelişir. Zira ayetin son kısmında **“Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz”** buyrulmaktadır.”²¹¹

Kur’ân ve sünnet nassı ekseninde maslahat ve makâsıd prensibi ile hareket etme metodunu esas alan müellifin bu konuda böyle bir yaklaşım sergilemesi anlaşılır bir durumdur. Zira Şeltût burada, ayetler arasında irtibat kurmak, ilgili konuda hadislerin varlığına işaret etmek ve mezkûr ayetin iç dinamiklerinden hareket etmekle bu görüşünü temellendirmektedir.

Mısır’ın önemli fetvâ kurullarında olan Lecnetü’l-Fetvâ’da bu mesele incelenirken -kendisi üye olma hasebiyle- Kurul adına Şeltût cevap vermiştir. Dolayısıyla müellif, yukarıda zikredilen kanaatini aynı şekilde cevabında aktarmıştır.²¹² Ayrıca DİYK bu konu hakkında farklı düşünceleri aktarmakla birlikte Hanefî mezhebinin görüşünü esas almıştır. Buna göre yabancı bir kadına dokunmak günah olmakla birlikte bu durumda erkek ve kadının abdestinin bozulmayacağına hükmedilir.²¹³

7. İmama Uyan Kişinin Kıraati ²¹⁴

²¹¹ Şeltût, *el-Fetâvâ*, 74.

²¹² Mes’ûd Sabrî, *Fetâvâ Lecneti’l-Fetvâ bi’l-Câmi’il-Ezher* (b.y.: y.y., ts.), 30-31.

²¹³ (DİYKB), *Fetvalar*, 81-82.

²¹⁴ Şeltût - Sâys, *Mukâranetü’l-Mezâhib*, 24-30.

Cemaatle kılınan namazlarda imama uyan kişiye kıraat yapmasının gerekli olup olmadığı hususunda fukaha arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu konu hakkında genel bir değerlendirme yapmak isteyen Şeltût, âlimlerin kıraat dışında namazın farzlarından hiçbirinin cemaat namına imam tarafından eda edilemeyeceğini ittifakla kabul ettiklerini aktardıktan sonra, fukahanın namazda imama uyan kimsenin kıraat edip etmeyeceği hususunda farklı görüşlere sahip olduklarını ifade etmiştir.

Onun aktardığı şekliyle bu meselede Hanefilere göre, ister sesli (cehri) ister sessiz kılınan namazlarda (hafî) olsun kıraat me'mûmdan sakıt olmaktadır.²¹⁵ Şâfiîler, me'mûmun kıraatinin vacip olduğunu görüşündedir. Namaz cehri ise me'mûm yalnız Fatiha sûresini okur, eğer cehri kıraatin yapıldığı bir namaz değilse me'mûm Fatiha'yla birlikte bir sûre okur.²¹⁶ Bu konu hakkında Mâlikîlere göre me'mûm için kıraat mutlak olarak vacip değildir. Ancak sessiz namazlarda kıraat yapması mendub, sesli namazlarda (imamı duymasa bile) kıraat yapması mekruh olur.²¹⁷ Hanbelîlere göre ise imamın sustuğu, sessiz okuduğu ya da imamın sesinin duyulmadığı anlarda me'mûmun kıraat yapması müstehaptır.²¹⁸

Müellif eserinde mezheplerin hüküm ve delillerini aktardıktan sonra onların ileri sürdükleri delilleri değerlendirmiştir. Sonuç olarak müellif şöyle söylemektedir:

“Hiç şüphesiz asıl olan her namazda kıraatin farz olduğudur. Kur’ân ve sünnetin genel hükümleri de bunu gerektirmektedir. Kur’ân-ı Kerimdeki “Kur’ân okunduğu zaman dinleyin ve susun ki rahmete nâil olasınız” ayeti²¹⁹ cehri namazlarda me'mûmun dinlemesinin “vacip” olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca ayetin bu açık delaletini teyit eden hadisler bulunmaktadır. Buna göre her namaz kılının -münferiden veya cemaatle- kıraat yapmasını vacip kılan genel hükümler hadislerle tahsis edilmiş olup imamın cehri okuduğu namazlarda me'mûmun okuması mezkûr genel hükümlerinin dışına çıkmaktadır. Ancak sessiz okunan namazlarda me'mûm hakkında genel

²¹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/50.

²¹⁶ Râfiî, *Fethu'l-Azîz*, 3/309-311.

²¹⁷ Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/184.

²¹⁸ Makdisî, *el-Udde*, 78.

²¹⁹ el-A'râf, 204. “وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ”

hükümler devam etmektedir. Sessiz kılınan namazlardaki kıraati yasaklayan hadislerdeki yasaklamanın maksadı ise me'mûmun sesli okuyarak imami şaşırtmasını engellemektir. Nitekim ilgili hadisler buna işaret etmektedir. Sonuç olarak sessiz namazlar ve ona tabi olan durumlarda me'mûmun okuması "vacip", cehri namazlarda ise okumasının "haram" olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Zühri (ö. 124/742) ve İbn Mübarek'in (ö. 181/797) tercih ettiği görüş budur. Ayrıca İmam Mâlik (ö. 179/795), İshak (ö. 238/853) ve Ahmed'den (ö. 241/855) nakledilen görüşler de bu doğrultudadır."²²⁰

Öncelikle ifade etmemiz gerekir ki ilgili konuda müellifin, mezheplerin görüşleri olarak tespit ettiği hususlar mezheplerin temel eserleriyle mukayese edildiğinde herhangi bir tutarsızlık tespit edilmemiştir. Müellif bu konu ile ilgili ayet ve hadisleri değerlendirmiş ve bunların sonucunda bu kanaate ulaşmıştır. Nitekim tercih ettiği görüş genel olarak Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri tarafından benimsenen kanaattir.

Son olarak belirtmek gerekir ki müellifin konu ile ilgili görüşünü ifade ettikten sonra kendi düşüncesiyle muvafık mezhep ve kişileri zikretmesi dikkate değer bir husustur. Zira müellifin böyle yapması, savunduğu görüşün meşruiyetini kuvvetlendirmek istediği anlamına gelebilir. Son olarak bu mesele hakkında DİYK'nın kanaati Hanefîlerle aynı doğrultudadır.²²¹

8. Yolculukta Namazı Kısaltmak (Kasru's-Salât)²²²

Müctehid imamlar, yolcunun dört rekatlı namazları kısaltıp iki rekât olarak kılabileceği hususunda ittifak halindedir. Ancak müellifin ifade ettiği üzere Hanefîler ile Zeydiler kısaltmanın ayn olarak farz olduğunu, cumhur ise bu durumda yolcunun namazı tamamlama azimetini ile kasretme ruhsatı arasında muhayyer olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Şeltût'un aktardığına göre bu meselede cumhuru temsil eden üç mezhep ruhsatın hükmü hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mâlikîlere göre bu ruhsatı

²²⁰ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 29.

²²¹ (DİYKB), *Fetvalar*, 178.

²²² Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 30-38.

uygulamak müekked sünnettir. Şâfiî ve Hanbelilere göre ise ruhsat hükmünü uygulamak sadece daha faziletlidir.

Müellif iki tarafın görüş ve delillerini aktarıp tahlil ettikten sonra yolculukta namazın kısaltılması meselesi hakkında Hanefilerin görüşünü, delil olarak öne sürdükleri rivayetlerin sübut ve mana açısından kuvvetli bulması sebebiyle tercih etmiştir.²²³ Ayrıca bu mesele hakkında Din İşleri Yüksek kurulu da Hanefilerle aynı görüşü benimsemiştir.²²⁴

9. İki Namazın Cem' Edilmesi²²⁵

Cem-i takdim ve cem-i tehir suretiyle iki şekilde yapılması mümkün olan ve iki vakit namazının aynı vakit içerisinde kılınabilmesi manasına gelen cem', mezhepler arasında ihtilafın bulunduğu hususlardan birisidir. Mezkûr eserinde bu konuyu ele alan Mahmûd Şeltût, mezheplerin görüşlerini şu şekilde aktarmıştır: Âlimler ittifakla hacılar için Arafat'ta öğle ve ikinci namazının cem-i takdim, Müzdelife'de ise akşam ile yatsı namazının cem-i tehir yapılması suretiyle kılınmasının caiz olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Hanefiler bu iki durumun dışında namazların cem' edilmesinin caiz olmadığı kanaatindedirler. Bu konuda cumhuru temsil eden diğer üç mezhebin yaklaşımı ise bazı durumlarda -detaylardaki ihtilaflara rağmen- cem' yapmanın caiz olduğu yönündedir.

Şeltût iki tarafın görüş ve delillerini aktarıp değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu kapsamda o, cumhurun cem'in cevazına delalet eden ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolculuk ve yağmur gibi bazı durumlarda cem' yaptığını gösteren rivayetleri, rivayet tekniği ve sened yönünden eleştirmiştir. Yani ilgili rivayetleri sened tenkidine tabi tutarak bu rivayetlerin sıhhati hususunda problem olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu gibi hadislerin mana olarak ancak sûri cem'e delalet edebileceğini söylemiştir.

Sonuç olarak müellif, beş vakit namazı belli zaman dilimlerine taksim eden ilahi hikmetin, namazların daima kendilerine tahdit edilen sürelerde kılınmasını

²²³ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 38.

²²⁴ (DİYKB), *Fetvalar*, 295-296.

²²⁵ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 38-46.

gerektireceğini, bunun arkasındaki hikmetin ancak bu şekilde gerçekleşebileceğini ifade etmiştir. Nitekim ona göre Şâriin hedefi de budur.²²⁶

Bu meselede DİYK, seferde olmak ve imtihan saatiyle çakışmak gibi önemli mazeretlerin bulunduğu durumlarda namazların cemedilmesi suretiyle eda edilebileceği yönünde kanaat belirtmiştir. Dolayısıyla bu kararıyla DİYK'nın cumhurun görüşünü esas aldığı söylenebilir.²²⁷

10. Çocuğun Malında Zekât²²⁸

Kur'ân'da belirtilen sınıflara, dinen zengin sayılan Müslümanların mallarından belli orana göre zekât memurları tarafından alınarak verilmesi veya mükelleflerin bizatihi kendilerinin vermesi sorumluluğuna zekât denir. Fakihler diğer bilinen şartlarıyla birlikte zekâtın hür, âkil ve bâliğ olan her Müslümana farz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak Mahmûd Şeltût'un da eserinde incelediği üzere çocuk ve delinin malından zekât verilmesinin gerekli olup olmadığı hususunda ulema arasında ihtilaf bulunmaktadır.

Bu konu hakkında mezheplerin görüşlerini ifade edecek olursak Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, çocuğun malından zekât verilmesi gerektiği görüşündedir. Hanefilere göre âkil ve bâliğ olmadığı için çocuk zekatla mükellef değildir. Bunun istisnası olarak Hanefiler, çocuğun sadece ekin ve meyve cinsinden olan mallarından zekât (öşür) verilmesi gerektiği kanaatindedirler.

Mahmûd Şeltût bu mesele hakkında tarafların görüşlerini ve delillerini zikrettikten sonra adeta kendisine göre maslahat ilkesini işleterek şu kanaate ulaşmıştır: *“Zekâtın teşrî edilmesinde fakirin ihtiyaçlarını karşılamak ve nefsi arıtıp yardımlaşma ve cömertlik üzere eğitmek gibi maksatlar vardır. Böyle bir değerlendirme yapıldığında çocuğun malından zekât verilmesi sonucuna ulaşılır.”*²²⁹

²²⁶ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 46.

²²⁷ (DİYKB), *Fetvalar*, 121-122.

²²⁸ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 47-50.

²²⁹ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 50.

Şeltût'un bu sözlerinden anlaşılacağı üzere onun bu görüşü tercih etmesinin gerekçesi maslahat prensibidir.

Son olarak belirtmek gerekir ki günümüz fetvâ heyetlerinden DİYK ve Lecnetü'l-Fetvâ, Hanefî mezhebinin görüşünü esas almıştır.²³⁰

11. Müslümanın Mülkiyetine Geçen Haraç Arazisinin Gelirinde Zekât²³¹

Âlimler Müslümanların ellerine geçen toprakların öşür ve haraç olmak üzere ikiye ayrıldığı, öşür arazisinin halkı kendiliğinden Müslüman olan topraklarla savaş yoluyla fethedilip 4/5 oranında gazilere taksim edilen topraklar olduğu, haraç arazisinin ise savaş yoluyla fethedilip halkının elinde bırakılan araziler olduğu hususlarında ittifak etmişlerdir. Öşür arazisine sahip olan bir Müslümanın, bu araziden elde ettiği geliri, zekâtın vücûbiyeti için gereken şartları taşıdığı durumda zekât vermesi, haraç arazisine sahip olan gayrimüslimin ise haraç adı altında vergisini ödemesi gerekmektedir.

Bu konu bağlamında olup ulemanın ihtilaf ettiği meselelerden birisi, Müslümanın mülkiyetine geçen haraç arazisinin gelirinden zekâtın verilip verilmeyeceği konusudur. Mezkûr eserinde bu mevzuyu inceleyen müellif, mezheplerin görüşlerinin şu şekilde olduğunu aktarmıştır: Hanefîlerdeki meşhur kanaat, Müslümanın mülkiyetine geçen bu toprağın vazifesinin daha önce olduğu gibi sadece haraç olduğudur.

Bu meselede cumhuru teşkil eden üç imam ise haracın, öşrün vacip olmasına engel olamayacağını ve dolayısıyla böyle bir toprakta hem haracın hem de öşrün bir arada bulunabileceği kanaatine sahiptir. Daha sonra konu ile ilgili tarafların delillerini eserine alan müellif, Hanefî fakihi olan Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) kendi mezhebinin delillerini eleştirisini aktarmış ve öşür ile haraç arasındaki farklılığa dikkat çekerek cumhurun görüşünün daha isabetli olduğu kanaatine varmıştır.²³² Zira onun ifade ettiği şekliyle öşür, Müslümanlar için dini bir görevdir. Haraç ise ictihâdi

²³⁰ (DİYKB), *Fetvalar*, 238; Sabrî, *Fetâvâ Lecneti'l-Fetvâ*, 80.

²³¹ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 51-54.

²³² Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 54.

bir emir olup idarecinin kamu yararı için topladığı bir çeşit vergidir. Dolayısıyla idareci bir maslahat gördüğünde veya ihtiyaç duyulduğunda, devletin himayesinde bulunan Müslüman ve gayrimüslimlerden vergi alma hakkına sahiptir. Böyle bir vergiye tabi tutulmak Müslümanlar için nass ile sabit dini bir görev olan öşrü vermelerine engel olmaz.

Din İşleri Yüksek Kurulu, öşür konusunu ele aldığı bir toplantıda günümüzde halkın elinde bulunan tapulu arazinin öşrî araziye dönüşmesi sebebiyle tarım arazilerinin zekâtı anlamına gelen öşürün usûlüne uygun bir şekilde verilmesi gerektiği kararına varmıştır.²³³

12. İğnenin Oruca Etkisi

Oruçlu birisinin iğne yaptırmasının kişinin orucunu bozup bozmayacağına dair ulema arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Mahmûd Şeltût, bu konu hakkında kendisine sorulan soruyu şu şekilde cevaplamıştır:

“Bir şeyin orucu bozulabilmesi için gıda özelliği taşıyıp taşımamasına bakılmaksızın mutat olan yoldan mideye ulaşması gerekir. Dolayısıyla cevaf bölgesine (kasıktan boğaza kadar olan karın iç boşluğu ve buradaki organlar) girip de mideye ulaşmayan şeyler orucu bozmaz. İğne ile cevaf bölgesine sıvı girer fakat mideye ulaşmaz. Bu sebeple iğne orucu bozmaz. İğne için durum böyle olunca, merhem ve sürme sürmek, göz damlası ve fitil kullanmak aynı hükme tabi olur. Çünkü bunların hiçbiri mideye ulaşmaz.”²³⁴

Görüldüğü üzere Şeltût, iğnenin besin değeri taşıyıp taşımaması gibi bir ayırım yapmaksızın umumi olarak cevaz yolunu tutmuştur. Ancak çeşitli nakli ve akli delillerden yola çıkarak Şâfiîler, Mâlikîler, Hanbelîler ve İmameyn'e göre vücuda giren şeyler hususunda besin değeri taşıyıp taşımamasına göre ikili bir ayırım bulunmaktadır. Dolayısıyla onlara göre besin değeri taşımayan iğneler orucu bozmamaktadır. Bunun yanı sıra İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) böyle bir ayırım yapmaksızın her türlü iğnenin orucu bozacağı kanaatindedir. Netice itibariyle bu

²³³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu* (07 Haziran 2023).

²³⁴ Şeltût, *el-Fetâvâ*, 118.

mesele hakkında en azından iğnenin besin değeri taşıyıp taşıyamaması gibi bir ayırım yapmak daha isabetli bir tutum olarak sergilenebilir. Örneğin günümüz fetvâ kurullarından biri olan DİYK, besin değeri taşımayan aşların orucu bozmayacağı görüşünü benimsemiştir.²³⁵ Ancak bunun yanı sıra Lecnetü'l-Fetvâ, vitamin değeri taşısa dahi iğnenin orucu bozmayacağı yönünde kanaat belirtmiştir.²³⁶

B. Hukuk/Muâmelât (Aile, Mali Muâmelât, Yargı ve Miras)

1. Süt Akrabalığının Oluşumu²³⁷

İslâm hukukuna has bir müessese olan süt hısımlığının oluşumu hakkında fakihler arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Süt akrabalığının oluşabilmesi için kaç defa emme-emzirilme gerçekleşmesi gerektiği minvalinde vaki olan bu ihtilafta Hanefî ve Mâlikî mezhepleri ile bir görüşe göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), emzirmenin çoğunun da azının da yeterli olacağı kanaatindedir. Onları bu görüşe sevk eden delillerden birisi *muharremât ayetinde geçen* “وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ” kısmındaki mutlaklıktır.²³⁸

Bu mesele hakkında başta Şâfiî ve Hanbelîler olmak üzere bir grup âlim, bir defa emmenin süt hısımlığının oluşmasında yeterli olmayacağı, hadislerde de ifade edildiği üzere üç, beş veya yedi defa emzirmenin gerektiği kanaatine sahiptir. Bu konu hakkında tarafların görüş ve delillerini aktardıktan sonra Şeltût, kendi görüşünü açıklar vaziyette şu ifadelerle eserinde yer vermiştir: “Süt akrabalığının oluşması, bir defa emzirmeden daha azıyla sabit olmaz. Çünkü Kur’ân nassıyla sabittir ki haram kılan şey (yani hısımlığı oluşturan şey) emzirmedir. Bu ancak alt sınır olarak bir defa emzirmeyle gerçekleşir. Emzirmenin mefhumu ise çocuğun yeme ve uyku ihtiyacına binaen annenin göğsünü tutup sonra kendi isteğiyle bırakmasıdır. Böylece Kur’ân’ın mezkûr ifadesi, emzirmenin çoğu ve azı için mutlak olup konu ile ilgili hadisler de

²³⁵ (DİYKB), *Fetvalar*, 281.

²³⁶ Sabrî, *Fetvâ Lecneti'l-Fetvâ*, 59-60.

²³⁷ Şeltût - Sâyiş, *Mukârañetü'l-Mezâhib*, 65-70.

²³⁸ en-Nisâ, 32. “وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَسَأَلُوا اللَّهَ “مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا”

ayetin bu mutlak ifadesiyle uyum içerisinde. Çünkü hadislerde ifade edilen “المصة” ve “الإملاجة” kelimeleri tam manasıyla emzirme işini karşılamamaktadır.²³⁹

Bu nakilden hareketle Şeltût’un Hanefî ve Malikî mezheplerinin görüşünü tercih ettiği söylenebilir. Ancak bu tutumundan farklı olarak mezkûr konuyu kendisine sorulan soruyu cevaplamak için *el-Fetâvâ* adlı eserinde de işleyen Şeltût, orada ayrı bir yaklaşım içerisinde. İlgili eserinde doğrudan şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Süt akrabalığının oluşması için emilmesi gereken miktar hususunda âlimlerin farklı görüşleri vardır. Kimisi (örneğin Hanefî ve Mâlikîler) bir damlanın bile yeterliği olacağını söylüyorken kimi fakihler de (örneğin Şâfiî ve Hanbelîler) üç veya beş defa emmenin gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Nitekim birbirinden farklı görüşlere sahip âlimler, görüşlerini hadislerle desteklemişlerdir.”

Bu konuda araştırmacıların hiç birisi muharremât ayetinde²⁴⁰ geçen “وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ” kısmındaki “annelik olgusu” üzerinde süt akrabalığının oluşmasını sağlayan miktarı tespit etmek için durmamışlardır. Hâlbuki bu ayetteki “الْأُمَّهَاتُ” kelimesi bize bu miktarı göstermektedir. Zira bu kelime bebeğin emmesi sebebiyle emdiği kadın arasında annelik duygusunun oluşması gerektiğine işaret etmektedir. Hal böyle olunca bebeğin emme miktarı, emziren kadının bebek hakkında şefkat, merhamet ve sevgi oluşturacak zaman miktarı kadar uzun olmasını gerektirir. Nitekim bu duyguların meydana gelmesi bir damla, üç, beş veya yedi defa emzirme ile meydana gelecek değildir. Bu meseleye arz etmemin sebebi, doktorların yardımıyla detaylarının araştırılması içindir.²⁴¹

Bu düşüncesiyle meseleye farklı boyutlar katan Şeltût, kendisine sorulan soruya -belki de yaşadığı coğrafyada yaygın mezhep olması hasebiyle- İmam Şâfiî’nin

²³⁹ Şeltût - Sâiyis, *Mukâranetü’l-Mezâhib*, 70.

²⁴⁰ en-Nisâ, 32. “وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَسَأَلُوا اللَّهَ”
”مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا”

²⁴¹ Şeltût, *el-Fetâvâ*, 244.

(ö. 204/820) görüşünü aktararak cevap vermiştir. Onun bu konu hakkındaki nakilleri şunlardır:

- *Süt hısımlığının gerçekleşebilmesi için en az beş defa emzirmenin gerçekleşmesi gerekir.*
- *Kadının aralarında süt hısımlığı oluşacak olan iki bebeği emzirmesi, her biri için farklı tarihlerde olsa da emzirme müddeti olan iki tam yıl süresi içerisinde olmalıdır.*
- *Evli olan iki kişiye sütkardeşi oldukları haber verilirse ve bu haber de doğru ise ayrılmaları vacip olur. Nikâh batıl olur.²⁴²*

Mahmûd Şeltût'un bu konuyu yukarıda incelediğimiz üzere *Mukâranetü'l-mezâhib* adlı eserinde de ele aldığını ve orada Hanefî ve Mâlikîlerin görüşünü tercih ettiğini belirtmiştik. Meseleyi iki eserde aktarılan bilgilerden hareketle değerlendirdiğimizde bir tenakuzun söz konusu olduğu söylenebilir. Zira ilk eserde süt akrabalığının oluşumu açısından emzirme miktarı hususunda az-çok ayırımının yapılmaması yönündeki kanaati (Hanefî ve Mâlikîler'in görüşünü) tercih eden müellif, bu eserde annelik duygusunun oluşması gibi sübjektif bir ölçütün kıstas alınabileceğini belirtmiş, bunun yanı sıra fetvâsının sonunda Şâfiî mezhebinin tercih ettiği görüşü aktarmıştır.

Ayrıca burada müellifin, annelik duygusunun oluşumunun tespit edilme işini doktorlara havale etmesinin aklımıza bazı sorular getirdiğini belirtmemiz gerekir. Örneğin böyle bir sübjektif değer/ölçüt üzerine görüş bina edilebilir mi? Ayrıca bu duygunun oluşması tıbben tespit edilebilir mi? Nitekim bizim kanaatimize göre böylesine önemli fikhî sonuç doğuran bir meselede verilen hüküm, bu şekilde sübjektif gerekçelerle açıklanamaz.

Son olarak bu konu hakkında DİYK'nın kanaati, Hanefî ve Mâlikîlerle aynı çizgidedir. Dolayısıyla ilk iki yaş içerisinde bebeğin az veya çok fark etmeksizin

²⁴² Şeltût, *el-Fetâvâ*, 246.

anneden süt emmesi akrabalığın oluşması için yeterlidir.²⁴³ Lecnetü'l-Fetvâ ise Şâfiî ve Hanbelîlerin görüşünü benimsemiştir.²⁴⁴

2. Müslüman Bir Erkeğin Ehli Kitap Bir Kadınla Evlenmesi

Mahmûd Şeltût, evliliğin kuruluşu/inikadı ile ilgili şartlardan birisi olan tarafların dini durumları meselesini eserinde incelemiş ve bununla ilgili aşağıda aktardığımız bilgileri serdetmiştir.

Müslüman bir erkeğin müşrik bir kadınla evlenmesi, ulemanın ittifakıyla batıldır. Aynı şekilde Müslüman bir kadının gayrimüslim (kitabi veya müşrik fark etmeksizin) bir erkekle evlenmesi de kat'î bir surette yasaklanmış olan bir durumdur. Fukaha böyle bir evlilik olması halinde bunun ittifakla geçersiz/batıl olduğunu ve bu akdi mubah sayan kişinin dinden çıkacağını ifade etmiştir.²⁴⁵

Ancak erkeğin ehli kitap bir kadınla evlenmesi hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı fakihlere göre bu nikâh haram kabul edilirken, bazılarına göre helal ve sahihtir. Şeltût, böyle bir akdin haram olacağına dair görüşün sahabeden Abdullah b. Ömer ve bazı tabiin âlimlerine dayandırıldığını ifade etmiştir. Onların bu düşüncelerinin delilleri olarak ise kafirlerden uzak durulması gerektiğini emreden ayetler ile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risaletini inkâr eden ve değiştiren ehl-i kitabın da müşrikler zümresine katılması yönündeki düşünce olduğunu aktarmıştır.²⁴⁶

Bu konu ile alakalı olarak kendisine sorulan soruya Mahmûd Şeltût, farklı bir bakış açısıyla şu şekilde cevap vermiştir:

“En faziletli evlilik, aynı itikada sahip olan Müslümanlar arasında gerçekleşen evliliktir. Ancak Müslüman bir erkeğin ehli kitap bir kadınla evlenmesi de caizdir. Burada dikkat edilmesi gereken erkeğin kadın üzerine kavvâm olma, çocuklarını İslâm ahlakı üzerine yetiştirme ve dinini yaşama hususunda kararlı ve etkin vaziyette olmasıdır. Aksi takdirde erkeğin kadına

²⁴³ (DİYYKB), *Fetvalar*, 436.

²⁴⁴ Sabrî, *Fetâvâ Lecneti'l-Fetvâ*, 149.

²⁴⁵ Şeltût, *el-Fetâvâ*, 238.

²⁴⁶ Şeltût, *el-Fetâvâ*, 239.

teslim olduğu, otoritesini kaybettiği ve çocuklarını İslâm'ın gerektirdiği şekilde yetiştiremediği durumlarda böyle bir evliliğin engellenmesi vaciptir. Bu durum tıpkı Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evlenmesinin yasak olması gibi bir hal alır. Zira insanın fıtrati ve evliliğin tabiatı, erkeğin otoritesi üzerine tesis edilmiştir. Bu sebeplerden dolayı erkeğin zayıf olduğu bir durumda Müslüman bir erkeğin ehli kitap bir kadınla evlenmesi İslâm hükümeti tarafından engellenmeli, hatta bunun için gerekirse yaptırım uygulanmalıdır.”²⁴⁷

Buradan anlaşıldığı üzere müellif, bu konu hakkında yaşadığı çağda da gündem olan evlilik kapsamını genişletici modern görüşlere katılmamakla birlikte bu hususta muhafazakâr denebilecek bir tutum sergilemektedir. Onun bu yaklaşımı, İslâm hukukunu salt normlardan müesses bir nizam olarak görmediğini göstermektedir. Zira ona göre fıkıh, müdahale ve mücadele alanı geniş bir ilimdir.

Bu konuyu ele alan DİYK ise her ne kadar eş seçiminde Müslüman kadınların tercih edilmesini tavsiye etse de Müslüman bir erkeğin ehli kitap bir kadınla -iffetli olma koşuluyla- evlenmesinin caiz olduğu görüşünü benimsemiştir.²⁴⁸

3. Kadının Velisinin Onayı Olmadan Evlenmesi²⁴⁹

İslâm hukukçuları kadının bizzat nikah akdine taraf olmasının veya velisinden başkasını kendisini evlendirmesi için vekil tayin etmesinin sıhhati hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu tartışmalı konuyu kitabına alan Mahmûd Şeltût, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre kadının böyle bir şekilde nikah yapmasının mutlak olarak sahih olduğunu aktarmıştır. İmam Muhammed'in bu akdi velinin icazetine bağladığı aktarılmıştır. Ancak Şeltût, İmam Muhammed'in bu görüşten udûl ederek mezhepte müstakar olan görüşü benimsediğini ifade etmiştir.²⁵⁰ Zâhirî mezhebine göre kadın dul ise nikahı sahih olur fakat bakire ise bu nikah batıldır. Diğer üç mezhep imamı ise bu akdin geçersiz olduğu kanaatindedir.

²⁴⁷ Şeltût, *el-Fetâvâ*, 238-242.

²⁴⁸ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 422-424.

²⁴⁹ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 55-64.

²⁵⁰ Konunun ayrıntısı için bk. Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/90.

Bu mesele hakkında tarafların görüş ve kanıtlarını nikah akdinde velinin onayını şart koşanlar ve şart koşmayanlar şeklinde aktardıktan sonra Şeltût, Kur'ân'daki konuyla ilgili ayetlerin ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hem ameli hem de kavli sünnetinin, âkile ve bâliğa hür kadınların tasarruflarının geçerli olduğuna açıkça delalet ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla ona göre bu iki şartı sağlayan kadınların, velilerinin onayı olmaksızın yapacakları evlilik akdi geçerlidir.²⁵¹ Nitekim kadının tasarruflarda yetkili olmasına dair bu hakkı, Allah Teâlâ'nın şu buyruğunun bir tezahürüdür: **“Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır.”**²⁵²

Eşler arasında denklik (kefâet) olmadığı durumlarda ise Şeltût, velinin ya izin vermesi veya izin vermeyip itiraz yetkisini kullanmasının velinin hakkı için yeterli olacağı kanaatindedir. Buna ek olarak her ne kadar şart olmasa da akit esnasında velinin onayının alınmasının müstehab olduğunu ifade etmiştir.

Kadının velisinin izni olmaksızın taraf olduğu evlilik akdinin geçerliliği meselesini inceleyen DİYK, nikah kıyılırken velinin izninin alınması gerektiği kararına varmıştır. Bu görüşüyle Kurul'un Hanefiler dışındaki mezheplerin kanaatine yaklaştığı söylenebilir.²⁵³

4. Bid'î Boşamanın Geçerliliği²⁵⁴

Bid'î talak genel itibariyle kocanın karısını hayız döneminde veya karısıyla münasebette bulunduğu temizlik döneminde boşamasına denir. İslâm âlimleri bu şekilde yapılan boşamanın diyâneten haram olduğu kanaatine varmışlardır. Ancak bu tür boşamanın kazâen geçerliliği hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Fukaha arasındaki bu ihtilafı inceleyen Şeltût, başta dört mezhep imamı olmak üzere cumhur fukahanın bu şekilde yapılan boşamanın vaki olacağı kanaatinde olduğunu belirtmiştir. Ancak onun belirttiğine göre Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) ve Cafer-i Sâdık (ö. 148/765) ile Hanbelîlerden İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve öğrencisi İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350) bu şekilde yapılan bir boşamanın geçerli olmayacağı görüşündedir.

²⁵¹ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 64.

²⁵² el-Bakara, 228 “... وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ...”

²⁵³ (DİYKB), *Fetvalar*, 426.

²⁵⁴ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 75-80.

Her iki tarafın Kur’ân, sünnet ve kıyastan delillerini aktaran ve değerlendiren müellif, sonuç olarak cumhurun görüşünün nass ve kıyas açısından daha tutarlı olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁵ Bu konuda DİYK da cumhurun görüşünün esas alınması yönünde kanaatte bulunmuştur.²⁵⁶

5. Sayı Yönünden Boşamanın Sünnî veya Bid’î Oluşu²⁵⁷

İslâm hukukunda boşamanın vakti ve aynı anda irat edilen (birden fazla talakın) boşamanın sayısı itibariyle talak, sünnî ve bid’î olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ikili ayırım hakkında incelemede bulunan müellif, bâhusus ikinci mevzu hakkındaki görüşleri detaylandırarak ele almıştır. Onun aktardığı şekliyle Şâfilere göre aynı anda birden fazla talak lafzının kullanımında veya farklı zamanlarda birden fazla talak lafzının ifade edilmesinde sünnîlik ve bid’îlik söz konusu olmaz. Hanbelîlerin iki görüşünden biri bu doğrultudadır. Hanefî ve Mâlikîlere göre bir defada iki veya üç talakla boşamak ya da bir temizlik döneminde ayrı ayrı birden fazla talakla boşamak bid’î olup bu hususta kendisiyle zıfafa girilmiş olan kadın ile olmayan aynıdır.

Bu konu hakkında mezheplerin görüş ve delillerini aktaran müellif, kendisine göre tercihe şayan olan kanaatin Hanefî ve Mâlikîlerin görüşü olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca müellif bu iki mezhebin görüşlerine delil olarak getirdikleri İbn Ömer’in karısını boşaması hakkındaki rivayetin²⁵⁸ teşrî-i âmm kabilinden olduğunu ve dolayısıyla sadece bir olaya has olmadığını belirtmiştir. Buna ek olarak talakların art arda tekrar edilmesinin, kadının üzüntüsünün katlanmasına ve onun gereksiz yere eziyet çekmesine yol açacağı sebebiyle yanlış olduğunu söylemiştir.²⁵⁹

²⁵⁵ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 80.

²⁵⁶ (DİYKB), *Fetvalar*, 448.

²⁵⁷ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 71-75.

²⁵⁸ Buhârî, “Talâk”, 2; Müslim, “Talâk”, 1471.

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «أنه طلق امرأته وهي حائض، فذكر ذلك عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتغيظ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال: لئيراجعها، ثم ليؤسبها حتى تطهر، ثم تحيض فتطهر، فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها طاهراً قيل أن Abdullah b. Ömer'den rivayet olduğuna göre o karısını hayız döneminde iken boşamış, bu durumu Ömer b. el-Hattâb Hz. Peygamber'e (s.a.s.) haber vermiş, Rasûlullah (s.a.s.) bu duruma kızmıştır. Sonra da şöyle buyurmuştur: "Ona emret, karısına dönsün. Sonra (hayızından) temizlenip (tekrar) bir hayız (daha) görüp sonra (tekrar) temizleninceye kadar (nikâhı altında) tutsun. Bundan sonra isterse tutar, isterse cinsel temasta bulunmadan önce boşar. İşte Aziz olan Allah'ın, kadınların içinde boşanmasını emrettiği iddet (dönemi) budur.

²⁵⁹ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 75.

Burada araya girecek olursak Şeltût'un mezkûr iki mezhebin görüşünü tercih ederken zikretmiş olduğu kadının psikolojik durumu hakkındaki yorumu, şer'î bir meselede hükme ulaştıran ölçütün açık ve anlaşılır olma gerekliliği açısından değerlendirildiğinde problemlili olabilir. Ayrıca kadınların yaşayacağı psikolojik hallerin kişiden kişiye değişiklik arz etme ihtimalinden hareketle müellifin mezkûr yorumunun genel geçer kabul edilemeyeceği söylenebilir.

6. Aynı Anda Verilen Üç Talakın Hükümü²⁶⁰

İslâm hukukunda boşanmanın gerçekleşmesinin yollarından biri olan talakın nasıl gerçekleştiği, bu tasarrufun sonuç doğurması açısından önemlidir. Öfke, cehalet vb. çeşitli sebeplerden dolayı aynı anda üç talakın verilmesi ise geçmişten günümüze devam eden sosyal bir olgudur. Bu meselede fakihlerin farklı görüşleri vardır. İlgili görüşleri ve bunların temelindeki delilleri inceleyen müellifin aktardığı bilgileri şu şekilde özetleyebiliriz:

Dört mezhep imamı, sahabe ve tabiûnun cumhuru, bir sözle üç talakın vaki olacağı görüşündedir. Bir grup fakih bununla sadece bir ric'î talakın vaki olacağını söylemiştir. Örneğin İbn Teymiyye ve Zeydiler bu kanaate sahiptir. İmamiyye Şia'sından bazılarına göre böyle bir irade beyanıyla hiçbir şey vaki olmaz. Aynı görüş tabiinin bazılarından da rivayet edilmiştir. İbn Abbas (r.a.) (ö. 68/687-88) ile İshak b. Râhûye'nin (ö. 238/853) ashabından bir grup âlime göre de boşanan kadınla zifafa girilmiş ise üç talak vaki olur. Ancak kendisiyle zifafa girilmemiş ise bir talak vaki olur. Hasan-ı Basri (ö. 110/728) de bu kanaattedir.

Bu konu hakkında öncelikle ifade edilmesi gerekir ki müellifin, mezheplere ve kişilere nispet ettiği görüşler temel fıkıh eserleriyle mukayese edildiğinde önceki konularda da olduğu gibi herhangi bir tutarsızlığa rastlanmamıştır. Buradan müellifin yaptığı tespitlerde dikkatli davrandığı açıkça ortaya çıkmaktadır.

Mezheplerin hüküm ve delillerini aktardıktan sonra Şeltût, onların ileri sürdükleri kanıtları değerlendirmiştir. Sonuç olarak müellif şöyle söylemektedir:

²⁶⁰ Şeltût - Sâys, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 80-89.

“Aynı anda üç defa söylenen lafızla üç talakın vaki olacağını söylemek ile bir talakın vaki olacağını söylemek ve bayağı hilelere sığınmamak arasında bir mukayese yapacak olursan anlarsın ki üç talakın vaki olacağını söylemenin doğuracağı birçok neticeler vardır ki bunlar şeriat ve din açısından hoş görülmez.”

“Oysa bir talakın vaki olacağını söylemenin doğuracağı sonuç, kadını başka birinin nikâhlanmasına ihtiyaç duymadan kocasına dönmesini mubah kılmaktadır. Böylelikle ailenin varlığını korunmakta, çocukların perişanlığını önlemekte ve helali haram kılma gibi bir duruma düşülmemektedir.”

“Mesele hakkında varit olan naslardan sarf-ı nazar edip sadece her iki ihtimalin doğurduğu sonuçları bir değerlendirmeye tabi tutacak olursan anlarsın ki bir talakın vaki olacağını söylemek, mefsetet yönünden üç talakın vaki olacağını söylemekten daha azdır. Böyle bir durumda da muhkem bir kaide gereği²⁶¹ iki zarardan daha hafifini ve mefsetet yönünden daha azını tercih etmek gerekir.”²⁶²

Müellifin ifade ettiği üzere böyle bir durumda gerçekleşen boşamada ancak bir talak vaki olmuş olur. Onun bu görüşe ulaşırken uyguladığı yöntem ise hayli dikkat çeken bir durumdur. Zira Şeltût, “mesele hakkında varit olan naslara bakmayıp sadece her iki ihtimalin doğurduğu sonuçları bir değerlendirmeye tabi tutacak olursan” gibi sözler sarf ederek konu ile ilgili naslara ilaveten konunun maslahat açısından değerlendirmesini yapmıştır. Meseleye bu açıdan bakıldığında müellifin şer’î ahkâmın anlaşılması ve uygulamasında maslahata verdiği önem ortaya çıkmaktadır.

Müellifin bu konu hakkındaki düşüncesi ile ilgili diğer bir mesele, bu görüşüyle dört mezhep imamının düşüncesinin dışına çıkmış olmasıdır. Nitekim daha önce de kendisinden nakillerde bulunduğumuz üzere Şeltût, herhangi bir şer’î hükme ulaşırken

²⁶¹ يُختار أخف الضررين

²⁶² Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 88-89.

kişinin kendisini dört mezhep ile sınırlamaması gerektiğini düşünmektedir. Böylece onun bu fetvâsının benimsediği fıkıh düşüncesi ile uyumlu olduğu söylenebilir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki günümüzde mevcut olan birçok kurul gibi DİYK ve Lecnetü'l-Fetvâ, Şeltût'un tercih ettiği görüşü benimsemiştir.²⁶³

7. Geçim Sıkıntısı Sebebiyle Kadının Boşanma Talebi²⁶⁴

Evlilik hayatında erkek ve kadının karşılıklı hak ve sorumlulukları bulunmaktadır. Bu kapsamda erkeğin vazifelerinden birisi, karısının nafakasını temin etmesidir. Bu konu özelinde eserinde bir başlık açan Mahmûd Şeltût, âlimlerin kadının nafakasının kocası tarafından temin edilmesi gerektiği hususunda ittifak halinde olduklarını ifade etmiştir. Ancak kocanın geçim sıkıntısına düşüp karısının nafakasını temin edemediği bir durumda, kadının ayrılma isteğinin boşanma için yeter bir sebep olup olmadığı hususunda fukahanın ihtilaf ettiğini de belirtmiştir. Bu mesele hakkında mezheplerin görüşlerini aktaran Şeltût, daha sonra kendi düşüncesini paylaşmıştır.

Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler böyle bir durumda kadının ayrılmayı talep etmesi suretiyle hâkimin kadını kocasından ayırma yetkisine sahip olduğunu söylemişlerdir. Ancak hâkimin bu şekilde bir tasarrufunun talak mı yoksa fesh mi sayılacağı ve ayrılmanın ne zaman gerçekleşeceği (birkaç gün ve bir ay gibi) hususlarında mezkûr mezhepler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefîler ise geçim sıkıntısı sebebiyle ayrılmanın olamayacağı kanaatindedir.²⁶⁵ Onlar bu durumda kadının sabretmesi gerektiğini, böylece nafakasının kocasının zimmetinden çıkacağını ve kocanın da kadının çalışıp kendi nafakasını temin etmesi hususunda engel olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir.

Dört mezhebin görüşlerinin yanında bu mevzu hakkında birçok araştırmacının düşüncelerini aktaran müellif, özellikle İbnü'l-Kayyim'in görüşüne önem vermiş ve onun kanaatini kaynak belirtmeksizin kitabına almıştır. Bizim tespitimize göre *Zâdu'l-Meâd* adlı eserinde bu konuyu işleyen İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350), kadın fakir

²⁶³ (DİYKB), *Fetvalar*, 442-443; Sabrî, *Fetâvâ Lecneti'l-Fetvâ*, 167-168.

²⁶⁴ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 89-96.

²⁶⁵ Mezheplerin görüşlerinin ayrıntısı için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 74-75.

olduğunu bilerek erkek ile evlenmişse veya kocanın durumu iyi iken daha sonra fakir düşmüşse bu durumlarda kadınının ayrılmayı talep edemeyeceğini belirtmiştir. Ancak kocası onu yanıltmış, kendisinin zengin olduğunu söylemiş olup da evlendikten sonra fakir olduğu ortaya çıkmışsa kadının fesh hakkının bulunduğunu ifade etmiştir.²⁶⁶

Görüş sahiplerinin fikir ve delillerini aktardıktan sonra Şeltût, okuyucuya yönlendirmede bulunarak şöyle demektedir: “*Herhalde naklettiğimiz delilleri mukayese ettiğinde bu hususta görüşlerin en doğru ve teşrî ruhuna en yakın olanın İbnü'l-Kayyim'in görüşü olduğunu, onu ise Hanefilerin görüşünün takip ettiğini anlarsın. Çünkü bu durumda gerekli olan şey, eşleri vefa ve sıkıntılı anlarda muavenet konularında uyardır. Allah eşlere evlilik hayatında, zenginlik ve muhabbeti tekeffül etmiştir.*”²⁶⁷ Bu konuda Yüce kitabında şöyle buyurmuştur: “**...Yoksulluk içinde iseler Allah lütfu ile onları ihtiyaçtan kurtarır. Allah'ın hazinesi geniştir, her şeyi bilmektedir.**”²⁶⁸

Bu mesele hakkında Din İşleri Yüksek Kurulu genel bir yaklaşım sergileyerek kocanın evliliğinin gereklerini yerine getirmediği durumlarda (şikâk, anlaşmazlık ve evliliğin çekilemez hale gelmesi gibi) kadının mahkemeye müracaat ederek boşanma talebinde bulunmasının caiz olduğu kanaatine varmıştır.²⁶⁹

8. Kötü Muamele Sebebiyle Hâkimin Boşaması²⁷⁰

Evlilik hayatı İslâm'ın hedeflediği sosyal nizama göre sevgi, merhamet ve şefkate dayalı olmalıdır. Eşler arasında meydana gelen çeşitli problemlerin ise mahremiyet ve adalet prensipleri çerçevesinde çözümlenmesi elzemdir. Evlilik süresince koca tarafından kadını dövme, kadına veya anne babasına kötü söz söyleme ve eziyet etme gibi sergilenen eylemlerin doğuracağı hukuki sonuçlar İslâm hukukunda bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bu konularla ilgili hususları eserinde

²⁶⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5/465.

²⁶⁷ Şeltût - Sâyiş, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 95.

²⁶⁸ en-Nûr, 32. “وَأَنْكَحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْطِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ”

²⁶⁹ (DİYKB), *Fetvalar*, 450.

²⁷⁰ Şeltût - Sâyiş, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 96-98.

inceleyen müellif böylesine bir davranışa maruz kalan kadının boşanmayı talep edip edemeyeceği konusunda mezheplerin görüş ve delillerini aktarmıştır.

Kocanın meşru sınırı aşip sebepsiz yere karısına eziyet etmesinin kadına ayrılmaya talep etme yetkisi vermeyeceğini düşünen Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre bu durumda hâkimin kocayı azarlayıp onu karısına zulmetmekten menetmesi ve hatta gerekirse zulmünden dönünceye kadar ayrı kalmalarına hükmetmesi gerekir. Mâlikîler ise bu durumda kadının ayrılmayı talep etme ve hâkimin kocayı zulmünden menetmesi suretiyle beraberliği sürdürme arasında muhayyer olduğunu söylemişlerdir. İlk seçeneği tercih etmesi durumunda kocadan karısını boşaması talep edilir, boşamadığı takdirde ise hâkim kararıyla boşama gerçekleşir. Bu hususta DİYK, 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesine referansla Mâlikî mezhebinin içtihadını benimsemiştir.²⁷¹

Fukahanın ihtilaf ettiği konulardan birisi ise kocanın karısına herhangi bir (cinsel) özür olmaksızın yaklaşmaması durumunda ayrılmalarına hüküm verilip verilemeyeceği hususudur. Müellifin aktardığı şekliyle Hanefî, Şâfiî ve rivayet edilen bir görüşe göre Mâlikî ve Hanbelîler, bu durumda tefrik hükmünün verilemeyeceği kanaatindedirler. Mâlikîlerin diğer görüşüne göre koca böyle yapmakla karısına zarar vermeyi kastediyorsa ona îlâ müddeti tanındıktan sonra boşamaya karar verilebilir. Bu konuda mezhep içerisinde süre ve kocanın zarar verme kastı şartını koşmayanlar da bulunmaktadır. Hanbelîlerin diğer bir görüşüne göre koca karısına zarar vermeyi kastetmiyorsa bile dört ay boyunca karısına yaklaşmadığı takdirde ayrılmalarına hükmedilebilir.

Bu meseleler hakkında mezheplerin görüşleri aktardıktan sonra müellif, evliliğin emredilmesinin hikmetinin namusu korumak, kötülüğün ve fesadın kapılarını kapatmak olduğu nazar-ı dikkate alındığında, iyilikle geçinmenin mümkün olmadığı bir evliliğin -koca zarar vermeyi kastetsin veya etmesin- sonlandırılması gerektiğine kail olan görüşün makâsıd-ı şerâ'ya daha uygun ve mefsedetleri defetme ile zararı izale etme hususundaki kaidelerle amel etme açısından daha doğru olduğu sonucuna

²⁷¹ Konunun ayrıntısı için bk. (DİYKB), *Fetvalar*, 451.

ulaşmıştır.²⁷² Görüldüğü üzere Şeltût'un birçok konuda olduğu gibi burada da maslahat prensibinden hareketle tercih yaptığı ortaya çıkmaktadır.

9. Kusur (Ayıp) Sebebiyle Hâkimin Boşaması²⁷³

Dört mezhep âlimleri evliliğin sürdürülmesine engel teşkil edebilecek kusurlar sebebiyle eşlere nikah akdini feshetme muhayyerliğinin (taleb-i fesh) tanınması ve bu kusurların neler olduğu konusunda birbirlerinden farklı görüşlere sahiptirler. Bu ihtilaf konusu meseleyi eserinde inceleyen müellif, mezheplerin görüşleri açıklamıştır. Onun aktardığı şekliyle Hanefilere göre kadın hangi kusura sahip olursa olsun bu sebeple kocaya fesih hakkı tanınmaz. Şeyhayn'a göre kocanın kadim hadımlık ve iktidarsızlık sahibi olması dışında kadının nikah akdinin feshedilmesi hususunda talep hakkı yoktur. İmam Muhammed (ö. 189/805) ise bu iki kusura delilik, alaca hastalığı ve cüzzam gibi bazı durumları da ilave etmiştir.

Bu mesele hakkında Hanefiler dışındaki üç mezhebe göre kusur sebebiyle eşlerin her birine fesih hakkı tanınır. Ancak Mâlikî ve Şâfîler eşlere ortak oldukları delilik, cüzzam ve alaca hastalığı sebebiyle; kocaya, kadında onunla münasebette bulunmaya engel bir hastalığının bulunması durumunda; kadına ise kocasında hadımlık ve cinsi iktidarsızlık bulunması durumunda evliliği sürdürme veya feshedilmesini talep etme arasında muhayyerlik tanınacağı kanaatindedirler. Hanbelîlere göre bu kusurlar sekiz tane olup diğer iki mezhepten farklı olarak kadının fitık olması, cinsel organında kemik bulunması veya et bulunması durumlarını eklemiştir. Bazı Hanbelî âlimler bunlara ilaveten basur, abdestini tutamama ve yellenme gibi durumları zikretmişlerdir. İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350), evliliğin hedefi olan eşlerin birbirlerine ülfet duymalarına, birbirlerini sevmelerine ve şefkat göstermelerine engel olabilecek her kusurun feshe sebep teşkil edebileceği kanaatindedir. Zahirilere göre ise kusur sebebiyle nikah feshedilemez.

Görüşleri ve dayandıkları delilleri aktarıp inceledikten sonra müellif, ihtilaf konusu meselenin temelde iki hususa dayandığını ifade ederek bunların ilkinin kocaya

²⁷² Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 98.

²⁷³ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 99-103.

kusur sebebiyle fesih hakkının tanınıp tanınmayacağı meselesi olduğunu söylemiştir. Ona göre kocaya fesih hakkı tanımayan görüşe yönelmek gerekir. Zira koca, boşama yetkisine sahip olmakla zaten ayrılma imkanına sahiptir. İkinci meselenin ise kadının fesih talebinde bulunabileceği kusurların sayısı olduğunu söylemiştir. Bu konu hakkında kusurlar arasında ayırım yapmayan ve nikahtan maksadın sadece soy bırakma olmadığını düşünen görüşün daha doğru olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁴ Çünkü müellifin ifade ettiği üzere evlenmekten maksat sadece nesil bırakmak değildir. Şayet öyle olsa Allah çocuk doğurma imkânı bulunmayan kişinin veya hayızdan kesilmiş kadının evlenmesini mubah kılmazdı. Sonuç olarak bu ifadelerden ortaya çıkıyor ki Şeltût, yine maslahat ve makâsîd düşüncesinden hareketle bu neticeye ulaşmıştır. Onun bu prensipleri sürekli işletiyor oluşu, yaşadığı dönemin entelektüel durumunu da ortaya koymaktadır.

Bu meseleyi ele alan DİYYK, kişinin kendisinde bulunan kusuru nikah akdinden önce söylemeyip gizlemesi gibi durumlar dışında²⁷⁵ çocuk sahibi olamamak gibi bir gerekçe ile boşanmayı talep etmenin ahlaken doğru olmayacağı kanaatindedir. Hatta bu durumu rıza ile karşılayıp bu imtihana sabır göstermenin ecrini Allah Teâlâ'dan beklemek gerektiğini tavsiye etmiştir.²⁷⁶ Görüldüğü üzere DİYYK da Şeltût gibi aldığı bu kararda önemli gördüğü maslahatlardan hareketle görüşünü temellendirmiştir. Bize göre bu durum maslahat prensibinin işletilmesindeki sübjektifliği gözler önüne sermektedir. Son olarak belirtmek gerekir ki DİYYK'dan farklı olarak Mısır'ın önemli fetvâ kurullarından olan Lecnetü'l-Fetvâ, kocada mevcut olan cinsi iktidarsızlık gibi kusurlar sebebiyle kadının mahkemeye müracaat ederek boşanma talebinde bulunma hakkının olduğu kararlaştırmıştır.²⁷⁷

10. Gaiplik Sebebiyle Hâkimin Boşaması²⁷⁸

İslâm hukuk terminolojisinde yaşadığı halde nerede olduğu bilinmeyen ve kendisinden uzun süre haber alınamayan kişiye gaip denir. Mahmûd Şeltût, gaip olan

²⁷⁴ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 103.

²⁷⁵ (DİYYK), *Fetvalar*, 451.

²⁷⁶ (DİYYK), *Fetvalar*, 451-452.

²⁷⁷ Sabrî, *Fetâvâ Lecneti'l-Fetvâ*, 172.

²⁷⁸ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 98-99.

kişinin geride kalan eşinin durumunu incelemiş ve eserinde mezheplerin görüşlerini açıklamıştır. Böyle bir durumda hâkimin tarafların ayrılmasına karar yetkisini tartışan fukaha, birbirinden farklı görüşlere kail olmuşlardır. Hanefî ve Şâfîlere göre kocanın gaiplik müddeti ne kadar uzasa ve meçhul olsa da boşanma kararı verilemez. Hanbelîlere göre kocanın gaip oluşu bir mazerete binaen ise ayrılma kararı verilmemekle birlikte aksi durumda boşanma gerçekleştirilebilir. Mâlikîler ise kocanın gıyabının bir, iki veya diğer görüşe göre üç yıl sürmesi durumunda tarafların ayrılmasına karar verilebileceği kanaatindedir. Ancak onlar koca ile yazışmanın mümkün olduğu bir durumda bunu mazeret olarak sayarlar ve dolayısıyla ayrılma kararı verilemez. Ayrıca Mâlikî mezhebi içerisinde koca böyle bir durumda olsa ve hatta mahpus olsa veya esir düşse bile boşanma kararı verilebileceği söyleyenler bulunmaktadır.

Bu konu hakkında mezheplerin görüşleri serdettikten sonra Mahmûd Şeltût kendi düşüncesine doğrudan yer vermemiştir. Ancak 1929 yılında Mısır'da yürürlüğe giren 25 sayılı ahkâm-ı şahsiyye kanununun, gaip bulunmaktan ve hapse girmekten dolayı tarafların ayrılmasına karar verilebileceği görüşünü esas aldığı ifade etmiştir.²⁷⁹ Mezkûr kanunun 12, 13 ve 14. maddeleri bu konuyla ilgilidir. Müellifin böyle bir aktarımda bulunması, onun da mezkûr kanun ile mutabık düşüncede olduğuna bir işaret olarak görülebilir. Bu tespitimizin sıhhati, Şeltût'un bu meselelere benzer konulardaki düşünceleri nazar-ı itibara alındığında daha güçlenmektedir. Böylece netice itibariyle müellifin, Mâlikî ve Hanbelîlerin görüşüne yakın bir tavır sergilediği söylenebilir.

11. Kocanın Kaybolması (Mefkûd Olması) Sebebiyle Hâkimin Boşaması²⁸⁰

Kaybolan ve hayatta olup olmadığına dair bilgi bulunmayan kimseye İslâm hukukunda mefkûd denir. İslâm âlimleri bu durumda olan bir kişinin hanımıyla evliliğinin devam edip etmemesi ve sahip olduğu mallar hakkında nasıl tasarrufta bulunulması hususlarında birbirinden farklı görüşlere sahiplerdir. Bu konuyu eserinde inceleyen Mahmûd Şeltût, mezheplerin görüşlerinin şu şekilde olduğunu ifade

²⁷⁹ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 99.

²⁸⁰ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 117-124.

etmiştir: Hanefî ve Şâfiîler bu kimsenin ölü mü sağ mı olduğuna dair durumu kesinleşinceye kadar hayatta olduğunu esas alarak evlilik bağının sürdüğüne ve malları hususunda miras ahkâmının uygulanmaması gerektiğine hükmetmişlerdir. Ayrıca mezkûr iki mezhep içerisinde, zann-ı galip cihetinden yetmiş, seksen ve doksan yıl süregelen kaybolma sonunda bu kişiyi ölü kabul ederek zikredilen ahkâmın uygulanabileceğini söyleyenler olmakla birlikte, bu sürenin kaç yıl olacağını tayin etme vazifesinin hâkimin ictihadına havale edilmesi gerektiği görüşü yaygın kanaat olarak benimsenmiştir.

Hanbelîlere göre kaybolma durumu iki çeşittir. İlki ilim veya seyahat maksadıyla yola çıkma gibi zahiren bir problemin olmadığını gösteren durum olup bu halde mefkûd kişi doksan yıl içerisinde ortaya çıkmazsa ölü kabul edilerek ilgili ahkâm uygulanır. İkincisi ise savaş meydanında kaybolmak gibi zahiren kişinin durumunun menfi olduğu vehmini uyandıran vaziyettir ki bu durumda dört yıl beklendikten sonra o kimsenin evliliği ve malı hakkında ilgili ahkâm uygulanır. Şeltût'un aktardığına göre bu mesele hakkında Mâlikîler ise -ayrıntılarda bazı farklılıklar olmakla birlikte²⁸¹ Hanbelîler gibi mefkûd hakkında genel manada iki durumun olduğu kabul etmişler fakat bu hallere göre uygulanacak hükmün sadece evlilik hususunda terettüp edeceğini, dolayısıyla mefkûd kişinin malının mülkiyetinde kalacağı kanaatindedirler.

Mahmûd Şeltût, bu mesele ile ilgili görüş ve delilleri aktardıktan sonra mefkûdun durumu hakkında mezheplerin görüşlerinin kesin bilgiye dayanmadığını, bu durumda zann-ı galibin kaybolan kişinin karısının maruz kaldığı zararı defetme hususunda yeterli olacağını söylemiştir. Mezhepler tarafından öne sürülen farklı müddetler hakkında ise Hâfız Zeylaî'den (ö. 743/1343) de nakilde bulunarak bu çeşitliliğin normal olduğunu, çünkü müddetin toplumlara ve şahıslara bağlı olarak değişebileceğini, dolayısıyla bu süreyi tayin etme yetkisinin devlet başkanına veya hâkime verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.²⁸² Şeltût benimsediği bu görüş ile (süre

²⁸¹ Mâlikî mezhebinde mefkûdun durumları hakkındaki ayrıntılar için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/75-76.

²⁸² Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 123.

tayinini devlet başkanı veya hâkime havale etmek) evvela zikrettiğimiz Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşüyle mutabık olmuştur.

Bu hususta DİYK, 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesine referansla Mâlikî mezhebinin içtihadını benimsemiştir. Kurul'a göre bu ictihad maslahata daha uygundur. Dolayısıyla kadın böyle bir durumda mahkemeye başvurabilir.²⁸³

12. Boşamanın Milke (Nikaha/Evliliğe) Ta'lik Edilmesi²⁸⁴

Ta'lik bir şeyin meydana gelmesinin başka bir şeyin husûlüne bağlanmasına denir. Konumuz kapsamında değerlendirdiğimizde bir erkeğin muayyen veya gayri muayyen bir kadınla evlendiği takdirde ondan boşanmış olacağını söylemesi ta'lik ifadesine örnek teşkil etmektedir. İncelediğimiz eserinde müellif ta'lik konusunu etraflıca ele almış ve görüş sahiplerinin fikirlerini aktarmıştır.

İslâm hukukçuları yabancı/ecnebi (aralarında nikah akdi bulunmayan) bir kadına yönelik yapılan boşama söyleminin hükümsüz olduğu hususunda görüş birliği içerisindeyler. Ancak kişinin “falan kadınla evlenirsem boş olsun” gibi bir söz söylemesi durumunda fukaha farklı görüşlere sahiptir. Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirilere göre ister genel ister özel bir söylem olsun bu iradenin bir karşılığı bulunmamaktadır. Hanefî mezhebine göre bu durumda ta'lik sahih olup şartın meydana gelişiyile boşama da vuku bulmaktadır. İmam Mâlik'ten (ö. 179) nakledilen meşhur görüş ile Rabîatü'r-Rey (ö. 136), İbn Ebi Leylâ (ö. 148), Evzâî (ö. 157) ve Süfyan es-Sevrî'ye (ö. 161) göre bu hususta ta'likin yapılış şekli önemlidir. Eğer “falan topluluktan veya şehirden bir kadınla evlenecek olursam o benden boştur” şeklinde hasrederek ta'lik yapılsa, bu durumda ta'lik sahih olup evlenmesiyle boşanması aynı anda gerçekleşmiş olur. Şayet umuma delalet eden bir irade beyanında bulunulsa ta'lik sahih olmaz.

Bu mesele ile ilgili görüş ve delilleri inceledikten sonra müellif yukarıda aktarılan gibi bir söylemle yapılan ta'lik'in hükümsüz olduğunu, ta'lik'in ancak milke yani nikahlı eş hakkında yapılmasının mümkün olduğunu ifade ederek bu konuda ilk

²⁸³ (DİYKB), *Fetvalar*, 430-431.

²⁸⁴ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 103-112.

olarak zikrettiğimiz mezheplerin görüşünü tercih etmiştir.²⁸⁵ Bu konu hakkında DİYYK'nın mütalaası ise Şeltût'un görüşüyle paralellik arz etmektedir.²⁸⁶

13. Üç Talak ile Boşanmış Kadının Nafakası²⁸⁷

İslâm hukukunda boşanma neticesinde kadının başka birisiyle evlenebilmesi için belirli bir süre beklemesine iddet denir. İddet süresi çeşitli durumlara göre değişmekle birlikte bu süre içerisinde kadının evlilik esnasında sahip olduğu bazı hakları devam edebilmektedir. Bu temel hakların başlıca iki tanesi mesken ve nafaka hakkıdır. Ancak bir kadının bu haklara sahip olabilmesi için boşamanın keyfiyeti ve kadının hamile olup olmaması gibi kriterlere göre değişiklikler söz konusudur. Bu meseleyi eserinde inceleyen Şeltût, bâhusûs kendisiyle üç defa boşanılmış (beynûnet-i kübrâ) hamile olmayan kadının nafakası konusunu ele almıştır. İslâm hukukunda kendisiyle üç defa boşanılmış kadına terim olarak mebtûte denmektedir.

Hanefilere göre hamile olmayan mebtûte'nin hem mesken hem de nafaka hakkı vardır. Hanbelî ve Zâhirilere göre mezkûr kadının böyle bir hakkı yoktur. Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) bu kadının sadece nafaka hakkına sahip olacağı yönünde bir görüş de nakledilmiştir. Mâlikî ve Şâfîiler ise sadece mesken hakkının olacağı kanaatindedirler.

Bu mesele ile ilgili görüş ve delilleri inceledikten sonra Şeltût, mezheplerin kendilerine esas aldıkları ayetler arasında bulunan **“Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda, onları iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti sayın. Rabbiniz olan Allah'tan korkun. Apaçık bir hayasızlık yapmaları durumu hariç, onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıksınlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur. Bilemezsin, olur ki Allah, bundan sonra bir durum ortaya çıkarıverir”**²⁸⁸ ayetinin ric'î talaka has bir duruma

²⁸⁵ Şeltût - Sâ'yis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 108.

²⁸⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu* (07 Haziran 2023).

²⁸⁷ Şeltût - Sâ'yis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 112-117.

²⁸⁸ et-Talâk, 1. “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ”

delalet ettiğini ifade edenlerin doğru düşünmediklerini, bilakis bu ayeti Hanefilerin anladığı gibi umuma hamletmenin tercihe şayan olduğunu ifade etmiştir.

Ayrıca Şeltût, menkul ile makul arasında bir karşılaştırma yapıldığında, bâin talakın ric'î talaka göre kadın cihetinden daha olumsuz karşılandığını, dolayısıyla bâin talakla boşanmış kadının uğradığı musibeti hafifletecek bir şeye daha çok ihtiyacı bulunduğunu söylemiştir. Son olarak müellif, Allah Teâlâ'nın "...*Aranızda iyilik yapmayı unutmayın...*"²⁸⁹ buyruğundan hareketle ric'î talakla boşanmış olana nispetle duçar olduğu musibet daha fazla olduğu için bâin talakla boşanmış kadına nafaka verilmesinin elzem olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁰

14. Tasarruf Sandığından Elde Edilen Kazancın Helal Olup Olmaması

Mahmûd Şeltût, yaşadığı dönemde Mısır'da kurulan tasarruf sandıklarının mevduat sahiplerine kazanç dağıtması hakkında kendisine sorulan soruyu *el-Fetâvâ* adlı eserinde cevaplamıştır. Tasarruf fonu olarak da adlandırılabilir olan bu sistem, insanların burada mevduat hesabı açıp paralarını ilgili hesaba yatırmaları, fon yöneticilerinin ise bu parayı ticari faaliyetlerde sermaye olarak kullanıp nemalandırmaları suretiyle işlemektedir.²⁹¹ Ayrıca bu sistemde zarara uğrama ihtimali nadir görülmektedir.²⁹²

Bu sistem hakkında müellifin değerlendirmesi şu şekildedir:

"Tasarruf fonlarından elde edilen kazancı araştırmacıların bazıları helal, bazıları haram kabul etmiştir. Haram olduğunu kabul eden âlimler, bu kazancın mevzuat sahibine ya faiz getirisi olarak verildiğini ya da parasını fona borç vermesi karşılığı (karz) aldığı menfaat olarak kabul edip bu iki durumun da şeriatla haram olduğunu öne sürmüşlerdir."

Şeltût kendi görüşünü ise şu şekilde ifade etmektedir: "*Biz ise bunun şer'î ahkâma ve fikhî kaidelere uygun olduğunu ve dolayısıyla helal olduğunu*

²⁸⁹ el-Bakara, 237. "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي" "يَبْدَهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"

²⁹⁰ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 117.

²⁹¹ Şeltût, *el-Fetâvâ*, 304.

²⁹² Fethî, "er-Ra'iyü'l-fikhî li'ş-Şeyh Mahmûd Şeltût fî sanâdiki't-tevfîr", 446.

düşünüyoruz. Çünkü mal sahibi tasarruf fonuna malını bir borç olarak vermemektedir. Bilakis o tasarruf sandığına hem kendisinin hem de oranın maslahatına uygun bir şekilde, malını zayi olmaktan muhafaza etmek ve sermayesini arttırmak amacıyla parasını yatırmaktadır. Ayrıca belirtilmesi gerekir ki bu işlemde herhangi bir zulüm bulunmamakta olup bilakis bir sosyal dayanışma bulunmaktadır. Bu sebepten dolayı insanları buna teşvik etmek gerekir.”

“Geçmiş dönemlerde tasarruf sandığı gibi oluşumlar mevcut olmadığı için bu konu hakkında bir hüküm de bulunmamaktadır. Ancak bu gibi oluşumlara karşılık gelebilecek şirketler/ortaklıklar teşekkül etmiştir. İşte bu tasarruf fonlarını da bu şirketlerden biri kapsamında değerlendirilebilir. Bunların biri kapsamında olmasa bile şer’î teamüllerden ve ilkelerden yola çıkarak bunun hakkında hüküm verebilir. Dolayısıyla bu oluşumda borç karşılığı bir faiz veya herhangi bir menfaat bulunmadığı için tasarruf sandığından elde edilen kazancın helal olduğunu söyleriz.”²⁹³

Şeltût’un bu fetvâsı, Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), Câdü’l-Hak Ali Câdü’l-Hak (ö. 1996) ve Vehbe ez-Zühaylî (ö. 2015) gibi âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Mahmûd Şeltût’u tenkit eden ve dolayısıyla ilgili işlemin caiz olmadığını düşünen araştırmacılar, bu sistemin mahiyeti itibarıyla bir karz akdi olduğunu, menfaat sağlayan karz akdinin ise faiz kabilinden değerlendirildiğini ifade etmişlerdir.²⁹⁴

Ancak başta Reşid Rızâ (ö. 1925) olmak üzere Muhammed Seyyid Tantâvî (ö. 2010), Ali Cum’a ve Nasır Ferîd Vâsıl’ın bu muamelenin caiz olduğuna dair görüşleri bulunmaktadır.²⁹⁵ Onlar ise bu sistemde bir zulmün bulunmadığını hatta buna katılım sağlamanın insanların maslahatına uygun olduğunu ve ilgili işlemin vedâ (emanet akdi) veya vekâlet akdi kabilinden değerlendirilmesinin mümkün olduğundan hareketle yapılan bu muamelenin caiz olduğunu söylemişlerdir.²⁹⁶

²⁹³ Şeltût, *el-Fetâvâ*, 304-305.

²⁹⁴ Fethî, “er-Ra’yü’l-fikhî li’ş-Şeyh Mahmûd Şeltût fî sanâdîkî’t-tevfîr”, 448-449.

²⁹⁵ Fethî, “er-Ra’yü’l-fikhî li’ş-Şeyh Mahmûd Şeltût fî sanâdîkî’t-tevfîr”, 448-449.

²⁹⁶ Fethî, “er-Ra’yü’l-fikhî li’ş-Şeyh Mahmûd Şeltût fî sanâdîkî’t-tevfîr”, 449.

Müellifin tasarruf sandığından elde edilen gelirin caiz olduğu yönünde verdiği fetvâyı değerlendirdiğimizde aslında onun iki prensibe dayandığını görmekteyiz. Bunların ilki, malın zayi olmasından muhafaza edilmesi ve sermayenin artması suretiyle oluşan fayda; ikincisi ise böyle bir akdin daha önceki dönemlerde söz konusu olmaması sebebiyle hakkında kesin bilgilerin ve sınırların olmayışıdır. Dolayısıyla hakkında icthad edilmesi gayet mümkün olan bu konu hakkında Şeltût gibi cevaz yolunu tutan âlimlerin olmasıyla birlikte, aksi görüş beyanında da bulunan İslâm hukukçularının olması gayet doğaldır. Bu görüş farklılığının temeli ise mesele ele alınırken sergilenen yaklaşım farklılığına dayanmaktadır.

Şeltût'un mezkûr fetvâsı bazı araştırmacılar tarafından onun fıkıh düşüncesinde yaşadığı tek değişim olarak ifade edilmiştir.²⁹⁷ Buna göre müellif önceleri faiz konusunda daha sert bir tutuma sahipken sonraki dönemlerde onun bu tavrında bir değişiklik olmuştur. Hatta bu dönüşümü sebebiyle modern reformcular arasında zikredildiği aktarılmıştır.²⁹⁸

Kendisine çeşitli yatırım araçları hakkında sorulan sorular hakkında DİYK, ilke olarak kâr payı esasına dayalı yatırım araçlarının, toplanan primlerin dinen helal olan alanlarda değerlendirilmesi durumunda caiz olduğu kararına varmıştır.²⁹⁹ Ayrıca yaşadığı dönemde Şeltût'un da üyesi olduğu Lecnetü'l-Fetâvâ, 1981 yılında aldığı kararlar, konvansiyonel bankalara para yatırıp bunun karşılığında bir gelir elde etmenin haram olduğunu tahrir etmiştir.³⁰⁰

15. Sefeh ve Borçtan Dolayı Hacr³⁰¹

Hacr, tam ehliyetsiz veya eksik eda ehliyetlilerin tek başlarına hukuken geçerli tarzda sözlü tasarrufta bulunamamasına, bunun engellenmesine denir. Hacr altına alınana kişiye ise mahcûr denmektedir.

²⁹⁷ Zebiri, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*, 81.

²⁹⁸ David, *Mahmud Shaltut (1893-1963) : A Muslim Reformist*, 81-82.

²⁹⁹ (DİYKB), *Fetvalar*, 503-504.

³⁰⁰ Sabrî, *Fetâvâ Lecneti 'l-Fetvâ*, 228.

³⁰¹ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü 'l-Mezâhib*, 142-147.

Fakihler bazı sebeplerden dolayı sefihin ve borçlunun hacr edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mahmûd Şeltût, *Mukâranetü'l-mezâhib* adlı eserinde bu konuyu ayrı ayrı incelemiş, mezheplerin görüş ve delillerini aktarmıştır. Biz de bu konu hakkında Şeltût'un görüşünü aktarıp değerlendirmede bulunacağız.

1. Sefehten Dolayı Hacr

Sefih, ergenlik çağına ulaşmış ve temyiz gücüne sahip olmasına rağmen harcamalarında ölçsüz davranan kişiye denir. Sefih olan kimsenin kaç yaşına kadar hacr altına alınabileceği hususunda âlimlerin farklı görüşleri vardır. Ancak aslında bu ihtilaf kişiye malının teslim edilme yaşı çerçevesinde cereyan etmiştir. Müellifin aktardığına göre bu görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz:

Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre son sınır yirmi beş yaşdır. Yirmi beş yaşına gelen kimseye malları teslim edilir. Cumhur fukaha ise yüz yaşına da gelse kişi rüştüne ermedikçe yani mallarını uygun bir şekilde muhafaza edip tercihe dayalı olarak harcama yapmasını sağlayan fikrî olgunluk evresine ulaşınca kadar o kimsenin malının kendisine teslim edilmemesi gerektiğini düşünmektedir.

Ayrıca fukaha, sefihin tasarrufları konusunda da farklı görüşlere sahiptir. Ebû Hanîfe'ye göre ister şaka ile ister gerçek olsun sefihin boşama, azat etme, alışveriş, hibe vs. gibi hiçbir tasarrufuna hacr konulamaz. Tüm tasarrufları geçerlidir. İmameyn dâhil diğer müctehidlere göre ise sefihin bütün tasarruflarında hacr söz konusu olabilir. Ancak bu âlimler hacrın boyutları hususunda ihtilaf etmişlerdir. Şöyle ki İmameyn'e göre feshi kabil akitlerde (alışveriş, icare gibi) hacr konabilir, feshi kabil olmayan akitlerde (nikâh, boşama, azat etme gibi) hacr konamaz, tasarrufları geçerlidir. Diğer üç imama göre (Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî) sefihin boşama, hul' ve zihar konularındaki tasarrufları geçerli, diğer tüm tasarrufları (nikâh, hibe, azat) ise geçersizdir.

Mezheplerin hüküm ve delillerini aktarıp değerlendirmede bulunan Şeltût'a göre bu hususta cumhurun görüşüyle amel edilmesi gerekir.³⁰² Zira hacr, sefihlerin mallarının korunması için bir yoldur. Ayrıca belki hacr edilmeleri onların ıslahı için

³⁰² Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 145.

olumlu bir etki yapabilir. Bunun yanı sıra müellif, hem cumhurun ileri sürdüğü rivayetlerin sıhhati hem de Hanefî mezhebinin kaynaklarından olan *et-Tenvîr*³⁰³ gibi bazı eserlerde İmameyn'in görüşünün tercih edildiğini ileri sürerek kendi tercihinin kuvvetini göstermeye çalışmıştır.

2. Borçtan Dolayı Hacr

Bir kimse borçlanır ve alacaklılar borçları sebebiyle bu kişinin hacr edilmesini isterlerse, bu durumda ne yapılması gerektiği hususunda fukaha ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre alacaklıların bu isteği yerine getirilmez. Dolayısıyla hâkim zorla borçlunun mallarını satamaz, ancak borcunu ödeyinceye kadar hapsedebilir. Kişi hangi yolla ödeyeceğine kendisi karar verir. İsterse malını alacaklılar arasında bölüştürür, isterse başka bir yolla öder. İmameyn ve diğer üç mezhep imamı bu konu hakkında şu kanaate sahiptir: Hâkim borçluyu hacr eder. Kişi borcunu ödemekten imtina ederse hâkim o kimsenin malını satar ve parasını alacaklılara hisseleri oranında pay eder.

Tarafların görüş ve delillerini aktardıktan sonra Mahmûd Şeltût, bu konu hakkında cumhurun delillerinin daha kuvvetli olduğunu söylemiştir.³⁰⁴ O, bu düşüncesinin Hanefî mezhebinde de müfta bih olan görüş olduğunu ve *el-İhtiyâr*³⁰⁵ adlı eserde İmameyn'in görüşünün tercih edildiğini ifade etmiştir.

16. Mürtehinin Rehinden Yararlanmasının Hükümü³⁰⁶

Beşerî muamelelerde bir malın bir alacağa karşılık aynî teminat olmasını sağlayan akde rehin denir. RehİN bırakılan mal hem bu isimle (rehİN) hem de merhûn ifadesiyle müsemma olmuştur. İslâm hukukçuları mürtehinin rehinden faydalanmasının hükümü hakkında ihtilaf etmişlerdir.

Hanefî mezhebinde râhin izin verdiği taktirde mürtehinin rehinden yararlanması mubahtır. Mezhep içerisinde farklı görüşler olmakla birlikte rehİN akdi

³⁰³ Detaylı bilgi için bk. Alâüddîn Muhammed b. Ali Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr fi şerhi Tenvîri'l-ebâr*, thk. Sâid Bekdâş (İstanbul: Dâru's-Sirâc, 2022), 4/456.

³⁰⁴ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 146.

³⁰⁵ Detaylı bilgi için bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/98.

³⁰⁶ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 147-149.

esnasında yararlanmanın şart koşulup koşulması bu durumu değiştirmez. İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre eğer râhin mürtehinden aldığı karz karşılığı rehin vermişse izin verse bile mürtehinin bundan faydalanması caiz değildir. Ancak borç, karzdan başka bir şey ise caiz olur. İmam Mâlik borcun karz olmadığı durumda akit esnasında izin şartının koşulması ve yararlanma süresinin takdir edilmesi suretiyle mürtehinin rehinden yararlanmasının caiz olacağı kanaatindedir.

Rehin bırakan mal sahibinin mürtehine rehinden yararlanma iznini vermediği veya rehinin binek ya da sağmal hayvan olması durumlarında cumhura göre rehinden mürtehinin yararlanması caiz değildir. Ancak Ahmed b. Hanbel ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gibi bazı âlimler mürtehinin bu hayvanlara yaptığı masraf miktarınca binek olarak kullanmasının veya sütünden istifade etmesinin caiz olduğunu düşünmektedir.

Bu meselenin özellikle ikinci boyutu üzerinde duran müellif, Ahmed b. Hanbel'in görüşünün tercihe şayan olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre aksi durumda malın değerlendirilmeyip yitirilmesi neticesi ortaya çıkmaktadır.³⁰⁷ Bu açıdan bakıldığında müellif, Hanefilerin râhin için de rehinden istifade etmeyi menetmelerinin, malın yitirilmesi sonucunu doğurmasının yadsınamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca Şeltût, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) malın boşuna zayi edilmesinden sakındırdığının altını çizmiştir.³⁰⁸

17. Vakfın Bağlayıcılığı³⁰⁹

Vakıf, İslâm'a has bir müessesedir. İslâm hukukçuları belirli bazı malları vakıfta bulunmanın meşru bir tasarruf olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak belirli kişiler lehine yapılan vakfın mülkiyet ciheti ve bağlayıcılığı (lüzûmu) hakkında

³⁰⁷ Şeltût - Sâiyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 149.

³⁰⁸ Burada herhangi bir rivayeti doğrudan zikretmeyen müellif, muhtemelen şu vb. rivayetlerden hareketle bu çıkarımda bulunmuştur: “إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ: ثَلَاثًا: فَيَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفْرُقُوا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ: قَيْلٌ وَقَالَ، وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ” “Şüphesiz Allah sizin için üç şeyden hoşnut olur, üç şeyden de hoşlanmaz. Sizin sadece kendisine ibadet etmenizden, ona hiçbir şeyi ortak koşmamanızdan ve Allah'ın ipine sınımsız sarılıp tefrikaya düşmemenizden hoşlanır. Dedikodu yapmanızdan, çok soru sormanızdan ve malı zayi etmenizden de hoşlanmaz.” Müslim, “Akdiyye”, 1715.

³⁰⁹ Şeltût - Sâiyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 124-127.

ihtilaf bulunmaktadır. İhtilafa medar olan bu meseleyi eserinde inceleyen müellif, görüş farklılığının semeresinin daha çok vakfin bağlayıcılığı hususunda ortaya çıktığını ifade ederek bu konuda mezheplerin görüşleri serdetmiştir.

Fukahanın cumhuru -ayrıntılardaki bazı husus ve şartlarda anlayış farklılıkları olmakla birlikte- belirli kişiler lehine yapılan vakfin bağlayıcı olduğunu, dolayısıyla vakıf konusu malın satılamayacağını, hibe edilemeyeceği veya miras bırakılamayacağı görüşünü benimsemiştir.³¹⁰ Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise böyle bir vakıf tasarrufunun ilke olarak bağlayıcı olmayan âriye akdi gibi olduğu kanaatindedir.

Mahmûd Şeltût, görüş sahiplerinin dayandıkları delilleri inceledikten sonra bu mesele hakkında istidlalde buldukları rivayetlerin daha müsellemler olmasından yola çıkarak cumhurun kanaatini benimsemiştir.³¹¹ Ona göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) döneminden günümüze kadar İslâm ümmetinin ameli de bu yönde olmuştur. Son olarak bu mesele hakkında DİYK da cumhurun kanaatini benimsemiştir.³¹²

18. Bir Şahit ve Yeminle Hüküm Vermek³¹³

İslâm muhakeme usûlünde taraflarını gerçek veya tüzel kişiliklerin oluşturduğu davalarda davacının iddiasını ispat etmesi için şahit getirmesi, bundan aciz kaldığı durumda davalının iddiayı reddetme yönünde yemin ederek irade beyanında bulunması genel kural olarak kabul edilmiş ve bu husus kavâid literatüründe “beyyine davacıya, yemin ise davalıya düşer” şeklinde yerleşik esas olarak kabul edilmiştir. Fakihler davacının şهادetleri makbul olan iki şahit getirdiği takdirde iddiasının kabul edileceğini ittifakla kabul etmekle birlikte iki şahit bulamadığı durumda bir şahit getirmesi ve bununla beraber yemin etmesinin hükmün kendisi lehine verilmesini sağlayıp sağlayamaması hususunda ihtilaf etmişlerdir.

³¹⁰ Bu konu hakkında İmam Ebû Hanîfe'den farklı olarak Ebû Yûsuf, İmam Şâfiî ve Hanbelîlerin çoğunluğu vakfı feshi imkânsız ve derhal bağlayıcılık ifade eden köle azat etmeye benzetmişlerdir. Mâlikîlerin çoğunluğu ve İmam Muhammed ise vakfı sadakaya benzeterek bağlayıcı saymakla birlikte bu tasarrufun itmama ermesi için teslim ve kabz şartını ileri sürmüşlerdir.

³¹¹ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 127.

³¹² (DİYKB), *Fetvalar*, 483-484.

³¹³ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 127-131.

Hanefî mezhebinde bir şahit ve yemine dayanarak hüküm vermenin caiz olmadığı görüşü hakimdir. Cumhuru oluşturan üç mezhep ise bunun caiz olduğu kanaatini benimsemişlerdir. Bu meseleyle ilgili mezheplerin dayandıkları delilleri değerlendiren müellif, cumhurun esas aldığı rivayetlerin muhaddisler arasında şöhret bulduğunu, Hanefilerin dediği gibi bu durumun caiz olduğunu kabul etmenin, Kur’ân nassına³¹⁴ ziyade yapmak olduğunu kabul etmekle birlikte bu ziyadenin asla muhalif olmadığını ileri sürerek cumhurun görüşünü benimsemiştir.³¹⁵ Ayrıca İbnü’l-Kayyim (ö. 751/1350) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi âlimlerden yaptığı nakillerle bu kanaatini desteklemiştir. Burada görüldüğü üzere müellif, görüş tercihinde bulunurken cumhurun rivayetlerin durumundan hareket etmiş ve muhalif görüşe sahip olanların delillerini de tevil etmek suretiyle kanaatine ulaşmıştır.

19. Gayrimüslimlerin Şahitliği³¹⁶

İslâm yargılama hukukunda şahitlik kurumunun çok önemli bir konumu bulunmaktadır. Bu sebeple fukaha arasında şahitlerin kimler olabileceği, sahip olmaları gereken vasıflar gibi birçok mesele tartışılmıştır. Bu çerçevede tartışılan meselelerin birisi, İslâm ülkelerinde yaşayan zimmi ve müste’men statüsündeki vatandaşların birbirleri aleyhindeki şahitlikleri ile onların Müslümanlar aleyhindeki şahitlikleri konusudur. Bu mevzuyu eserinde inceleyen Mahmûd Şeltût mezheplerin görüşlerini beyan etmiştir. Onun aktardığı şekliyle Hanefilere göre gayrimüslimlerin birbirleri aleyhindeki şهادetleri makbuldür. Örneğin Yahudi’nin Hıristiyan aleyhinde şahitlik etmesi geçerlidir. Bu konuda cumhur ise mutlak olarak şهادetlerinin kabul edilmeyeceği görüşündedir.

Gayrimüslimlerin Müslümanlar aleyhindeki şahitliği meselesine gelince Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) mutlak olarak bunu reddetmiştir. Ancak İbnü’l-Kayyim (ö. 751/1350), *et-Turuku’l-hükmiyye* adlı eserinde İmam Mâlik’in zaruret halinde gayrimüslim doktorun Müslüman

³¹⁴ Bu mesele hakkındaki görüşlerine delil olarak Hanefiler şu iki ayeti ileri sürmüşlerdir:

1. et-Talâk, 2. “...وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ...”

2. el-Bakara, 282. “...وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ...”

³¹⁵ Şeltût - Sâiyis, *Mukâranetü’l-Mezâhib*, 130.

³¹⁶ Şeltût - Sâiyis, *Mukâranetü’l-Mezâhib*, 131-137.

aleyhindeki şahitliğini kabul ettiğine dair nakilde bulunmuştur.³¹⁷ Hanbelîler ise yolcu olup Müslümanlardan başkasını bulamayan bir kimse için sadece vasiyet hususunda gayrimüslimlerin şahadetinin kabul edilebileceği kanaatini benimsemişlerdir.

Mahmûd Şeltût, bu meseleler ile ilgili görüş ve delilleri aktardıktan sonra ilk olarak gayrimüslimlerin birbirleri aleyhindeki şahitliklerinin tıpkı Müslümanların birbirleri aleyhindeki şahitliği gibi olduğunu ifade etmiş ve Kur'ân'da kafirlerin yalancılık ve fasıklıkla nitelenmelerinin inanç açısından olduğunu söylemiştir. İkinci husus hakkında ise hüküm vermek için istenen şeyin hakkı ortaya çıkaran beyyine olduğunu, bunun da şahitlikte dürüst ve emin olmaktan başka bir şeye dayanmadığını ve şahitlikle ilgili ayetlerin, daha üstün olanını seçme hususunda yol gösterici niteliğe sahip olduğunu ileri sürerek, gayrimüslimlerin Müslümanlar aleyhindeki şahitliğinin geçerli olduğunu söylemiştir.³¹⁸ Son olarak Şeltût, bu mesele hakkında cumhur ulemanın kanaatinin sebebi olarak onların yaşadıkları dönemlerdeki ortam ve şartların belirleyiciliğine işaret etmiştir.

20. Karineyle Hüküm Vermek³¹⁹

İslâm hukukunda karine, hâkimin doğruyu bulmasına yardımcı olan emareye denir. Şeltût, imamların karinenin doğruyu bulmada bir dayanak olduğu hususunda ittifak ettiklerini ancak karineyle ilgili tafsilatta ve hangi hakların karineye dayanarak tespit edileceği konularında ihtilaf ettiklerini belirtmiştir. Hanefîler kul haklarını ilgilendiren meselelerde karineyle amel etmişlerdir. Ancak kısas ve hadlerde karineye itibar etmemişlerdir. Şâfiî mezhebi de Hanefîlerle benzerlik göstererek birçok yerde karineyi muteber kabul etmiştir. Mâlikîlere gelince, can ve mallar ile hadler gibi meselelerde karine ile amel etmişlerdir. Hanbelîlerin eserlerinde ise karineyle amel edilmesi hususunda birçok örnek bulunmaktadır. Netice itibariyle Şeltût, karineyle amel edilmesi hususunda mezheplerin en genişinin sırasıyla Mâlikîler, Hanbelîler, Şâfiîler ve Hanefîler olduğunu belirtmiştir.

³¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku 'l-Hükmiyye fi 's-Siyâseti 'ş-Şer'îyye* (Dimaşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, ts.), 150. "وَقَالَ مَالِكٌ: تَجُوزُ شَهَادَةُ الطَّيِّبِ الْكَافِرِ حَتَّىٰ عَلَى الْمُسْلِمِ لِلْحَاجَةِ."

³¹⁸ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü 'l-Mezâhib*, 137.

³¹⁹ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü 'l-Mezâhib*, 137-141.

Mahmûd Şeltût, asırlar boyunca hâkimlerin karinelere dayanarak hüküm verdiklerini, bunlara dayanarak işlerin yürütülmesini şeriatın istediğini ve şeriatın hedefi olan yeryüzünde adaleti hâkim kılma ve fesadı defetme hususunda karinelere bir işlev göreceğinden hareketle onlarla amel etmenin muteber olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre şahit, ikrar ve yemin gibi ispat vasıtalarının maruz kalmaları muhtemel menfi durumlar sebebiyle muteber olmamalarının imkânı ile kat'î dayanaklara dayanan karinenin muteber olmasının imkânı benzerlik taşımaktadır.³²⁰ Ayrıca Şeltût bu düşüncesine tarihi uygulamalardan deliller getirmiştir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nde karineyle amel edildiğini hatta Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin 1741 ve 1742. maddelerinin³²¹ karine ve yemin meselesine ayrıldığını ifade etmiştir. Son olarak karine ile amel etmenin modern kanun koyucuların buluşu olmadığını, ilk dönemlerden günümüze dek fıkıh kitaplarında karineyle amel edildiğine dair örneklerin yer aldığını ve bunun İslâm şeriatının bir unsuru olduğunun altını çizmiş ve ancak karineyle ilgili düzenleme ve bölümlere ayırmanın modern hukukun bir buluşu olarak kabul edilebileceğini belirtmiştir.

21. Farklı Ülkelerde Yaşayan Gayrimüslimlerin Birbirlerine Verâseti³²²

Fakihler farklı ülkelerde yaşayan Müslümanların birbirlerine varis olacağını ittifakla kabul etmişlerdir. Ancak bu durum gayrimüslimler için söz konusu olduğunda İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), ülke farklılığının kafirler arasında mirasın olmasına engel teşkil ettiğini düşünmektedir. Cumhuriyetin fukaha ise ülke farklılığının verâsete engel bir neden olmadığı kanaatindedir. Zira onlara göre mirasla ilgili âmm lafızları tahsis eden bir nass yoktur. Mahmûd Şeltût da bu konuda cumhurun görüşünü tercih etmiştir. Çünkü ona göre bütün milletlerin toplumsal, siyasi ve ekonomik anlaşmalarının olduğu bir dönemde ülke farklılığının mirasa engel teşkil ettiğini söylemek isabetli olmaz.³²³

³²⁰ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 140-141.

³²¹ Mezkûr maddeler şunlardır: 1741: Karîne-i kâtî'a, hadd-i yakîne bâliğ olan emâredir. 1742: Esbâb-ı hükümden biri dahi yemin yahut yeminden nüküldür.

³²² Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 150-153.

³²³ Şeltût - Sâ'is, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 152.

Buradan Şeltût'un cumhurun görüşünü, onların ileri sürdüğü şer'î delillerden ziyade günümüz modern devlet yapısının etkilerinden hareketle tercih ettiği anlaşılabilir. Buna ilave olarak zamanın değişmesiyle ahkâmın da tagayyürü gerçeği bu konuda tezahür eden bir kaide olarak değerlendirilebilir.

22. Mirasta Kardeşlerle Birlikte Dedenin Durumu (Mükâsemetü'l-Ced)³²⁴

İslâm miras hukukunda ölen kişinin babasının olmadığı durumda dedenin, ana-baba bir kardeşler ile baba bir kardeşleri miras almaktan alıkoyup koyamaması yani hacbetme durumu ihtilaflı konulardan birisidir. Hz. Ebû Bekir (r.a.) (ö. 13/634), sahabenin büyük bir çoğunluğu ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bu durumda dedenin kardeşleri hacbedeceği kanaatindedirler. İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) Hz. Ali (ö. 40/661), (r. anhum), Zeyd b. Ali (ö. 122/740), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmameyn ise dedenin mezkûr kişileri hacbedemeyeceği görüşüne kail olmuşlardır.

Bu mesele hakkında tarafların delillerini inceleyen Şeltût, doğrudan bir değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak 1937 yılında Mısır'da Ahvâl-i Şahsiyye Komisyonu'nun dedenin kardeşleri hacbetmeyeceği yönündeki görüşü benimsediğini ve ilgili kanunun 13, 14, 15 ve 16. maddelerinde bu konunun ele alındığını belirtmiştir. Bu konuyla ilgili komisyonun gerekçeli açıklamasında ise çeşitli yönlerden kardeşlerin maslahatının sağlanma amacı olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla buradan anlaşıldığına göre müellif de Ahvâl-i Şahsiyye Komisyonu'nun görüşüne katılmaktadır. Zira o eserinde bu bilgileri aktardıktan sonra herhangi bir itirazda bulunmamıştır.³²⁵

23. Zevi'l-Erhâmın Varis Olma Durumları³²⁶

İslâm hukuk terminolojisinde ölen kimsenin ashâb-ı ferâiz ve asabe dışındaki kan hısımlarına zevi'l-erhâm denir. Miras dağıtımında ilk olarak ashâb-ı ferâizin, sonra da asabenin hak sahibi olduğu fukaha nezdinde ittifakla kabul edilmiştir. Ancak asabenin olmadığı durumlarda ne olacağı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Hz. Ali

³²⁴ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 153-156.

³²⁵ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 156.

³²⁶ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 157-160.

(r.a.) (ö. 40/661) ile Hanefiler ve Hanbelîlere göre bu durumda bakiye nesep yönünden farz sahiplerine (ashab-ı red) hakları oranınca verilir. Ancak bu kimseler de yoksa o zaman bakiye zevi'l-erhâma verilir. Sahabeden Hz. Zeyd b. Sabit (r.a.) (ö. 45/665) ile İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) asabe bulunmadığı takdirde bakiyenin beytü'l-mâla verileceğini söylemişlerdir. Ancak müteahhir Şâfiî âlimler beytü'l-mâlin nizamının bozulduğu gerekçesiyle bakiyenin zevi'l-erhâma verilmesi yönünde fetvâ vermişlerdir.³²⁷

Netice olarak mezheplerin hüküm ve delillerini aktarıp değerlendirmede bulunan Şeltût'a göre ilk görüşe sahip olanların dayandıkları ayetlerin genel ifadeleri ve istidlalde buldukları rivayetlerin, muhaliflerinin delillerine nazaran daha sıhhatlidir. Dolayısıyla onların kanaati tercihe şayan olan görüştür.³²⁸

II. Değerlendirme

Mahmûd Şeltût'un muhtelif konularda mezhep imamlarının ve sair İslâm hukukçularının görüşleri hakkında yaptığı değerlendirmelerin, ilgili meselelerdeki tercihlerin ve müstakil olarak verdiği fetvâlarının incelendiği bu bölümde müellifin fûrû meseleler hakkında yaptığı değerlendirmelerin ve verdiği fetvâların, kendi fıkıh düşüncesiyle uyumlu olduğu söylenebilir. Nitekim müellifin ictehad hürriyeti hususundaki yaklaşımı, mezhep bağlılığı konusundaki düşünceleri ve fetvâda maslahata öncelik tanınması gibi fikirleri, onun iftâ faaliyeti kapsamındaki tercihleri, değerlendirmeleri ve müstakil fetvâlarında net olarak ortaya çıkmaktadır.

Müellifin *Mukâranetü'l-mezâhib fi'l-fikh* adlı eseri özelinde bir değerlendirme yaptığımızda, genel manada mezhep imamları ve diğer fakihlerden yaptığı nakillerde her ne kadar kaynak zikrederek aktarma metodunu kullanmasa da isabetli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Yukarıda da işaret edildiği üzere bir-iki konuda tutarsızlık olarak nitelenebilecek durum söz konusu olmasına rağmen bu hal, Şeltût'un eserlerinde istisnai bir konum teşkil etmektedir.

³²⁷ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 157.

³²⁸ Şeltût - Sâyis, *Mukâranetü'l-Mezâhib*, 159-160.

Son olarak Şeltût'un yukarıda incelediğimiz meseleler hakkında yaptığı tercihler ve hangi mezhebin görüşüyle mutabık olduğu şu şekilde şematize edilebilir:

İhtilafı Meseleler	Ebû Hanîfe	İmameyn	Şâfiî Mezhebi	Mâlikî Mezhebi	Hanbelî Mezhebi	Müstakil Görüş	Diğerleri
1. Abdestte Niyet			✓	✓	✓		
2. Abdestte Tedlik				✓			
3. Abdestte Tertibe Riayet Etmek			✓		✓		
5. Abdestte Muvâlât				✓	✓		
5. Başın meshinde farz olan miktar	✓	✓		✓	✓		
6. Kadınla Ten Temasının Abdeste Etkisi	✓	✓					
7. İmama Uyan Kişinin Kıraati				✓	✓		
8. Yolculukta Namazı Kısaltmak	✓	✓					
9. İki Namazın Cem' Edilmesi	✓	✓					
10. Çocuğun Malında Zekât			✓	✓	✓		
11. Müslümanın Mülkiyetine Geçen Haraç Arazisinin Gelirinde Zekât			✓	✓	✓		

12. İğnenin Oruca Etkisi						✓	
13. Süt Akrabalığının Oluşumu						✓	
14. Müslüman Bir Erkeğin Ehli Kitap Bir Kadınlı Evlenmesi						✓	
15. Kadının Velisinin Onayı Olmadan Evlenmesi	✓	✓					
16. Bid'î Boşamanın Geçerliliği	✓	✓	✓	✓	✓		
17. Sayı Yönünden Boşamanın Sünnî veya Bid'î Oluşu	✓	✓		✓			
18. Aynı Anda Verilen Üç Talakın Hükümü							✓ İbn Teymiyye ve Zeydiyye
19. Geçim Sıkıntısı Sebebiyle Kadının Boşanma Talebi							✓ İbnü'l-Kayyim
20. Kötü Muamele Sebebiyle Hâkimin Boşaması				✓			
21. Kusur (Ayıp) Sebebiyle Hâkimin Boşaması	✓ (Kocaya fesih hakkı tanınmaması)	✓ (Kocaya fesih hakkı tanınmaması konusunda)					✓ İbnü'l-Kayyim (Kadına fesih hakkı tanınmaması konusunda)

22. Gaiplik Sebebiyle Hâkimin Boşaması				✓	✓		
23. Kocanın Kaybolması (Mefkûd Olması) Sebebiyle Hâkimin Boşaması	✓	✓	✓				
24. Boşamanın Milke (Nikaha/Evlili ğe) Ta'lik Edilmesi			✓		✓		✓ Zahiriler
25. Üç Talak ile Boşanmış Kadının Nafakası	✓	✓					
26. Tasarruf Sandığından Elde Edilen Kazancın Helal Olup Olmaması						✓	
27. Sefeh ve Borçtan Dolayı Hacr		✓	✓	✓	✓		
28. Mürtehinin Rehin Bırakılan Maldan Yararlanmasının Hükümü					✓		
29. Vakfın Bağlayıcılığı		✓	✓	✓	✓		
30. Bir Şahit ve Yeminle Hüküm Vermek		✓	✓	✓	✓		
31. Gayrimüslimlerin Şahitliği						✓	

32. Karineyle Hüküm Vermek						✓	
33. Farklı Ülkelerde Yaşayan Gayrimüslimlerin Birbirlerine Verâseti		✓	✓	✓	✓		
34. Mirasta Kardeşlerle Birlikte Dedenin Durumu		✓	✓	✓			
35. Zevî'l-Erhâmın Varis Olma Durumları	✓	✓			✓		

SONUÇ

Son dönem İslâm hukuk düşüncesinin yaşadığı gelişim ve dönüşümün anlaşılmasını bir şahıs üzerinden görmemizi sağlayan Mahmûd Şeltût'un hayatını, fıkıh düşüncesini ve görüşlerini/tercihlerini konu edinen bu çalışma ile ulaşılan sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Mahmûd Şeltût, yirminci yüzyılda yaşamış, Ezher Üniversitesinin çeşitli eğitim kademelerinde tahsilini tamamlamış, ilmî, fikrî ve teşkilatçı kimliğiyle temayüz etmiş bir şahsiyettir.

2. Şeltût, Ezher Üniversitesinde verdiği dersler ve üstlendiği görevler ile özgün vasfa sahip çalışmalar yapma imkânı bulmuştur. Özellikle Ezher'de eş-Şeyhu'l-Ekber makamına gelmesiyle birlikte Ezher'in ıslâhı ve yeni ihtiyaçlara göre düzenlenmesi hususunda daha önce yapılmayan çalışmalar yapmıştır.

3. Mahmûd Şeltût, ilmî ve fikrî kişiliğinin yanında içtimai kişiliği gereği toplumdan uzak durmamış, mescitler, radyo programları ve konferanslar vasıtasıyla toplumu ilmî, fikrî ve siyasi olarak bilinçlendirmeye çalışmıştır.

4. Şeltût, İslâm hukuku alanı başta olmak üzere birçok İslâmî ilimle ilgili eserler yazmıştır. Düşünceleri ve yazdıkları sebebiyle kimilerinin beğenisini kazanmakla birlikte kimilerinin eleştirileriyle karşılaşmıştır.

5. Müellif, modern İslâm hukuk düşüncesinde ön plana çıkan ıslâh, tecdîd ve icthad fikrini benimsemiş ve bu düşüncesini hemen her eserinde paylaşmıştır.

6. Mahmûd Şeltût, şer'î deliller ve icthad konuları başta olmak üzere genel olarak usûl-i fıkıh düşüncesini maslahat ve makâsıd temeli üzerine inşa etmiştir.

7. Şeltût, şer'î delillerden olan sünneti bir ölçüt geliştirmeye çalışarak kendi içerisinde tasnif edip birçok hususu gayri teşrîî sünnet şeklinde vasıflandırması ve özellikle icmâ'nın şer'î bir delil olup olmadığı hususunda yaptığı tartışma ve ulaştığı sonuç bakımından klasik fıkıh usûl düşüncesinden farklı bir düşünceye sahip olmuştur.

8. Müellif, usûl düşüncesini fûrû meselelerine yansıtarak benimsediği icthad kapısını açık tutma, öze dönüş, ıslâh ve tecdîd düşüncelerinin pratik boyutunu göstermiştir.

9. Mahmûd Şeltût, fûrû meseleleri hakkındaki sorulara genel olarak mezhepler dairesinden çıkmayıp bunlar arasında tercihte bulunarak cevap vermiştir. Müellifin tercih usûlü ise kendisinin ifade ettiği şekliyle, Kur'ân ve sünnete en yakın, delil bakımından en sağlam ve insan ile toplumun maslahatına en uygun olanını tercih etme şeklinde olmuştur.

10. Müellif bazı fikhî konularda herhangi bir mezhep kaygısı gütmeksizin müstakil olarak görüşlerini ifade etmiştir. Nitekim bu durum onun bir mezhebe bağlanmanın zorunlu olmadığı, ihtilafların hikmet olduğu ve kişinin kolayına geleni tercih etmesi gerektiği düşünceleriyle bağdaşmaktadır.



BİBLİYOGRAFYA

Ahmed, Ömer Abdullah Abdurrahîm. “eş-Şeyh Mahmûd Şeltût Şeyhu'l-Ezher: Hayâtühu'd-da'viyye ve mevkifühû min meseleti't-takrîb beyne's-Sünneti ve'ş-Şîa”. *Mecelletü Külliyyeti't-Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'Benîn bi'l-Kâhire* 33/2 (2016), 1549-1655.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib. *el-Mutemed fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

Bayram, İbrahim. “Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1 (14 Aralık 2014), 109-135.

Behçet, Muhammed. “İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır Siyasi Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (10 Ağustos 2019), 303-321.

Beyyûmî, Muhammed Receb. *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî siyeri a'lâmihe'l-muâsirîn*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1995.

Bozbaş, Fatıha. *Fethinden Günümüze Mısır'da Fıkıh Tarihi*. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2. Basım, 2019.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 5. Baskı., 1993.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Acîl Casim Neşîmî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Avîda. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Çalış, Halit. *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi Azimet Ruhsat İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2019.

Dadaş, Mustafa Bülent. “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25 (2015), 37-74.

David, Abraham Midhat. *Mahmud Shaltut (1893-1963): A Muslim Reformist: His Life, Works and Religious Thought*. Hartford: The Faculty Hartford Seminary Foundation UMI: Universty Microfilms International, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1976.

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). *Din İşleri Yüksek Kurulu*. 07 Haziran 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/10938/osur#:~:text=Bilindiği%20üzere%2C%20müslümanların%20öşür%20arazisinden,bırakılsın%20%2C%20devlete%20haracının%20ödenmesi%20gerekir.>

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). *Din İşleri Yüksek Kurulu*. 07 Haziran 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4476/sarta-bagli-bosama-muallak-talak>

(DİYKB), Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. *Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 2018.

Ende, W. “Shaltût, Mahmûd”. *The Encyclopaedia of Islam (new edition)*. 9/260-261. Leiden: Brill, 1997.

Eraslan, Şule. *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*. Bursa: Uludağ

Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011.

Fethî, Samîr Mahmûd. “er-Ra’yü’l-fikhî li’ş-Şeyh Mahmûd Şeltût fi sanâdikî’t-tevfir”. *Fikr ve İbdâ* 129 (2019), 445-454.

Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrût: y.y., 1993.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürri’l-muhtâr fi şerhi Tenvîrî’l-ebsâr*. thk. Sâid Bekdâş. 5 Cilt. İstanbul: Dâru’s-Sirâc, 2022.

Hayrettin Karaman. *İftâ (Fetvâ Verme) Usûlü ve Kaynakları*. 14 Temmuz 2023. <https://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0409.htm>

Irâkî, Zeynüddin. *el-Muğnî an hamli’l-esfâr fi’l-esfâr fi tahrîci mâ fi’l-İhyâ’i mine’l-ahbâr*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2005.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-me’ânî ve’l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed Alevî - Muhammed Abülkebir Bakevî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü Umûmi’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1982.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz el-Hüseynî ed-Dimeşkî. *Reddü’l-muhtâr alâ’d-Dürri’l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.

İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebu Zeyd el-Kayravânî. *ez-Zeb an mezhebi’l-İmâm Mâlik*. thk. Muhammed el-Alemî. 2 Cilt. b.y.: Merkezü Diraseti ve’l-Ebhâs ve İhyâi’t-Türâs, 1432/2011.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *et-Turuku’l-hükmiyye fi’s-siyâseti’ş-şer’iyye*. Dımaşk: Mektebetü Dâru’l-Beyân, ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdu’l-meâd fi hedyi hayri’l-ibâd*. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 17. Basım, 1994.

İbn Kutluboğâ, Ebu'l-Fidâ Kâsım b. Kutluboğâ el-Cemâlî. *Hulâsatü'l-efkâr şerhi muhtasari'l-Menâr*. thk. Hâfız Senâullâh ez-Zâhidî. b.y.: y.y., 1424/2003.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.

İbnül'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd b. es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Lübnân: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.

İbnü's-Sââtî, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali. *Bedîu'n-nizâm*. thk. Sâd b. Garîr b. Mehdî es-Selmâ. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1985.

İmâre, Muhammed. "el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût: Medresetü'l-fikriyye, el-mesîratü'l-ilmiyye, el-ictihad ve't-tecdîd". *Mecelletü Ümmeti'l-İslâm el-İlmiyye* IV (2009), 152-205.

Karadâvî, Yûsuf. *es-Sünne masdarun li'l-ma'rife ve'l-hadâra*. Kâhire: Dâru'ş-Şürûk, 2002.

Karadâvî, Yûsuf. *Müzekkirât Yusuf el-Karadâvî*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.

Karâfi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.

Karaman, Hayrettin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi'ş-şerâi*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Kavak, Özgür. *Modern İslam Hukuk Düşüncesi -Reşid Rıza Örneği-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kutub, Kutub Abdülhamîd. *Hutabü'ş-Şeyh Muhammed el-Ğazzâlî*. Kâhire:

Dâru'l-İ'tisâm, 1988.

Lahmî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed er-Rabeî. *et-Tebsira*. thk. Ahmed Abdülkerîm Necîb. Katar: y.y., 1432/2011.

Makdisî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrâhîm b. Ahmed. *el-Udde şerhu'l-Umde*. thk. Ahmed b. Ali. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.

Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî. *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed*. thk. Muhammed Fâris - Mus'ad Abdülhamîd Sa'danî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.

Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî. *el-Muğni*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyâd: Dâru Alemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebû Bekr el-Ferğânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakîka. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Murat, Turgay. "İngilizlerin Mısır'da Uyguladığı İdari ve Ekonomik Politika 1882-1936". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 8/2 (01 Şubat 2013), 133-150.

Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955.

Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ. *Muhtasaru'l-Müzenî*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1410/1990.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.

Osman, Fethî Emîn. “el-İmâmü'l-Ekber eş-Şeyh Mahmûd Şeltût Şeyhu'l-Ezher”. *et-Tevhîd* 25/3 (1996), 58-60.

Öztürk, Mustafa. “Oksidantalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (01 Ocak 2006), 43-70.

Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvînî. *Fethü'l-Azîz bi şerhi'l-Vecîz = eş-Şerhu'l-kebîr*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.

Râzî, Ebü Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî. b.y.: y.y., 1418/1997.

Sabrî, Mes'ûd. *Fetâvâ Lecneti'l-Fetvâ bi'l-Câmi'il-Ezher*. b.y.: y.y., ts.

Semânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî. *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebü Sehl Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1414/1993.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebü Sehl Şemsü'l-Eimme. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ Afğânî. 2 Cilt. Haydarabad; Beyrut: Lecnetü İhyâi'l-Maârif en-Nu'mâniyye; Dâru'l-Marife, 1993.

Seyyid, Seyyid Muhammed. “Mısır (Osmanlı Dönemi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/563-569. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Sîgnâkî, Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali Hüsameddîn. *el-Kâfi şerhu'l-Bezdevî*. thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1422/2001.

Şâfî, Ebü Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: y.y., 1358/1940.

Şâl, Seyyid Ahmed. “Şeltût, Mahmûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/494-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. 7 Cilt. Kâhire: Dâru İbn Affân, 1997.

Şeltût, Mahmûd. *el-Fetâvâ*. Kâhire: Dâru's-Şürûk, 2002.

Şeltût, Mahmûd. *el-İslâm: Akîde ve şerîa*. Kâhire: Dâru's-Şürûk, 18. Basım, 2001.

Şeltût, Mahmûd. *el-İslâm ve'l-alâkâtü'd-devliyye (fi's-silmi ve'l-harb)*. Kâhire: Matbaatü'l-Ezher, 1951.

Şeltût, Mahmûd. *Esbâbü'l-bida' ve madârruhâ*. thk. Abdu'l-Âhir Hammâd. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1988.

Şeltût, Mahmûd. *Fıkhü'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kisâs)*. Kâhire: Mektebetü'l-Ancûli'l-Mısriyye, 1946.

Şeltût, Mahmûd. *İle'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru's-Şürûk, 1983.

Şeltût, Mahmûd. *Min tevcihâti'l-İslâm*. Kâhire: Dâru's-Şürûk, 2002.

Şeltût, Mahmûd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru's-Şürûk, 2002.

Şeltût, Mahmûd - Sâysis, Muhammed Ali. *Mukâranetü'l-mezâhib fi'l-fikh*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1986.

Şentürk, Recep. *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim: Türkiye ve Mısır Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Şimşek, Murat. "Mahmûd Şeltût (1893-1963): Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 369-398.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali. *el-Mühezzeb fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfî*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Târik b. Ivazullah b. Muhammed - Ebü'l-Fazl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1977.

Yaman, Ahmet. "Ri'âsetü's-şüûni'd-dîniyye fî Türkiye turuku ve esâlibü isdâri'l-fetâvâ min kibeli'l-meclisi'l-a'lâ li's-şüûni'd dîniyye". *el-Mecelletü'l İlmiyyetü'l-Mühakkemetü li-Riâseti's-Şüûni'd-Dîniyyeti't-Türkiye* 1/1 (2019), 62-98.

Zebiri, Katharine Patricia. *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*. New York: Oxford Universty Press Inc, 1993.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi dekâik*. 6 Cilt. Kâhire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1897.

Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim el-hutût ve's-suver*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.