



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı

AFYONKARAHİSAR 2012

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları:
İlmi Eserler:

Redaksiyon
.....

Dizgi&Grafik
Komisyon

2009-.....
ISBN.....

Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Ostim Örnek Sanayii Sitesi 358.Sokak No: 11
06730 Yenimahalle/ANKARA
Tel: (0312) 354 91 31

30.11.2012 - 02.12.2012
AFYONKARAHİSAR

© Diyanet İşleri Başkanlığı

İletişim Adresi:
Diyanet İşleri Başkanlığı Üniversiteler Mahallesi
Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800
Çankaya/ANKARA Telefon: 0312 295 70 00
dinisleri@diyanet.gov.tr

GÜNCEL DİNİ MESELELER İSTİŞARE TOPLANTISI-V

İBADETLER VE AİLE HAYATI İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

30.11.2012 - 02.12.2012
AFYONKARAHİSAR

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	13
Protokol Konuşmaları	15
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK / Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı.....	18
İrfan BALKANLIOĞLU / Afyonkarahisar Valisi.....	23

(1. GÜN: 30 KASIM CUMA 2012) 1. OTURUM (10.15-14.50)

İBADET VAKİTLERİ İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

1. Tebliğ: Ufuk Aydınlanma (tan ve fecir) Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Belirlenmesi	
Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi	33

Müzakereler:	
Prof. Dr. Adnan ÖKTEN, İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi	61
Yrd. Doç. Dr. Mustafa HELVACI, TÜBİTAK - Akdeniz Üniversitesi Fen Fakültesi	70
Prof. Dr. M. Saim YEPREM, Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Üyesi	74

2. Tebliğ: Fıkıh Açısından İmsak Vaktinin Başlangıcı	
Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	83

Müzakereler:	
Ali Rıza DEMİRCAN, Araştırmacı Yazar	133
Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	139
Dr. Ekrem KELEŞ, Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı	143
Oturuma İlişkin Değerlendirmeler.....	148

(1. GÜN: 30 KASIM CUMA 2012) 2. OTURUM (14.50-18.00)

İBADET VAKİTLERİ İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

1.Tebliğ: Akşam Namazı Vaktinin Çıkışı ve Yatsı Namazı Vaktinin Giriş ve Çıkışı	
Dr. İbrahim PAÇACI, Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Üyesi	169

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU KARARI:

Eserde yer alan tebliğ ve müzakere metinlerinde ileri sürülen görüşlerin dini, ilmi ve hukuki sorumluluğu sahiplerine aittir.

Müzakereler:

Prof. Dr. Orhan ÇEKER, Necmettin Erbakan Üniversitesi	
İlahiyat Fakültesi	191
Prof. Dr. Yunus APAYDIN, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	193

2.Tebliğ: İbadet Vakitlerinde İhtiyat ve Temkin

İrfan YÜCEL, Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Üyesi	209

Müzakereler

Prof. Dr. Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	225
Prof. Dr. Halit ÇALIŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	229

3.Tebliğ: Uzun Süreli Uçak Yolculuklarında Namaz ve Oruç Vakitlerinin Belirlenmesi

Yrd. Doç. Dr. Soner DUMAN, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	239

Müzakereler:

Prof. Dr. Hamza AKTAN, Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Başkanı	263
Prof. Dr. Bilal AYBAKAN, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	265

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler.....	269

(2. GÜN: 01 ARALIK CUMARTESİ 2012)**3. OTURUM (09.00-12.00):****KADINLARIN İBADET HAYATI İLE İLGİLİ BAZI MESELELER****1. Tebliğ: Adetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaflı Etmesi ve Mescide Girmesi**

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	
İlahiyat Fakültesi	283

Müzakereler:

Doç. Dr. Servet BAYINDIR, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	303
Rıfat ORAL, Konya Selçuk Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi	310

2. Tebliğ: Adetli Kadının Mushaf'a Dokunması ve Okuması

Yrd. Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	
İlahiyat Fakültesi	329

Müzakereler:

Doç. Dr. Fatma Asiye ŞENAT, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat	
Fakültesi.....	349
Doç. Dr. H. Kâşif OKUR, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	352

3. Tebliğ: İddet Bekleyen ve Yanında Mahremi Olmayan Kadınların Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi

Dr. Zeki KOÇAK, Ömer Nasuhi Bilmen Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi.....	371

Müzakereler:

Yrd. Doç. Dr. Rahmi TELKENAROĞLU, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat	
Fakültesi.....	425
Doç. Dr. Abdüsselam ARI, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.....	429

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler.....	433

(2. GÜN: 01 ARALIK CUMARTESİ 2012)**4. OTURUM (13.30-16.00)****KADINLARIN İBADET HAYATI İLE İLGİLİ BAZI MESELELER****1. Tebliğ: Kadınlardan Gelen Vajinal Akıntının Tıbbî Keyfiyeti**

Prof. Dr. Ayşe Filiz YAVUZ AVŞAR, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Tıp	
Fakültesi	443

Müzakereler:

Uzm. Dr. Rabiye BABALIOĞLU, Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı.....	451
Doç. Dr. Gülelengül KÖKEN, Afyon Kocatepe Üniversitesi Tıp Fakültesi.....	453

2. Tebliğ: Kadınlardan Gelen Vajinal Akıntının Abdeste Etkisi

Doç. Dr. Rahmi YARAN, İstanbul İl Müftüsü	465

Müzakereler:

Dr. Şule UYSAL, İstanbul Müftülüğü	479
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	482

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler	487

(2. GÜN: 01 ARALIK CUMARTESİ 2012)
5. OTURUM (16.00-18.00)

AİLE HAYATI İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

1. Tebliğ: Gizli Evlilik, Misyar Nikâhı ve Tescil Edilmeyen Nikâhlar

Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi..... 505

Müzakereler:

Prof. Dr. Nihat DALGIN, Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi..... 525

Prof. Dr. Ferhat KOCA, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi..... 529

2. Tebliğ: Boşanma Halinde Kadına Tanınan Mali Haklar

Prof. Dr. Talip TÜRCHAN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi..... 557

Müzakereler:

Yrd. Doç. Dr. Menderes GÜRKAN, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi..... 575

Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi..... 578

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler..... 590

(3. GÜN: 02 ARALIK PAZAR 2012)
6. OTURUM (09.00-12.00)

AİLE HAYATI İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

1. Tebliğ: Kürtajın Tıbbî Boyutu

Uzm. Dr. Sare DAVUTOĞLU, Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı..... 611

Müzakereler:

Op. Dr. Fehmi YAZICIOĞLU, Perinatoloji Uzmanı..... 631

Uzm. Dr. Sema SANISOĞLU, Sağlık Bakanlığı Kadın ve Üreme

Sağlığı Daire Başkanı..... 633

2. Tebliğ: İsteğe Bağlı Gebelik Sonlandırmanın Kadın Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri

Uzm. Dr. Metin KABA, Prof. Dr. Ömer GEÇİCİ, Akdeniz Üniversitesi Tıp Fakültesi..... 645

Müzakereler:

Prof. Dr. Mümin Kâzım YAZICI, Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi..... 659

Doç. Dr. Ömer ÖZBULUT, Afyonkarahisar Üniversitesi Tıp Fakültesi..... 662

3. Tebliğ: Kürtajın Fikhî Boyutu

Doç. Dr. Ali İhsan PALA, Atatürk Üniversitesi Hukuk Fakültesi..... 667

Müzakereler:

Dr. Mehmet ERŞAHİN, Konya Müftülüğü..... 709

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi..... 714

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler..... 719

(3. Gün 02 ARALIK PAZAR 2012)

DEĞERLENDİRME ve KAPINIŞ OTURUMU..... 725

TAKDİM

Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Kanunu, Din İşleri Yüksek Kuruluna, toplumu dini konularda bilgilendirme hususunda sorumluluk yüklemekte ve yetki vermektedir. Bu sebeple, sürekli gelişen ve değişen şartlar doğrultusunda çeşitlenen dini muhtevalı problemlere çözüm üretmek maksadıyla Din İşleri Yüksek Kurulu, Din Şuraları, İstişare Toplantıları ve Çalıştaylar tertiplemektedir.

Kurulumuz bu çeşit faaliyetleriyle, toplumsal hayatımızda ortaya çıkan yeni sorunlar ve sorular karşısında yurtiçi ve gerektiğinde yurtdışından konunun uzmanlarının birikimlerini, kanaat ve tecrübelerini devreye sokmayı ve berraklaşan zihinlerden çoğunluğun benimseyip kabul edeceği çözümler elde etmeyi geçerli bir usul olarak benimsemekte ve uygulamaktadır.

Kurulumuz kendisine yüklenen görev ve sorumlulukları yerine getirirken, bir yandan şura ve istişare mekanizmasını işletmekte aynı zamanda alanlarında uzman yetkin üyelerimiz ve bunları asiste eden değerli uzmanlarımız hür iradeleriyle sahih dini bilginin oluşmasına katkı sağlamaktadır.

Kurulumuzca periyodik olarak yapılmakta olan istişare toplantılarından biri de **“İbadetler ve Aile Hayatı İle İlgili Bazı Meseleler”** ana başlığıyla 30.11.2012 – 02.12.2012 tarihleri arasında Afyonkarahisar’da düzenlenmiştir.

“İbadetler ve Aile Hayatı İle İlgili Bazı Meseleler” adlı İstişare Toplantısında ibadet vakitleri ile ilgili bazı meseleler ana başlığı altında ufuk aydınlanma (tan ve fecir) vakitlerinin belirlenmesi, buna bağlı bazı fer’i konular ele alınmış, diğer yandan, kadınların ibadet hayatı ve aile hayatımızla ilgili olarak, adetli kadının namaz kılması, oruç tutması, tavaf etmesi, mescide girmesi, mushafa dokunması ve okuması, vajinal akıntının tıbbi keyfiyeti ve abdeste etkisi, özellikle kürtağın tıbbi ve fıkhi boyutu ile ilgili konular alanlarında uzman bilim adamlarımızın katkı ve katılımları ile enine boyuna müzakere edilmiş ve kurul kararlarına ışık tutacak sonuçlara ulaşılmıştır.

Toplantıda sunulan tebliğlerin ve yapılan müzakerelerin kitap olarak basılması bu alanda çalışma yapacak araştırmacılara mesnet ve kaynak teşkil edeceği gibi, tarihi bir vesika olarak kurumsal hafızanın oluşmasına da katkı sağlayacaktır.

Böyle bir toplantının gerçekleştirilmesinde ve bu kitabın hazırlanması ve yayınlanmasında emeği geçen herkese teşekkür ediyor, Cenab-ı Hak'dan yayınınızın hayırlara vesile olmasını diliyorum.

Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK
Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Sunucu:

Sayın Valim, Sayın Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanım, Sayın Diyanet İşleri Başkan Yardımcım, Sayın Belediye Başkanım, Sayın Rektörüm, Üniversitelerimizin ve Başkanlığımızın değerli hocaları ve açılış programımızı onurlandıran kıymetli misafirler.

Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığının düzenlediği 5'nci Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısına hoş geldiniz, şeref verdiniz.

Kıymetli misafirler; kısaca programımızı takdim etmek istiyorum:

Programımız, saygı duruşu ve İstiklal Marşıyla başlayıp, Kur'ân-ı Kerim tilaveti ve protokol konuşmalarımızla tamamlanacaktır.

Şimdi sizleri saygı duruşuna ve ardından İstiklal Marşımızı okumaya davet ediyorum.

(Saygı Duruşu ve İstiklal Marşı)

Sunucu: Teşekkür ediyorum.

Değerli misafirler; Kur'ân-ı Kerim tilaveti için, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı Davut Kaya hocamızı kürsüye davet ediyorum.

(Kur'ân-ı Kerim Tilaveti)

Sunucu: Saygıdeğer hocamıza tilaveti için teşekkür ediyorum.

Değerli misafirler; şimdi de V. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısının açılış konuşmasını yapmak üzere, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı muhterem hocamız Sayın Prof. Dr. Raşit Küçük'ü kürsüye davet ediyorum.

Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK¹

Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdülillâhi Rabbil âlemîn vessalâtu vesselâmu alâ rasûlinâ Muhammedin ve alâ âlihi ve eshâbihî ecmaîn.

Saygıdeğer Valim, çok değerli protokol mensupları, saygıdeğer ilim adamları, kıymetli misafirler; Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulunca tertiplenen ve üç gün boyunca beşincisini icra edeceğimiz Güncel Dini Meseleler toplantımıza hoş geldiniz, şeref verdiniz. Teşrifiniz için hepinize öncelikle şükranlarımı arz ediyorum.

Saygıdeğer misafirler; konuya geçmeden önce, Diyanet İşleri Başkanlığı Kanununun değişiminden sonra yapmakta olduğumuz bu ilk istişare toplantısı öncesi Kurulumuzla alâkalı çok kısa bilgi sunmayı önemli görüyorum.

Din İşleri Yüksek Kurulu, Başkanlığın dini konularda en yüksek karar ve danışma organı olma niteliğini taşımaktadır. İslam dininin temel bilgi kaynaklarını ve metodolojisini, tarihi tecrübesini, güncel talep ve ihtiyaçları dikkate alarak dini konularda karar vermek, görüş bildirmek ve dini soruları cevaplandırmak gibi bir görevi vardır. Ayrıca, dini konularda telif, tercüme, inceleme ve araştırmalar yapmak, yaptırmak, ihtiyaç duyduğu konularda inceleme ve araştırma grupları oluşturmak, bu hususta yurtiçi veya yurtdışındaki uzman kişi ve kuruluşlardan yararlanmak, gerektiğinde bu alanlarda hizmet satın almak ve sonuçlarını Başkanlığa sunmak görevi yine Din İşleri Yüksek Kurulunun asli görevleri arasında bulunmaktadır. Yurtiçinde ve yurtdışında İslam dinine mensup farklı dini yorum çevrelerini, dini sosyal teşekkülleri ve geleneksel dini kültürel oluşumları incelemek, değerlendirmek; bu konularda bilgi bankaları oluşturmak, ilmi ve istişari toplantılar, konferanslar düzenlemek ve çalışmalar yapmak; yurtiçinde ve yurtdışında İslam diniyle ilgili gelişmeleri, dini ve ilmi faaliyetleri, neşriyatı ve dini propaganda mahiyetindeki çalışmaları takip etmek, bunları değerlendirmek ve sonucunu Başkanlığa sunmak yine Din İşleri Yüksek Kurulumuzun görevleri arasında bulunmaktadır. Bunun yanında, Başkanlıkça kendisine tevdi edilen görevleri yapmak gibi bir sorumluluk taşımaktadır.

Değerli misafirler; Din İşleri Yüksek Kurulu 16 üyeden oluşmaktadır. Başkanıyla birlikte 16 üye Din İşleri Yüksek Kurulunu oluşturmaktadır. Kurulumuzun kanunla kendisine verilmiş 98 uzman kadrosu; 52 uzman yardımcısı kadrosu bulunmaktadır. Şu anda bu uzman kadrosunun yaklaşık 3'te 1'iyle çalışmaktayız. Yüksek Kurul uzmanlığı kariyer uzmanlığına dönüştürüldüğü için uzman alma imkanımız

bulunmamakta, dolayısıyla uzman yardımcısı almak mecburiyetindeyiz. Bugüne kadar bir imtihan yapabildik, ancak 8 uzman yardımcısı arkadaşımızı alabildik. Bunları süratle tamamlamak arzusundayız. İnşallah, bundan sonraki idari çalışmalarımız arasında bunlar yer almaktadır.

Değerli misafirler; Din İşleri Yüksek Kurulu şimdiye kadar sayı olarak beşincisini yaptığı istişari toplantıların bundan önceki ikisini de bu şehirde yapmıştı. Kurulumuzun 10-12 Aralık 2010 tarihlerinde Afyonkarahisar'da gerçekleştirdiği toplantının konusu, "Banka İşlemleri, Faiz, Faiz-Enflasyon ilişkisi, Katılım Bankaları, E-Ticaret, Borsa, Altın İşlemleri ve Sigorta" şeklinde belirlenmişti. Din İşleri Yüksek Kurulu, ortaya çıkan yeni sorunlar ve bu sorunlardan neşet eden sorular karşısında vaziyet alarak, ülkemizde konusunda uzmanlaşmış şahsiyetlerin birikimlerini ve kanaatlerini devreye sokmayı ve berraklaşan zihinlerden çoğunluğun benimseyip kabul edeceği cevaplar elde etmeyi geçerli bir usul olarak kabul etmekte ve uygulamaktadır. Hattı zatında böyle bir yaklaşım, Kurula yüklenen yasal sorumluluğun da bir sonucudur.

Geçen yılki istişare toplantımız da yine Afyonkarahisar'da yapılmış ve 25-28 Kasım 2011 tarihleri arasındaki toplantı "Günümüzde Helal Gıda" konusuna tahsis edilmişti.

İslam dini, Allah'ın yenilmesini meşru ve mubah kıldığı gıdalar için helal nitelemesi yapmaktadır. Dolayısıyla bu konuda yapılacak belirlemeler aslında ilahi iradenin vasfını ve boyutunu ortaya çıkartma gayretlerinin bir parçasını teşkil eder. Böylece, ilahi hitabın muhatap ve mükellefleri, yapılan tespit ve belirlemeler doğrultusunda dinen, aklen ve vicdanen müsterih olarak günlük beslenme rejimlerini belirler, yedikleri ve içtiklerinden dolayı huzuru ilahide sorguya çekilmeyecekleri inancı ve huzuruyla yaşamlarını sürdürürler. Günümüzde Müslümanların beslenme alışkanlıklarındaki farklılaşma ve çeşitlenmenin yanında, bilinçli gıda tüketimi bu alanda devasa bir pazar meydana getirmiş bulunmaktadır. Giderek artan küresel nüfustan kaynaklanan talebe mukabil, endişe meydana getirecek boyuttaki arz daralması gibi, gıda üretiminde yeni teknolojilerin ve üretim metotlarının devreye sokulmasına yol açan durumlar mevcuttur. Hal böyle olunca, daha önce bu alanda karşılaşılmayan pek çok dini problem ve soru ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu konuları incelemek, araştırmak ve inananları rahatlatmak, onlara çözümler üretmek; bu çözümleri sadece ülke bazında değil, belki dünya bazında insanların hizmetine sunmak görevlerimiz arasında bulunmaktadır.

Saygıdeğer misafirler; bu, Güncel Dini Meseleler Toplantılarımızın beşincisidir. Kurulumuz kendisine yüklenen görev ve sorumlulukları yerine getirirken, istişare ve karar mekanizmasını işletirken, her türlü müdahaleden uzak bir şekilde çalışmalarını

¹ Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı

yürütmekte; alanlarında uzman, yetkin üyelerimiz ve bunları asiste eden değerli uzmanlarımız hür iradeleriyle sahih dini bilginin üretimine katkı sağlamaktadır.

Hiç şüphesiz, sahip olduğumuz bu yetkinlik ve hürriyet anlayışı bir özgüveni beraberinde getirmekle birlikte, yine de ülkemizin ve yaşadığımız dünyanın bilgi birikiminden ve farklı fikirlerden istifade etmemiz için asla bir engel teşkil etmemektedir. Bu sebeptir ki, Kurulumuz din şûraları düzenlemek suretiyle daha ziyade global dini sorunları masaya yatırmakta; bir taraftan uluslararası camianın dikkatlerini bu sorunlara çekerken, bir taraftan da ülke dışındaki bilim insanlarının ve din adamlarının görüşlerinden de yararlanmaktadır. Daha dar çerçeveli ve ülkemiz insanını ilgilendiren dini problemlerle ilgili de sık sık çalıştay ve yıllık istişare toplantıları organize etmekte; sadece din bilimlerinde değil, kendi alanlarında uzmanlaşmış kıymetli bilim insanlarını ve yeri geldiği zaman sivil toplum kuruluşlarının temsilcilerini davet ederek, bunların çözümlerinde ortak akli devreye sokmaktadır.

Kıymetli misafirler; malumunuz olduğu üzere, fıkıhın tanımı basitçe şer'i ameli hükümleri tafsılı delillerden hareketle bilmek; fıkıh usulü de, bu şer'i ameli hükümleri bilmenin usulü şeklinde yapılabilir. Günümüze ulaşan ve yüz milyonlarca takipçisi bulunan fıkıh ekolleri fıkhi bilgiye ulaşırken, edille-i şeriyye olarak adlandırdığımız aynı ya da farklı delilleri kullanmışlardır. Klasik dönem fukahasının ürettiği ve problemlerin çözümü olarak sunduğu bilgi birikiminin önemi ve taşıdığı anlam tartışılmaz. Bu müktesebat, bugünün fakihleri ve araştırmaları için de göz ardı edilemeyecek bir kıymete haizdir. Ancak, bunların tamamının, özellikle de İndi fıkhi görüşlerin mutlak ve değişmez doğrular olmayıp, zamana ve şartlara göre değişimlere uğradığı gerçeği göz ardı edilemez.

İslam toplumlarının gelişim ve değişim seyrini takip edebileceğimiz en önemli alanların başında fıkıh gelmektedir. Dolayısıyla fıkıh, aynı zamanda sosyal hayatın bir göstergesidir. Ahkâmın değişimi, içtihatların ve fetvaların asırlara, coğrafyalara, sosyal ve siyasal gelişmişliğe, iktisadi ve ekonomik göstergelere göre farklılaşması, İslam'ın hayat dini oluşunun da en önemli delillerinden birini teşkil etmektedir. Zira kıyamete kadar geçerli olduğunu söylediğimiz, böyle inandığımız din, ortaya çıkan her soruna çözüm üretebilmelidir.

Dolayısıyla bizim toplantılarımız bu hususların hepsine yönelik olarak yapılmaktadır. Mesela geçen yıl yaptığımız Helal Gıda konulu istişare toplantımızı kurullarımızda tekrar değerlendirdik. Bunun etkileri ve yansımaları hâlâ devam ediyor ve güncelliğini koruyor. Din İşleri Yüksek Kurulu ondan sonra konuyla ilgili pek

çok mütalaa ve mülahazalar hazırlayıp topluma sunmuştur ve hâlâ Yüksek Kurula sorulan soruların birçoğu bu alanları oluşturmaktadır.

Bugün başlayan istişare toplantımızın konuları esas itibarıyla bidayetden itibaren fukahâ tarafından tartışılmış ve çok çeşitli görüşler, düşünceler, kararlar, hükümler ortaya konuşmuş konulardır; ancak, bu konularda halen tartışmaların devam etmekte oluşu da bir realite olup, her dönemde daha söylenecek sözün ve aranacak çözüm yolunun bulunduğunu göstermektedir. Böyle olması da gayet doğaldır. Zira aradan geçen zaman zarfında, her alanda elde ettiğimiz bilgi genişliği, çeşitliliği, sahip olduğumuz dini bilginin en azından bir kısmını revize etmemizi gerekli kılmaktadır. İslam düşünce tarihi, fıkıh tarihi incelendiğinde görülmektedir ki, içtihadı, fetvaya mesa olan alanlarda kadim ulemamızın yaptığı da bundan ibarettir ve bize yol gösterici, örnek teşkil edici, ufukumuzu açıcı önemli malzemeler sunmaktadır.

Bu toplantımızın konuları bağlamında klasik dönemle bir mukayese yapmamız icap ederse, bugün dünyanın küresel bir yapıya sahip bulunduğunu, bir ucuyla diğer ucu arasında 24 saatlik bir fark olduğunu, bu farkın da bütün paralellerde aynı olmadığını biliyoruz. Yine gelişen tıbbi teknoloji ve veriler sayesinde, ana rahmindeki ceninin bütün evrelerini ve hareketlerini rahatlıkla izleyebilmekteyiz. Laboratuvar tekniklerini kullanarak, iki sıvının kaynağı ve yapısını çok rahat bilebilmekteyiz. Dün günlerce ve aylarca süren seyahatler bugün dakikalar ya da saatlerle ifade edilebilecek kısa bir zaman aralığı içinde gerçekleştirilebilmektedir. Artık gelişmiş optik cihazlar ve sahip olduğumuz uzay teknolojisi sayesinde meteorolojik ve coğrafi engeller gözlem yaparken engel olmaktan çıkmışlardır. Bu imkân ve bilgi genişliği çağımız fakih ve araştırmacıları için hem avantaj, hem de mesuliyet sebebidir.

Bütün bu gelişmiş ve değişmiş bilgiyi kullanarak, kabul edilebilir ve hatta günlük yaşantımızın tüm dezavantajlarına rağmen en azından diyani anlamda uygulanabilir fıkhi düşünceyi ve bilgiyi üretmek bu sorumluluğun hudutlarını oluşturmaktadır.

Burada bir hususa daha işaret etmeyi faydalı görmekteyim. Bilgi bir fayda temin ettiği sürece anlamlıdır. Aksi takdirde, fayda gözetilmeksizin bilgi üretmek için yapılan çalışma fantezi ve spekülasyondan öteye geçmeyecektir. Bu hakikat fıkhi bilgi için de geçerlidir. Ne var ki, zaman zaman üretilen fıkhi bilgi bireysel ya da genel kabule mazhar olmasına rağmen, pratiğe aktarılırken sıkıntıyla karşılaşmakta, dolayısıyla da umulan yararı tam olarak sağlamamaktadır. Böyle bir durumda müsteftî ya da bilginin muhatabı fıkhi sonuç ile Medeni Yasa arasında sıkışıp kalmaktadır. Aile hukukunu ilgilendiren konularda bu durum, ülkemizde sıkça karşılaşılan bir problemdir. Bu tür problemler, yapılan istişare toplantılarının ne kadar önemli olduğunu da ortaya çıkarmaktadır.

Değerli misafirler, saygıdeğer katılımcılar; hiç şüphesiz, üç gün sürecek “İbadetler ve Aile Hayatıyla İlgili Bazı Meseleler” konulu toplantımızla da konularında uzman olan misafirlerimizin tebliğleri ve bunların müzakereleri sonucu pek kıymetli sonuçlara ulaşacağımız muhakkaktır. Diyanet İşleri Başkanımızın bugün bu toplantıya iştirak edememiş olması bizim için üzüntü kaynağıdır; ancak, ifade etmek isterim ki, Sayın Başkanımız fevkalade bir durumdan dolayı, bir rahatsızlık sebebiyle bu toplantıya katılma imkânı bulamamıştır. Hepinize selamlarını ve saygılarını sunduğunu belirterek sözlerime son verir, hepinizi tekrar saygıyla selamlayarak, cuma gününün mübarek olmasını ve toplantımızın hayırlara vesile olmasını Cenâb-ı Hak’tan niyaz ederim.

Saygılarımla.

Sunucu: Konuşmalarından dolayı muhterem hocamıza çok teşekkür ediyorum.

Değerli konuklar; şimdi de konuşmalarını yapmak üzere Afyonkarahisar Valisi İrfan Balkanlıoğlu’nun kürsüye teşriflerini arz ederim.

İrfan BALKANLIOĞLU²

Değerli Kurul Başkanım, Diyanet İşleri Başkan yardımcılarım, Kurul Başkan yardımcıları, Din İşleri Yüksek Kurulunun değerli üyeleri, kıymetli bilim adamları, sevgili misafirler; hepinizi saygı ve sevgiyle selamlıyorum.

Afyonkarahisar Valisi olarak, Afyon’da böyle bir etkinliğin düzenlenmesi, hatta dönem dönem Diyanet İşleri Başkanlığının bu tür etkinlikler için Afyon’u tercih etmesi bizi de mutlu ediyor. Afyonkarahisar birçok açıdan bu tür hizmetlere ev sahipliği yapacak konuma geldi çok şükür. Aynı zamanda yolların, medeniyetlerin, lezzetin kesişim noktası, mermerin ve termalin de başkenti, Cumhuriyetin kurulduğu ve kazanıldığı topraklar. Kurtuluş Savaşı buralarda cereyan etti; binlerce şehit var. İçerisinde birçok evliya barındırmaktadır. O nedenle de Evliya Çelebi, “Buraya gelen insanın kalp gözü açılır” demiş. Böyle bir il. Bu nedenle memnunuz, müteşekkirisiz.

İnsan hayatında dinin önem çok fazla. Yaratılış itibarıyla inanma ihtiyacı fitri olduğu için, yaratılıştan geldiği için, inanmıyorum diyen insanların bile içinde bu tür boşluklar olduğunu, sıkıntılarını bir türlü aşamadıklarını, çözüm bulamadığı problemlerinin bulunduğunu biliyoruz. Bu nedenle, Türkiye gibi bir ülkede, kendisini Müslüman ve dindar diye nitelendiren insanların büyük bir çoğunluğu teşkil ettiği bir ülkede de elbette din, normal hayatımızda, günlük hayatımızda sürekli konuşulan ve vazgeçilmez unsurlarından birisi, hayatımızın bir parçası. Dolayısıyla insanlar her zaman gelişen ve değişen teknoloji karşısında, yeni ve güncel meseleler karşısında sorularına doğru, tatmin edici, vicdanen müsterih olarak uyabileceği cevaplar arıyor, fetvalar arıyor günümüzde.

Dönem dönem Diyanet İşleri Başkanlığının yetkili ağızları dışında, kendisine din adamı sıfatı yakıştırılan insanlar, iletişim çağında yaşadığımız için, televizyonlarda, internette, şurada burada çıkıp, asırlardır uygulanagelen dini konularda çok aykırı söylemlerde bulunup her şeyi sorgulatır duruma getiriyorlar. Bu da zaman içerisinde insanların kafasında bazı soru işaretleri oluşmasına, hatta saygın ve muteber din adamlarının söyledikleri sözler karşısında bile “acaba” sorusunun oluşmasına neden oluyor; şüphe ve endişelerini, içlerindeki merak ve tatmin edici cevap duygusunu bir türlü gideremeyen insanlar çoğalıyor günümüzde. Bu da vicdanen müsterih olmayan, mutsuz ve kalitesiz bir yaşam sürmek zorunda kalan insanların sayısını artırıyor, hatta bizi bile ilgilendiren düzeylere bile gelebiliyor bu durumlar, asayiş sorunu bile olabiliyor zaman içerisinde. Dolayısıyla insanlarımızın hayatının büyük bir bölümünü işgal eden ve ister istemez sürekli yüzleşmek zorunda kaldığı dini meselelere, doğru, saygın ve yetkin din adamları tarafından -ki, eskiler buna ilmiyle âmil din adamları

² Afyonkarahisar Valisi

derlerdi- söylenmiş, doğruluğundan asla şüphe edilmeyecek sözler veyahut da fetvalar şeklinde müsterih olacak cevaplar arayışına eden oluyor. Bu konuda Diyanet İşleri Başkanlığımızın kanunun kendisine verdiği yetkiler arasında Kurulu var; en yetkin, en saygın din adamlarını bünyesinde barındırıyor ve toplumda Din İşleri Yüksek Kurulunun vermiş olduğu bir cevabı herkes kabul ediyor.

Sayın hocam çok güzel konulara temas etti. Sadece Türkiye'de de değil, dünyanın birçok yerinde tartışılan konular var. Hukuk mezunuyum ben. Bize şöyle öğretmişlerdi: “Yarın hâkim olup giderseniz -hukukun evrensel kaidesi ve yasalarımızda da mevcuttur bu- hâkim, önüne gelen her davaya çözüm bulmak zorundadır, bir karar vermek zorundadır. Görevli ve yetkili addetmiyorsa, görevsiz ve yetkisiz olduğuna karar verir ve yetkili ve görevli addettiği mahkemeye gönderir. Eğer o mahkeme kararında kendisini görevsiz ve yetkisiz sayıyorsa, eğer adli mahkemeler içerisinde cereyan etmişse bu, Yargıtay, görevli ve yetkili mahkemeyi gösterirse, “Sen yetkilisin” derse o bakmak zorunda. Eğer çeşitli mahkemeler arasındaysa bu, adli mahkemeler, idare mahkemeleri, Danıştay, Yargıtay, Askeri Yüksek İdare Mahkemesi arasında cereyan ediyorsa, o iş için de özel bir yüksek mahkeme oluşturulmuşsa, uyuşmazlık mahkemesi “Şu mahkeme bakacak” der. Yetkili ve görevli mahkeme kaçınılmaz olarak belirlenince, önüne gelen davaya bakar. Pozitif hukuk kaideleri arasında hiçbir hüküm yoksa örf ve âdetle müracaat eder.” Yürürlükteki hukuk mevzuatımız. “Örf ve âdetle bir şey bulamamışsa mahkeme içtihatlarına bakar; orada da hiçbir hüküm yoksa, sanki kendisi kanun koyucuymuş gibi, kendisini Meclis yerine koyarak bir pozitif hukuk kuralı üretir ve o soruna uygun çözümü getirir” der.

Sonuçta, bunların birçoğunun kökeni vahye dayanır.

Aynı şey din konusunda da geçerli. Bunu biliyorum. Sorulan her soruya cevap bulmak zorundayız. Belki şu anda bilmiyorum; ancak, “Araştırıp, soruşturup, sana bir cevap vereceğim” demek zorundayız. Eğer kabul edilebilir, hakikaten birçok dini hükümlerle de çelişmeyen doğru bir cevap bulamazsak, insanların kafasında çok daha büyük istifhamlar, soru işaretleri, hatta fitne ve fesada giden bir sürü şey oluyor. Zaten ilmiyle âmil, âlim ve fâzıl, son derece yetkin din adamları sorulara zamanında doğru cevap üretebilmiş olsalardı, bugün toplumda, hatta İslam âleminde bugüne kadar yansıyan birçok tefrikalar... İhtilaflar artık tefrikaya dönüştü günümüzde, tefrikalar da fitnelere yol açtı. Müslümanlar çeşitli mezhep ve değişik kavgalarla birbirlerinin canına bile kastedebiliyorlar. Dini konularda tatmin edici cevap bulamayan insanların oluşturduğu toplumlardan başka tür başarılar beklemek de zor. Bu fitne fesat ortamı insanın birçok şeyini etkiliyor. Bazen bakıyorsunuz, bir memur görevini layıkıyla yerine getirmiyor, amirlerine karşı saygısız, vatandaşlara

karşı problemi var; biraz araştırıyorsunuz, ailesinde huzur yok mesela. Aile huzursuzluğu, insanın normal toplumsal yaşamını da etkiliyor. Dini bakımdan cevap bulamadığı sorular ve sorunlar, kişinin iç huzursuzluğu iş yaşantısına da aksediyor bazen, aile yaşantısını da etkiliyor. Sonuçta, mutsuz insanların oluşturduğu toplumlar toplum yaşantısını da etkiliyor.

Bu nedenle dini hayat ve dünyevi anlamda cevap veremediğimiz sorunlar sizlerin böyle çabalarıyla inşallah cevap bulacak. Çünkü yaşadığımız sürece birçok sorunlarla yüzleşmek zorundayız. Yakınlarımızı kaybediyoruz, cenazeye gidiyoruz, fani olduğumuzu hatırlıyoruz, çok yakınlarımız rahmetli oluyor, çok yakınlarımızda bazı problemler oluyor. Görüntü itibarıyla dinle, diyanetle alâkası yoktur diyebileceğimiz insanların bile çok basit bir televizyon yarışmasında eşini izlerken dualar mırıldandığını görüyoruz. Bu millet, sandığımızdan daha fazla dine, diyanete önem veriyor aslında. Eğer saygın din adamları sorulara kesin ve net cevap bulabilirlerse, ortalığı kendisi her açıdan sorgulanabilir insanların din adamı sıfatıyla yaptığı açıklamalara terk etmezlerse, gelecekte çok daha huzurlu, başarılı ve kaliteli bir Türkiye bizi bekliyor. O anlamda göreviniz, misyonunuz son derece önemli. Bu çalışmayı da Afyonkarahisar’da yaptığınız için, sizlere minnetlerimi, şükranlarımı arz ediyorum. Sayın Diyanet İşleri Başkanımız teşrif edememişler. İnşallah, onu da yine burada görmek isteriz. Rahatsızlık dediler. Yakınlarına da Allah’tan şifalar temenni ediyorum.

Hepinize saygılar sunuyorum.

Sunucu: Sayın Valimize konuşmaları için çok teşekkür ediyorum.

Kıymetli misafirler; açılış programımızı bu şekilde tamamlamış bulunmaktayız. Saat 10: 15’te başlayacak olan “İbadet Vakitleriyle İlgili Bazı Meseleler” başlıklı I. Oturumun başlangıcına kadar ara veriyor, herkese katılımı için çok teşekkür ediyoruz.

1. OTURUM (10.15-14.50)

İBADET VAKİTLERİ İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

Oturum Başkanı

Prof. Dr. M. Saim YEPREM, *Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Üyesi*

1. Tebliğ: **Ufuk Aydınlanma** (tan ve fecir) **Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Belirlenmesi**

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi

Müzakereler

Prof. Dr. Adnan ÖKTEN, İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa HELVACI, TÜBİTAK - Akdeniz Üniversitesi Fen Fakültesi
Prof. Dr. M. Saim YEPREM, Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Üyesi

2. Tebliğ: **Fıkıh Açısından İmsak Vaktinin Başlangıcı**

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müzakereler

Ali Rıza DEMİRCAN, Araştırmacı Yazar
Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Ekrem KELEŞ, Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler

RAPORTÖRLER

Dr. Bilal ESEN
Yunus KELEŞ
Sabri AKPOLAT

(1. Gün: 30 Kasım Cuma 2012)

Sunucu: Sayın hocalarım; istişare toplantımızın Birinci Oturumunu başlatmak üzere, Oturum Başkanımız Prof. Doktor. M. Saim Yeprem hocamızı kürsüye arz ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Bismillahirrahmanirrahim.

Muhterem hazırın; Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısının ilk oturumunu açıyorum. Cenâb-ı Hak'tan, bu oturumun hayırlara vesile olmasını niyaz ediyorum.

Tebliğ sahibi hocamızı süratle kürsüye davet ediyorum.

Prof. Dr. Sacit Özdemir; buyurun.

Kendisi, Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Öğretim Üyesi. Bugün cuma olması sebebiyle vakit dar, o bakımdan süratle yürütmemiz gerekiyor programı.

Sevgili hocam; 20 dakikalık bir süremiz var.

TEBLİĞLER

Ufuk Aydınlanma (tan ve fecir) Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Belirlenmesi (*)**Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR**

Sacit ÖZDEMİR^{(a) (3)}, İlhami AŞIKKAYA^(b), Yücel KILIÇ^(a), Emre AYDIN^(a), Naim BAĞIRAN^(a), Şakir Şenol ŞAHİN^(a), Oğuzhan OKUYAN^(a), Hümeysra Nur İŞLEK^(b), Gürhan EREN^(b), Muhammet Ali AĞILKAYA^(b), Yunus KELEŞ^(b), Abdulkadir ERKUT^(b), Nevzat Sabri AKIN^(b)

Ö Z E T

İslam dininde, sabah namazının giriş saati ile yatsı namazının bitiş saati, Güneş'in ufuk altındayken atmosferde (gökyüzünde) oluşturduğu aydınlatma miktarına göre belirlenir (⁴). Dolayısıyla, imsak ve tan vakitlerinin ortaya çıkma ve kaybolma vakitlerinin duyarlı olarak belirlenmesi, İslam dini açısından büyük önem arz etmektedir. Bu gök olayları, günümüzün duyarlı, modern gözlem cihazları vasıtasıyla hiç incelenmemiştir. Bu çalışmada, imsak ve tan olayları ışık şiddetine duyarlı modern gözlem cihazlarıyla ve denek gözlemcilerle – meteorolojik kayıtlarla birlikte – ölçülerek, sonuçları incelenmiştir. Elde edilen sonuçlardan, **gözlemsel cihazlar ile bulunan imsan/tan saatlerinin, teorik (hesaplama) yolla belirlenen vakitlerle, hata barları mertebesinde, uyduğu, denek gözlemcilerden elde edilen sonuçların ise – çevresel ışık katkısına da bağlı olarak – teorik vakitlerden bir miktar sapma gösterdiği anlaşılmıştır.** Sonuçların meteorolojik değerlerle güçlü bir ilişkisi olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Işık Ölçüm: Ufuk Aydınlığı

1. G İ R İ Ş

Bilindiği gibi İslam Dini'nde “yatsı” ve “imsak” vakitlerinin belirlenmesi Güneş'in ufka göre sahip olduğu yükseklik açısına – yani ufukta oluşturduğu kıvrılık ve aydınlanma miktarına – bağlıdır. Bu nedenle bu astronomik olayların hassas bir şekilde rasat edilmesi çok önemlidir. Ufuk kıvrılığının gözlemsel yolla belirlenmesi konusundaki bilimsel çalışmalar son derece az ve günümüz şartlarında da yetersizdir

³ Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi, Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü, Tandoğan, Ankara

^(a) Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü, 06100 Tandoğan, Ankara

^(b) Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı, Üniversiteler Mah. Dumlupınar Bulvarı No: 147/A, 06800 Çankaya, Ankara

⁴ Bu gök olaylarından sabah vakti için “imsak” ya da “feci”, yatsı vakti için “tan” ya da “şafak” tanımı kullanılmıştır.

(örn. Esenoğlu 2004, Sultan 2004). Bu konuda yapılan gözlemsel çalışmalar daha ziyade Ay'ın hilal evresinde görülebile kriterleri üzerinedir (örn. İlyas, 1988, 1994, Fotheringham, 1910, Schaefer vd. 1993 gibi). Bunun bir sonucu olarak, gerek hilalin görünürlüğü konusunda gerekse ufuk aydınlığının gözlemsel yolla belirlenmesi konusunda günümüzde hala tatmin edici bir sonuca varılamamış; bu astronomik olayların gerçekleşmesi için, Güneş'in konumunun ve ilgili atmosferik koşulların nasıl olması gerektiği kesin olarak ortaya konulamamıştır. Ufuk kızılığının modern gözlem cihazları ile rasat edilerek; bunun Güneş'in yükseklik açısıyla, coğrafik ve atmosferik koşullarla olan ilişkisinin ortaya konulacağı araştırmaların yapılması çok gereklidir. Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu'nca 30 Eylül 2003 tarihinde gerçekleştirilen toplantının sonuç raporunda da belirtildiği üzere, bu türden bir çalışmanın yapılması zaruret olarak görünmektedir. Böyle bir gözlemsel çalışmanın sonucunda, ufuk aydınlığının zamana, coğrafik ve meteorolojik şartlara bağlılığı ilk defa modern gözlemsel verilere dayalı olarak ortaya konulmuştur. Ayrıca sonuçlar teorik hesaplamalarla da karşılaştırılmıştır. Ufuk aydınlığı gözlemlerinin bir yan ürünü de, (eğer uygun zamanlarda gözlem yapılması mümkün olursa) Ay'ın hilal evresindeyken oluşturacağı "görünürlük kriterleri"nin incelenmesi olabilecektir.

2. TAN / ŞAFAK / FECİR OLAYI

Tan veya şafak veya fecir olayı, Güneş battıktan sonra veya doğmadan önce, ışığının gökyüzünde (Yer atmosferinde) saçılması sonucunda oluşturduğu aydınlanmadır. Bu gök olayı İslam dininde yatsı vaktinin ve imsak vaktinin belirlenmesinde büyük öneme sahiptir. Bu aydınlanmanın esas nedeni Yer atmosferi olduğu için, atmosferin fiziksel durumu (sahip olduğu nem, toz parçacık miktarı, sıcaklık gibi), bu olayın süresini belirlemede en etkili parametredir. Unutulmamalıdır ki eğer atmosfer olmasaydı ne akşam tanı ne de sabah şafağı asla gözlenemezdi! Atmosferin fiziksel koşulları sabah ve akşam saatlerinde farklılık gösterebileceğinden, akşam tanı ve sabah şafağının (fecir) gerçekleşme anlarının simetrik olması beklenmemelidir. Atmosferik etkilerin yanında, ufuk aydınlığının başlamasında veya bitişinde, Güneş'in gözlemcinin ufuk düzlemine göre sahip olduğu açının da (α) önemli bir yeri vardır.

Üç tür tan tanımı vardır: Sivil tan, denizci tanı ve astronomik tan. Bu tan'ları birbirinden ayırt etmede genel kabul görmüş kriterler şunlardır: Güneş'in merkezi esas alınmak üzere ufka göre konum açısı α; $0^{\circ} \leq \alpha < 6^{\circ}$ ise **sivil tan**; $6^{\circ} \leq \alpha < 12^{\circ}$ ise **gemici tanı**; $12^{\circ} \leq \alpha < 18^{\circ}$ ise **astronomik tan** olayı gerçekleşmektedir. $\alpha > 18^{\circ}$ ise artık "gece" kabul edilmektedir. Gemici tanını pratikte belirleme yolu şudur: Denizde yön bulmada kullanılan ufuk çizgisinin kaybolduğu/başladığı an, gemici tanı bitmiştir/başlamıştır. Sabah ve akşam astronomik tan saatleri arasında kalan süre, (optik) astronomik gözlemlerin yapılabildiği zaman aralığı olarak kabul edilir. Ancak

bu zaman aralığında (gece boyunca) bile gökyüzünün kendine ait bir parlaklığı olduğu unutulmamalıdır. Bu parlama, büyük yerleşim yerlerinin oluşturduğu ışık kirliliği nedeniyle veya Ay nedeniyle gökyüzünde oluşan parlama değildir, gökyüzünün kendi doğal parlaklığıdır.

Tan olayının süresi gözlemcinin bulunduğu enleme çok bağlıdır. Örneğin kutuplara yakın bölgelerde tan olayı saatlerce sürebilmekte ya da belirli bir ay boyunca hiç gerçekleşmemekte veya bazen de haftalar boyunca sürebilmektedir. Oysa ekvator bölgelerinde örneğin sivil tan olayı sadece 20 dk kadar sürmektedir. Bunun nedeni, Güneş'in günlük hareketini yaparken gökyüzünde oluşturduğu göreceli yörünge düzleminin, ekvator enlemlerinde ufka hemen hemen dik olmasına rağmen, kutuplarda ufka paralel hale gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Diğer gezegenlerde tan olayı: Örneğin Mars gezegeninde orta enlemlerde tan olayı 2 saat kadar sürebilmektedir. Bunun nedeni Mars'ın atmosferinde ışığı saçıcı tozun çok daha fazla miktarda bulunmasıdır. Benzer etki Yer yüzünde, volkanik patlamalardan sonra görülmektedir.

Tan olayı sırasında iki türlü fecir gerçekleşir: Birincisi Yer atmosferi ile ilgisi olmayan "yalancı fecir (feci-i kazib) " dir. Nedeni, Güneş Sisteminde tutulum düzlemi (Yer'in Güneş çevresindeki yörünge düzlemi) üzerindeki toz parçacıklarının Güneş ışığını yansıtmasıdır. Bu nedenle Zodyak ışığı olarak da adlandırılır. Orta enlemlerde görülme olasılığı en yüksektir. Son derece zayıf bir ışımaya olduğundan dolayı çoğunlukla görülememekle birlikte, meydana geldiğinde, dikey yönlü bir aydınlanma (kurt kuyruğu gibi) şeklinde görülür (bkz. Şekil.2.1). İkincisi "gerçek fecir (feci-i sadık) "dir ki bu durumda ufukta yatay yönlü aydınlanma görülmeye başlar (bkz. Şekil.2.2). Bazen gerçek fecir ile yalancı fecir (Zodyak ışınımı) üst üste binebildiği gibi, Zodyak ışınımıyla birlikte kızıl şafak ve beyaz şafak da üst üste gelebilir (bkz. Şekil.2.3).

Örneğin sabah fecrini ele alalım. Eğer hava şartları mükemmel ve coğrafik enlem uygun ise, yalancı fecir, gerçek fecirden yaklaşık 30-45 dakika önce görülmeye başlar. Zaman geçtikçe gerçek fecir olayı, tüm ufku yatay yönde kaplayan, beyaz (veya zamanla kızıl) renkli, bir ışık hattı şeklinde görülmeye başlar.



Şekil.2.1. Yalancı fecir olayını gösteren iki resim (www.icoproject.org).

Bu arada, kuzey (veya güney) kutbu civarında gökyüzünde görülen kutup (aurora) ışımlarının, tan olayıyla hiçbir ilgisi olmadığı özellikle belirtilmelidir. Gökyüzünde oluşan bu parlamanın nedeni, Güneş'ten gelen yüklü, enerjik parçacıkların Yer'in manyetik kutuplarından atmosfere girmesi sonucunda, buradaki moleküllere ışınlam yaptırmasıdır. Konuyla ilgisi olmayan kişiler bu olayı, tan olayı ile karıştırabilmekte, hatta fecr-i kazib olarak yorumlayabilmektedirler (örneğin bkz. <http://www.suleymaniyevakfi.org/bulten/imsak-vakti.html>).



Şekil.2.2. Gerçek fecir olayında görülen ufuktaki yatay aydınlanma (www.icoproject.org).



Şekil.2.3. Zodyak ışığı (yalancı fecir) dikey yöndeki parlama şeklinde, gerçek tan vaktinde oluşan kızılık ise yatay parlama şeklinde görülmektedir (www.icoproject.org).

3. GÖZLEM YERLERİNİN BELİRLENMESİ

Ufuk aydınlığının zamana bağlı değişiminin incelenebilmesi için, şehir ışıklarının oluşturduğu sunni gökyüzü aydınlığından (ışık kirliliğinden) ve hava kirliliğinden uzak, ufkun engelleyici cisimlerle (bina, ağaç, tepe vs gibi) kapatılmadığı kadar da yüksek bir bölgeye gidilmesi gereklidir. Bu amaçla Ankara şehir merkezini kuzeyde bırakacak şekilde, Ankara'nın güney tarafında aday bölgeler/tepeler araştırılmıştır. Bunlar: i) Beynam Ormanındaki Orman Bölge Müdürlüğüne ait Yangın İzleme Kulesi ($39^{\circ} 40' 16''$ Kuzey, $32^{\circ} 54' 46''$ Doğu, yükseklik 1500 m), ii) TÜRKSAT Uydu İzleme merkezinin kuzeyindeki tepe (Yağlıpınar mevki) ($39^{\circ} 38' 47''$ Kuzey, $32^{\circ} 48' 34''$ Doğu, yükseklik 1155 m), iii) Haymana ilçesinin güneyinde kalan Meşelik bölgesi ($39^{\circ} 23'.234$ Kuzey, $32^{\circ} 29'.757$ Doğu, yükseklik 1369 m). Bu aday bölgeler, 2011 Ağustos ayında, Diyanet İşleri Başkanlığından elemanların, Ankara Üniversitesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü lisans üstü öğrencilerinin ve proje yöneticisinin katılımlarıyla

yapılan keşif gezileriyle incelenmiştir. Bu ön çalışma sonunda Haymana civarının, hem akşam hem de imsak gözlemlerinin yapılacağı düşünüldüğünde, ulaşım ve konaklama açısından uygun olmayacağı sonucuna varılmıştır. Akşam gözlemleri için, batı ufkunun mümkün olduğunca ılık ve hava kirliliğinden etkilenmediği bir bölge olan TÜRKSAT Uydu İzleme merkezi tepesi (Yağlıpınar mevki), sabah (imsak) gözlemleri için ise Beynam Ormanındaki Orman Bölge Müdürlüğüne ait olan Yangın İzleme Kulesinin uygun olduğu sonucuna varıldı. Şekil.4.1'de bu kuleden alınmış ufuk resimleri görülmektedir.

Gözlemlere Eylül 2011 tarihinde başlanmıştır. Gözlem ekibinin gece konaklayabileceği (dinlenebileceği) uygun bir yer ve buna ait tefrişat sağlanamadığından, 2011 yılında sadece akşam gözlemleri gerçekleştirilebilmiş, imsak gözlemleri – deneme amaçlı yapılan 1 gece haricinde – gerçekleştirilememiştir. Ayrıca araç tahsisi sağlanamadığından, hafta sonlarında hiç gözlem yapılamamıştır.

Yağlıpınar ve Beynam Ormanları mevkiinin yanında, 2012 yılındaki bir kaç gecelik gözlem, ılık kirliliğinin olmadığı ve atmosfer koşullarının oldukça iyi olduğu, Gerede Arkut Dağlarından (yükseklik ~1900 m) gerçekleştirilmiştir.

4. KULLANILAN GÖZLEMSEL SİSTEM

4.1. Fotoğraf Makinesi

Ufuk aydınlığının ışığa duyarlı, geniş açı görebilen bir CCD dedektör ile gözlenebilmesi ve kaydedilebilmesi için kullanılması planlanmıştır. Bu amaçla Canon 550D modeli bir fotoğraf makinesi, 18 – 55 mm'lik objektifi ile birlikte alınmıştır. Bu kamera, azimut (ufuk koordinat sistemindeki yatay yönlü açı) bölüntüsü ve su



Şekil.4.1. Beynam Ormanı Yangın Kulesinden çekilen doğu ve güney-doğu ufkuna ait görüntüler.

terazisi bulunan bir uçayak üzerine bağlanarak, ufuk aydınlığı ölçümleri yapılmıştır. Fotoğraf makinesinin bir özelliği R (kırmızı), G (yeşil) ve B (mavi) bantlarında duyarlılığa sahip bir CCD dedektör üzerine kayıt yapabilmesidir. Bu kayıtlar R, G ve B bantlarına ayrılarak, her banttaki ufuk aydınlığının değişimi ayrı ayrı incelenebilmektedir. Verinin profesyonel astronomi yazılımlarıyla (IRAF⁵ gibi) indirgenebilmesi ve değerlendirilebilmesi için, gözlemler sırasında ayrıca kara akım (dark) ve düz alan (flat) görüntüleri de alınmıştır.

Fotoğraf makinelerinin kaydettiği resim format(lar) ı, astronomik amaçlı veri indirgeme programlarında doğrudan kullanılamaz. Canon 550D'nin aldığı görüntüler, herhangi bir sıkıştırma işlemi yapılmaksızın (üzerinde değişiklik yapılmaksızın) kaydedilen bir format olan, RAW formatında bilgisayara kaydedilmiştir. Daha sonra lisans üstü öğrencilerden oluşan proje ekibi tarafından Python dilinde geliştirilen bir program parçası (script) yardımı ile FITS (bkz. Hanisch vd. 2001) formatlı astronomik görüntü türüne dönüştürülmüştür. Bu sayede görüntüler üzerinden ışık ölçümü (fotometri) yapılabilmektedir.

4.2. Dizüstü Bilgisayar

Dizüstü bilgisayar (Dell marka), fotoğraf makinesinin idaresinde (poz sürelerinin ayarlanması gibi), alınan görüntülerin kaydedilmesinde, verilerin indirgenmesinde kullanılmaktadır. Ayrıca meteorolojik kayıtların alınıp incelenmesinde de kullanılmaktadır. Tüm gözlemsel kayıtlar, harici bir hard disk üzerinde daha yedeklenmektedir.

4.3. Düz-Alan Perdesi

Astronomik görüntülerin – IRAF, MaximDL⁶, Munipack⁷ gibi – profesyonel gökbilim programlarıyla indirgenebilmesi (anamlı veriye dönüştürülebilmesi) için kara akım (dark) ve düz-alan görüntülerinin de alınması gereklidir. Dark görüntüsü, kameranın önü kapatılarak alınır. Düz-alan görüntüsünün elde edilmesi için ise, homojen bir ışık kaynağıyla aydınlatılmış, mat bir beyaz perde kullanılır. Düz-alan görüntülerinin elde edilmesi amacıyla gözlemlerde, 5mx3.2m ebatlarında bir beyaz mat perde kullanılmıştır.

4.4. Meteoroloji İstasyonu

Ufuk aydınlığının zamana bağlı değişimi incelenirken, bu olayı en fazla etkileyen unsur hiç şüphesiz atmosferik koşullardır⁸. Bu nedenle gözlem sırasında meteorolojik

koşulların kaydedildiği bir istasyon (Vantage Pro), Beynam Ormanındaki gözlem (yangın izleme) kulesine yerleştirilmiştir. Bu istasyon sürekli olarak nem, sıcaklık, rüzgar yönü ve hızı, basınç gibi kritik hava koşullarını hafıza kartına kaydetmektedir. Veriler periyodik aralıklarla hafızadan alınarak, dizüstü bilgisayara aktarılmaktadır.

4.5. GPS Cihazı

Ufuk aydınlığı gözlemlerinin yapılacağı gözlem yerlerine ait koordinat bilgilerinin (enlem, boylam ve yükseklik gibi) belirlenmesinde kullanılmak üzere alınmıştır. Ayrıca her gözlemde bilgisayar saatinin ve denek gözlemcilerin saatinin, uydulardan alınan atomik saat ile senkronize edilmesinde de kullanılmaktadır. Cihaz Garmin markasıdır.

4.6. Üçayak (Tripod)

Ufuk görüntüleri kaydedilirken, saniye mertebesinde uzun poz sürelerinin verilmesi gerekmektedir. Bu esnada fotoğraf makinesinin titrememesi ve görüntünün bulanıklaşmaması için sabitletmesinde kullanılmaktadır. Üzerinde azimut açısını gösteren bir derece bölüntüsü ve kamerayı ufka paralel konumlandırmayı sağlayan su terazisi de mevcuttur.

5. GÖZLEMLER

Ufuk aydınlığının zamana bağlı fotometrik (ışık ölçüm) değişimi, iki ayrı metoda dayalı olarak incelenmiştir: (i) Fotoğraf makinesi ile alınan görüntülerin astronomik yöntemlerle indirgenmesi suretiyle ufuk aydınlanmasının zamana bağlı ölçümü (fotometri), (ii) denek gözlemcilerin ufka bakarak tuttukları kayıtlar. Din İşleri Yüksek Kurulu üyelerinin de katılımıyla, gözlem ekibi ile düzenlenen iki ayrı toplantıda, gözlemsel detaylar anlatılarak, fikir alışverişinde bulunulmuştur.

(i) *Fotoğraf Makinesi Gözlemleri*: Canon 550D kamerası, ufuk gözlemlerine başlamadan önce, insan gözüne en yakın değer olarak; film hızı 800 ASA (ISO) ve odak (f) oranı f/4.2 değerlerine ayarlanmıştır. Bu değerler, insan gözünün ~800 ASA hızında bir fotoğraf filmine eşdeğer cevap verdiği ve karanlığa adapte olmuş bir insan gözü için odak oranının f/3.5 olduğu sonucuna⁹ dayanılarak belirlenmiştir. Kullanılan fotoğraf makinesinde ulaşılabilecek en düşük f-oranı 4.2 olabilmektedir. Kameranın ayrıca, insan gözünün etkin olarak gördüğü alanı görmesi sağlanmıştır. Bu amaçla, Amerikan Savunma Bölümü tarafından insan gözünün algılama yeteneğini ölçmek için hazırlanmış olan bir rapor kullanılmıştır¹⁰. Bu rapora göre insan

⁵ <http://iraf.noao.edu/>

⁶ http://cyanogen.com/maxim_main.php

⁷ <http://munipack.astronomy.cz/>

⁸ http://www.kayelaby.npl.co.uk/general_physics/2_5/2_5_7.html

⁹ <http://www.clarkvision.com/imagetdetail/eye-resolution.html>

¹⁰ [http://www.everyspec.com/MIL-STD/MIL-STD+\(1400+-+1499\)/download.php?spec=MIL-STD-1472F.027465.pdf](http://www.everyspec.com/MIL-STD/MIL-STD+(1400+-+1499)/download.php?spec=MIL-STD-1472F.027465.pdf)

gözünün etkin görüş alanı – fizyolojik nedenlerden dolayı insandan insana değişmekle beraber – $30^0 \times 30^0$ kadardır. Bu etkin görüş alanını sağlayabilmek için fotoğraf makinesi 35 mm’lik odak uzunluğuna ayarlanmıştır.

Fotoğraf makinesi, teorik olarak hesaplanan Güneş doğuş/batış noktasına merkezlenerek ufuk resimleri alınmaktadır. Kullanılan poz süreleri havanın aydınlanma seviyesine bağlı olarak 1/60 – 10 saniye arasında değişik değerler alabilmektedir. Astronomik tan vaktine (bu değer aynı zamanda yatsı vaktine karşılık gelmektedir) ½ saat kala, kameranın CCD dedektörünün doyuma ulaşma süresinin 2/3’si süreye (2012 gözlemlerinde ise 5 saniyeye) sabitlenerek görüntüler alınmaya başlanmaktadır. Poz süreleri, ufkun aydınlığını etkileyebilecek olan Ay’ın varlığı ve/veya hava koşulları (nem, sıcaklık, toz gibi) nedeniyle, her gözlem gününde küçük farklılıklar gösterebilmektedir. Görüntüleme işlemine, astronomik tan vaktinin (yatsı vaktinin) 30 dk sonrasına kadar devam edilmektedir. Aynı şekilde sabah (imsak) gözlemlerine ise, teorik imsak saatinin 30 dk öncesinden başlanmaktadır.

Bu gözlemleri gerçekleştiren ve daha sonra fotometrik (ışık ölçüm) indirgemelerini yapan ekip üyeleri, profesyonel astronomlardan (lisans üstü bursiyer öğrencilerden) oluşan “fotometrist”lerdir. Fotoğrafik gözlemler sırasında çekilmiş Hilal evresindeki (Zilkade hilali) Ay’a ait örnek bir görüntü Şekil.5.1’de sunulmaktadır. Ufkun zamana bağlı olarak kararmasını gösteren, 1 Kasım 2011 akşamı Yağlıpınar Mevkiinden alınan örnek görüntüler ise Şekil.5.2’de verilmiştir.

(i) *Denek Gözlemciler – Gözle Yapılan Gözlemler:* Gerek profesyonel ışık ölçüm gözlemi yapan fotometristler gerekse çıplak gözle ufuk aydınlığını gözlemleyen denek gözlemciler için 1’er haftalık gözlem dilimleri ayrılmış ve 1 yıllık bir gözlem programı oluşturulmuştur. Her ekip sırası geldiği hafta boyunca gözlemlerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesinden sorumludur. Her iki grup gözlemci, gözlem sırasında tuttıkları gözlem raporlarını proje yürütücüsüne iletmektedirler. Denek gözlemci sayısının yetersizliğinden dolayı, daha iyi istatistik bilgi elde etmek amacıyla, fotometrist gözlemciler de, çıplak gözle ufuk aydınlığı gözlemlerine katılmışlardır. Bu gözlemler, denek gözlemcinin periyodik aralıklarla (~ 1 dk ara ile) ufka bakarak, ufuktaki yatay aydınlık ve kızılığın kaybolduğu anı (veya oluştuğu anı) çizelgeye kaydetmeleri suretiyle gerçekleştirilmektedir. Bu sırada fotoğrafik kayıtlara da devam edilmiştir.



Şekil.5.1. 29 Eylül 2011 Perşembe (2 Zilkade 1432) günü TSİ 18: 51’de fotoğraf makinesiyle çekilen Hilal resmi. Yer: Yağlıpınar mevki.



Şekil.5.2. Fotoğraf makinesi ile, 01 Kasım 2011 Salı (4 Zilhicce 1432) günü batı ufkundan alınan görüntüler. Ufuk aydınlığının belirlenmesinde kullanılan yatay bant 3 nolu görüntü üzerinde gösterilmiştir. Yer: Yağlıpınar mevki.

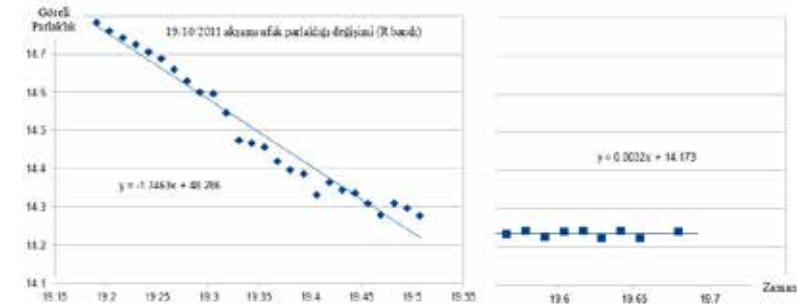
Hava ve yol koşullarının uygun olmadığı günlerde gözleme çıkılamamıştır. Ayrıca Hac sezonunda DİB'ca karşılaşılan personel sıkıntısı nedeniyle (hava ve yol koşulları uygun olmasına rağmen) gözlem ekibinin gözlem yerine intikali sağlanamadığından, bazı günlerde gözlem yapılamamıştır.

Fotometrik (ışık ölçüm) ve gözle yapılan gözlemler, fotometristler ve denek gözlemcilerden oluşan, iki ayrı ekip tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak istatistik ağırlığın artırılması için, fotometrist gözlemciler (bursiyer öğrenciler) de gözle yapılan gözlemlere iştirak etmişlerdir. Gözlem ekipleri toplam 5 (beş) kişiden teşekkül ettirilmiştir. Gözlemler sonunda, gerek denek gözlemciler gerekse fotometristler tarafından tutulan raporlar dosyalanarak, veri analizi sırasında kullanılmak üzere, proje yöneticisi tarafından arşivlenmiştir.

6. YAPILAN BİLİMSEL ÇALIŞMALAR

6.1. Fotometrik İndirgemeler ve Sonuçları

Canon 550D fotoğraf makinesi ile RGB bantlarında alınan görüntüler, sıkıştırılmamış (işlenmemiş) bir format olan, RAW formatında kaydedilmektedir. Daha sonra bu görüntüler, bursiyer öğrenciler tarafından Phyton dilinde hazırlanan bir program parçası (script) ile (bkz. Kılıç vd. 2012), hem R, G ve B bantlarına ayrılmakta hem de FITS formatına dönüştürülmektedir. FITS formatlı görüntülerde, gözlem zamanı, kullanılan bant, poz süresi ve CCD piksellerinin foton sayım değerleri (ışık şiddetleri) gibi bilimsel veriler bulunmaktadır. FITS formatına dönüştürülen gökyüzü görüntüleri, aynı şekilde FITS formatına dönüştürülmüş olan flat (düz-alan) ve dark (karanlık alan) görüntüleri kullanılarak IRAF paketi ile indirgenmiştir. İndirgenen görüntüler üzerinden, astronomik tan gerçekleştirildikten sonra alınan görüntü ile tan olayı saatine kadar alınan görüntüler arasında farklar alınarak, fark görüntüler tanımlanmıştır. Son olarak fark görüntüler üzerinden ufuk çizgisinin 700 piksel yukarısına kadar çıkan bir bant / şerit bölge tanımlanarak, ufuk aydınlığının parlaklığı (her RGB filtresi için ayrı ayrı olmak üzere) görelî kadir cinsinde, bu bölgeden belirlenmiştir. R, G ve B bantlarında elde edilen parlaklık değerleri zamana göre grafiğe aktarılacak suretiyle, ufukta tam karamanın gerçekleştiği an, matematiksel (iniş-çıkış koluna ve yatay kola ayrı ayrı doğrusal fonksiyon) fonksiyon fit edilerek, bunların kesişim noktasından hesaplanmıştır (bkz. örn. Şekil.6.1). 2011 yılındaki gözlemler sonucunda, fotometrik yöntem ile belirlenen tan (veya imsak) vakti ile, teorik yolla hesaplanan yatsı namazı (veya imsak) saati arasındaki farklar Çizelge.6.1'de verilmektedir.



Şekil.6.1. 19 Ekim 2011 akşamı elde edilen (R bantı) verilerden belirlenen, zamana bağlı ufuk aydınlığı değişimi ve bu değişim üzerine uydurulmuş olan doğrusal fonksiyonlar görülmektedir. İlgili güne ait teorik yatsı vakti 19: 32 (19.533 sa) 'dir.

Çizelge.6.1. Fotoğraf makinesi ile elde edilen ufuk aydınlığı değerlerinin, teorik vakitlerle karşılaştırılması. Bir defa gerçekleştirilen sabah gözlemi hariç, verilerin tamamı akşam gözlemlerinden elde edilmiştir. #### şeklinde görüntülenenler, negatif değerleri göstermekte olup, ortalama hesabında dikkate alınmışlardır. Gözlemsel yolla tespit edilen zamana karşılık gelen, Güneş zenit açıları da verilmiştir.

AKŞAM GÖZLEMLERİ									
TARİH (gg.aa.yyyy)	RED	GREEN	BLUE	ORT.	GÜNEŞ ZENİT AÇISI (°)	TEORİK YATSI ZAMANI	FARK (Teo.- Ort.)	FARK (Teo.-R)	NOTLAR
26.09.2011	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	-		20: 08: 00	-	-	Sabit poz süresi verilmemiş.
29.09.2011	VERİLER ANLAMSIZ	20: 06: 23	20: 02: 50	20: 04: 37	107.3	20: 03: 00	#####	-	Kırmızı bantı sorunlu.
04.10.2011	19: 34: 04	19: 53: 11	19: 51: 03	19: 46: 06	105.3	19: 54: 00	00: 07: 54	00: 19: 56	
05.10.2011	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	19: 44: 16	19: 44: 16	105.3	19: 53: 00	00: 08: 44	-	Kırmızı ve Yeşil bantlar sorunlu.
06.10.2011	19: 46: 14	19: 45: 16	19: 49: 08	19: 46: 53	106.1	19: 51: 00	00: 04: 07	00: 04: 46	Ufuk bulutlu.
19.10.2011	19: 32: 05	19: 30: 25	19: 23: 48	19: 28: 46	106.5	19: 32: 00	00: 03: 14	#####	
28.10.2011	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	-		19: 20: 00	-	-	Ufuktaki aydınlanma teorik yatsı vaktinden sonra bile azalmaya devam ettiğinden değerlendirme yapılamadı.
01.11.2011	18: 05: 40	18: 07: 57	18: 07: 54	18: 07: 10	105.2	18: 16: 00	00: 08: 50	00: 10: 20	
22.11.2011	17: 59: 19	17: 57: 14	VERİLER ANLAMSIZ	17: 58: 16	106.6	18: 00: 00	00: 01: 44	00: 00: 41	
23.11.2011	VERİLER ANLAMSIZ	17: 59: 37	VERİLER ANLAMSIZ	17: 59: 37	107.0	18: 00: 00	00: 00: 23	-	
28.11.2011	VERİLER ANLAMSIZ	17: 56: 20	17: 57: 03	17: 56: 42	106.6	17: 58: 00	00: 01: 18	-	
29.11.2011	17: 54: 27	17: 52: 48	17: 54: 44	17: 54: 00	106.3	17: 58: 00	00: 04: 00	00: 03: 33	
30.11.2011	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	-		17: 58: 00	-	-	Bütün bantlarda akı değerleri problemli, azalması gerekten yerde artmış
01.12.2011	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	-		17: 57: 00	-	-	Bütün bantlarda akı değerleri problemli, azalması gerekten yerde artmış
05.12.2011	17: 48: 56	17: 50: 30	17: 48: 23	17: 49: 16	105.5	17: 57: 00	00: 07: 44	00: 08: 04	
				ORT.	106.2°		00: 04: 13	00: 06: 45	

				STDSAP	0.7°		00: 03: 38	00: 06: 54	
SABAH GÖZLEMLERİ									
TARİH (aa. gg. yyyy)	RED	GREEN	BLUE	ORT.		TEORİK İMSAK ZAMANI	FARK (Teo.- Ort.)	FARK (Teo.-R)	
27.09.2011	5: 00: 34	5: 07: 33	5: 05: 24	05: 04: 30		05: 08: 00	-00: 03: 30	-00: 07: 26	
28.09.2011	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	-		05: 09: 00	-	-	Tüm bantlarda veriler anlamsız.

Fotoğraf makinesiyle gerçekleştirilmiş, analizi yapılan 15 adet akşam (tan) gözlemi, 2 adet de sabah gözlemi mevcuttur. Uzun pozlama nedeniyle oluşmuş olabilecek, fotoğraf makinesinin doğrusal özelliğini kaybetmesi ya da konvektif ısı hareketlerinin etkisi gibi nedenlerden dolayı, bazı sönümlenme/aydınlanma eğrileri (veriler anlamsız çıktığından) indirgemedi dikkate alınamamıştır. Bu olumsuz katkıları ortadan kaldırmak amacıyla, yılın ikinci yarısında (2012 yılında) yapılacak gözlemlerde poz süresi 5 s olarak sabitlenmiştir. Çizelge.6.1'den görüldüğü gibi – 11 adet gözlemin ortalaması alınarak – **fotoğraf makinesi ile belirlenen tan zamanı, teorik yatsı vaktinden 4.22±3.63 dakika daha erken gerçekleşmektedir. Hata miktarı dikkate alındığında bu farkın önemsiz olduğu, yani gözlemsel sonucun teorik yatsı vakti ile çakıştığı görülmektedir.** Fotoğraf makinesi ile kaydedilebilmiş bir tek sabah gözlemi mevcuttur. O nedenle fotometrik (makine ile belirlenen) **imsak saatiyle ilgili istatistik bir yoruma varmak mümkün olmamakla beraber, gözlemsel (fotometrik) imsak saatinin 3.5 dakika kadar erken gerçekleştiği görülmektedir.** Bu farklar, gözlemsel anlamda problemsiz olan bantlardaki (R, G ve B) zamanlarının ortalaması alınarak hesaplanmıştır.

Fotoğraf makinesiyle ışık ölçüm gözlemleri ve denek gözlemcilerle insan gözüne dayalı gözlemler, 2012 yılında da sürdürülmüştür. Bu gözlemler Haziran-Temmuz ve Eylül aylarında gerçekleştirilmiştir. Haziran-Temmuz aylarındaki yatsı gözlemleri Yağlıpınar mevkiinde, imsak (sabah) gözlemleri de yine Beynam Ormanlarında gerçekleştirilmiştir. Bu gözlemlerde, fotoğraf makinası ile alınan görüntülerde poz süresi 5 saniyeye sabitlenmiştir. Bu sayede, 2011 yılında, konvektif ısı hareketlerinden veya uzun pozlama nedeniyle oluştuğu düşünülen saçılma etkisi, büyük oranda ortadan kaldırılmıştır (sonuçlar için bkz. Çizelge.6.2). Bu gözlem dönemindeki verileri anlamsız (kullanılamaz) kılan en önemli etki, çevresel ışık katkısı (Ay ışığı) olarak belirlenmiştir. Eylül ayındaki gözlemler (3 gece), ışık kirliliğinden oldukça arınmış bir bölge olan Gerede, Arkut Dağlarından (1900 m rakımda) gerçekleştirilmiştir.

Çizelge.6.2. 2012 yılında fotoğraf makinesi ile gerçekleştirilen ışıkölçüm sonuçları görülmektedir. Akşam gözlemlerinin 9 gecesi Yağlıpınar mevkiinde, 3 gecesi Arkut Dağlarında gerçekleştirilirken, imsak gözlemlerinden 15 adedi Beynam Ormanlarında, 3 adedi Arkut Dağlarında gerçekleştirilmiştir. Gözlemsel yolla tespit edilen zamana karşılık gelen, Güneş zenit açıları da verilmiştir.								
AKŞAM GÖZLEMLERİ								
TARİH (gg.aa.yyyy)	RED	GREEN	BLUE	ORTALAMA	GÜNEŞ ZENİT AÇISI (°)	TEORİK YATSI ZAMANI	FARK (Teo.-Ort.)	NOTLAR
05.06.2012	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	-		22: 05: 00	-	Ufuk bulutlu.
11.06.2012	0.922152778	0.920138889	0.933680556	22: 12: 27	107.2	22: 10: 00	-	Ufuk tül bulutlu.
12.06.2012	21: 55: 12	21: 53: 32	22: 00: 11	21: 56: 18	105.2	22: 11: 00	00: 14: 42	Ankaranın ısıkları etkili Hava homojen değil. Batı ufkunda aşırı ılık
13.06.2012	22: 06: 28	22: 04: 05	22: 07: 51	22: 06: 08	106.3	22: 12: 00	00: 05: 52	Ufuk aşırı bulutlu.
18.06.2012	0.927662037	Veriler kullanılmadı	0.928009259	22: 16: 00	107.3	22: 14: 00	-	G bandında düz bölge oluşmuyor!
19.06.2012	0.929247685	0.927025463	0.929664352	22: 17: 15	107.4	22: 14: 00	-	Gözlem verisi iyi! (fark = 3dk 15s)
20.06.2012	0.92962963	0.92818287	0.92869213	22: 17: 31	107.4	22: 15: 00	-	
21.06.2012	0.929490741	0.926990741	0.927824074	22: 16: 27	107.0	22: 15: 00	-	
10.07.2012	0.91873081	0.91885487	VERİLER ANLAMSIZ	22: 03: 04	106.1	22: 10: 00	0.004818271	Bati ufku bulutlu ve şehir ısıkları gözlemi
GEREDE								
23.09.2012	0.8502884	0.8488127	0.84867678	0.849259293	107.8	20: 16: 00	-	Gökyüzünde Ay (~8 günlük) var. Sönüm
24.09.2012	0.844937842	0.8428039	0.8420287	0.843256814	107.0	20: 14: 00	-	Gökyüzünde Ay var. Sönüm kolu, "N"
25.09.2012	0.8431898	0.8414474	VERİLER ANLAMSIZ	0.8423186	107.0	20: 12: 00	4.25111E-05	Ay var! Blue bantta sönümleme kolu
				ORT.	106.9°		00: 00: 47	
				STDSAP	0.7°		00: 06: 05	
SABAH GÖZLEMLERİ								
TARİH (gg.aa.yyyy)	RED	GREEN	BLUE	ORTALAMA	GÜNEŞ ZENİT AÇISI (°)	TEORİK İMSAK ZAMANI	FARK (Ort.-Teo.)	NOTLAR
06.06.2012	Veriler kullanılmadı	Veriler kullanılmadı	Veriler kullanılmadı	-		03: 20: 00	-	Ufuk bulutlu
09.06.2012	3: 25: 19	3: 27: 15	3: 25: 47	03: 26: 07	106.9	03: 18: 00	00: 08: 07	Ufuk bulutlu
11.06.2012	3: 32: 28	3: 33: 12	3: 31: 25	03: 32: 22	106.3	03: 17: 00	00: 15: 22	Ay (son dördün) doğu ufkuna yakın.
12.06.2012	3: 30: 19	3: 28: 39	3: 21: 30	03: 26: 49	106.8	03: 17: 00	00: 09: 49	Ay (~23g) gözlemi
13.06.2012	0.13587963	0.136273148	0.134074074	0.135408951	108.2	0.136805556	-0.0013966	Ay (~24g) doğu ufkunda, gözlemi etkiliyor.
14.06.2012	3: 22: 14	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	03: 22: 14	107.3	03: 17: 00	00: 05: 14	Ay (~25g) doğu ufkunda, gözlemi etkiliyor.
15.06.2012	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	VERİLER ANLAMSIZ	-		03: 17: 00	-	Ay (~26g) gözlem sırasında doğdu; gözlemi Düz bölge oluşmuyor.
19.06.2012	VERİLER ANLAMSIZ	0.135208333	VERİLER ANLAMSIZ	0.135208333	108.3	0.136805556	-0.0015972	Yönelim biraz bozuk. İlk 55 görünürde odak
20.06.2012	03: 18: 56	03: 19: 42	03: 18: 30	03: 19: 03	107.6	03: 17: 00	00: 02: 03	Gözlem verisi iyi! (fark = + 02dk 03 s)

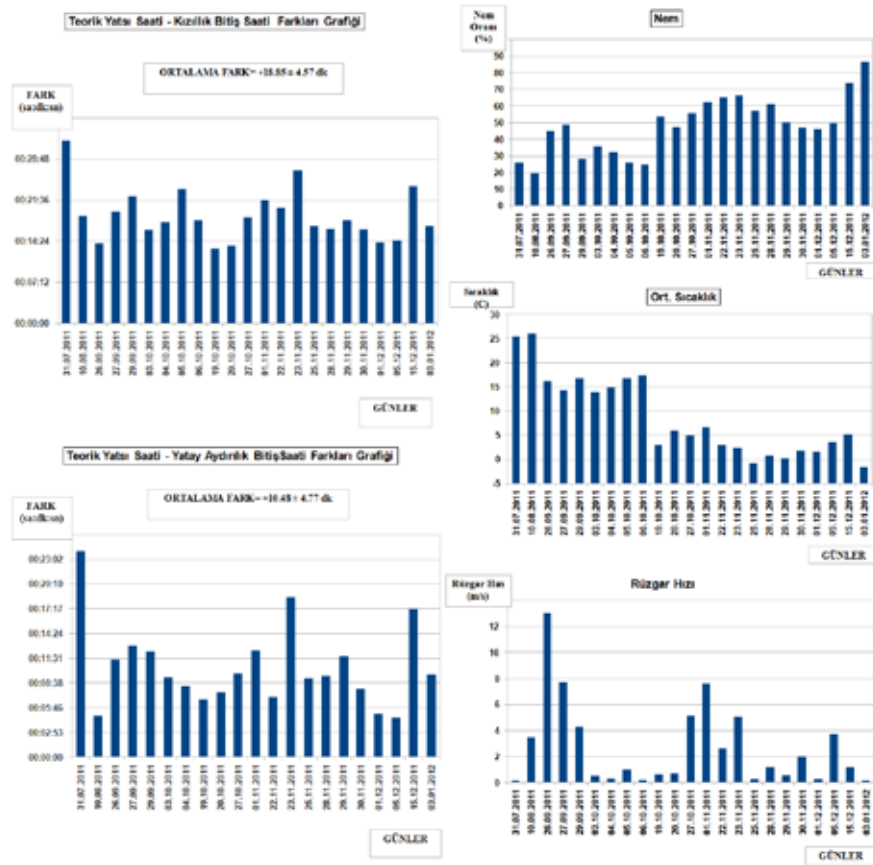
21.06.2012	0.126412037	0.129236111	0.131747685	0.129131944	109.2	0.136805556	-0.0076736	Gözleme imsak saatinden 1/2 saat önce başlanmasına rağmen düz bölge hissedilmiyor;
22.06.2012	0.123923611	0.134652778	0.133263889	0.130613426	109.0	0.136805556	-0.0061921	Gözleme imsak saatinden 1/2 saat önce başlanmasına rağmen düz bölge hissedilmiyor;
23.06.2012	0.135127315	0.137476852	0.135069444	0.135891204	108.2	0.136805556	-0.0009144	
11.07.2012	0.15063102	<-----	0.14861408	0.14962255	107.4	0.146527778	0.00309477	Red ve Green verileri
12.07.2012	0.15703012	0.15660154	0.15333781	0.15565649	106.5	0.147222222	0.00843427	Red ve Green bantlarında sabit akıllı kızılmsa gözlemlenmedi!
13.07.2012	0.16074627	0.1609915	0.16036	0.160699257	105.7	0.147916667	0.01278259	
GEREDE								
24.09.2012	0.2089312	0.2097357	0.208266	0.208977633	109.0	0.2125	-0.0035224	Dönüm noktasından sonra, parlama kolunda noktalar eksik! Muhtemelen donanımın iyi bir gözlem! Parlama kolunda "S" şeklinde türbülans hareketi
25.09.2012	0.2073911	0.2077447	0.2105421	0.2085593	109.2	0.213194444	-0.0046351	
26.09.2012	0.20794719	0.20939871	0.20966916	0.20900502	109.3	0.213888889	-0.0048839	İyi bir gözlem! Parlama kolunda "S" şeklinde türbülans hareketi
			ORT.	107.8°		00: 01: 57		
			STDSAP	1.2°		00: 08: 58		

6.2. Görsel (Gözle Yapılan) Gözlemler ve Sonuçları

Denek gözlemciler tarafından tutulan kayıtlar istatistiki yöntemle analiz edilmiştir. Öncelikle her gözlemcinin gözle belirlendiği yatay aydınlık ve – eğer gözlenebilmişse – kızılık kaybolma zamanlarının, gözlemci sayısı üzerinden ortalamaları alınmıştır. Bu ortalama değerler ile teorik olarak hesaplanan yatsı namazı vakti arasındaki farklar ve gözlem anındaki meteorolojik (atmosferik) koşullar (sadece 2011 yılı gözlemleri için) grafiğe aktarılmıştır (bkz. Şekil.6.2). Atmosferik hava koşulları, gözlem yapılan yerin hemen yanındaki TURKSAT uydu izleme merkezine ait meteoroloji istasyonundan alınmıştır.

Gözlenen ufuk kararına zamanları ile atmosferik nem ve sıcaklık değerleri arasındaki ikili korelasyon (ilişki) incelenmiştir. Bunun sonucunda yatay aydınlık kaybolma anı ile nem oranı arasında %6, sıcaklık arasında ise %28'lik korelasyon katsayıları bulunmuştur. Benzer olarak kızılık kaybolma anı ile nem oranı arasında %10, sıcaklık arasında ise %39'luk korelasyon katsayıları bulunmuştur. Bu sonuçlara göre, **görsel gözlemlerle hava koşulları arasında güçlü bir ilişki (korelasyon) olmadığı sonucuna varılmıştır.** Ancak 2011 yılına ait sabah (imsak) gözlemleri yetersiz olduğundan, istatistik yöntemlerle araştırılamamıştır.

Gözlemlerin başladığı Eylül 2011 tarihinden bu güne kadar, denek gözlemciler tarafından, toplam 34 adet akşam/yatsı ufuk gözlemi, 17 adet de sabah/imsak ufuk gözlemi yapılmıştır. Bazı gecelerde, hava şartları (bulutluluk gibi) nedeniyle yatay aydınlığın fark edilemediği gözlemler olmuştur. İnsan gözü ile yapılan bu gözlemlere ait istatistik sonuçlar Çizelge.6.3 ve Çizelge.6.4’de sunulmaktadır.



Çizelge.6.3. Denek gözlemciler (insan gözü) tarafından 2011 yılında elde edilen, yatay aydınlık ve kızılılık bitiş saatlerine dair sonuçlar. En son satırdaki tek sabah gözlemi hariç, diğerlerinin tümü akşam (yatsı) gözlemleridir. Gözlemsel yolla tespit edilen zamana karşılık gelen, Güneş zenit açıları da verilmiştir.

Gözlem Tarihleri (ay.gün.yıl)	Ortalama Kızılılık Bitiş Saati (TSİ)	GÜNEŞ ZENİT AÇISI (°)	Teorik Yatsı Saatleri (TSİ)	Fark (sa: dk: sn) (Teo-Göz)	Gözlem Tarihleri (ay.gün.yıl)	GÜNEŞ ZENİT AÇISI (°)	Ortalama Yatay Aydınlanma Bitiş Saati (TSİ)	Teorik Yatsı Saatleri (TSİ)	Fark (sa: dk: sn) (Teo-Göz)
07.31.2011	21: 14: 56	102.2	21: 47: 00	00: 32: 04	07.31.2011	103.5	21: 23: 03	21: 47: 00	00: 23: 56
08.10.2011	21: 13: 17	104.1	21: 32: 00	00: 18: 43	08.10.2011	106.3	21: 27: 12	21: 32: 00	00: 04: 48
09.26.2011	19: 54: 00	104.5	20: 08: 00	00: 14: 00	09.26.2011	105	19: 56: 40	20: 08: 00	00: 11: 20
09.27.2011	19: 46: 30	103.5	20: 06: 00	00: 19: 30	09.27.2011	104.7	19: 53: 00	20: 06: 00	00: 13: 00
09.29.2011	19: 40: 45	103.1	20: 03: 00	00: 22: 15	09.29.2011	104.7	19: 50: 45	20: 03: 00	00: 12: 15
10.03.2011	19: 39: 40	104.1	19: 56: 00	00: 16: 20	10.03.2011	105.2	19: 46: 40	19: 56: 00	00: 09: 20
10.04.2011	19: 36: 20	103.8	19: 54: 00	00: 17: 40	10.04.2011	105.4	19: 45: 40	19: 54: 00	00: 08: 20
10.05.2011	19: 29: 30	102.8	19: 53: 00	00: 23: 30	10.19.2011	105.8	19: 25: 15	19: 32: 00	00: 06: 45
10.06.2011	19: 33: 00	103.7	19: 51: 00	00: 18: 00	10.20.2011	105.6	19: 23: 24	19: 31: 00	00: 07: 36
10.19.2011	19: 19: 00	104.7	19: 32: 00	00: 13: 00	10.27.2011	105.4	19: 12: 17	19: 22: 00	00: 09: 43
10.20.2011	19: 17: 24	104.6	19: 31: 00	00: 13: 36	11.01.2011	104.8	18: 03: 36	18: 16: 00	00: 12: 24
10.27.2011	19: 03: 26	103.9	19: 22: 00	00: 18: 34	11.22.2011	105.8	17: 53: 00	18: 00: 00	00: 07: 00
11.01.2011	17: 54: 24	102.9	18: 16: 00	00: 21: 36	11.23.2011	103.8	17: 41: 24	18: 00: 00	00: 18: 36
11.22.2011	17: 39: 45	103.4	18: 00: 00	00: 20: 15	11.25.2011	105.5	17: 49: 45	17: 59: 00	00: 09: 15
11.23.2011	17: 33: 12	102.3	18: 00: 00	00: 26: 48	11.28.2011	105.5	17: 48: 30	17: 58: 00	00: 09: 30
11.25.2011	17: 42: 00	104	17: 59: 00	00: 17: 00	11.29.2011	104.5	17: 46: 15	17: 58: 00	00: 11: 45
11.28.2011	17: 41: 30	104	17: 58: 00	00: 16: 30	11.30.2011	105.7	17: 50: 00	17: 58: 00	00: 08: 00
11.29.2011	17: 40: 00	103.8	17: 58: 00	00: 18: 00	12.01.2011	106.1	17: 52: 00	17: 57: 00	00: 05: 00
11.30.2011	17: 41: 36	104	17: 58: 00	00: 16: 24	12.05.2011	106.1	17: 52: 24	17: 57: 00	00: 04: 36
12.01.2011	17: 42: 48	104.5	17: 57: 00	00: 14: 12	12.15.2011	104.1	17: 41: 45	17: 59: 00	00: 17: 15
12.05.2011	17: 42: 24	104.5	17: 57: 00	00: 14: 36	01.03.2012	105.5	17: 59: 24	18: 09: 00	00: 09: 36
12.15.2011	17: 35: 00	102.8	17: 59: 00	00: 24: 00					

01.03.2012	17: 52: 00	104.3	18: 09: 00	00: 17: 00				
	STDSAP	0.7°		00: 04: 34	0.8°			00: 04: 46
	ORT.	103.7°		00: 18: 51	105.2°			00: 10: 29
SABAH GÖZLEMİ								
Gözlem Tarihleri (ay.gün.yıl)	Yatay Aydınlik Başlangıç Saati (TSİ)	GÜNEŞ ZENİT AÇISI (°)	Teorik İmsak Saatleri (TSİ)	Fark (sa: dk: sn) (Teo-Göz)				
09.26.2011	05: 15: 00	106.5°	05: 07: 00	00: 08: 00				

2012 yılında gerçekleştirilen denek gözlemcilere ait görsel gözlem sonuçları Çizelge.6.4.a ve b'de sunulmaktadır. Bu gözlemlerden, yatsı saatini belirlemede kullanılan yatay aydınlığın kaybolma zamanı, 17±4 dakika kadar daha önce gerçekleşirken, ufuktaki kızılık teorik (takvimlerde verilen) yatsı saatinden 28±4 daha erken gerçekleşmektedir. Bu sonuçlar, Haziran ve Temmuz aylarında, 4 kişilik denek gözlemcilerle yapılan 8 (sekiz) ayrı akşam gözleminin ortalamasından elde edilmiştir. Gözlem yeri Yağlıpınar mevkii olmuştur.

Sabah/imsak gözlemlerinde ise yatay aydınlanmanın insan gözü tarafından algılanması, (takvimlerde verilen) teorik imsak saatinden 26±4 dakika sonra gerçekleşmektedir. Bu sonuç, Beynam Ormanlarında, Haziran ve Temmuz aylarında gerçekleştirilen 13 (on üç) ayrı sabah gözleminin ortalamasıdır. Yaz aylarında yapılan bu gözlemlerde, Güneş'in doğduğu nokta, kuzey-batı yönüne doğru yükselmiş olduğundan, Elmadag ilçesinden kaynaklanan ufuk aydınlatma etkisi hissedilmiştir. Bu sünî aydınlatmanın, gözlem sonuçlarını olumsuz yönde etkilediği düşünülmektedir.

Çizelge.6.4.a. Denek gözlemciler tarafından 2012 yılında, akşam/yatsı gözlemlerinden (Yağlıpınar) elde edilen, yatay aydınlık ve kızılık bitiş saatlerine ait sonuçlar. Gözlemsel yolla tespit edilen zamanlara karşılık gelen, Güneş zenit açıları da verilmiştir.

Gözlem Tarihleri (gg.aa.yyyy)	Ortalama Yatay Aydınlik Bitiş Saati	GÜNEŞ ZENİT AÇISI (°)	Teorik Yatsı Saati	Fark (dk)	Ortalama Kızılık Bitiş Saati	GÜNEŞ ZENİT AÇISI (°)	Teorik Yatsı Saati	Fark (dk)
11.06.2012	21: 53	104.9	22: 10	00: 17	21: 40	103.2	22: 10	00: 30
12.06.2012	21: 51	104.5	22: 11	00: 20	21: 37	102.7	22: 11	00: 34
13.06.2012	21: 45	103.7	22: 12	00: 26	21: 38	102.7	22: 12	00: 34
18.06.2012	21: 58	105.0	22: 14	00: 15	21: 48	103.7	22: 14	00: 25
19.06.2012	22: 00	105.3	22: 14	00: 13	21: 52	104.3	22: 14	00: 22
20.06.2012	22: 00	105.2	22: 15	00: 14	21: 46	103.4	22: 15	00: 28
21.06.2012	21: 58	105.0	22: 15	00: 17	21: 47	103.6	22: 15	00: 28
10.07.2012	21: 52	104.8	22: 10	00: 17	21: 43	103.8	22: 10	00: 27
STDSAP		0.5°		00: 04		0.5°		00: 04
ORT.		104.8°		00: 17		103.4°		00: 28

Çizelge.6.4.b. Denek gözlemciler tarafından 2012 yılında, sabah/imsak gözlemlerinden (Beynam) elde edilen yatay aydınlık başlama saatlerine ait sonuçlar. Gözlemsel yolla tespit edilen zamanlara karşılık gelen, Güneş zenit açıları da verilmiştir.

Gözlem Tarihleri (gg.aa.yyyy)	Ortalama Yatay Aydınlik Başlangıç Saati	GÜNEŞ ZENİT AÇISI (°)	Teorik İMSAK saati	Fark (dk)	
05.06.2012	03: 46	104.8	03: 20	00: 26	
09.06.2012	03: 50	104.0	03: 18	00: 32	
11.06.2012	03: 40	105.2	03: 17	00: 23	
12.06.2012	03: 49	103.9	03: 17	00: 32	
13.06.2012	03: 36	105.7	03: 17	00: 19	
14.06.2012	03: 50	104.2	03: 17	00: 33	
15.06.2012	03: 45	104.6	03: 17	00: 28	
18.06.2012	03: 38	105.5	03: 16	00: 22	
19.06.2012	03: 45	104.6	03: 17	00: 28	
20.06.2012	03: 35	105.9	03: 17	00: 18	
21.06.2012	03: 41	105.2	03: 17	00: 24	
22.06.2012	03: 44	104.8	03: 17	00: 27	
10.07.2012	03: 57	104.6	03: 31	00: 26	
STDSAP		0.6°		00: 04	
ORT.		104.8°		00: 26	

Bu gözlemlere ek olarak Eylül 2012’de, atmosferik koşulların oldukça uygun olduğu bir yer olan, Gerede Arkut Dağlarından da (1910 m yüksekliğinde) 3 gece boyunca, yatsı ve imsak gözlemleri gerçekleştirilmiştir. Burada gerçekleştirilen yatsı gözlemlerinden yatay aydınlık kaybolma saat farkı: Fotoğraf makinesi ile -2.4 ± 3.9 dakika olarak, denek gözlemciler tarafından ise 3.8 ± 1.8 dakika olarak belirlenmiştir. Kızılık kaybolma saati ise denek gözlemciler tarafından 13.8 ± 1.4 dk olarak gözlenmiştir. Bu yatsı gözlemleri sırasında Ay’ın (~9 günlük) gökyüzünde olduğunu özellikle belirtmekte fayda vardır. Gerede’deki imsak gözlemlerinde, fotoğraf makinesi ile -6.3 ± 1.0 dakikalık, denek gözlemciler ile 11.4 ± 0.5 dakikalık zaman farkı olduğu ölçülmüştür.

7. SONUÇ ve ÖNERİLER

Toplamda 34 adet akşam/yatsı, 17 adet de sabah/imsak olmak üzere 41 adet denek gözlemcisi (görsel) gözlemi; 27 adet akşam/yatsı, 19 adet de sabah/imsak olmak üzere 46 adet ışık ölçüm (fotometrik) gözlemi gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilen tüm gözlemler Çizelge.7.1’de özet halinde verilmektedir. Gerek denek gözlemcilerden ve gerekse fotoğraf makinesinden elde edilen gözlem sonuçları, meteorolojik koşullarla (nem, sıcaklık ve rüzgar hızı) güçlü bir ilişki (korelasyon) göstermemiştir.

Çizelge.7.1. Tüm gözlemlere ait sonuçlar özet halinde sunulmaktadır. Z sütunu, gözlem anına karşılık gelen Güneş'in zenit açısı değerlerini göstermektedir.												
Fotoğraf Makinesi (RGB ortalaması) Sonuçları												
		2011 [Yağlıpınar]			2012 [Yağlıpınar]			2012 [Gerede]		Ortalama		TOP
		(dk)	Z (°)	[N]	(dk)	Z (°) (+)	[N]	(dk)	[N]	(dk)	Z (°)	
YATSI	Yatay Aydınlık Kaybolma Saati Farkı (dk)	4.2	106.2	15	2	106.9	9	-2.4	3	39.1	106.6	27
		±3.6	±0.7		±6.5	±0.7		±3.9		4.1	±0.7	
	Kızılık Kaybolma Saati Farkı (dk)	6.8		15	---			---		6.8		15
		±6.9			---			---		6.9		
İMSAK		2011 [Beynam]			2012 [Beynam]			2012 [Gerede]		Ortalama		TOP
	(dk)	Z (°)	[N]	(dk)	Z (°) (+)	[N]	(dk)	[N]	(dk)	Z (°)	[N]	
		Yatay Aydınlık Başlama Saati Farkı (dk)	-3.5		1	3.9	107.8	15	-6.3	3	9.5	107.8
		---			±8.9	±1.2		±1.0		5.0	±0.6	

[N] gözlem gecesi sayısıdır. [Gerede] gözlemleri 1910 m yüksekliğe sahip Arkut Dağlarından gerçekleştirilmiştir.

(+) Bu ortalama Zenit değerlerinin içerisinde, Gerede gözlemleri de bulunmaktadır.

Çizelge.7.1. (devam).												
Denek Gözlemci Sonuçları												
		2011 [Yağlıpınar]			2012 [Yağlıpınar]			2012 [Gerede]		Ortalama		TOP
		(dk)	Z (°)	[N]	(dk)	Z (°)	[N]	(dk)	[N]	(dk)	Z (°)	
YATSI	Yatay Aydınlık Kaybolma Saati Farkı (dk)	10.5	105.2	21 (*)	17	104.8	8	3.8	3	10.4	105.0	32
		±4.7	±0.8		±4	±0.5		±1.8		4.1	±0.7	
	Kızılık Kaybolma Saati Farkı (dk)	18.9	103.7	23 (*)	28	103.4	8	13.8	3	20.2	103.6	31
		±4.5	±0.7		±4	±0.5		±1.4		3.3	±0.6	
İMSAK		2011 [Beynam]			2012 [Beynam]			2012 [Gerede]		Ortalama		TOP
		(dk)	Z (°)	[N]	(dk)	Z (°)	[N]	(dk)	[N]	(dk)	Z (°)	
		Yatay Aydınlık Başlama Saati Farkı (dk)	8	106.5	1	26	104.8	13	11.4	3	15.1	105.7
		---	---		±4	±0.6		±0.5		4.3	±0.6	

(*) 1 gözlem 2012 Ocak ayına aittir. [N] gözlem gecesi sayısıdır.

[Gerede] gözlemleri 1910 m yüksekliğe sahip Arkut Dağlarından gerçekleştirilmiştir.

Kullanılan fotoğraf makinesindeki CCD dedektörü ve elektronik duyarlık bilgilerini, Canon firması (2 defa iletişime geçilmesine rağmen) vermemektedir. Fotometrik gözlemlerde karşılaşılan anlamsız sonuçlara, bu konudaki teknik bilginin yetersizliğinden kaynaklandığı düşünülmektedir. İlerde bu konuda yapılabilecek gözlemsel araştırmalarda, çevre faktörü etkisinin (ortam sıcaklığı gibi) en aza indirildiği profesyonel gökbilim kameralarının kullanılması çok yararlı olacaktır.

Ufuk aydınlığı gözlemlerinin harici ışık kaynaklarından (örneğin gökyüzünde Ay’ın olması, aydınlatma lambalarının katkısı gibi) olumsuz yönde etkilendiği görülmüştür. Örneğin Arkut Dağlarından yapılan akşam gözlemleri sırasında, ~8-9 günlük Ay’ın gökyüzünde olması, oluşan sönümlenme eğrisinin oldukça bozulmasına ve veri analizinin zorlaşmasına neden olmuştur.

Arkut Dağlarından (Gerede) Yapılan Gözlemler: Yağlıpınar Köyü ve Beynam Ormanları mevkiilerinde gerçekleştirilen yatsı ve imsak ufuk karar/aydınlanma gözlemleri yanında, Eylül 2012’de, ışık kirliliğinden oldukça arınmış bir bölge olan Gerede Arkut Dağlarında da (1910 m), 3 (üç) gece süre ile, ufuk gözlemleri gerçekleştirilmiştir. Gözlem yapılan yer 1910 m yüksekliğinde olup, çevrede ufkun görüşünü kısıtlayan herhangi bir engel bulunmamaktadır. Gözlem şartları oldukça mükemmel olan bu bölgede yapılan 3 gecelik gözlemler sonucunda, fotoğraf makinası ile belirlenen yatay aydınlık kaybolma, yani **yatsı saati -2.38 ± 3.93 (negatif) dakika, imsak belirme saati ise -6.27 ± 1.05 (negatif) dakika** olarak tespit edilmiştir.

Bu sırada yapılan akşam/imsak gözlemleri sırasında gökyüzünde bulunan Ay (~8-9 günlük) gözlemleri olumsuz yönde etkilemiştir. Ancak sabah gözlemleri mükemmel atmosferik koşullar altında gerçekleştirilmiştir. Bu sırada ilk defa, bir teleskop ile buna bağlı bir CCD kamerası (Titan CCD Camera -Sony ICX424 Monochrome) ve RGBY filtre seti (Orion Color Filter Set) kullanılarak da ışık ölçüm gözlemleri gerçekleştirilmiştir. Teleskopla yapılan gözlemler, gözlem ortamındaki elektrik desteği yetersiz kaldığından, sadece G bandında yapılabilmektedir. Ayrıca ilk iki günki gözlemler sırasında – deneme amaçlı olarak – 5 s ve 10 s olarak belirlenen poz süreleri, CCD üzerinde yeterli foton istatistiğinin oluşmasına imkan vermemiştir. Son gözlem gecesinde (yine sadece G bandı üzerinden) uygulanan 20 s'lik poz süresi, foton istatistiğini nispeten iyileştirmesine rağmen, bu sürenin hala yetersiz olduğu görülmüştür. Ayrıca, CCD kamera ile gerçekleştirilen akşam/yatsı gözlemlerinin gökyüzündeki Ay (~8-9 günlük) ışığından son derece etkilendiği, hem bu nedenden dolayı (hem de yetersiz pozlamadan dolayı) oluşan (yatsı) ufuk sönüm eğrilerinin analiz edilemediği görülmüştür. Ay ışığı etkisinin olmadığı teleskopla (G bandında) yapılan imsak gözlemlerinden ise (sadece 2 gecenin analizi sonucunda) imsak saatinin, -11.4 ± 3.9 (negatif) dakika daha erken gerçekleştiği görülmüştür.

Akut Dağlarından denek gözlemciler tarafından yapılan görsel gözlemlerden (3 gecenin ortalama değeri olarak) şu sonuçlara ulaşılmıştır: **Yatsı vaktindeki yatay aydınlığın kaybolma saat farkı, $+3.8 \pm 1.8$ dakika ve kıvıllık kaybolma saat farkı $+13.8 \pm 1.4$ dakika olarak, sabah/imsak vaktindeki yatay aydınlığın başlama saat farkı $+11.4 \pm 0.5$ dakika şeklinde belirlenmiştir.**

Öneriler: İleriye dönük olarak, ufuk aydınlığının gözlemsel yolla incelenmesi konusunda çalışmaların sürdürülmesi durumunda – bu projeden de edinilen tecrübeler ışığında – şu öneri ve ayrıntıların dikkate alınması yararlı olacaktır:

i) İslam dininde ibadet vakitlerinin belirlenmesinde (hilalin görünürlüğü, imsak ve tan vakitlerinin tayini gibi) astronomik gözlemlerin çok büyük önemi vardır. Nitekim İslam tarihinde bu tür pek çok astronomik gözlemevinin kurulduğu (Uluğ Bey Semerkant Gözlemevi, Bağdat Gözlemevi, Meraga Gözlemevi, İstanbul Gözlemevi gibi) bilinmektedir. Nitekim tarih boyunca yetişen birçok İslam astronomu (Habeş el-Hasib, El-Battani, El-Sufi, El-Biruni, Nasir ed-Din, Nasirü'd-Din-i Tusi, Ali Kuşçu) islami meselelere çözüm sağlamak için gözlemsel çalışmalar yapmışlardır. Batı dünyasındaki bazı dini müesseselerin de (örneğin Vatikan Gözlemevi) kendine ait gözlemevleri olduğu bilinmektedir. **Diyanet İşleri Başkanlığımız bünyesinde de böyle bir astronomik gözlemevinin kurularak işletilmesi, İslam astronomisi çalışmalarına sağlayacağı katkı bakımından, son derece isabetli bir adım olacaktır.**

ii) **Ufuk aydınlığı gözlemlerinin, harici ışık kaynaklarının (Ay ışığı, şehir aydınlatması gibi) kesinlikle bulunmadığı zaman ve mekanlarda yapılması şarttır.** Bu tür harici kaynaklar sonuçları olumsuz yönde etkileyerek, gerçek tan ve imsak vakitlerinin gözlemsel yolla belirlenmesinde problemler doğurmaktadır.

iii) Gözle yapılacak görsel gözlemlere katılacak denek gözlemcilerin, ön eğitim almaları ve gözlemlere bundan sonra katılmaları gereklidir.

iv) Gözlemlerin, Ay'ın (Hilal) görünürlük kriterleri üzerine de genişletilmesi çok yararlı olacaktır. Böyle bir amaçla oluşturulacak gözlemsel sistemin, ufuk aydınlığı gözlem cihazlarıyla birlikte, yerleşik bir gözlemevinde konuşlandırılması, bu tür gözlemler için büyük yarar sağlayacaktır.

Sonsöz:

T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı ve T.C. Ankara Üniversitesi Rektörlüğü arasında imzalanan ortak protokol çerçevesinde yaklaşık 1 yıldır sürdürülen “ufuk aydınlığı gözlemleri” çalışmasının, bu konuda kamu oyunda oluşan tereddütlere açıklık getirmesi ve ilerde yapılacak olası gözlemsel çalışmalara ışık tutması dileği ile....

TEŞEKKÜR:

Bu projenin finansal olarak desteklenmesinde sağladıkları katkıdan ve olgunlaşmasında gösterdikleri müspet desteklerinden dolayı başta Diyanet İşleri Başkanı Sayın Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ'e, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyelerine ve Diyanet İşleri Başkanlığı çalışanlarına; ayrıca projenin başlatılması hususundaki önemli desteklerinden dolayı da Ankara Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Cemal TALUĞ'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Projede görev alan Ankara Üniversitesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü lisans üstü öğrencilerime ve Diyanet İşleri Başkanlığı Vakıf Hesaplama Şubesi Bölümü personeline, sağladıkları gözlemsel desteklerden ve özverili çalışmalardan dolayı şükranlarımı sunmak isterim. Haymana ilçesi civarında gözlem yeri arama çalışmaları sırasında gösterdiği yakın ilgi ve sağladıkları ulaşım desteklerinden dolayı da, Haymana Müftüsü Sayın Ali ÜNAL'a ve Müftülük çalışanlarına teşekkürlerimi sunarım.

Gerek DİB elemanlarından gerekse AÜ lisans üstü öğrencilerinden oluşturulan, ışık ölçüm gözlemlerine ve denek gözlemci olarak görsel gözlemlere katkıda bulunan tüm gözlem ekibine¹⁾ minnettarlıklarımı sunarım. Gözlem ekibinin son derece özverili çalışmaları olmasaydı, bu projenin sonuç ürünleri ortaya konamazdı.

¹ Gözlem Ekibi:

AÜ Lisans Üstü Öğrencileri: Yücel Kılıç, Emre Aydın, Oğuzhan Okuyan, Naim Bağır, Ş. Şenol Şahin, Ali Keskin

KAYNAKLAR

- Esenoğlu, H., 2004, XIV. Ulusal Astronomi Kongresi Bildiri Kitapçığı, s. 449
 Fotheringham, J.K., 1910, Monthly Notices Roy. Astron. Soc., 70, 527
<http://en.wikipedia.org>
 Hanisch, R. J., vd., 2001, Astron. and Astrophys. 376, 379
 Ilyas, M., 1988, Astron. and Astrophys. 206, 133
 Ilyas, M., 1994, Q.J.R. Astr. Soc. 35, 425
 Kılıç, Y., vd. 2012, “DIBRED: Canon 550D kamerası görüntülerinden FITS formatlı astronomik görüntülere dönüşüm yazılımı”, 18. Ulusal Astronomi Kongresi, 27 Ağustos-1 Eylül 2012, İnönü Üniversitesi, malatya
 Schaefer, B., Ahmad, I., ve Doggett, L.R., 1993, Q.J.R. Astr. Soc. 34, 53
 Sultan, A.H., 2004, al-Irshaad 8, 7

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Ben de teşekkür ediyorum efendim.

Her zaman olduğu gibi, biz yine teknolojiye mağlup olduk. Teknik elemanımız bir dakika süre istedi benden. O bir dakikayı ben kullanmak istiyorum. Müzakerecilerimizi buyur etmeden önce ben de bir müzakereci sıfatıyla birkaç şey söylemek istiyorum.

Aslında bendeniz bu konularla 20-30 seneden beri meşgul olan bir kardeşiniz olarak, bu ihtilaf konularının aslında astronomik konular olmadığını, bu yüzden bu ihtilafların astronomi bilimiyle çözülebilecek nitelikte olmadığına inanan ve savunan biriyim. Ne garip tecellidir ki, astronomik tebliğlerin yer aldığı bir oturumun başkanı olarak atanmışım ve bu konuyu da müzakere etmem isteniyor. Ben, muhterem astronomlarımızın tebliğlerine müzakereci sıfatımla karışmak istemem. Onu astronomlar kendileri müzakere etsinler.

Ancak, konu fıkıh konusudur, içtihat konusudur. Diyanet İşleri Başkanlığı’nızın yeni Teşkilat Kanunu’nda Din İşleri Yüksek Kuruluna verilen görevler içinde, “dini konularda karar vermek” de vardır. Bunun diğer adı içtihatdır. Sayın Valinin de temas ettiği gibi, içtihat (hâkimin-müctehidin- burada ise Din İşleri Yüksek Kurulu’nun) kendisi kanun koyucu (vâzı kanun) olsaydı nasıl hüküm koyacak idiyse öyle hüküm koyması, anlamındadır. Din İşleri Yüksek Kurulu da böylece hüküm koymak zorundadır.

Çünkü göreceksiniz ki, astronomik veriler bir ön kabule göre, tercih edilen içtihadlara göre kullanılıyor ve onlara dayandırılıyor, ondan sonra da bilimsel anlamda geçerli sonuç budur deniyor. Hatta hüküm öncesinde astronomik veriler bu içtihadlara göre toplanıyor. Bu konular önce fıkhi içtihatlar yoluyla tercihlerin belirlenmesi, tariflerin yapılması ve sırf dini nitelikteki hususlarda, içtihadi anlamda belli bir noktada mutabakat sağlandıktan sonra bu noktayı destekleyen astronomik hesaplarla, bütün detayları da ihtiva eden gözlem ve deneylerle desteklenip teyid ve tespit edilebilir. Bu vurguladığım nokta çok önemlidir Aksi halde önceden yapılacak içtihatlarla belirlenmiş esaslar bulunmaksızın ne Haymana tepelerinde, ne Kızılcahamam tepelerinde yapılacak rasatlarla sağlıklı bir sonuca varmak mümkün değildir. Günlük vakitlere bağlı dini mükellefiyetler sadece, 1900 metre irtifada, 1500 metre irtifada tamamen tozdan arındırılmış ortamda, nem derecesi şu kadar, bu kadar olarak düşünülmüş noktalardaki gözlemlerin ortalamasına bağlı değildir. Bilakis herkesin bulunduğu, yaşamakta olduğu her yerde, Cenâb-ı Hakkın Sünneti olan tabiat kanunlarının geçerliliği içinde yapılacak işlemlerdir ve bundan dolayı ecdadımız bu işler için özel rasathane de kurmuş değillerdir, kurdukları rasathanelerin ise gayeleri başkadır. Dikkat ederseniz, gerek Selçukluların, gerek Osmanlıların yaptığı her camide, avluda veya duvarda bir güneş saati vardır yahut bir gözlem platformu vardır; hemen o bölgede, bazı camilerde muvakkithaneler vardır ve o caminin olduğu yerde bu işin hesabı kitabı yapılır, gözlenir, ibadet ona göre ifa edilir.

Tabii, astronomik hesapların doğruluğu-yanlışı değil, mutlak anlamda astronomik hesapların gerekliliği ile özelde hangi hallerde ve hangi noktalarda ve hangi kriterlere göre hesaba başvurulmasının isabeti üzerinde tartışılması gerekir burada. Öyle sanıyorum ki, fıkıhla ilgili arkadaşlarımız bu konuyu namaz vakitlerinin tespiti konusundaki içtihatların, peygamber efendimize dayandırılan rivayetlerin ve uygulamaların, o ortamı taşımayan yeni ortamlarda, “Rasûlullah bulunsaydı nasıl hükmedecek idiyse” gibi bir yaklaşımla çözümler üzerinde yoğunlaşırlarsa, en sağlam adımı atarlar diye düşünüyorum bir müzakereci sıfatımla.

Prof. Dr. Adnan Ökten hocamızı kürsüye davet ediyorum.

MÜZAKERELER

Prof. Dr. Adnan ÖKTEN¹¹:

Bu konu bana gönderildiğinde Sacit Bey'in makalesi de gönderildi, kritik etmem istendi. Tabii, hem astronomik açıdan, hem bazı yerlerde kendisi de dini açıdan yorumlar yaptığı için, dini açıdan da yorumlar yapmak istiyorum. Ben de bu çalışmanın başlığını "Gerçek Fecir, Fecr-i sadık Tespitinde Kriter Nedir?" diye koydum. Tabii, bu kriteri bir bilim adamı olarak ben koymayacağım, bunu din adamlarımızdan isteyeceğim; çünkü kriteri koymak astronomun görevi değil. Astronomun görevi, din adamlarının belirlediği kriterlerin hesaplarını yapmak. Konuyla ilgili olarak, elbette onlar gözlem yaparken yanında bulunabiliriz, onlarla ilgili istişarede bulunabiliriz; ama asıl kararları mutlaka din adamlarının vermesi lazım.

Burada, Dünya atmosferinin, bu çalışmada özel olarak doğu ufkunun, Güneş ışınları tarafından aydınlatılmasının ilk anını tespit etmek için bir fotoğraf makinesi yardımı ile yapılmış olan gözlemleri, ayrıca denek gözlemciler kullanılarak vizüel olarak yani çıplak gözle yapılan yatay ufuk aydınlığının ve kızılığının kaybolma zamanlarının belirlenmesi üzerine yapılmış bir çalışmayı tartışacağız.

Yapılan çalışmada 18–55 mm'lik objektifi olan Canon 550D model bir fotoğraf makinesi kullanılmış ve makine gözlem öncesi literatür verilerine dayandırılarak kameranın en düşük f/4.2 odak oranına, 35 mm odağa ve 800 ASA 'ya ayarlanmıştır. Ayrıca, havanın aydınlanma seviyesine bağlı olarak poz süreleri 1/60 – 10 saniye arasında değiştiği görülmüş üzere pozlar 5 saniyeye sabitlemiştir. Bunlara ilaveten CCD yongasından ve CCD'nin elektroniğinden ileri gelebilecek etkileri de ortadan kaldırmak için kara akım (dark) ve düz alan (flat) görüntüleri alınmıştır. Bu çalışmada meteorolojik kayıtların da dikkate alındığı vurgulanmaktadır.

Çalışmanın kritiğine gelince:

Giriş Bölümü

Giriş kısmında ufuk kızılığının gözlemsel yolla belirlenmesi konusundaki bilimsel çalışmaların son derece az ve günümüz şartlarında da yetersiz olduğu söylenmekte ve iki referans verilmektedir (örn. Esenoğlu 2004, Sultan 2004).

Esenoğlu'nun bahsedilen çalışmasında, son derece sınırlı bir veriyle, güneşin doğuş saati belirlenmeye çalışılmaktadır. Çalışmada "ufuk kızılığını belirleme" gibi bir durum söz konusu değildir. Sultan (2004) çalışması ise kızılıkla ilgili olmadığı gibi elde ettiği grafiklerle yaptığı yorumlar da birbirine tutmamaktadır. Ayrıca, kullandığı aletin de kalibrasyonunun iyi olmadığı görülmektedir. Verilen grafiklerde Güneş

¹¹ İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi, Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü

ufkun yaklaşık 11.5 ve 13 derece altında iken gökyüzü karanlığı sabitlenmesine rağmen çalışmada 17- 20 derece olarak yorumlanmıştır. Bu bir yanlış yorumlamadır. Ayrıca, teorik olarak bu karanlığın -18°’den başlaması gerekir.

Konu atmosferik kızılığın saatini belirlemek iken birden bire Ay’ın hilal evresinden bahsedilmesinin de konu ile ilgisi olmadığını hatırlatmak isterim.

Ufuk kızılığının modern gözlem cihazları ile rasat edilerek bunun Güneş’in yükseklik açısıyla, coğrafik ve atmosferik koşullarla olan ilişkisinin ortaya konulacağı araştırmaların yapılması çok gerekli olduğu vurgulanmakta fakat “modern cihazların kızılığı nasıl anlayacağı söylenmemektedir. Kızılığın kriteri nedir? Bunu gerçekten biliyor muyuz? “Kızılık teorik hesaplarla karşılaştırılmıştır” deniliyor ama kızılığın bir teorik hesabı var mı? Benim bildiğim bir yöntem yok. Kendileri bu konuda ne düşünüyor acaba?

Ufuk aydınlığı gözlemlerinin bir yan ürünü de, (eğer uygun zamanlarda gözlem yapılması mümkün olursa) Ay’ın hilal evresindeyken oluşturacağı “görünürlük kriterleri”nin incelenmesi olabilecektir. Ay’ın hilal evresi konu ile ilgili olmadığı gibi “atmosferik aydınlığın hilalin görünmesi üzerine yaptığı ilave ışık katkısının araştırılması çok detaylı bir çalışma gerektirir. Ancak unutulmamalıdır ki aşağıda görüşlerimi bildireceğim gibi burada da insan gözü esas alınarak gözlem yapılması önemlidir.

Tan / Şafak / Fecir Olayı Bölümü

Burada aranan, ideal şartlarda atmosferik kızılığın, güneş ufkun ne kadar altında iken gerçekleşeceğinin araştırılması olmalıdır. Bu bakımdan kızılığın kriterinin ortaya konulması gerekir. Bilindiği gibi güneş ışığı pratik bakımından beyazdır. Yani atmosferde filtrelenip insan gözüne gelen görünür ışık, yaklaşık 4000 A ila 8000 A aralığındadır ve özel bir filtrelemeye tabi tutulmadıkça beyaz görünür. Kırmızı ışık elektromanyetik spektrumun 6300 A ile 7600 A (merkezi 6563 A olan) aralığını temsil eder.

Akşam tan ve sabah şafağının (fecir) gerçekleşme anlarından değil de ancak bir hata mertebesi içinde bir aralıktan söz edilebilir. Evet, simetrik olması beklenmemelidir. Ancak ortaya çıkacak farkın ihmal edilebilir bir düzeyde kalacağı da göz ardı edilmemelidir.

Atmosferik etkilerin yanında, ufuk aydınlığının başlamasında veya bitişinde, Güneş’in gözlemcinin ufuk düzlemine göre sahip olduğu açının önemli bir yeri vardır. Evet, vardır. Bu bahsedilen açı ancak vizüel gözlemlerle tespit edilmelidir.

Tan olayı sırasında iki türlü fecir gerçekleşir: Birincisi Yer atmosferi ile ilgisi olmayan “yalancı fecir (fecd-i kazib) ” dir. Burada dini yorumlar için içine sokulmuştur. Zodyak ışığına “fecd-i kazib” denilmiştir. Halbuki Ömer Nasuhi Bilmen “İslam İlmihali”nde “iki fecirden bahsetmekte ve ilmihalin konu ile ilgili sayfasının 40. maddesinde “Orucun vakti ikinci fecirden başlayarak güneşin batışına kadar devam eden müddettir. Bununla beraber, ikinci fecrin ilk doğuş anına mı, yoksa aydınlığın ufukta uzayıp dağılmaya başladığı zamana mı itibar olunacaktır meselesinde ihtilaf vardır. Bazı alimlere göre, ikinci fecrin ilk doğuş anı esastır. İhtiyata en yakın olan görüş de budur. Diğer bazı alimlere göre, aydınlığın biraz uzayıp dağılmaya başladığı zamana itibar edilmelidir.” diye naklettikten sonra kendi görüşünü “Oruç tutacaklar hakkında daha elverişli olan da budur” diye belirtir. Yani ikinci görüşü kendi de uygun bulur.

Şekil 2’nin yorumu:

Şekil 2.1 ‘de verilen her iki görüntüde görülen Zodyak ışığının insan gözü ile bu şekilde net ve aşikar görülmesi imkansızdır. Ancak birkaç saniye gibi uzun poz süreleri ile bu tür görüntüleri elde edebilirsiniz. Fotoğrafın birkaç 10 saniyelik poz süresi ile çekilmiş olması muhtemeldir.

Şekil 2.2 ‘deki birinci görüntünün nerede, hangi tarihte, kaç saniyelik poz süresi ile çekildiği bilinmeden üzerinde bir yorum yapılması uygun değildir. Kızılık öncesi bir görüntüyü çağırıştırıyor. Güneş’in ufkun 13-15 derece altında olma ihtimali var.

Şekil 2.3 ‘bir fotomontaja benzemektedir. Ufukta kızılık olduğu halde yıldızların bu kadar bariz görülebilmesi imkânsız görülmektedir. Kızılığın olması güneş yaklaşık ufkun 11° altında olduğunu göstermektedir. Bu durumda yıldızları görmek mümkün değildir. Zodyak ışığının çok sönük olduğunu biliyoruz, bu kadar bariz görünmemesi gerekir. Kuvvetle muhtemel ki, gecenin zifiri karanlığında muhtemelen dakika mertebesinde bir poz süresi ile önce Zodyak ışığının olduğu bölgenin görüntüsü alınmış sonra kızılığın görüntüsü üzerine montajlanmıştır.

İkincisi “gerçek fecir (fecd-i sadık) ”dir ki bu durumda ufukta yatay yönlü aydınlanma görülmeye başlar (bkz. Şekil.2.2)

Şekil 2.2 deki birinci görüntünün nerede, hangi tarihte, kaç saniyelik poz süresi ile çekildiği bilinmeden üzerinde bir yorum yapılması uygun değildir. Kızılık öncesi bir görüntüyü çağırıştırıyor. Güneş’in ufkun 13-15 derece altında olma ihtimali var. Bazen gerçek fecir ile yalancı fecir (Zodyak ışıınımı) üst üste binebildiği gibi, Zodyak ışıınıyla birlikte kızıl şafak ve beyaz şafak da üst üste gelebilir (bkz. Şekil.2.3)

Örneğin sabah fecrini ele alalım. Eğer hava şartları mükemmel ve coğrafik enlem uygun ise, yalancı fecir, gerçek fecirden yaklaşık 30-45 dakika önce görülmeye başlar.

Bunu söylediğiniz anda Zodyak ışığının Güneş ufkun 37-38 derece altında iken görülebileceğini kabul etmiş olursunuz. Bu durumda yukarıda verilen görüntülerin o şekilde çekilmesi imkânsızlaşır. Aksi takdirde poz süresinin en az bir saat olması gerekir. Bu zaten hem çalışma amacı dışına çıkar hem de bu kadar poz verildiği halde yıldızların görüntüde doymaması açıklanacak bir durum değildir. Sonuç olarak Şekil 2.2 hariç diğerlerinin montaj olma ihtimali çok yüksek bir kesinlik kazanır.

Zaman geçtikçe gerçek fecir olayı, tüm ufku yatay yönde kaplayan, beyaz (veya zamanla kırmızı) renkli, bir ışık hattı şeklinde görülmeye başlar. Evet, çok güzel ifade edilmiştir. İşte aranan da budur zaten.

Fotoğraf Makinesi

“Bu kayıtlar R, G ve B bantlarına ayrılarak, her banttaki ufuk aydınlığının değişimi ayrı ayrı incelenebilmektedir.” deniliyor. İnsan gözünün duyarlılığı 5500 Angstrom dalgaboyu civarı olmakla birlikte biz atmosferde entegre ışığı yani beyaz ışığı görürüz. Bu bakımdan bandlara ayrılmasının bir esprisini yok diye düşünüyorum. Aksi takdir de beyaz ışık içinden göz ayır edemediği halde suni olarak renkleri filtrelersiniz ve amacınız dışına çıkarsınız.

Verinin profesyonel astronomi yazılımlarıyla (IRAF gibi) indirgenebilmesi ve değerlendirilebilmesi için, gözlemler sırasında ayrıca kara akım (dark) ve düz alan (flat) görüntüleri de alınmıştır.

Burada istenen, insan gözünün gördüğü ışığı görüntülemekse flat ve dark görüntülerinin devreye sokulması bir anlam ifade etmez. Bu bakımdan bu tür arındırılmaların yapılması gerekmemektedir. Buradaki zorluk insan gözüne eşdeğer poz süresini ve diyafram açıklığını belirlemektir. Karanlığa adapte olmuş bir insan göz bebeğinin çapı 6-7 mm’dir. Beynin ışığı kaydetme süresi de bir TV programına telefonla katılan sayın Dr. Sacit Özdemir’in ifadesi ile milisaniyeler mertebesinde ise bu iş için kullanılacak ekipmanın bu özelliklere sahip olması beklenir. Görmediğimiz bir ışığı uzun poz süreleri ile toplayıp görünür kabul kılmak bu çalışma amacı olamamalı. Bilimsel olarak yapılan işlemler doğru bile olsa beklentiye karşılamamaktadır.

Gözlemler

Yukarıda ekipmanın özelliğini belirtmiştim. Burada uygulanan 800 ASA, f/4.2 veya uygulanan f/3.5 oranları yazarın tercihidir. Literatürden referanslar vermektedir.

Ancak bu değerlerin ne kadar insan gözünün hassasiyetini yansıtacağı tartışma konusudur. Kaldı ki poz süreleri “havanın aydınlanma seviyesine bağlı olarak 1/60 – 10 saniye arasında değişik değerler alabilmektedir” diyerek verilen pozların gerçeği ortaya çıkaracak pozlar olamadığını kendisi de belirtmiş olmaktadır. Ayrıca, insan gözünün görüş alanının yapılan işle bir ilgisi olmamalıdır. Göz bu gözlemi yaparken her an sürekli çevreyi tarar ve insan, aydınlığın veya ufuktaki kızılığın belirli bir değere geldiği kanaatine varınca kararını verir.

İnsan gözünün ışığa duyarlılığı entegredir. Yani ışığı biriktirip görüntü oluşturmaz. Bu bakımdan poz süresinin hem sabit alınması hem de insan gözünün görüntüyü kaydetme süresinde alınmaması yani kendi ifadesi ile mili saniye mertebesinde olmamasının ortaya çıkaracağı problem burada nasıl telafi edilecektir. Bununla ilgili bir açıklama ve uygulamada çalışma içinde geçmemektedir.

Teorik imsak saati ifadesi bu çalışmada kullanılmaması gerekir. Çünkü bu çalışmada teorik olarak kullanılan -18° astronomlar tarafından pratikte de kullanılmaktadır. Oradaki ışık aletlerin algıları ile ilgilidir. Yıldız gözlemleri için kullanılır. Burada aranan bu değildir.

Ufkun zamana bağlı olarak kararmasını gösteren, 1 Kasım 2011 akşamı Yağlıpınar Mevkiinden alınan örnek görüntüler ise Şekil.5.2’de verilmiştir. Bana göre Şekil 2 bu çalışmanın en can alıcı noktasını oluşturmaktadır. Öncelikle bu şekildeki 6 görüntünün künyesinin bilinmesi gerekir. Yani, hangi tarihte, hangi enlem ve boylamda, saat kaçta çekildiği gibi... Poz süresi önemli fakat gözlem yerinin yüksekliği önemli değildir. Poz süresi resimlerdeki görüntülerin çıplak insan gözü ile aynı olup olmadığını karşılaştırmak açısından çok önemli. Şayet bire bir uyum varsa –ki bu gözlem mutlaka açık arazide uygun şartlarda tekrarlanmalıdır- seçim din adamlarının kararına kalmış demektir.

Gözlemler sonunda, gerek denek gözlemciler gerekse fotometristler tarafından tutulan raporlar dosyalararak, veri analizi sırasında kullanılmak üzere, proje yöneticisi tarafından arşivlenmiştir. Yeteri kadar vizüel gözlem olmasına rağmen sonuçlarda aşırı sapmalar görülmektedir. Nedeninin sürekli vurgulamaya çalıştığım gibi aydınlık kriterinin tam ortaya konulmamış olmasıdır. Kriterin ortaya konularak, yeteri kadar, özellikle sabah gözlemlerine ihtiyaç vardır. Gözlemlerin artık şüpheye yer bırakmayacak ancak gene de belirli bir hata payı içinde kalıncaya kadar sürdürülmesi gerekir. Önerim belirlenecek farklı yerlerde –deniz kenarında ve deniz seviyesinde düz arazide, dağlık bölgede, yüksek platolarda- oluşturulacak bir ekiple bu gözlemlerin yapılması.

Fotometrik İndirgemeler ve Sonuçları

Ufuktan 700 piksel kaç derece yüksekliğine karşılık gelmektedir? R, G ve B bantlarında elde edilen parlaklık değerleri zamana göre grafiğe aktarılacak suretiyle, ufukta tam kararmanın gerçekleştiği an, matematiksel (iniş-çıkış koluna ve yatay kola ayrı ayrı doğrusal fonksiyon) fonksiyon fit edilerek, bunların kesişim noktasından hesaplanmıştır (bkz. örn. Şekil.6.1). Zamana göre ışık şiddeti değişimi görüntülerinde pozda oynama olduysa yani sabit bir poz süresi ile çekilmemişse grafiğin bir anlamı kalmaz. Ancak buradaki pozların insan gözünün kayıt süresi ile aynı olması kaçınılmazdır.

Bazı sönümlenme/aydınlanma eğrileri (veriler anlamsız çıktığından) indirgemedi dikkate alınamamıştır. Uzun poz süresinden ve diğer bazı nedenlerden verilerin anlamsız çıkması beklenen bir sonuç olmalıdır. Daha sonra pozun 5 saniyeye sabitlenmesi sonucu, anlamlı eğriler elde edilmesi sonuçların bu çalışmanın amacı açısından doğru olduğu anlamına gelmemeli, çünkü burada insan gözü hassasiyeti dikkati alınmalıdır. Bu olumsuz katkıları ortadan kaldırabilmek amacıyla, yılın ikinci yarısında (2012 yılında) yapılacak gözlemlerde poz süresi 5 s olarak sabitlenmiştir. Çizelge.6.1'den görüldüğü gibi – 11 adet gözlemin ortalaması alınarak – fotoğraf makinesi ile belirlenen tan zamanı, teorik yatı vaktinden 4.22±3.63 dakika daha erken gerçekleşmektedir. Hata miktarı dikkate alındığında bu farkın önemsiz olduğu, yani gözlemsel sonucun teorik yatı vakti ile çakıştığı görülmektedir. Fotoğraf makinesi ile uzun poz süresi verilerek elde edilen ışık akısı insan gözü ile tespit ediliyor mu edilemiyor mu? Asıl problem burada. Elbette uzun pozlarla elde edilen CCD sayımlarından değişimi görmek mümkündür ama aranan bu değildir. Bu bakımdan yapılanlar ve indirgemeler bilimsel ve astronomik açıdan doğru olsa bile beklenen amacı karşılamamaktadır. Burada insan gözünün gördüğü aydınlık ve ufuk kıvrılığının zamanı aranmaktadır. Gözle yapılacak gözlemlere itibar edilmelidir. Zaten aletle ve gözle yapılan gözlemler arasında ciddi farklar vardır. Fotoğraf makinesi ile kaydedilebilmiş bir tek sabah gözlemi mevcuttur. O nedenle fotometrik (makine ile belirlenen) imsak saatiyle ilgili istatistik bir yoruma varmak mümkün olmamakla beraber, gözlemsel (fotometrik) imsak saatinin 3.5 dakika kadar erken gerçekleştiği görülmektedir. Burada çalışmayı yapan ekibe tavsiyem bu çalışmayı zenit bölgesinden yaparak teorik astronomik tan başlangıç/bitiş zamanlarını bilimsel olarak denetlemeleridir. Bunu yaptıklarında fark ortadan kalkarsa elde edilen sonuçlar astronomi açısından önem kazanır.

Görsel (Gözle Yapılan) Gözlemler ve Sonuçları

Denek gözlemciler tarafından tutulan kayıtlar istatistiki yöntemle analiz edilmiştir. Öncelikle her gözlemcinin gözle belirlendiği yatay aydınlık ve –eğer gözlenebilmişse– kıvrılık kaybolma zamanlarının, gözlemci sayısı üzerinden ortalamaları alınmıştır.

İnsan gözü ile yapılan bu gözlemlere ait istatistik sonuçlar Çizelge.6.3 ve Çizelge.6.4'de sunulmaktadır. Bulutsuz, açık arazide normal şartlarda (nemin, sıcaklığın ve basıncın makul değerlerinde olması durumunda) sabah Güneş doğmadan doğu ufkuna bakıldığında cereyan edecek ufuk aydınlanması ve kıvrılığın ortaya çıkışı –aranan kıvrılık derecesi veya dalgaboyu bilinmek kaydıyla- hemen hemen her zaman aynı olacak ve oluşabilecek küçük farklılıklar her zaman hata oranlarının içinde kalacaktır.

Büyük bir gayretle ve titizlikle sürdürüldüğünü gördüğüm çalışmada yapılan gözlemler, gerek fotoğraf makinesine gerekse CCD'ye bağlı kalınarak uzun pozlama ile yapılması bize ancak astronomik açıdan, astronomik tan zamanını belirlenmesini sağlar. Bu bakımdan çalışma başarılı olmuştur da diyebiliriz. Ancak gözlemlerin ufuk seviyesinde yapıldığını da unutmamız gerekir. Amaç astronomik tanı belirlemekse bu iş için zenit hedef alınmalıdır. Hâlbuki bu insan gözü ile tespit edilebilecek bir durum değildir. Aletlerin uzun pozlar verilerek yıldız ışığına gökyüzü katkısının olup olmadığını belirlemek için yapılacak bir gözlem çeşididir. Ben arananın bu olmadığı düşüncesindeyim.

ÖZET DEĞERLENDİRME

Toplantının adına atfen şunu söylemeliyim ki, özellikle ramazan aylarında gündemi meşgul eden bu konunun, burada alınacak kararlarla, gündemden düşmesine vesile olacağı temennilerimle, yapılan çalışmayı bir bütün olarak değerlendirildiğimde;

1. Bugün uygulamada olan fecr-i kazibin peygamberin kast ettiği fecr-i kazib olmadığına,
2. Fecr-i sadık denilen olayın, çalışmada belirtildiği gibi, fecr-i sadık olmadığına,
3. Denekçilerin vizüel yani çıplak gözle yaptıkları gözlemin gerçek fecr-i sadık gözlemi olduğuna fakat bu gözlemin kıvrılık kriterinin din adamları tarafından gözlemlerle belirlenmesi gerektiği kanaati oluşmuştur.

Fecr-i kazibe atfedilen yalancı tan “Zodyak Işığı” olup tamamen atmosfer dışı bir olaydır. Çalışmada da belirtildiği üzere Dünya'nın yörüngesi ekliptik civarındaki gaz ve tozun güneş ışınları tarafından aydınlatılması olayıdır. İnsanların çok ideal şartlarda nadiren görebildiği bir olaydır. Ufuktan bazen dikey bazen belirli bir açı ile görülen bu ışıklar yaklaşık 30-40 derece yüksekliğe kadar uzanır. İnternette gördüğümüz resimler insan gözü ile görülemez. Bu görüntüler uzun poz süreleri verilerek oluşturulmuş görüntülerdir.

Bu çalışmada fotoğraf makinesi ile tespit edilmeye çalışılan aydınlık gözün göremediği astronomik tanın başlangıç zamanına karşılık gelmektedir. Teorik

astronomik tanla olan farkın da, gözlemlerin ufukta yapılmış olmasından kaynaklandığını düşünmekteyim. Gözlemler zenit bölgesinde yapılmış olsalardı bu farklar ortadan kalkardı. Çalışmanın astronomik açıdan değeri vardır. Bulunan bu zamanın “fecr-i kazibe” karşılık geldiğini düşünüyorum. Bu saat aynı zamanda seher vaktine de karşılık gelir.

Öğrencilerin gözlemlerine gelince; kendi oluşturdukları kızıllık kriteriyle gözlemleri belirli bir aşamaya getirmişlerdir. Öğrencilerin belirledikleri bu kızıllık anında Güneş yaklaşık ufkun 13 derece altındadır. Bundan sonrası din adamlarının gözlemlerine ve kızıllıkla ilgili verecekleri karara kalmıştır.

Burada alınacak kararların İslam alemine hayırlı olmasını temenni ederim.

KONU İLE İLGİLİ KİŞİSEL GÖRÜŞÜM

Günümüzde “fecr-i sadık” yani imsak vaktinin tespiti hâlâ üzerinde konuşulan gündemimizden bir türlü çıkaramadığımız bir tartışma konusudur. Bunun böyle olması içtihadattan yani kriteri belirleyecek bir yöntemin henüz kabul görmemesinden kaynaklanmaktadır. Bunun da, ayetlerin farklı yorumlanmasından kaynaklandığı açıktır.

Çocukluğundan beri orucu hiç aksatmadan tutan biri ve bir astronom olarak bu konuda kendi görüşlerimi bildirmek isterim.

Sabah namazının zamanını (fecr-i sadık vaktini) açıklayan çok sayıda âyet, hadis ve Peygamber uygulamaları bulunmaktadır. Bu konu ile ilgili Prof. Dr. Abdülaziz Bayındır'ın hazırladığı bir metin bu çalışmaya bir ek olarak iliştilmiştir. Ben burada iki sureye ait iki ayet üzerinde duracağım. Biri İsra suresi 78. ayet diğeri Bakara suresi 187. ayet. İsra 17/78'de “Namazı, Güneşin zevalinden havanın iyice kararmasına kadar, bir de fecrin kur'ânında kıl. Fecrin kur'ânı gözle görülür.” ifadesi vardır. Burada olayın gözle görüleceği özellikle vurgulanmaktadır. “Fecir” sabahleyin doğu ufkunun kızıllığı, “kur'ân” da toplama, toplanma anlamına gelmektedir ki birlikte okunduğunda yani “Fecrin kur'ânı gözle görülür” demek sabah ufukta kızıllığın yoğunlaşması gözle görülür anlamına gelir ki bu olay açık havada her sabah meydana gelir. Konu ile ilgili diğer en önemli açıklama da Bakara suresi 187. ayette görülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri'nde bu sure “Fecirden beyaz iplik siyah iplikten sizce ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın.” Ömer Nasuhi Bilmen de aynı ayeti “Ve sizler için fecrin beyaz ipliği siyah ipliğinden tebeyyün edinceye kadar yiyiniz ve içiniz” şeklinde vermektedir. Aşağıda 7 farklı mealde bu iki sure ve ilgili ayetlerden alıntılar alınmıştır. Hemen bütün mealler aynı manayı verecek şekilde

yazılmıştır. Bakara 2/187 'nin de yorumlanması gerekmektedir. Bu ayette geçen fecrin beyaz ipliği ile sabah ufukta bir şerit haline gelen kızıllıktan, siyah iplikle de gökyüzünün karanlığı kastedilmektedir ki aranan da bu anın gözlem yolu ile tespit edilmesidir. Doğaldır ki bu olay bir “an” değil bir zaman aralığıdır.

Ancak fecir veya beyaz ipliğin siyah iplikten ayrıldığı zamanın kriteri hala tam belirlenmemiştir. Şu anda uygulanan astronomik tanın başlangıcıdır (yani Güneş ufkun 18 derece altındadır ve etraf zifiri karanlıktır). Bunun ne kadar gerçeği yansıttığı hala tartışma konusudur. Zaten bugün de bu konuyu tartışmak üzere burada toplanmış bulunmaktayız.

Bu bakımdan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ayetlerde bahsedilen kızıllık (fecir) zamanının belirlenmesi için şahsi kanaatim bir heyet oluşturmasıdır. Bu heyette din adamları olacağı gibi hesap işlerini yapacak astronomlar da olmalıdır. Süresi kurul tarafından belirlenecek gözlemler –bence bu gözlemler heyet tarafından tamamen ikna oluncaya kadar yapılmalı- tamamlandığında, yapılacak hesaplamalar sonucu, Güneş'in imsak vaktinde ufkun ne kadar altında olduğu belirlendikten sonra, oluşturulacak takvimde artık bu değere karşılık gelen zaman imsak vakti olarak kullanılmalıdır.

Bu toplantıda alınacak kararların İslam âlemine hayırlı olmasını bütün kalbimle temenni etmekteyim.

KAYNAKLAR:

<http://www.clarkvision.com/articles/digital.signal.to.noise/>

1) <http://www.pbse.com/terrylovejoy/image/30685101>

2) <http://www.axres.com/technote1.html>.

3) Photography with an 11-megapixel, 35-mm format CCD, Kodak, 2003.

4) <http://www.dpreview.com/news/0009/00090603ymedia3mpcmos.asp>

5) CCD Chip Data Tables

6) http://www.microscopedealer.com/products/photosystems/nikon_dxm1200f.htm

7) Example data sheet: Kodak KAF - 0261E 512(H) x 512(V) Pixel Full-Frame CCD

Image Sensor Performance Specification <http://www.datasheetcache.com/Kodak/KAF0261E%20Rev.%20%20D%20Preliminary.pdf>

8) CCD Gain. <http://spiff.rit.edu/classes/phys559/lectures/gain/gain.html>

9) Charge coupled CMOS and hybrid detector arrays

http://huhepl.harvard.edu/~LSST/general/Janesick_paper_2003.pdf

10) Canon EOS 20D vs Canon EOS 10D and Canon 10D / Canon 20D / Nikon D70 / Audine comparison
<http://www.astrosurf.org/buil/20d/20dvs10d.htm>
 11) http://www.photomet.com/library_enc_fwcapacity.shtml
 12) The Kodak KAF-18000CE Image Sensor 4904 (H) x 3678 (V) Full-Frame CCD Color Image Sensor <http://www.kodak.com/global/plugins/acrobat/en/digital/ccd/products/fullframe/KAF-18000LongSpec.pdf>
 13) Evaluation du Canon EOS 5D, pour les applications astronomiques <http://www.astrosurf.com/buil/5d/test.htm>

Oturum Başkanı:

Prof. Adnan Bey hocamıza biz de teşekkür ediyoruz.

Diğer astronom arkadaşımız da sunumunu yapmak üzere kürsüyü şereflendirsinler.

Kendileri Akdeniz Üniversitesi Fen Fakültesi Öğretim Üyesi ve daha önce Diyanet İşleri Başkanlığında da hizmetleri var.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Helvacı; buyurun.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa HELVACI¹²:

Teşekkür ederim Sayın Başkan.

Sayın Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanım, saygıdeğer Din İşleri Yüksek Kurulu üyeleri, değerli meslektaşlarım -meslektaşlarım diyorum, çünkü Diyanet İşleri Başkanlığında uzun yıllar astronom olarak çalıştım- saygıdeğer bilim adamları; hepinizi saygı ve sevgiyle selamlıyorum.

Özellikle bu şekilde bir müzakerenin düşünülmesi ve böyle bir toplantının organize edilmesini gerçekten çok faydalı olarak görüyorum.

Aslında bir sunum hazırlamıştım. Sayın Sacit hocamızın çalışmasını da inceledim, Adnan hocamızın buradaki sunumunu da dikkatle dinledim ve notlar aldım. Sonuçları benim bakış açımdan, bilimsel açıdan değerlendirdiğimi de ifade etmek istiyorum.

Arkadaşlarımızın sunumlarını ve Sayın Sacit hocamızın tebliğini değerlendirmeye vakit kalırsa geçmek isterim; çünkü burada göstermek istediği, sunmak istediğim çok önemli bir çalışma var. Bu çalışma 1700'li yıllarda İbrahim Hakkı Hazretleri tarafından yapılmış ve yayınlanmış bir çalışma. Biliyorsunuz, İbrahim Hakkı Hazretlerinin İsmail Fakirullah Hazretlerine ithafen yaptığı ışık düzeninin tamiriyle ilgili bir çalışma yaptık, onu da çok şükür başardık. Adnan hocamızla beraber yaptık onu. Bu eserin orijinalini Tillo ziyaretimiz sırasında gördük. Hakikaten gözlemlere ömrünü vakfetmiş insanlar var; hem de hiçbir şehir ışığının olmadığı zamanlarda, yükseklerde, atmosferin koşulların çok çok iyi olduğu yerlerde. Bunların verilerinin de çok dikkatle ele alınması gerektiğini ve bu tür çalışmaların, İbrahim Hakkı Hazretlerinin yaptığı çalışmaların da bugünlere kadar ışık tutabileceğini düşünüyorum şahsen.

İbrahim Hakkı Hazretlerinin kimliği açısından, bilimsel yönü açısından birkaç madde sunmak istiyorum. Birincisi, çok iyi bir matematikçi ve çok iyi bir optikçi, bunu nereden anlıyoruz; 1730'lu yıllarda yaptığı o muhteşem optik düzenden anlıyoruz. Gerçekten çok iyi biliyormuş ki, biz lazer teknolojisini kullanarak zor düzelttik. İkincisi, matematiği ve astronomiyi çok iyi biliyor, çok sayıda gözlemi ve yayınlanmış eseri var. Bunları karşılaştırdım, bugünkü hesaplarımızla İbrahim Hakkı Hazretlerinin kendi zamanında yaptığı hesaplarda kullandığı yöntemleri karşılaştırdım ve sonucu birazdan size sunacağım.

Birçok eser var demiştik; bunlardan bir tanesi Ruznameyi. İbrahim Hakkı Hazretlerin ailesi, sağ olsunlar, lütfettiler, bu eserin orijinalinin bir kopyasını aldık. Şu anda Türkçeleştirmek ve bunun üzerinde hesaplar yapmak üzere çalışıyoruz. Ruzname'yi inceledim; ama gördüğünüz gibi, çok sayıda başka eserleri de var.

Buraları geçeyim, çünkü bunlar temel astronomik tanımlar. Gece-gündüz nasıl oluşuyor, takvim sisteminde bir ay nasıl tanımlanıyor, İslam takviminde bir ay denilince ne akla geliyor, bununla ilgili bir sunumumuz vardı; ama bunları geçeceğim. İbrahim Hakkı Hazretleri Ay'la ilgili çalışmalarını koymuş Ruznameye. Bu da yılın oluşumuyla ilgili kısa bir sunumdu.

İbrahim Hakkı Hazretlerinin gözlem aletleri bizimki gibi değildi. Sacit hocam fotoğraf makinesi kullandı, CCD kameralar kullandı, denek gözlemciler kullandı; ama o zaman böyle bir alet kullanma şansı olmadığı için, İbrahim Hakkı Hazretleri sadece gözü kullandı. Adnan hocamın şu ifadesini buradan kendisine hatırlatmak istiyorum: "Tamamen çıplak gözle yapılması gerekir. Aletlerle yapılan gözlemleri bir nevi de olsa fecri sadığın tespiti için kabul edemeyiz" demişti. Burada göreceksiniz ki, çıplak gözle yapılmış bir sonuç var.

¹² Akdeniz Üniversitesi Uzay Bilimleri ve Teknolojileri Bölümü

Devridaim takvimi olarak biliniyor Ruzname. Bir gününü burada sunmak istiyorum ki, bunu o zaman Tillo'da sunmuştuk. Bir gününü, 21 Marttaki takvimde yer alan namaz vakitleriyle 21 Mart 2012 tarihli Diyanet İşleri Başkanlığı takviminde yer alan namaz vakitlerini karşılaştırdık. Diyanet İşleri Başkanlığının takviminde, 21 Mart için imsak 03: 45, güneş 05: 08, öğlen, akşam, yatsı vakitleri veriliyor. İbrahim Hakkı Hazretlerinin Ruzname'de verdiği sonuçlara bakacak olursak, 09: 57 olarak veriyor imsak vaktini. Buraları simetrik olarak almıştım. Öğle vakti, yatsı ve akşam olarak vermiş. Dikkatinizi çekmiştir, bu saatler hiç birbirine benzemiyor, değil mi? Çünkü o zamanlar alaturka saat dediğimiz bir saat kullanılıyordu, her güneş batışında saat 12: 00 gösterir şekilde ayarlanıyordu saatler ve namaz vakitleri de ona göre hesaplanıyordu, yani her gün güneş battığı an herkes saatini 12: 00'ye ayarlardı. Rahmetli dedemin de aynı şeyi yaptığını hatırlıyorum. O alışkanlıktan olsa gerek, cep saatini çıkarırdı, 12: 00'ye alırdı. Diyanet İşleri Başkanlığının takviminde sunulan saatleri 12'lik, yani akşam gün batış takvimi esas alınacak şekilde dönüştürdüm ve Diyanet İşleri Başkanlığında imsak saati 10: 05'te, akşam vakti 12: 00'a dönüştürdüm ve yatsı vakti 01: 22'de. Burada sadece iki vakti koydum ki, sorunlu olanlar bunlar. Burada İbrahim Hakkı Hazretlerinin kullandığı kriterler neydi acaba çıplak gözle? Esas Adnan hocanın sorusu buydu.

Bir Katılımcı:

Bakın, Saat 13: 45'ten öğlene kadar 1 saat 15 dakika var, saat 09: 57'den 12: 00'ye kadar 2 saat var, arada 40 dakika var. Demek ki, sizin dediğinizden 40 dakika sonrasını uyguluyormuş. Yanlış yorumluyorsunuz.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa HELVACI:

Sadece bir gününü aldım hocam, sadece imsak ve fecir vakitlerine baktım. Bu neden önemliydi? İbrahim Hakkı Hazretleri acaba ufuk alçalmaya açısını, kızılığın kaybolmasını, fecri sadığın başlangıcı olan saati kaç almıştı acaba? Bu çok önemliydi. Neden; çünkü o zamanki gözlem sonuçlarını bu şekilde elde etmiş olacaktık. Gördük ki, yatsı vakti için dönüştürdüğümüzde 01: 22, İbrahim Hakkı Hazretlerinin 01: 21. Diyanet İşleri Başkanlığı takvimiyle arasında 1 dakika fark var. Diyanet İşleri Başkanlığı takviminde ne kullanılıyordu; 17 derece. İbrahim Hakkı Hazretlerinin sonucu ne; yaklaşık 17 derece. Bu, benim açımdan çok önemliydi; çünkü bu çıplak gözle alınmış bir veriydi. İmsak vakti için hesapladığımızda, imsak vaktinde de yaklaşık bir 8 dakika fark olduğunu görüyoruz. Yani İbrahim Hakkı Hazretlerinin takviminde verdiği imsak vakitleri Diyanet İşleri Başkanlığı takviminde verilen imsak vaktinden 8 dakika daha önce. Diyanet olarak 18 dereceyi kullanıyoruz. Demek ki, İbrahim Hakkı Hazretleri ya 18'den büyük bir açı, yani 19 derece kullanmış olabilir veyahut oraya temkin koymuş olabilir.

Tarha hocamız var; ona namaza giderdik ve dikkat ediyordum, yaklaşık 10 dakika önce okunuyordu ezan. Sadullah hocaya sordum orada, "10 dakika temkin vardır zaten" dedi. Kesin yorumlamak zor. Muhtemelen oradaki 8 dakika temkinden kaynaklanıyor olabilir. Ancak şunu belirteyim: Bu, sadece bir günlük sonuçtu. Bunun tamamını tercüme etmemiz ve hesaplamamız gerekiyor. Bunun sonucunda ne çıkar, bunu şimdi tam olarak söylemem çok zor. Bunun için, anadili Arapça olan bir arkadaş aradım. Üniversitede bunu yapmaya çalıştık, ama anadili Arapça olan bir arkadaş lazım geldiğini anladık. Buna devam edeceğiz. Buradan şu sonuç çıkıyor, bu sonuç çıkıyor" diyemeyiz henüz. Ama bir günlük baktığım şeyde ufuk alçalma açısının imsak için 18'in üstü, fecir için de 17 derece kullandığı yönünde bir izlenim çıktı.

Tabii ki, Sacit hocamızın çalışmasını çok değerli buluyorum. Onu söyleyeyim bir kere. Gerçekten artık modern teknolojik aletler kullanarak bu işin İslam alemi yapabiliyor olmalı. Saim Yeprem hocam da dedi ki, "Önce hangi fecrin kabul edileceğine dair fıkıh bir cevap vermeli, astronomlar ondan sonra devreye girmelidir." Gerçekten de buna katılıyorum. Öncelikle İslam âlimleri fecri sadıktan anladıklarının tam olarak ne olduğunu ifade ederlerse veyahut eğer astronomi bilginleri değişik ışık ölçüm ve aydınlanma şiddetlerini ortaya koyarlarsa daha doğru olur. Ufuk aydınlanması denildiğinde, astronomik tan mı esas alınmalıdır, sivil tan mı esas alınmalıdır, yoksa denizci tan dediğimiz tan mı esas alınmalıdır, bu, tamamen din âlimlerinin görüşüdür. Ama biz bilim adamlarına düşen şudur ki: Atmosferin aydınlanma şiddetlerini teknolojik olarak çok iyi ortaya koyabiliyor olmamız lazım.

Adnan hocanın bir görüşü vardı; diyor ki, "Çıplak gözle yapılması gerekir." Üç tane fotoğraf gösterdi. Hangisi doğru, hangisi bizim için esas olmalıdır, buna ilişkin olarak başlangıçta "Buna karar verecek olan elbette din adamlarıdır" dedi. Ama son cümle olarak da kendisi ayetlerden yorum yaptı. Görevlerin bence artık ayrışması gerekir. Çok net olarak bilim adamı bilim adamı gibi yapacak, din âlimi de bunu alıp kendi açısından inceleyecek ve bir hüküm verecek. O açıdan, "Teknolojik aletle yapılamaz" fikrini kesinlikle reddediyorum. İslam dünyasının artık bu şeyden çıkması lazım, teknolojiyle yüzde yüz beraber çalışması lazım. Aksi halde, her minareye bir gözlemci koymamız gerekir namaz vakitlerini ilan etmeniz için. Takvim bile yapamazsınız. Mutlak suretle bilim kullanmak zorundasınız. O bakımdan, İslam dünyasında kurulan hemen hemen bütün rasathanelerin esas amacı da Kuran'ı Kerim'deki ibaret vakitleriyle ilgili hükümlerdi. Sayın Saim Yeprem hocam, İslam astronomi tarihindeki rasathanelerin kuruluş amacının farklı olduğunu söyledi; ama yayınlanan bütün eserlere baktığımızda öncelikle bu işe el attıklarını görüyoruz. O bakımdan, tarihte olduğu gibi, Diyanet İşleri Başkanlığının özellikle astronomi bilimine biraz daha fazla yer vermesini arzu ederiz.

Sacit hocam gösterdi; keşke şöyle bir gözlemevi, bir rasathane kurabilse ne kadar güzel olur. Keşke bu çalışmalar sadece rasathaneyle kalmasa. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de çok sayıda ayet var ki, gökyüzüne hitap eder; çok sayıda ayet var ki, tıbbi bilimlere hitap eder; çok sayıda ayeti kerime var ki, kimisi deniz bilimleri ile ilgilidir, kimisi kimyayla ilgilidir. Dolayısıyla benim penceremden, Diyanet İşleri Başkanlığının artık bilime biraz daha ciddi bir altyapı oluşturma açısından bir enstitü yapılanmasının zamanı geldi de geçiyor diye düşünüyorum.

Sayın Başkan yardımcılarım buradalar, Sayın Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanımız ve üyeleri buradalar. Bunu zatîâlinizden bir Müslüman astronom olarak, bir Müslüman bilim adamı olarak arz ediyorum.

Zamanımı çok aştığımı biliyorum Sayın hocam. Özet olarak Kuzey Yarımküre ülkeleri için de ufak bir şey hazırlamıştım, ama o gündem herhalde farklı yerlerde olacak. Buradaki namaz vakitlerindeki sorunlara ilişkin de değişik simülasyonlar hazırladık, hesaplamalar var. Bunları yeri geldiğinde sunma şansı elde edebilirsek memnun oluruz.

Saygılar sunuyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Mustafa Helvacı hocamıza da teşekkür ediyoruz.

Astronomiyle ilgili iki kıymetli tebliğ ve iki kıymetli müzakereyi dinledik. Özellikle Adnan hocamız bir-iki madde halinde zikretti; ama Sacit hocamızın tebliğinde dakika bazındaki farklılıkların açısı cinsinden, genellikle bizim bildiğimiz “Ufkun altında şu kadar açı” cinsinden neye tekabül ettiğinin de tebliğde yer almasında fayda mülâhaza ediyorum. 24 dakika, 18 dakika, 10 dakikalık farklar açı olarak neye tekabül ediyor acaba? 6 derece sivil twilight tan, 12 derece nautical twilight’a, 18 derece astronomik twilight’a kadar hangi derecelere tekabül ediyor? Adnan hocamız 17 dereceden bahsetti, ama Sacit hocamız tebliğinde bu ilaveyi de yaparlarsa iyi olacak. Sacit hocanın tebliğinde, bazı noktalarda fark mülâhaza ediliyor. O farkın artı yönde mi, eksi yönde mi olduğu netleştirilirse, bendeniz daha iyi anlayacağım o tebliği.

Bir konu daha var. Sacit hocamızın teklifler kısmında yer alan bir nokta çok önemli. Gözlemcilerin özel surette yetiştirilmesi gerekiyor, özel surette yetiştirilmiş gözlemcilerin Din İşleri Yüksek Kurulu’nun belirleyeceği kriterleri gözlemlemesi gerekiyor. O çok önemli. İstatistiklere baktığımızda, birçok noktada anlamsız verilerden bahsediliyor. Anlamlı veriler bazen tek bir olaya bile inhisar edebiliyor. O zaman, bu gözlemlerin itibar derecesi üzerinde epey tereddüt var. Zaten kendileri de bunların devamını gerekli görüyor.

Ben hemen şunu ifade edeyim: Din İşleri Yüksek Kurulumuzun, astronomlarımızın yapacağı gözlemlere, matematik çalışmalara geçmeden önce ciddi bir fıkıh çalışması, bir içtihat çalışması yapıp, önce dünyanın bütün bölgelerine göre uygulanabilirlik açısından birtakım net kararlar almaları gerekiyor. Her halükarda her üç astronomumuzun da ifadeleri zaten bu noktaya uzaktan yakından işaret ediyor. Ayetlerin anlaşılmasında, namaz vakitlerinin uygulanmasında farklı kavillerin, günümüz şartlarına göre belki dün için pek itibar edilmeyen kavillerin bile çözüm getirebileceği gerçeğini unutmamak gerekiyor. Kütüb-i fıkhiyede çözüm ve rahatlık sağlayacak hiçbir kavlin bulunamaması halinde, içtihat zaruri hale gelebiliyor. Hatta mevcut kavillerin uygulanmasında zorluk ve sıkıntı mevcutsa yine içtihadı başvurmak zorunluğa ortaya çıkıyor.

Vakit, ibadetin şartıdır, ibadetin kendisinden bir parça (rükün) değildir vakit. Mutlak anlamda vakitlerin de hiç bir kudsîyeti ve özelliği yoktur; çünkü sadece bir tabii olayı işaretten ibarettir. Bilakis o vakit içinde olmuş, olacak, yapılmış, yapılacak olayların, fiillerin değer hükmü vardır. Asıl olan ibadet olduğuna göre, bu ibadetin insanlar tarafından eda edilmesini azami ölçüde kolaylaştıracak uygulamayı Din İşleri Yüksek Kurulumuzun seçerek, o kriterlere göre astronomlarımıza “Bunun hesabını yapın, bunun deneyini yapın” demesinde fayda olduğunu mütalaa ediyorum.

Benim müzakeremi de bu kadar kabul edin. Cuma namazı için vakit daralmış durumda.

Bendeniz, ikinci tebliğin, Prof. Dr. Vecdi Akyüz tarafından sunulacak olan Fıkıh tebliğinin cuma namazından sonra olmasının daha uygun olduğu kanaatine vardım ki, tebliğden sonra müzakerelerin arasının açılması mahzurunu da ortadan kaldırmış olacağız. Böylece, önce tebliği dinleriz, ardından da o tebliğin müzakerelerini sıcağı sıcağına dinleriz. Cumadan önceki toplantıyı burada bitiriyorum. İnşallah Cenâb-ı Hak öğleden sonra da sıhhat, afiyet lütfeder ve bu toplantı gibi huzur içinde, başarılı bir oturumu gerçekleştiririz.

Cumanız mübarek olsun efendim.

Doç. Dr. İlyas ÜZÜM:

Fotoğraf makinesinin ayarıyla ilgili konuda Sacit Bey’in cevabını şahsen dinlemek istiyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Vakit çok dar. İsterseniz, öğleden sonraki oturumda tebliğcilerin bazı tereddütleri açıklamaları için bir 10 dakika fırsat vermemiz mantıklıdır. Bunu öğleden sonra açılışın ilk kısmında yapalım.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Öncelikle bir konuyu tasrih etmem gerektiğini anladım. Bu ara zarfında, özel konuşmalar suretiyle arkadaşlarımdan aldığım bir intiba, beni bu konuda açıklama yapmaya mecbur etti.

Bendeniz, asıl olan, gözle görmektir; dağda yaşayan, çölde yaşayan, ovada yaşayan, deniz kenarında yaşayan, nerede yaşarsa yaşasın, insanın ibadetidir, mevzii görünüm şartlarıdır derken, teknolojiyi reddeden bir tavır takınmadım. Bunu tasrih ederek söylüyorum. Astronomi bilimi, matematik bilimi, astrofizik bilimi; matematik bilimleri, fizik bilimleri, pozitif bilimler adına ne kadar bilim dalı varsa ve bunların kullandığı ne kadar ileri teknoloji varsa, hepsinin devreye girmesi gerekiyor. Ancak, onların yapacağı hesap, teorik olarak, astronomik olarak, ışıkların atmosfere girdiği an nedir, makinelerin tespit edişine göre yansımalar ne zaman başlar şeklindeki bir başlangıç kriterinden değil; o ortamda bulunan, fiilen namaz kılan kişilerin gözleriyle fark edebilecekleri bir durumun, yani **reel görülebilirliğin** teknolojik hesaplarının yapılmasıdır. Bu, zaten daha önce Din İşleri Yüksek Kurulunun hazırladığı çalıştayda ortaya konulan ve tam 1971 yılından itibaren -bu 40 yılı aşan bir zamandır- gerek Din İşleri Yüksek Kurulunun, gerek Din İşleri Yüksek Kurulu dışındaki bilimsel kurumların ittifakla üzerinde durdukları bir noktadır. **Gözle görülebilirliğin hesaplanması.** Tekrar, altını çizerek söylüyorum. Gözle görmek değil; her dağa bir adam koyalım, her ufka bir adam koyalım, onlar gözlemlesinler, telefonla bildirsinler değil. Çıplak gözle, reel olarak **görülebilecek** noktanın hesaplanması. Kural budur. Bu, teknolojiyi reddetmek demek değildir; eskiden olduğu gibi, dağda gözlemlerin yapılması anlamına da gelmez. Ancak, kullanılacak dini manadaki bilimsel kriterlerin belirlenme merciinin; hangi dini kriterler üzerine teknolojik tesbitler yapılacak, hangi dini kriterler üzerine bilimsel çalışmalar yapılacak, onun belirlenme merciinin Din İşleri Yüksek Kurulu olduğudur.

Ki mesela, Sacit Bey'in tebliğinde fotoğraflar görüldü. Adnan hoca da onu beğendiğini ifade etti. O andan itibaren benim aklıma şöyle bir şey geliyor: Gerçekten bu konunun tesbitinde uzmanlar, fıkhi bilgilere dayanarak konuya karar verebilecek nitelikte olan heyetlere doküman hazırlamak maksadıyla, zifiri karanlıktan güneş kursunun ufukta görüldüğü ana kadar çok hassas filmler çekilse, muhtelif günler ve aylarda, eşzamanlı, gerçek zaman ile senkronize filmler çekilse ve getirilip o filmler gösterilse: "Bakınız, şu saatte zifiri karanlık başladı..." Film de

akmaya başladı... Hep beraber bekliyoruz... belli bir süreç içinde. Adnan Bey'in dediği gibi, o süreç içinde gittikçe hava aydınlanıyor, aydınlanıyor... en sonunda da güneş ufuktan görülüyor, güneşin kursu. Biz bu akışı takip edelim. İşte o takip sırasında hocalar desinler ki, "Bak, işte şu anda şurada başlıyor bu vakit (fecr)." Zifiri karanlıktan güneş doğana kadar geçen zamanın reel olarak filmini gösterebilirler. Dağda gösterebilirler, ovada gösterebilirler, denizde gösterebilirler, hep ufukta gösterebilirler, Anadolu'da gösterebilirler, Trakya'da gösterebilirler, 40 derece sıcakta gösterebilirler, 0 derecenin altında gösterebilirler, gözleme etkili olacak ne kadar unsur varsa o unsurların hepsiyle birlikte gösterebilirler, âletsiz, çıplak gözle görülebilecek görüntülerle birlikte gösterebilirler. Bunların arasında Din İşleri Yüksek Kurulu karar versin, görüntü olarak. Çünkü burada, tabirimi mazur görürseniz, biraz sağırılar diyalogu oynanıyor; biri fecir derken, ötekinin fecre yüklediği anlam başka, muhatabın fecir kelimesine yüklediği anlam başka. Farklı farklı şeyler kastediliyor. En iyisi, işi görselliğe dökmekte fayda vardır diye düşünüyorum.

Şimdi, hem kendisine yöneltilen tenkitleri, hem de İlyas Bey'in sorusunu cevaplandırmak üzere Sacit Bey'e söz vereceğim. 10 dakika. Ama cevaba cevabım, cevaba cevabımın cevabı şeklindeki bir teselsüle de izin vermeyeceğiz.

Buyurun Sacit hocam.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR:

Teşekkür ederim hocam.

İlk olarak sizin son söylediğiniz yorumdan başlamak istiyorum.

Bir defa şunu söylemek istiyorum: İnsan, canlı ufuk aydınlanmasını izlemek dururken, neden film üzerinden tekrardan izlesin? Buna hiç gerek yok. Çünkü araya ne sokuyorsunuz siz; ikinci bir araç, dedektör sokuyorsunuz fazladan. Hâlbuki doğrudan insan gözünün görmesi esas olduğundan dolayı, bir film üzerinden ufuk aydınlanmasının veya kararmasının takip edilmesi yerine, doğrudan gözlemcilerin bu işi yapması doğru olur. Öncelikle onu belirtmek isterim. Çünkü her halükarda araya siz -ister fotoğraf makinesi olsun, ister film kamerası olsun- ikinci bir dedektör sokuyorsunuz, onun etkisini ekliyorsunuz. O açıdan bu yanlış olur diye düşünüyorum.

İkinci olarak, Adnan hocamın öğleden önce yaptığı eleştirilere bir-iki cevap vermek istiyorum. Çünkü bazıları belki şüphe uyandırmış olabilir, konuyu bilmeyen dinleyiciler arasında.

Öncelikle, poz süresiyle ilgili bir problem olmadığını söylemek isterim. Poz süresini kısa da verseniz, uzun da verseniz, dedektörün lineer olduğu, yani doğrusal cevap verdiği bir aralık vardır; bu aralıkta kaldığınız sürece - ki tüm fotometristler, yani ışık ölçümü yapan astronomlar bunu bilir - bir dedektörün lineer cevap verdiği aralıkta poz süresini ne tutarsanız tutun, verdiği cevap doğrudur, yani doğru (hatasız) ışık ölçümü kaydedersiniz. Ne fark olur; sadece elde ettiğiniz ışık eğrisi rölatif olarak biraz daha yukarıya veya aşağıya kayar, başka hiçbir şey değişmez. Anlatabiliyor muyum? O yüzden, poz süresiyle ilgili hiçbir sıkıntı yok. Onu bir defa söyleyeyim size.

Fotoğraf makinesini odak oranını neden böyle seçtik veya film hızını neden bu şekilde ayarladık? Bu da teknik bir soru. Burada amacımız, insan gözünün fizyolojik yapısına en yakın ayarı sağlamaktı. Fotoğraf makinesine insan gözünün fizyolojik yapısına en yakın ayarı vermeye çalıştık. İnternet üzerinden yaptığımız araştırmalarda insan gözüne en yakın teknik değerleri bulduk ve buradan bilimsel bazı çalışmalar sonucunda çıkan değerlere göre belirledik bunu, rastgele seçtiğimiz şeyler değil bunlar. Fotoğraf makinesiyle ilgili olarak da bunu belirtmek istiyorum. O nedenle, bu makineyle yaptığımız ışık ölçümü değerlerinde, ışık ölçümü sonuçlarında herhangi bir hata söz konusu olamaz.

Verdiğim referanslarla ilgili olarak da şunu söyleyeyim: Ben orada sadece bu arkadaşları referans olarak zikrettim; ne ayrıntılı çalışmalarını orada yorumladım, ne yaptıkları çalışmaya bir eleştiride bulundum, kesinlikle öyle bir şey yapmadım. Fakat bu çalışmaları orada dikkat çekmek için, bu konuda girişimleri liste halinde göstermek için sunmak istemiştım. Nedeni oydu yani.

Bir de bu kitapçıkta bildirimin adı farklı yazılmış, Adnan hocam onu söyledi; "Fecrin Tespiti" diye tek bir cümleyle ifade edilmiş orada. Hâlbuki gerçek bildirimin adı "**ufuk aydınlanma (tan ve fecir) vakitlerinin gözlemsel yolla belirlenmesi**"dir. Yani hem akşam, hem sabah vaktindeki ufuk aydınlığı parlaklığının incelenmesidir. Kitapçığa hatalı geçmesinden dolayı öyle bir eleştiri yaptı kendisi, hâlbuki sadece "Fecrin Tespiti" şeklinde değildi bizim yaptığımız çalışmanın başlığı.

Ölçümlerin aletle mi, insan gözüyle mi yapılması konusu sanıyorum en önemli tereddüdü oluşturuyor. Bu konuda son sözü söyleyecek olanlar, inanıyorum ki, din âlimleri olacaktır. Bu konuda benim bir söz söylemem doğru olmaz. Ben sadece aletle ve insan gözüyle yapılan ölçümlerin sonuçlarını bilimsel veriler çerçevesinde sizlere sundum. Nihai, bilimsel, dini yorumu sizlerin yapmasını bekliyoruz tabii ki.

Bunun dışında, fotoğraf makinesinde R, G, B bantlarına ayırarak yapıyoruz biz incelememizi. Eğer fotoğraf makinesinin teknik özelliklerini alabilseydik, R, G, B

bantlarının da duyarlılık eğrisini verebilirdik. Canon firması ne yazık ki bunu vermiyor. Fotoğraf makinesinin teknik bilgileri elimizde yok. Buna bağlı olarak, lineer, yani doğrusal davrandığı aralığı da teknik olarak bize vermedi bu firma. Biz de bunu öğrencimle beraber deneysel yolla araştırıp bulmaya çalıştık. Bundan dolayı, yılın ikinci yarısında, 2012 yılında yaptığımız gözlemlerde poz süresini 5 saniyeye çekerek, parlaklık değişim aralığında tamamıyla kameranın doğrusal olduğu aralığı yakalamaya çalıştık. Amacımız buydu yani, rastgele bir şey değildi bu. R, G, B'ye ayırmak sonuçları değiştirmez; çünkü bunun sonucunda tekrar R, G, B bantları üzerinden ortalama alıyoruz. Ortalama olarak hesabımızı yapıyoruz.

Zodyak ışığının tabii ki bu enlemlerde görülmesi mümkün değil. Bu konuda bir eleştirisi vardı hocamın. Zodyak ışığı bu enlemlerde görülmez, kimse göremez kolay kolay. Daha çok düşük enlemlerde, ekvatora yakın bölgelerde görülür. Ben de görmedim tabii ki bunu; ilgili sayfalarda verilen resimleri incelemek suretiyle fikir sahibi olabiliyorum ancak, sanıyorum hemen hemen herkes de bu şekilde fikir sahibi olabilir bu ışınlıma ilgili olarak.

Aldığımız sitelerdeki bilgiler neyse ve bu sayfalarda yapılmış hatalar varsa, referans göstermek suretiyle aldığım için, bu tür hatalar onları bağlar, beni bağlamaz. Eğer orada bir fotomontaj varsa, beni alakadar etmez bu; çünkü altındaki yazıda aynen böyle zikrediliyor. Aynı anda hem fecri kazibin, hem fecri sadığın, hem de yıldızların görüldüğü görülüyor orada. Eğer bu bir fotomontajsa, bu beni bağlamaz açıkçası; çünkü aldığım yerin referansını vermişim ben, onları bağlayacak bir durumdur. Eğer hileli bir şey koyuyorlarsa oraya, o beni bağlamaz.

Prof. Dr. Adnan ÖKTEN:

Hocam; bu konuda yanlış bilgilendirmiş oluyorsunuz o zaman.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR:

Ama ben bilgilendirmiyorum. Referansını koyduğum için...

Prof. Dr. Adnan ÖKTEN:

Ama yanlış referans veriyorsunuz.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR:

Referansı verdiğim sayfayı ilgilendirir o açıdan.

Ha, şu konuda (zenit açısı cinsinden değerlerin de sunulması hususunda) tabii, onu düzeltmeyi zaten düşünüyorduk. Hocam bir konuda öneride bulundu; o zaten aklımızda olan bir husustu. Bu farkları sadece zaman cinsinden değil, Güneş'in sahip

olduğu zenit noktasına uzaklık cinsinden veya ufuktan alçaklık açısı cinsinden de verilmesinin daha doğru fikir vereceğini düşünüyorum. Bu zaten ileriki aşamalarda yapmayı düşündüğümüz bir çalışmaydı, bunu elbette ki dikkate alacağım.

Bu eleştirilere karşı sanıyorum yeterli izahat vermiş oldum diye düşünüyorum. Özetle; yapılan çalışma, fotometrik anlamda dünya bilim literatüründe veya astronomi literatüründe herhangi bir tereddüde düşürecek bir çalışma değildir ve bu konuda dünyada çalışan, bu yöntemle çalışan kimse olmadığı için, referans olarak başka birini göstermemiz de mümkün değil, örnek olarak göstermemiz de mümkün değil. İleriki aşamalarda, sunumumda da gösterdim, teleskop ve daha profesyonel bir kamerayla bu gözlemleri sürdürmeyi planlıyoruz. Belki elimizde daha teknik bilgileri olan bir cihazla bu işleri sürdürürsek, bu tür teknik problemlere de cevabımız daha kolay veya daha tatmin edici olabilir diye düşünüyorum. Fakat tekrar belirtiyorum ki, teknik anlamda ve astronomi literatürü bakımından, yapılan ışık ölçümü çalışmalarında hiçbir eksiklik, hata veya tereddüt bulunmamaktadır. Bunu özellikle vurgulamak istiyorum.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Sacit Bey hocamıza biz de teşekkür ediyoruz.

Şimdi, fıkıh konusundaki tebliğini sunmak üzere Prof. Dr. Vecdi Akyüz kardeşimizi kürsüye davet ediyorum.

O gelene kadar, ben, Sacit hocaya bir konuyu açıklayıvereyim.

Hocam; benim teklif ettiğim film şöyle: Yanında gerçek gözlemciler de bulunabilir. Sıfır siyah noktadan film çekilmeye başlar. Fiilen gözlemciler tarafından görüldü sözü de kaydedilmiş olur filme, böylelikle filmin neresinde çıplak gözle görülmeye başlandığı kaydedilmiş olur. Güneş doğana kadar hem gözlemciler, hem film devam edebilir. Ama bize sunacağınız o filmle, aynen bizimle gözleme çıkmış gibi, nerede gözlemciler gördüklerini ifade ediyorlar, o sırada filmin görüntüsü nedir, kıyaslama imkânına sahip oluruz. Yine de nazarı itibara alırsanız ben şahsen memnun olurum.

Evet, şimdi söz sırası Vecdi hocamda.

Vecdi hocam; size ayrılan süre kitapta 20 dakika. Tam 20 dakikada keserim hocam. Buyurun.

TEBLİĞ

Fıkıh Açısından İmsak Vaktinin Başlangıcı

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ¹³

İmsâk, sözlükte “tutmak, sımsıkı sarılmak” (emseke bi-kezâ) / “uzak durmak, çekinmek, el çekmek ve kendini tutmak” (emseke ‘an kezâ) gibi anlamlara gelir. Aynı kökten gelen *İmsâkiye*, Ramazan’a özgü olarak, başta imsak ve iftar vakti olmak üzere, namaz vakitlerini göstermek üzere hazırlanan özel ve süslü çizelgedir.

Terim anlamıyla imsâk, sözlük anlamlarından ikinciyle (emseke ‘an kezâ) ilgilidir. Bu anlamda imsâk, geniş ve dar anlamlarda kullanılır. Geniş anlamda imsâk, “fecd-i sâdığın (ikinci fecir) doğuşundan güneşin batışına kadar yeme, içme ve cinsel ilişkiden kendini alıkoymak” demektir. Aslında bu tanımıyla imsâk, savm (oruç) karşılığında kullanılır. (imsâk = savm/oruç) Bu anlamıyla imsâk, orucun rüknü olarak da ele alınır.

Dar anlamda imsâk ise, oruca başlangıç ânını veya başlamayı anlatır. Bu anlamıyla karşıtı, iftâr kelimesidir. (imsâk x iftâr) Türkçe’de yaygın olan, bu anlamdır.

İftâr kelimesi, geniş anlamda orucu gündüzün herhangi bir zamanda bozmayı veya hiç oruca başlamamayı, daha doğrusu hiç oruç tutmamayı anlatır. (iftâr = oruç bozma, oruç tutmama) Dar anlamda iftâr ise, orucun bitiş ânı olan güneşin batışında oruca son vermeyi belirtir. (iftâr = oruç açma) Türkçe’de, bu son anlam yaygındır.

	imsâk	iftâr
geniş anlamda	fecd-i sâdığın (ikinci fecir) doğuşundan güneşin batışına kadar yeme, içme ve cinsel ilişkiden kendini alıkoymak (imsâk = savm/oruç)	orucu gündüzün herhangi bir zamanda bozma veya hiç oruca başlamama, daha doğrusu hiç oruç tutmama (iftâr = oruç bozma, oruç tutmama)
dar anlamda	oruca başlangıç ânı veya oruca başlama (imsâk: oruca başlama x iftâr: orucu açma)	bitiş ânı olan güneşin batışında oruca son verme (iftâr = oruç açma)

¹³ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi/İstanbul

Tanımlarda da görüldüğü gibi, imsak ile fecir kavramları arasında çok yakın bir ilişki vardır. Orucun başlangıç vakti olarak imsak, bu ilişki çerçevesinde ele alınmak zorundadır.¹⁴

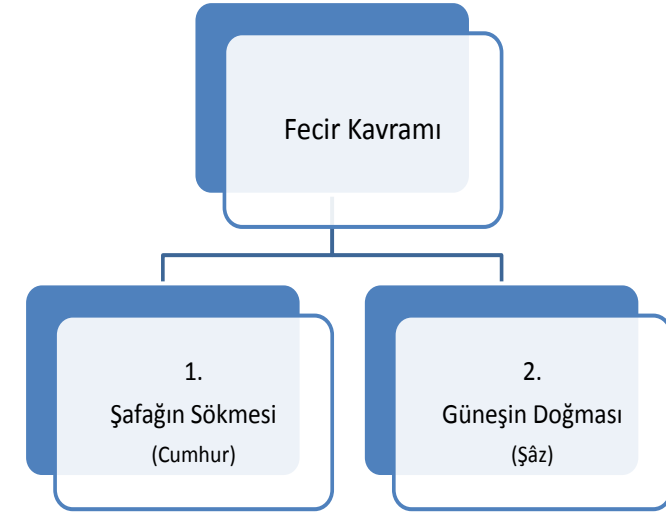
Orucun başlangıç vaktini belirten ve konuyla ilgili tartışmaların dayanağı olan âyetin imsak/iftar bölümü şöyledir:

“(..) **Şafağın** (fecir: tanağarması) **ak ipliğe benzeyen ilk aydınlığı** (gün ağarması), **siyah ipliğe benzeyen gecenin son karanlığından seçilinceye kadar yeyip içebilirsiniz. Bunun ardından, akşam karanlığı basıncaya** (güneş batıncaya) **kadar oruç tutun.**” (Bakara: 2/187) Oruç sırasında cinsel ilişki yasağı, âyet-i kerîmenin baş tarafındaki **“Oruç gecelerinde hanımlarınızla cinsel ilişki size helal kılındı. (..) ”** bölümünde zıtkavram ve **“artık karılarınızla cinsel ilişkiye girebilirsiniz”** bölümüne yoluyla açıklanmıştır. Buna göre, gece helal olan cinsel ilişki, gündüz oruçluyken haramdır.

Fecir, “yarmak” (şakk) ve “fışkır(t) mak” anlamındadır. Sabah, geceyi gündüzden ayırdığı veya ışıq doğduğu için, sabaha “fecir” (Tr. şafak, tan, şafak sökmesi, tan yerinin ağarması, şafak vakti, tan yeri, **Alm. morgendammerung, Fr. aube, aurore, İng. dawn**) denmiştir. Orucun başlangıç zamanı anlamında imsak vaktiyle ilgili tartışmaların odağında, işte bu fecir kelimesi bulunmaktadır.

Fukaha, fecir isminin hem beyaz, hem de kızıl renk anlamında ortaklaşa (müşterek) kullanımı ve Hz. Peygamber’den gelen âsârın farklılığı dolayısıyla, fecir kavramının hangi vakitle ilgili olduğu konusunda farklı görüşler ortaya koymuştur.

Bu konuda İbn Rüşd’ün son derece kuşatıcı şematik yaklaşımını benimseyerek, tartışmaları ve dayandıkları başlıca delilleri, büyük ölçüde bu sistematığa bağlı kalarak ortaya koymaya çalışacağız.



1. İMSAKİN ŞAFAK SÖKMESİYLE BAŞLAMASI GÖRÜŞÜ

Cumhur, Bakara: 2/187 (fecir) âyetinin zâhiri ve fecre ilişkin olarak Hz. Peygamber’den ufukta enlemesine yayılan aydınlık açıklamasının sübutundan dolayı, ikinci fecirin orucun ilk vakti olduğunu benimser. Buna göre imsak, şafağın sökmesiyle başlar. İbn Rüşd, bu görüşün mutemed olduğunu belirtir.¹⁵ Bu konuda geçen hadîsler ve bu hadîslerde işaret edilen âyet-i kerime (Bakara: 2/187), oruç tutulan günlerin gecelerinde, fecir doğuncaya kadar yeme-içme ve cinsel ilişki gibi oruca aykırı davranışların caiz olduğuna delildir. Çünkü oruç, gündüze özgü bir ibadettir. Orucun vakti, gecenin bitip fecirle birlikte gündüzün başlamasından itibaren gecenin başlamasına kadardır. Dolayısıyla oruç gecesi, oruç yasaklarının geçersizleştiği serbestlik zamanıdır.

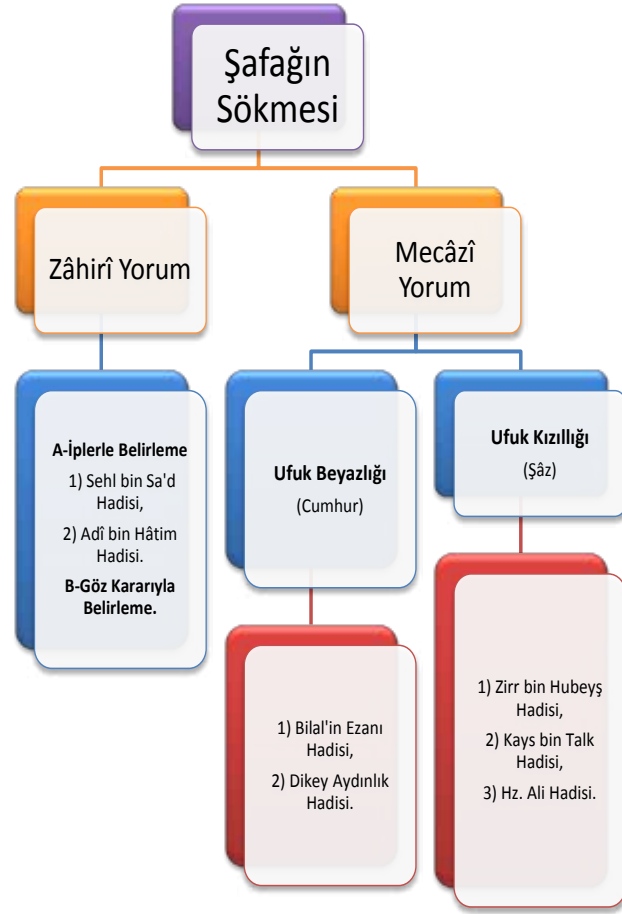
Arap dilcilerine göre gecenin sonu, iki şekilde belirlenmiştir: 1) Tanyerinin ağarması (feci-i sâdık), (=nehâr-ı şer’î) 2) Güneşin doğması. (=nehâr-ı örfî) Orucun başlangıcı, ilk durumdadır.¹⁶

□ Bakara: 2/187 âyetindeki siyah iplik-beyaz iplik kavramlarını şafak sökmesi olarak anlayanlar, bu sonuca zâhirî-lafzî veya Sünnet destekli mecâzî yorumla varmışlardır.

¹⁴ Güneşin normal bölgelerdeki gibi günlük normal sürelerde doğup batmadığı yerlerde imsak ve iftarın nasıl belirleneceği, tamamen ayrı bir çalışmanın konusudur.

¹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/51. Ayrıca bk. Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/186, 191.

¹⁶ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/288.



1.1Zâhirî/Lafzî Yorumlar ve Hz. Peygamber'in Mecaz Yoruma Yönlendirmesi

Sahâbîlerin bir kısmının, âyeti zâhirî-lafzî bir yorumla, hakikat anlamında anladığı nakledilir. Bu anlayışın sonucu olarak, âyete uygun şekilde siyah-beyaz ipliklere göre imsak vaktini belirlemek için, maddî bir takım çözümlere başvurdular.



1.1.1 İplerle Belirleme

1.1.1.1-Ayaklara İp Bağlama (Sehl bin Sa'd Hadisi)

Sehl bin Sa'd bin Hâlid bin Sa'lebe el-Hazrecî el-Ensârî es-Sâ'idî'nin (ö.91, Medine'de vefat eden son sahâbî) şöyle dediği nakledilmiştir: "(..) **Şafağın** (fecir: tanağarması) **ak ipliğe benzeyen ilk aydınlığı** (gün ağarması), **siyah ipliğe benzeyen gecenin son karanlığından seçilinceye kadar yeyip içebilirsiniz. Bunun ardından, akşam karanlığı basıncaya** (güneş batıncaya) **kadar oruç tutun.**" (Bakara: 2/187) âyeti inmiş, fakat "mine'l-fecr" (şafak vaktine kadar/şafak vaktinde) kısmı inmemişti. Bu âyet indikten sonra, bazı kimseler oruç tutmak istediklerinde, ayaklarına beyaz ve siyah ipler bağlar¹⁷, ipler birbirinden ayırdedilinceye kadar yemeye, içmeye ve cinsel ilişkiye devam ederlerdi. Bundan sonra Allah Teâlâ, "mine'l-fecr" (şafak vaktine kadar/şafak vaktinde) kısmını vahyetti. İnsanlar, âyette gece ve gündüzün kastedildiğini anladılar."¹⁸

1.1.1.2-Yastık Altına İp Koyma (Adî bin Hâtim Hadisi)

Adî bin Hâtim'den (r.a.) rivâyete göre, şöyle demiştir: Rasûlullah'a (s.a.s.), "(..) **Şafağın** (fecir: tanağarması) **ak ipliğe benzeyen ilk aydınlığı** (gün ağarması), **siyah ipliğe benzeyen gecenin son karanlığından seçilinceye kadar yeyip içebilirsiniz.**

¹⁷ Buhârî ve Müslim'in Ebu Hâzım-Sehl bin Sa'd senedinde, "yastıklarının altına koyarlardı" rivayeti var.

¹⁸ Buhârî, savm, 16, no: 1917, tefsir, 4511 (tarafı) (İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/182-83) ; Müslim, sıyâm, 34, 35 no: 1091 (Nevevî, *Şerhu Müslim*, 7/200-202) ; Nesâî, *Tefsir*, 1/224, no: 42; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, no: 5791; Beyhakî, *Sünen*, 4/215; Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 34-6.

Bunun ardından, akşam karanlığı basıncaya (güneş batıncaya) **kadar oruç tutun.**" (Bakara: 2/187) âyetinin ne anlama geldiğini (ve "bunlar, hakikaten iki iplik midir?" diye) sordum. Şöyle buyurdular: "(Şayet ipliklere baktınsa, sen hakikaten pek kalın kafalıymışsın.) " Sonra ekledi: Gecenin karanlığından tan yerinin aydınlığı fark edilinceye kadardır."¹⁹

Ş Adî İbn Hâtîm'in (r.a.) şöyle dediği nakledilmiştir: "(..) **Şafağın** (fecir: tanağarması) **ak ipliğe benzeyen ilk aydınlığı** (gün ağarması), **siyah ipliğe benzeyen gecenin son karanlığından seçilinceye kadar yeyip içebilirsiniz. Bunun ardından, akşam karanlığı basıncaya** (güneş batıncaya) **kadar oruç tutun.**" (Bakara: 2/187) âyeti inince, biri siyah, diğeri beyaz olan iki ip²⁰ aldım ve yastığımın altına koydum. Gece boyunca da zaman zaman bu iplere baktım, fakat bu ipleri birbirinden iyice ayırtedemedim. (Beyazı karadan seçince, imsak ettim.)²¹ (Böylece bir de baktım ki güneş yükselivermiş!²²) Sabahleyin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanına gidip yaptıklarımı anlattım. ("Ya Rasûlallah! Ben, yastığımın altına biri beyaz, öteki siyah iki ip koydum. Bununla geceyi gündüzden seçiyorum.")²³ Rasûlullah (s.a.s.) güldü²⁴, bana şöyle dedi: "(*"Yastığın pek genişmiş²⁵ ve uzunmuş.²⁶ Gerçekten yastığın enliymiş, (gece ve gündüz ona sığmış!)²⁷ / Hayır öyle değil, ey kalın kafalı!²⁸"*) Bu kara iplik ile ak iplik, gecenin karanlığı ile gündüzün aydınlığıdır."²⁹

□ Sehl bin Sa'd Adî bin Hâtîm hadislerinin Bakara: 2/187 âyetinin ilgili kısmıyla bağlantısı konusunda, şunlar ifade edilir:

¹⁹ Buhârî, tefsîru sûre, 2 (İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 8/182) ; Ebû Davud, savm: 1; Nesâî, savm, 29, no: 2140; Dârimî, savm: 7, no: 1701.

²⁰ 'Ikâl: Arapların deve bağladıkları iptir. Mucâlid'in rivayetinde bunun yerine "kıldan iki iplik" denilmiştir.

²¹ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 4/377.

²² Aynî, *Binâye*, 3/633.

²³ Müslim, sıyâm, 33, no: 1090.

²⁴ Ebu Davud, savm, 14, no: 2349 (2/302).

²⁵ Müslim, sıyâm, 33/1090; Ebu Davud, savm, 14, no: 2349 (2/302).

²⁶ Ebu Davud, savm, 14, no: 2349 (2/302).

²⁷ Dârimî, savm, 7, no: 1701.

²⁸ Ebû Avâne'nin rivayet ettiği Mutarrif hadisinde.

²⁹ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 4/377; Buhârî, savm, 16, no: 1916 (2/16), tefsir, 2, no: 4509, 4510; Müslim, sıyâm, 33-35, no: 1090 (2/726-727) ; Ebu Davud, savm, 14, no: 2349, 17 (2/302, 304) Ebû Dâvud, hadisi, hem Müsedded, hem de Osman bin Ebî Şeybe'den duymuştur. "Ondan kastedilen, gece ve gündüzdür." sözü Müsedded'in, sonraki de Osman'ın rivayetleridir; Tirmizî, tefsir, (hasen-sahih) ; Nesâî, sıyâm, 29, no: 2169 (4/121), no: 2970-71; Nesâî, *Müctebâ*, no: 2169, *Tefsir*, 1/222, no: 41; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/28; İbn Huzeyme, *Sahih*, no: 1925 (3/209) ; Hâkim, *Müstedrek*, 1/423; Dârimî, savm, no: 1701 (4/16-18) ; Tahâvî, *Şerhu Ma'âni'l-Asâr*, 2/53; Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/182, no: 1014-16; Taberî, 2/100; Humeydî, *Müsned*, no: 916; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, no: 172-179; Beyhakî, *Sünen*, 4/215.

A) İki İp Kullanımı

İbn Hıbbân, bu Adî hadisini, "Arapların lügatlarının birbirinden farklı olduğunun beyânı" başlığı altında vermiştir. Bu hareketiyle İbn Hıbbân, Adî bin Hâtîm'in, siyah ve beyaz iplikle gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığının kastedildiğini bilmediğine işaret etmek istemiştir. Bu da, Kurtubî'nin konuyla ilgili görüşüne kuvvet kazandırmaktadır.³⁰

Kadı İyâz'ın bu konuda söyledikleri şöyledir: "Adî bin Hâtîm, âyet-i kerîmeyi anlayış tarzından dolayı, iki iplik alıp yastığının altına koymuştur. Aynı şekilde davranan başka sahâbîler de olmuştur." Daha sonra Kadı İyâz, bu cümleyi aynen Kurtubî'nin anladığı biçimde izah eder: "Hadîsin manâsı şudur: Eğer sen, Allah'ın murâd ettiği iki ipliği (gece ile gündüzü) yastığının altına koyabildinse, senin yastığın çok uzun ve geniş demektir."

B) Adî bin Hâtîm Olayı ile Ayetin İniş Tarihinin Bağdaşmazlığı

Ş Adî bin Hâtîm hadisiyle ilgili olarak, şöyle bir soru hatıra gelebilir: "Bu hadîsin zâhirine bakılırsa, ak iplikle kara iplikten bahsedilen âyet-i kerime nâzil olurken, Hz. Adî'nin orada bulunduğu anlaşıyor. Bu, onun daha önceden müslüman olmasını gerektirir. Halbuki hakikat, öyle değildir. Çünkü âyet-i kerime çok önceden, hicretin ilk zamanlarında inmiş, Adî bin Hâtîm ise hicretin 9. veya 10. yılında müslüman olmuştur. İbn İshâk ile diğer Siyer ve Megâzî müellifleri, vak'ayı bu şekilde tesbit etmişlerdir. Ya âyetin, orucun farz kılınış tarihinden sonra indiğinin söylenmesi gerekir, bu ise uzak bir ihtimaldir; ya da Adî hadisi mahzuf kelimeler yerleştirilerek tevîl edilmelidir."³¹

□ Ulemâ bu soruya, dört şekilde cevap vermiştir: ³²

1) Hadîs-i şerifte sözü geçen âyet, oruç farz kılınıştan sonra nâzil olmuştur. Buhârî şârihi Aynî, bu cevabı ihtimalden pek uzak görmektedir.

2) Hz. Adî'nin sözü, tevîl olunur. Onun bu sözden murâdı: "Ben, müslüman olduğum vakit, bu âyet bana okununca, beyaz ve siyah iplerle tecrübeye giriştim." demektir.

3) Hadisin manası, "Âyetin indiğini duyunca, iki ip aldım." demektir.

4) Hadiste mahzuf (bağlamdan anlaşıldığı için ifade edilmeyen) kelimeler vardır. Bunlar, şöyle takdîr olunur: "Âyet-i kerîme nâzil olup da bir müddet sonra ben Medine'ye gelerek İslâmiyeti kabul ettiğim ve namazı şöyle kıl, orucu böyle tut şeklinde onun şeriatlarını öğrendiğim vakit iki ip aldım." Aynî, bu dördüncü vechin en

³⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 2/318.

³¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 4/132; İbn Hacer, *İsâbe*, 2/468.

³² Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/60; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 4/132.

güzel olduğunu söylemektedir. İmam Ahmed bin Hanbel'in rivayeti de, bu tevcîhi teyid eder. Mücâlid tarikiyle gelen bu rivayette, "Rasûlullah (s.a.s.), bana namazla orucu öğreterek 'Namazı şöyle kılacaksın, orucu da şöyle tutacaksın. Güneş kavuştu mu tâ kara iplikten ak ipliği seçinceye kadar yeyip içebilirsin' buyurdu. Ben de iki iplik aldım. (..) " buyurulmaktadır.³³

C) "Mine'l-fecr" Kaydının Eklenişi

Hadisten anlaşıldığına göre, "mine'l-fecr" eklentisi, âyet-i kerîmenin baş tarafından hayli zaman sonra nazil olmuştur. Bazıları, eklentinin, âyetin indiği Ramazan'dan öbür Ramazan'a bir sene sonra indirildiğini söyler.³⁴

□ Tahâvî'nin rivayetine göre, âyet-i kerîme nâzil olduktan sonra, Ashâb-ı Kirâm bir müddet aydınlık karanlıktan göz kararıyla iyice seçilinceye kadar yeyip içmeye devam etmişler, sonra –Sehl'in belirttiği gibi- Allah Teâlâ fecir kaydını indirmekle bu hükmü neshetmiştir.³⁵ Fakat Kadı İyâz, Tahâvî'nin ve Dâvudî'nin bu görüşüne itirazda bulunmuş, hükmün onun dediği gibi evvelâ sabit olup, sonradan neshedilmediğini, hadisden murâdın bu işi bazı bedevîlerin, kıt anlayışlıların veya dillerinde gece ve gündüz hakkında böyle kullanım olmayanların tevîl suretiyle yaptıklarını beyândan ibaret olduğunu söylemiştir.³⁶

□ Tâhir bin Aşûr, Sehl hadisinin, Ramazan orucunun farz kılınmasından önceki aşure orucunda, nezir orucunda veya nafil oruçta bazı insanlar tarafından yapılan uygulamayı anlattığını belirtir. "Mine'l-fecr" ifadesi, Ramazan orucu farz kılınca, âyetin bütünü içinde yer aldı. Bu âyet inince, yanlış bir uygulama yaptıklarını anladılar. Benzer olay, daha sonra müslüman olan Adî için de meydana geldi. Yoksa, yedi-sekiz yıllık böyle bir uygulamanın olması makul değildir.³⁷

□ Süleyman Ateş'e göre, "mine'l-fecr" ifadesinin, önce âyetinde yokken sonradan bazı müslümanların yanlış anlamaları üzerine indiği hakkındaki bu rivayet uygun değildir. Çünkü bu kelime, âyetten ayrı inmiş olsaydı, kendi başına bir âyet olurdu. Kendi başına sadece "mine'l-fecr" diye bir kelimenin inmesi de doğru olamaz. Kur'ân'a sonradan ilâve yapıldığı kuşkusunu dahi doğuracak bu tür rivayetleri reddederiz. Çünkü Kur'ân âhâd haberiyle değil, tevatürle sabit olur. Esasen esbâb-ı nüzul râvîleri, her âyeti ayrı ayrı olaylar üzerine ayrı zamanlarda inmiş göstermekle

yetinmemişler, bazan bir tek âyetin cümle ve kelimelerini lime lime edip her cümlelerin ayrı bir olay üzerine ve ayrı zamanda indiğini dahi söyleyecek kadar işi ileri götürmüşlerdir.³⁸

□ Bu "minel-fecr" kaydı, ya yeni bir beyândır, yahut ifadedeki "min" cer harfinin anlam özelliğiyle teb'îzdir (bölüm/parça), yani ilk bölümü anlatır; "mine'l-fecr: fecrin ilk kısmında". Çünkü ak iplik, fecrin bir kısmı, ilk ânıdır.³⁹ Zemahşerî, "mine'l-fecr" ifadesinin, "beyaz ip" için bir beyan olduğunu söyler. "Kara iplik" ifadesi ise bu açıklamadan anlaşıldığı için, ayrıca beyan edilmemiştir. Çünkü, ikisinden birinin açıklanması, diğeri için de açıklamadır.⁴⁰ Aslında mahzûf bir "mine'l-leyl" içeren "kara iplik" ifadesinde, bu bölümün söylenmeyişi sebebi, oruçla ilgili geceye ilişkin hüküm yokluğudur. Çünkü oruç, aydınlığın doğuşuyla ilgilidir. Buna, "leffüneşr/müretteb" denir. Benzetme, sûret ve hey'et konusundadır. Benzetme yönü (vechü's-şebih) ise, aydınlığın uzantısıdır.⁴¹ Önceden bu benzetmede durumun bilinirliğiyle yetinilmiştir. Ama ifade, bazılarına kapalı gelince, beyan açıkça yapılmıştır.⁴²

D) "Mine'l-Fecr" Kaydının İfadeye Etkisi

Kelâm, bu kaydın inmesinden evvel istiâre/mecaz (eş-Şerîf er-Radî) veya teşbîh-i belîğ (Zemahşerî) iken, bu kayıtla temsile/teşbîhe dönüşmüştür.⁴³ Müşebbeh, söylenmiş veya mukadder olursa, artık ona istiâre denmez. Tıpkı, "bir aslan gördüm" ifadesi yerine, "filânca aslanı gördüm" demek gibi.⁴⁴ Siyah iplik, gecenin karanlığı; beyaz iplik ise, fecrin aydınlığıdır. Burada teşbîh, istiâreden daha belîğdir. Çünkü istiâre, ancak durumun veya kelâmın gösterdiği yerde olabilir. Burada, "mine'l-fecr" ifadesi olmasa, istiâre bilinemezdi. Bu yüzden sahâbe, "mine'l-fecr" ifadesi inmeden önce, ipliklerin hakikat anlamını anlamıştır. Hatta Adî bin Hâtim, bu teşbîhi ve "mine'l-fecr" ifadesinin beyanını kavrayamamış, dolayısıyla iplikleri hakikat anlamına yormuştur.⁴⁵

□ Tâhir bin Aşûr'a göre, burada açık bir benzetme yoktur. Asıl kastedilen, fasih dilde murat edilen anlamın apaçık olmasıdır.⁴⁶

³³ Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/60; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 2/480-481.

³⁴ Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/62; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/50; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 1/167.

³⁵ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/185, no: 1019 açıklaması; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/62.

³⁶ Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/62. Aynı ifadelerin, Nevevî'nin görüşü olarak nakli için bk. Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/60.

³⁷ Tâhir bin Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/185.

³⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/312; Ateş, *Yeni İslâm İlmihi*, 308-9.

³⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/389. Ayrıca bk. Kadı Beyzâvî, *Tefsîr*, 1/107; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/51-52.

⁴⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/389. Ayrıca bk. Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/57; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/52; Nisâburî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 2/125; Alûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, 2/66.

⁴¹ Sâvî, *Hâşiye ale'l-Celâleyn*, c.1 (Bakara, 2/187 tefsiri).

⁴² Kadı Beyzâvî, *Tefsîr*, 1/107.

⁴³ Kadı Beyzâvî, *Tefsîr*, 1/207; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/50; Alûsî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/66; Sâbûnî, *Revâi'u'l-Beyân*, 1/200.

⁴⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/389.

⁴⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/389-90; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/51.

⁴⁶ Tâhir bin Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/183.

E) “Mine’l-Fecr” İfadesinin İnişi ve Beyanın İhtiyaç Zamanından Gecikmesi

Bâzıları, âyetteki kara iplikle ak iplik tabirlerinin gece ile gündüz mânâsına geldiklerini bildiren “mine’l-fecr” lafzının, bu âyetten hayli zaman sonra nâzil olduğunu ileri sürerek, beyânın nasıl olup da ihtiyaç zamanından geri bırakıldığını, hâlbuki beyân gelinceye kadar teklifin devam ettiğini müşkil saymışlardır.

a-Beyanın Varlığı

Ş Beyanın varlığı noktasında, şöyle bir itiraz yapılabilir: “Beyaz iplik”ten muradın fecir olması, ihtiyaç olduğu halde mücmelin beyanın gecikmesi, nasıl caiz olabilir? Oysa teklifin bekasına rağmen, beyanın ihtiyaç vaktinden gecikmesi caiz değildir?!

□ Ulemâ bunlara şu cevapları vermişlerdir: Âyet-i kerîmede, aslında “fecir” lafzı nâzil olmadan da, beyân vardır. Yalnız herkesin anlayacağı şekilde değil, pekçok veya bazı mütehasşısalar anlayacağı şekildeydi. Beyânın, herkesin anlayabileceği derecede açık olması gerekmez.⁴⁷ Kaldı ki, “mine’l-fecr” eklentisi inmeden önce âyet-i kerîmeden maksadın ne olduğunu, Hz. Adî ve bazı lafzı hakikat anlamına yoranlar anlamamıştır. İslâm’dan önceki câhiliyet devrinde ak iplikle kara ipliğin gündüzle gece mânâsında kullanılması yaygınlaşmıştır, bunun beyâna ihtiyâcı yoktur. Ayetin inişi sırasında Hz. Peygamber’in huzurunda bulunan Kureyş ve muhatap olan başkalarının lehçesinde bu kullanım yaygındı. Adî bin Hâtim ve âyeti anlamakta zorlananlar, bu lehçeyi bilmiyorlardı. Çünkü, bütün Araplar, bütün lehçeleri bilmezdi. Ama durum, bazılarına biraz karışık geldi. Dolayısıyla, bu ifadeleri, gerçekten iplere yordular. Durumu Hz. Peygamber’e sorunca, Allah’ın muradını onlara bildirdi. Yüce Allah da, “mine’l-fecr” eklentisini indirdi. Böylece ihtimal ortadan kalktı, lafızdan kastedilenin gecenin karanlığı ve fecrin aydınlığı olduğu anlaşıldı.⁴⁸ Nevevî (631-676), şöyle der: “İpleri böyle hakikat anlamında anlayanlar, Rasûlullah’ın (s.a.s.) meclislerinde sürekli bulunmayanlar, hatta bedevîler ve kıt anlayışlılar veya dillerinde gece ve gündüz hakkında böyle kullanım olmayanlardır.”⁴⁹

b-Beyanda Gecikmenin Yokluğu

Teklîfu mâ-lâ yutâka (insan gücünü aşan yükümlülüğe) cevaz veren bazı bilginler, beyanın ertelenmesine de cevaz verir. Fakat fukaha ve (Ebu Ali ve Ebu Hâşim dahil) mütekellimlerin çoğu, beyânın ertelenmesini sahih görmez. Onlara göre, Sehl bin Sa’d hadisi, bu gerekçeden dolayı, sahih değildir.⁵⁰ Dolayısıyla, “mine’l-fecr”in,

beyanın ertelenmesi olarak tevcihi sahih olmaz. Nitekim Kadı Beyzâvî, şöyle der: “Böyle bir tevcih, ancak bu, Ramazan’ın girişinden önce olduğunda sahih olabilir. Çünkü, bunun Ramazan’da oluşu, beyanın ihtiyaç vaktinden ertelenmesini gerektirir. Bu ise sahih olmaz.”⁵¹

□ Dâvudî, şöyle der: “Sanırım ki mahfuz olan, Adî’nin hadisidir. Çünkü Allah, beyanı, ihtiyaç vaktinden ertelemeyiz. Sehl hadisi mahfuz olursa, bu tamamen onlara farz kılınandır, sonra “mine’l-fecr” ifadesiyle neshedilmiştir.”⁵²

c-Nesih Beyanı Oluşu

□ Ebu Hayyân’a göre, “mine’l-fecr” ifadesinin inişi, beyanın ihtiyaç vaktine ertelenmesi değil, nesih türündendir. Nitekim sahâbe, buna göre, yani lafzı “mine’l-fecr” ifadesi inene kadar zâhiri üzere uygulayarak hareket etmiştir. Böylece, ak ve kara iplikleri zâhiri üzere yorumlamak neshedilmiştir. Dolayısıyla, mecaz olmuşlardır. Ufukta yayılan şafak sökmesinin ilk belirişi beyaz ipliğe, gecenin son karanlığından fecir sırasındaki uzantı kara ipliğe benzetilmiştir.⁵³ Oysa nesih, böyle alışılmadık şekilde değil, bağımsız bir kelâmı olabilir.⁵⁴

□ Tâhir bin Aşûr da, âyetteki “hayt” (iplik) kelimesinin Araplar için açık olmasından dolayı, beyanın ertelenmesinden sözedilemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla ifade, mücmel türünden değil, zâhir (apaçık) türündendir. Bazılarının tam anlamaması, bu açıklığı ortadan kaldırmaz. Yanlış anlayanlar, “min” edatını, sebep olarak anlamalarından dolayı buna yönelmişlerdir. “Seçilmenin” (tebeyyün), fecir ışığı sonucu olduğunu sanmışlardır. Hz. Peygamber (s.a.s.) de, Adî’ye söylediği sözü, işte bunun için söylemiştir.⁵⁵

F) Sehl bin Sa’d Hadisi ile Adî bin Hâtim Hadislerinin Bağdaştırılması

Sehl hadîsi ile Adî hadîsi arasında, bir tezat olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî, bu tezâdı şöyle ortadan kaldırır: Adî bin Hâtim’in hadîsi, Sehl bin Sa’d’ın hadîsinden daha sonradır. Sanki, Adî’ye Sehl hadîsinde bahsedilen şey ulaşmamıştır. Mücerred olarak âyeti iştirak ve yukarıda geçtiği şekilde anlamıştır. Bunun üzerine, Rasûlullah (s.a.s.) âyetteki “mine’l-fecr”den murâdın, karanlığı aydınlıktan ayırmak olduğunu beyân etmiştir. Bundan evvelki hadîste, Hz. Adî’nin biri beyaz, diğeri siyah iki ipi yastığının altına koyduğu bildirilmişti. Sehl bin Sa’d hadîsinde ise, ashâb-ı kirâmdan bazılarının iki ipliği ayaklarına bağladıkları görülüyor. Fakat iki rivayet

⁴⁷ İbnu’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/94.

⁴⁸ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/284; Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 2/480.

⁴⁹ Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, 8/60, 62.

⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*; ; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, 1/50; Molla Cîven el-Hanefî, *et-Tefsîrâtü’l-Ahmediyye fî Beyâni’l-Ayâtî’s-Sher’iyye*, 78-79. Beyanın hitap vaktinden tehiri ise çoğunluğa göre caizdir. (Nisâburî, *Garâibu’l-Kur’ân*, 2/125)

⁵¹ Kadı Beyzâvî, *Tefsîr*, 1/107.

⁵² Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, 8/62.

⁵³ Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, 1/50.

⁵⁴ Alûsî, *Rûhu’l-Beyân*, 2/67.

⁵⁵ Tâhir bin Aşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 1/185.

arasında, bir karşıtlık yoktur. Zira bazılarının iplikleri yastıklarının altına koyması, diğerlerinin ayaklarına bağlaması mümkündür.”⁵⁶

□ Ulemâdan bazıları, iki rivayeti uzlaştırmak için, Ashâb’ın sahur zamanına kadar iplikleri yastıklarının altında tuttukları, sahur zamanında onları ayaklarına bağladıkları ihtimâlden bahsetmişlerse de, Aynî tarafından bu ihtimâl uzak görülmüştür. Çünkü o zaman, kendileri uyanık bulunacakları için, ayaklarına iplik bağlamaya hâcet yoktur. Elllerinde, onları daha iyi görürler.⁵⁷

□ Müfessir Kurtubî (ö.656), Hz. Adî rivayeti ile Sehl rivayetini uzlaştırmış ve Adî rivayetinin Sehl rivayetinden sonra vârid olabileceğini belirterek, Hz. Adî’nin, Sehl rivâyetindeki macerayı işitmemiş, sadece âyeti duymuş olması ihtimalini ileri sürmüştür. Maamafih, yine Kurtubî’nin beyânına göre, her iki hadîsin aynı olay hakkında vârid olması muhtemeldir. Yalnız, râvilerden bazısı, âyetteki “fecir” kelimesini âyetin bütünü içinde zikretmiş, bâzıları da onu âyetten ayırmışlardır. Çünkü bu kelime, âyet-i kerîmenin baş tarafından hayli zaman sonra nâzil olmuştur. Bazıları, bir sene sonra indirildiğini söylerler.⁵⁸

1.1.2 Göz Kararıyla Belirleme

Sahâbe, Adî bin Hâtim, h. 9. veya 10. yılda müslüman oluncaya kadar, Sehl hadisinde belirtildiği üzere imsak vaktini göz kararıyla belirlerdi. Adî’nin bu durumu sorması üzerine, Hz. Peygamber (s.a.s.), âyetteki ifadeyi gecenin karanlığı, gündüzün aydınlığı olarak beyan etmiştir.⁵⁹ Aslında bu açıklama, âyetteki ifadeyi Adî gibi hakikat manasında anlayanlar için bir belirginlik kazandırmaktadır. Ama yine de, fecrin doğması mı yoksa, mükellef tarafından görülmesi esas alınacaktır tartışması olmuştur. Cumhur’a göre, fecrin belirmesinde mükellefin görüşü esastır. Dolayısıyla, bir kimse fecrin doğup doğmadığında şüphe ederse, kendisine yemek-içmek helâl olur. Ancak, fecirden sonra yediği kesinlikle belli olursa, o günü kaza etmesi gerekir.

Fecrin doğuş sınırı, müşâhedeyle belirginleştğinde göz kararıyla hareket edilebilir. Ama ayın parlak olduğu, gökyüzünün bulutlu olduğu veya fecrin doğuşunun görülemeyeceği yerde bulunulduğu zamanlarda, fecrin doğuşu konusunda ihtiyatlı davranmak zorunludur. Çünkü, fecrin doğuş durumuna dair bilgi edinme imkânı yoktur. Dinini tertemiz tutmak için, fecrin doğuş vaktinin girdiğinden kesin bilgi sahibi olana kadar imsak etmek zorunludur.⁶⁰

⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bâri*, 8/182-83. Ayrıca bk. Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, 8/61.

⁵⁷ Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, 8/61.

⁵⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 2/318; Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, 8/62.

⁵⁹ Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, 8/62.

⁶⁰ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/287, 288; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, 1/51.

1.2 Mecâzî Yorumlarda İlk Vakit

Ş Hadîsin metninden anlaşıldığı üzere; Adî bin Hâtim, “(..) **Şafağın** (fecir: tanağarması) **ak ipliğe benzeyen ilk aydınlığı** (gün ağarması), **siyah ipliğe benzeyen gecenin son karanlığından seçilinceye kadar yeyip içebilirsiniz. Bunun ardından, akşam karanlığı basıncaya** (güneş batıncaya) **kadar oruç tutun.**” (Bakara: 2/187) âyetini duyunca, bir siyah, bir de beyaz ip alıp, yastığının altına koymuş ve yeme-içmeye son vermek için iplerin birbirinden ayrılabilceği vakti beklemiştir. Ancak, sabah yaklaştığı halde, ipleri ayırdedememiş ve durumu Hz. Peygamber’e arz etmiştir. Burada, şöyle bir soru akla gelebilir: “Âyette, hakiki manânın kastedilmediğine delâlet eden açık bir karîne var, o da ifâdenin sonundaki, “mine’l-fecr” kelimesidir. Bu karîne, beyaz iplik ve siyah iplikten maksadın gündüzün aydınlığı ile gecenin karanlığı olduğunu, açıkça ortaya koyuyor. O halde, Adî bin Hâtim, niçin böyle bir hataya düşmüştür?”

□ Bu soruya, birkaç yönden cevâp verilebilir: **1-** Adî bin Hâtim, âyet-i kerîmedeki “mine’l-fecr” ifâdesini, sebep manâsına almış olabilir. Yâni, manayı; “fecir sebebiyle, beyaz iplik siyah iplikten ayrılınca kadar” diye anlamıştır. **2-** Adî bin Hâtim, bu işaret edilen bölümü unutmuştur. Nitekim, İbn Cerîr’in Adî’den rivayet ettiği şu haber, buna delâlet etmektedir. “Rasûlullah’a (s.a.s.) geldim. Bana, İslâmı öğretti. Her namaz vakti içinde nasıl kılacağımı tarif etti. Sonra da, “Ramazan geldiği zaman, fecirleyn beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye kadar ye-iç. Sonra geceye kadar orucu tamamlı.” buyurdu. Ben, bunun ne olduğunu anlamadım. Siyah ve beyaz iki iplik büktüm. Fecir vaktinde, onlara baktım, fakat ikisini de aynı gördüm. Bunun üzerine, Rasûlullah’a (s.a.s.) gittim ve “Yâ Rasûlallah, bana tavsiye ettiğin herşeyi yaptım. Ancak, siyah iplik-beyaz iplik meselesini beceremedim.” dedim. “Buna sebep ne, yâ Ebâ Hâtim?” buyurdu ve sanki yaptığımı anlamış gibi gülümsedi. Ben; “Beyaz ve siyah iplikten iki iplik büktüm ve geceden (itibaren) onlara baktım. Ancak onları, hep aynı buldum.” dedim. Rasûlullah (s.a.s.) bunu duyunca, azı dişleri görülünceye kadar güldü ve “Ben sana “fecirleyn” demedim mi? O ancak, gündüzün aydınlığı ve gecenin karanlığıdır.” buyurdu.”⁶¹ İbn Cerîr’in rivayet ettiği bu hadîs, âyet-i kerîmedeki “mine’l-fecr” kelimelerinin de, geri kalanıyla birlikte bir bütün halinde indiğini gösterir.

□ Mecaz anlamın belirleyicileri ve özellikleri konusunda, şunlar söylenebilir:

1-Mecaz Anlamın Karînesi

Âyet-i kerîmedeki “beyaz iplik ve siyah iplik”ten maksat; Hz. Peygamber’in (s.a.s.) de belirttiği gibi, gecenin karanlığı ve fecirin/gündüzün aydınlığıdır. Aydınlık ve

⁶¹ Taberî, *Tefsir*, Bakara, 2/187.

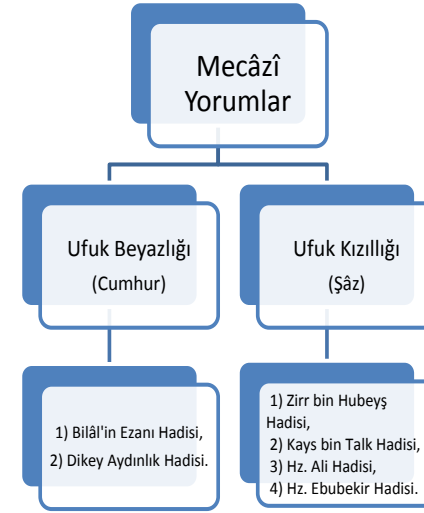
karanlığın, beyaz ve siyah ipliğe benzetilmelerine sebep, sabaha doğru bunların ikisinin de iplik gibi uzamalarıdır.

□ Ebû Ubeyd, âyetle geçen siyah ve beyaz ip terkiplerine şu anlamları vermiştir: “Siyah ip gece, beyaz ip ise fecr-i sâdıktır. Burada, ip diye çevrilen “hayt” kelimesi, renk anlamına gelir.”⁶²

□ Zemahşerî ise, konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: “Beyaz ip, ufka yatay olarak uzanan ikinci şafağın başlangıç ânıdır. Şafakta ortaya çıkan bu aydınlık, ufka paralel uzanmış bir ip gibidir. Siyah ip ise, bu şafakla birlikte ufukta görülen gecenin alaca karanlığıdır; bu alacakaranlık da âdeta bir ip gibi uzanmıştır.”⁶³ Fıkıh kitaplarının çoğunda da, bu doğrultuda değerlendirmeler vardır.

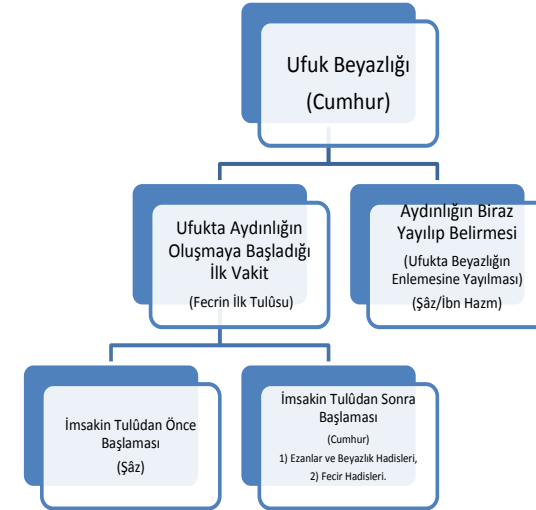
2- Mecazın İstiâre veya Teşbih Oluşu

Ülemâdan bazıları, âyet-i kerîmedeki mecâzın istiâre mi, yoksa teşbih türünden mi olduğu meselesi üzerinde de durmuşlardır. Aynî, bunun istiâre türünden olduğunu söylemiş ve “Biz, bu bâbın evvelinde, bunu Zemahşerî’den naklettik.” demiştir.⁶⁴ “Mine’l-fecr” beyaz ipliği açıklamak için indi; siyah ipliği açıklamadı, çünkü birinin açıklanması, ötekini de açıklamasını içerir. Böylece söz, istiâreden teşbih-i belîğeye kaydı. “Aslan gördüm” sözü mecazdır. Ama “filanca aslanı gördüm” denirse, teşbih olur. İstiâre, her ne kadar teşbihten daha belîğ ve fesâhatta daha etkiliyse de, mükelleflerden karışıklığı kaldırmak daha önemli ve önceliklidir. Bu bağlamda fesâhat, istiârenin ferdidir. Bu ise, kesinlikle beyanın ihtiyaç vaktinden ertelenmesi değildir.⁶⁵



1.2.1 İmsakin Şafak Sökmesinden Sonraki Ufuk Beyazlığıyla Başlaması (Ufuk Beyazlığı) Yaklaşımı

Oruca başlama vaktinin fecrin ilk doğuşuyla mı, yoksa aydınlığın yayılışıyla mı olduğunda farklı görüşler vardır.



1.2.1.1 Ufukta Aydınlığın Oluşmaya Başladığı İlk Vakit (Fecrin İlk Tulûsuna Sınır Kabul Edenler)

Ülemânın ekseriyetine göre, fecir yayılınca kadar yemek içmek caizdir. Dört mezhep imamının görüşü de bu merkezdedir. İbnü'l-Münzir'in bildirdiğine göre; Hz.

⁶² Serahsî, *Mebûsât*, 3/54.

⁶³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/389, 390.

⁶⁴ Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/61.

⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/389-90; Nisâburî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 2/125.

Ömer, Hz. Ali ve İbn Abbas da bu fikirdedirler.⁶⁶

□ Fecrin, ufuktaki enlemesine beyazlık olduğunu kabul eden cumhur, yemeyi haram kılan sınır, başka bir deyişle sahurun ne zamana kadar devam ettiği konusunda, iki yaklaşım benimsemiştir.



1.2.1.1.1 İmsakin Tulûdan Önce Başlaması Yaklaşımı

Bir grup, bizzat fecrin doğuşunu, yemeyi haram kılan sınır kabul etmiştir.⁶⁷ Buna göre, ikinci fecrin başlangıcı, sahurun sonudur. Dolayısıyla, fecrin doğuşundan önce, ihtiyat ve sedd-i zerfa gereği, yeme-içmeyi kesmek gerekir. Bu yaklaşım, ihtiyat ve takvaya daha uygundur. Fakat, bizzat fecrin doğuşuna çok az kişi tanık olabilir. Bu, bir zorluktur; zorluk ise, kaldırılmıştır.⁶⁸ Bu ihtilâf, sabah namazının vaktindeki ihtilâfa benzetilerek; Şemsüleimme Hulvânî, "fecrin ilk doğmaya başlaması zamanını kabul etmek daha ihtiyatlı, aydınlığın yayılmasını kabul etmekse, ruhsat ve kolaylıktır" demektedir.⁶⁹

1.2.1.1.2 İmsakin Tulûdan Sonra Başlaması Yaklaşımı

Cumhura göre, imsak fecrin doğuşundan sonra başlar, âyet ve haber dolayısıyla fecrin doğuşuna kadar yenebilir. Bu konuda, diğerleri yanında başta Adî bin Hâtim ve Sehl bin Sa'd hadisleri olmak üzere, özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.), İbn Ümmi

Mektûm'un Ezanı hadisine dayanırlar: ⁷⁰ "Sahurda, İbn Ümmü Mektûm ezan okuyuncaya kadar, yeme-içmenize devam edebilirsiniz. Çünkü o, fecir doğuncaya kadar ezan okumaz."⁷¹ Bu hadis, ihtilaf konusuyla ilgili nasır veya nas gibidir. Kıyasa daha uygun olan görüş de budur. Ayrıca bu görüş, Bakara, 2/187 âyetinin zâhirine de uygundur.⁷² İbn Mes'ûd ve Semura bin Cündeb hadislerinin gereği de budur.⁷³ "Haberler böyle geldi, ülkeler (emsâr) böyle uygulayadurdu."⁷⁴

A) Ezanlar ve Beyazlık Hadisleri (Fecri Ufukta Yayılan Beyazlık Olarak Açıklayan Hadisler)

1-Bilâl-i Habeşî/İbn Ümmi Mektûm Ezanları

a) Bilâl-i Habeşî'nin İlk Ezanı, İbn Ümmi Mektûm'un İkinci Ezanı Okuması (İbn Ömer Hadisi ve Şahitleri)

Bilâl-i Habeşî (r.a.) sabah namazı vakti girmeden bir defa ezan okurdu. İbn Ümmi Mektûm ise, Bilâl'den sonra bir ezan daha okurdu, işte bu ezan sabahın vaktinin girdiğini gösterirdi. Bu, pekçok hadiste ifade edilmiştir.

****İbn Ömer Hadisi:** İbn Ömer'den (r.a) rivâyete göre, Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu:

1) "Bilâl, ezanı geceleyin (fecir olmadan) okur. İbn Ümmi Mektûm'un ezanını işitinceye kadar yiyip içebilirsiniz."⁷⁵ Çünkü o fecir doğmadan ezan okumaz."⁷⁶ Ş İbni

⁷⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/325.

⁷¹ Buhârî, savm, no: 617; Müslim, sıyâm, no: 1092.

⁷² Sahnûn, *Müdevvene*, 1/265; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, 2/52; Tûsî, *el-Mebisût*, 1/268; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 2/233; İbn Kudâme, *Mugnî*, 4/325; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/46-47, 6/322, 323; Meydânî, *el-Lubâb*, 1/164-65; Şevkânî, *es-Seylu'l-Cerrâr*, 2/117; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 167. Ezan hadisleri ile Hz. Ömer'in ve İbn Abbas'ın sözüne dayanan Hâricî-İbâzîler de bu görüştedir; gün, fecrin doğuşuyla başlar. (Horasânî, *el-Müdevvetu'l-Kübrâ*, 2/85-6; Semîni, *et-Tâcu'l-Manzûm*, 3/22, 23)

⁷³ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 1/51.

⁷⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 2/318; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 167.

⁷⁵ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 2/9, no: 4551 (isnâdı sahih) ; Ahmed bin Hanbel, *el-Müsned/el-Fethu'r-Rabbânî* (Bennâ), no: 285/1155. Benzer rivayetler için bk. Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 2/57, no: 5195, 62, no: 5285, 64, no: 5316, 73, no: 5424, 79, no: 5498, 107, no: 5852, 123, no: 6050-51; Mâlik, *Muvatta*, salât, 14-15; Buhârî, ezan, 11-13; Müslim, sıyâm, 34-38, no: 1091-92; Tirmizî, salât, 35, no: 203 (hasen-sahih) ; Nesâî, ezan, 9, no: 633, 635-636; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/17; Dârimî, salât, 4, no: 1192-1193; Tayâlisî, *Sünen*, 3/360, no: 1928; Tahâvî, *Şerhu Ma'ânî'l-Asâr*, 1/40 ("gözündeki rahatsızlıktan dolayı" kaydı var) ; Humeydî, *Müsned*, 2/236-237; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 9/370, no: 5492; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/380.

⁷⁶ Buhârî, ezan, 11, no: 617, savm, 17 (Feth, 2/99) ; Müslim, sıyâm, 36-37, no: 1092 (2/768) ; Nesâî, no: 634, 688; Dârimî, salât, 4. Sened (sahih) : Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 2/123, no: 6051; Ahmed bin Hanbel, *Müsned/el-Fethu'r-Rabbânî*, no: 286/1156. Benzer rivayetler için bk. Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 2/9, no: 4551, 57, no: 5195, 62, no: 5285, 64, no: 5316, 73, no:

⁶⁶ İbnu'l-Münzir, *el-İşrâf*, 3/117-18; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/323, 324; Alûsî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/67.

⁶⁷ Tehânevî, *İ'lâu's-Sünen*, 9/131.

⁶⁸ İbn Rüşd, *BM*, 2/52; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/323; Tehânevî, *İ'lâu's-Sünen*, 9/131-32.

⁶⁹ Aynî, *Binâye*, 3/634; Şeyh Nizam, *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, 1/214 (1/51) ; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 3/330 (2/371).

Ömer: “İbn Ümmi Mektûm, âmâ bir kimse idi. Kendisine ‘sabah vaktine girdin, sabah vaktine girdin’ diye söylenip bildirilene değin ezan okumazdı.” demiştir.⁷⁷ Hadisin bazı rivayetlerinde yer alan, “İbn Ümmi Mektûm’a, ‘Sabahladın, sabahladın’ denilirdi.” cümlesi gösteriyor ki, İbn Ümmi Mektûm, fecrin doğmasına yakın veya fecir doğarken ezan okumaya dikkat eder, vakti bildirmek için Hz. Bilâl’in ezanıyla yetinmezdi.⁷⁸ Zira Hz. Bilâl, ezanı muhtelif vakitlerde okurdu.

2) “*Bilâl’in ezanı, hiçbirinizi sahur yemeğinden alkoymasın. Çünkü Bilâl, henüz geceyken ezan okur. Onun bu ezanı, sizden ayakta olanları (ibadette bulunana/teheccüt namazı kılana/uyanık olana) haber vermek, uykuda olanı da uyandırmak içindir.*”⁷⁹ Rasûlullah (s.a.s.), bunu söyledikten sonra, fecir vaktinin iyice anlaşılması için, parmaklarını yukarıya kaldırıp aşağıya diker ve “*Fecir beyazlığın böyle açığa çıkması değildir, tâ ki şöyle olmayınca.*” dedi. Bunu söylerken de, şehadet ve orta parmağını üstüste bindirip sağa sola uzattığı rivayet edilir.⁸⁰

**İbn Ömer Hadisinin Şahitleri

a- Hz. Ayşe’den (r.a.) Şahidi: Hz. Ayşe’nin (r.a.) şöyle dediği nakledilmiştir: Bilal, ezanı gece vakti okurdu. Rasûlullah (s.a.s.) (insanların zihinlerindeki soru işaretlerine son vermek için) şöyle buyurdu: “*Abdullah İbn Ümmi Mektûm ezan okuyuncaya kadar yeyip içebilirsiniz.*”⁸¹ Çünkü o, fecir doğmadıkça ezan okumaz.^{82,83} Hadisin ravilerinden Âişe veya Kâsım bin Muhammed (ö.106), şöyle demiştir: “Bilâl ile İbn Ümmi Mektûm’un ezanları arasında, biri çıkıp diğeri incek kadar bir süre vardı.”⁸⁴ Biri inip diğeri çıkmak istediğinde, çıkını engelleyerek, şöyle derdi: “Biz sahurumuzu

yapana kadar, olduğun yerde kal.”⁸⁵ Bundan anlaşılabilceği üzere, birincisi fecr-i kâzibin, diğeri fecr-i sâdığın doğuşunda ezan okurlarmış.

b- Semura bin Cündüb’den (r.a.) Şahidi.⁸⁶

c- İbn Mes’ûd’dan (r.a.) Şahidi: Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle dedi: “*Bilâl gece (fecir olmadan) ezan okur. Siz, İbn Ümmi Mektûm ezan okuyuncaya kadar yeyip içebilirsiniz.*”⁸⁷

d- Übey bin Kâb’dan (r.a.) Şahidi: Rasûlullah (s.a.s.) dedi ki: “*Ey Bilâl! Ezanın ile kâmetin arasında biraz ara ver ki yemek yiyen rahatlıkla bitirebilsin, abdest alan da rahatlıkla onu tamamlayabilsin!*”⁸⁸

Bu hadisin muhtelif lafızlarından anlaşıldığına göre, Hz. Bilâl’in vazifesi, Hz. Peygamber’in emrettiği vakitte geceyken ezan okumaktır. Ashâb-ı Kirâm, Hz. Bilâl’in ezanından sonra sahur yemeye devam ederdi. Ayrıca, Abdullah İbn Ümmi Mektûm’un okuduğu ezan, Bilâl’in okuduğu ezana yakındır. İbn Ümmi Mektûm’a “sabah oldu, sabah oldu” denilmesi, onun ezan okumak için fecrin doğuşuna veya yükselişine yakın vakti gözettiğini gösterir. Çünkü o, vaktin bilgisi konusunda Bilâl’in ezanıyla yetinmezdi. Bilâl, ezanı değişik vakitlerde okurdu. “Birinin inip diğerrinin (dama/minareye) çıkacağı kadar fasıla bulunurdu.” denilmesi, bazı zamanlardaki müşâhadeye göredir. Çünkü Bilâl, ezanı her gece aynı vakitte okusa, Rasûlullah (s.a.s.) onun ezanıyla yetinerek, “İbn Ümmi Mektûm ezan okuyuncaya kadar yiyip içebilirsiniz.” buyurma ihtiyacı duymaz, “Bilâl ezanı bitirdi mi, yiyip içmeyi kesin.” emrini verirdi. Hz. Peygamber (s.a.s.), İbn Ümmi Mektûm’un ezanını, yasağın başlangıcı olarak belirlemiştir. Buradan anlaşılan, İbn Ümmi Mektûm’un, vakti kollayan bir adamının olmasıdır. Böyle olmasaydı, bazan vakti bilemeyebilirdi. Nitekim, İbn Şihâb’tan yapılan nakil, bunu açıklığa kavuşturur: “İbn Ümmi Mektûm, görme özürlyüdü. İnsanlar fecrin doğuşunu gördüklerinde ona ‘ezan oku’ deyinceye kadar, ezan okumazdı.”⁸⁹

5424, 79, no: 5498, 107, no: 5852, 123, no: 6050; Mâlik, *Muvatta*, salât, 14-15; Buhârî, ezan, 11-13, savm, 17; Müslim, salât, 7, sıyâm, 36-38; Tirmizî, salât, 35, no: 203 (hasen-sahih) ; Nesâî, ezan, 9, no: 635-636; Dârimî, salât, 4, no: 1192-1193; Dârakutnî, *Sünen*, salât, no: 48, 1/244; Tahâvî, *Şerhu Ma’âni’l-Asâr*, salât, 1/139; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, (Haydarabad), 1/383.

⁷⁷ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 2/123; Mâlik, *Muvatta*, salât, no: 15 (1/74-5) ; Buhârî, ezan, no: 617; Nesâî, ezan, no: 688.

⁷⁸ İbn Hazm (*Muhallâ*, 6/231), bu yaklaşımı, şiddetle eleştirir.

⁷⁹ “Takvimlere göre okunan ezanlar, bu hadisi şerife göre, imsâk etmek için değil, sahur yemeye başlamak için bir uyarı ve uyandırma olmalıdır, ki hadisi şerifin manasına uygunluğu düşünülebilir.” (Atay, “Sahur Vaktinin Tayin ve Tesbiti”, 7) Böyle bir değerlendirme, hadisin söyleniş maksadını tamamen tersyüz etmektedir.

⁸⁰ Ahmed bin Hanbel, *Müsned/el-Fethu’r-Rabbânî* (Bennâ), 3/35; Buhârî, ezan, 13 (no: 5298) ; Müslim, sıyâm, 38; Ebû Dâvûd, savm, 17; Dârimî, *Sünen*, 1/373.

⁸¹ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 6/44, no: 24050, 54, no: 24154; Buhârî, ezan, 13, savm, 17, no: 1918-1919. Benzer rivayet: Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 6/185-186, no: 25398; Müslim, salât, 7-8; sıyâm, 37-8, 1091-1092; Nesâî, ezan, 10, no: 637; İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/211, no: 1932.

⁸² Buhârî, savm, 17, no: 1918-19; Nesâî, ezan, no: 689.

⁸³ Buhârî, savm, 17, no: 1918, ayrıca bk. no: 617 ve etrâfi.

⁸⁴ Buhârî, ezan, 13, savm, 17, no: 1919; Müslim, sıyâm, 38; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/20.

⁸⁵ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 4/433; Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/189, no: 1030.

⁸⁶ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 5/7, no: 19962, 9, no: 19980, 13, no: 20025, 20034, 19, no: 20080; Müslim, sıyâm, 41; Ebu Dâvud, salât, 18, no: 2346; Tirmizî, savm, 15, no: 706 (hasen) ; Nesâî, sıyâm, 30, no: 2169.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned/el-Fethu’r-Rabbânî* (Bennâ), no: 284/1154, 286/1156.

⁸⁸ Sened: (zayıf) : Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 5/143, no: 21282; Ahmed bin Hanbel, *Müsned/el-Fethu’r-Rabbânî* (Bennâ), no: 293/1163 (Hamza Ahmed: isnadı sahih; Şuayb el-Arnâvûd: isnadı zayıf, no: 21285), 5/143, no: 21183 (Hamza Ahmed/Şuayb el-Arnâvûd: isnadı zayıf, no: 21286; (Muârik bin Abbâd el-Abdî zayıftır. Abdullah bin Ebu’l-Cevzâ’yı ise meçhul sayarlar. Heysemî, hadisin Abdullah b. Ahmed bin Hanbel’in babasının *Müsned*’ine yaptığı ziyadelardan biri olduğunu hatırlatarak, Ebu’l-Cevzâ’nın Übey’den hadis işitmediğini kaydeder. Bk. *Mecma’uz-Zevâid*, 2/4. Bu durumda senedde inkıta olması sebebiyle de hadis zayıftır.) ; Ebû Dâvûd, salât, 43, no: 537.

⁸⁹ Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, 8/64. İki ezan arasındaki süre için, daha fazla ayrıntı verir.

b) İbn Ümmi Mektûm'un İlk Ezanı, Bilâl-i Habeşî'nin İkinci Ezanı Okuması

Ş Yukarıdaki rivayetlerin tam tersine, Üneyse rivayetinde olduğu gibi, *“İbn Ümmi Mektûm ezanı gece okur. Bu sebeple siz, Bilâl'in ezanını duyana kadar yeyip içebilirsiniz.”*⁹⁰ tarzında hadisler de rivayet edilmiştir. Buna göre hadisler arasında bir ziddiyet söz konusudur.

□ Buhârî şârihi Aynî, bu tezâdın, Hz. Bilâl ve İbn Ümmi Mektûm'un, ezanı nöbetleşe okumalarından kaynaklandığını söyler. Buna göre, Hz. Peygamber, bazı gecelerde ezanı önce Bilâl'e, sonra İbn Ümmü Mektûm'a, bazı gecelerde ise, önce İbn Ümmi Mektûm'a, sonra Bilâl'e okutmuştur. Hadislerin hepsi gözönüne alındığında, oruca başlama ve sabah namazına durma konusunda, kim okursa okusun birinci ezana değil, ikinci ezana göre hareket edilir ve imsak bununla başlar. Sonuç olarak oruç tutacak olan bir kimse, fecr-i sâdik denilen tanyerinin ağarmasına kadar yiyip içebilir. Fecr-i sâdik doğru mu, artık yeyip içmeyi kesmek zorundadır.

b) Bilalin Ezanı ve Aydınlik Hadisleri (İşaretle Anlatım)

b/1) Semura bin Cündeb Hadisleri

Semûra bin Cündeb, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) şunu söylerken iştmiş olduğunu nakleder: *“Sakin, ne Bilâl'in ezanı, ne de ufukda şöyle görünen uzun aydınlık, sizi sahurdan menetmesin/alıkoymasın.”*⁹¹

Semura bin Cündeb, hutbe okuyarak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şöyle buyurduğunu rivayet eder: *“Sakin, ne Bilâl'in ezanı, ne de ufukda şöyle görünen uzun aydınlık (fecd-i kâzib: sahte beyazlık), şu şekilde yayılınca (fecd-i sâdik: gerçek fecir belirinceye) kadar, sizi sahurunuzdan aldatmasın.”*⁹² Ş Ebu Davud diyor ki: Rasûlullah (s.a.s.) bu ânı tarif ederken, ellerini sağa sola uzatıyordu. Hammâd, bunu iki eliyle göstererek, genişliğine zuhur eden aydınlığı anlatmak istediğini belirtmiştir.

b/2) İbn Mes'ud Hadisleri

Abdullah İbn Mes'ûd şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.s.), şöyle buyurdu: *“Sizden*

*hiçbirinizi Bilâl'in ezanı, sahur yemeğinden alıkoymasın/engellemesin. Çünkü o, namaz kılanınıza (teheccüd ve benzeri için kıyamda/ayakta olanınıza biraz dinlendirmek veya sahur yemeğine döndürmek amacıyla)*⁹³ *namazı kestirmek/ara verdirmek ve uyuyanınızı (sahura) uyandırmak için, geceleyin ezan okur.”* Ardından elini doğrultarak kaldırdı da, *“Fecir şöyle ve şöyle olmakla değil, şöyle oluncaya kadardır.”* buyurdu ve iki parmağını araladı.⁹⁴ *“Bu, sabah namazı vakti demek değildir.”* derken, parmaklarıyla işaret etmiş, yukarı kaldırıp aşağı indirmiştir. *“Şöyle olana kadar.”* derken de, bunu şehadet parmağı ve orta parmağıyla işaret etmiş, iki parmağını üstüste getirerek sağdan sola uzatmıştır.⁹⁵ Ş Râvi, iki elinin parmaklarını birleştirdi, sonra onları aşağıya çevirdi/indirdi ve iki işaret parmağının arasını açtı, ufukta enlemesine açılan fecri kastediyordu.

Ş Hz. Peygamber (s.a.s.), bu hadiste, önceki hadisteki gibi, Bilâl'in ezanının, imsakin bitişini göstermediğini, Bilâl'in ezanından yararlanan iki grubun durumunu belirtmektedir. Bu hadiste, fazla olarak, fecr-i kâzib (yalancı fecir/alacakaranlık) ve fecr-i sâdiğa (hakiki fecre) işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in buradaki işaretle anlatımında, fecr-i kazib, yukarıdan aşağıya, boylamasına/diklemesine olan ilk aydınlık şeklinde tarif edilmektedir. Bu vakitte, imsak ve sabah namazı vakti başlamaz. İmsak vaktinin başlangıcını belirleyen fecr-i sâdik ise, ufukta enlemesine sağa ve sola açılınca kadar doğan aydınlıktır.

Hz. Bi1â1'in sabah vaktinden evvel geceleyin ezan okuması, namaza davet için değildi, ama namaz öncesi için birkaç işlev görürdü: 1) Sabahın yaklaştığını bildirmek, gece namazında olanların kısa kesip vitre başlamalarını hatırlatmak: Hz. Peygamber, müslümanlara, Bilâl ezan okudu veya fecr-i kâzib denilen, yukarıdan aşağıya doğru inen aydınlık ufukta görüldü diye yemeyi içmeyi kesmemelerini, sahur vaktinin fecir yayılınca kadar devam ettiğini bildirmiştir. Çünkü Hz. Bilâl, geceyi ibâdetle geçirenlerin istirahat çekilmelerini, uyumakta olanların da ibâdetle kalkmalarını temîn için erkence ezan okurdu. Hz. Bilâl, şafaktan önce ilk sabah ezanını okurdu; bu ezan, ülkemizde temcid okuma geleneğinin de kökenidir. 2) Teheccüd namazı kılanların namazı keserek biraz uyumaları ve sabah namazına dinç kalkmalarını

⁹³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 2/104; Ahmed bin Hanbel (Bennâ), *el-Fethu'r-Rabbânî*, 3/35.

⁹⁴ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 1/392, no: 3717 (isnâdî sahih) ; Ahmed bin Hanbel (Bennâ), *el-Fethu'r-Rabbânî*, 3/35, no: 284/1154. Benzer rivayetler için bk. Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 1/386, no: 3654 (Bu rivayetin sonunda Ahmed b. Hanbel'in oğlu: “Ben bu hadisi -babamın haricinde- hiç kimseden iştmedim.” der), 3707, 435, no: 4147; Buhârî, ezan, 13, talâk, 24, ahhâru âhâd, 1; Müslim, sıyâm, 38, 39, no: 1093, 40, 43, no: 1094: *“Fecir, boylamasına aydınlık değil, enlemesine ufukta açılan aydınlıktır.”* (Nevevî, *Şerhu Müslim*, 7/204) ; Ebû Dâvûd, savm, 17-18, no: 2346-47 (2/759) ; Tirmizî, savm, 15, no: 701 (2/105) ; Nesâî, ezan, 11, no: 639, sıyâm, no: 2141, 30, no: 2168-2169 (4/148) ; İbn Mâce, sıyâm, 23, no: 1696; Dârakutnî, *Sünen*, sıyâm, 2/167; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 9/154, no: 5238; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, sıyâm, 4/215.

⁹⁵ Burada geçen işaret, Buhârî (ezan, 13) 'de bulunan rivayette açıklanmaktadır.

⁹⁰ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 6/433, no: 27312-27313 (Heysemî: sahih hadis ricâli; *Mecma'u'z-Zevâid*, 2/156) ; Müslim, 237, no: 1766; Nesâî, ezan, 10, no: 638; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/20; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/189-90, no: 1029-1031.

⁹¹ Müslim, sıyâm, no: 41, no: 1094; Ebu Davud, savm, 17, no: 2346; Tirmizî, savm, no: 706; Nesâî, savm, no: 2173.

⁹² Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 1/386, 392, 435, 5/7, 9, 13, 18; Buhârî, ezan 13, savm 17, talâk, 24; Müslim, sıyâm: 8, no: 39, 41-44; Ebu Davud, savm, 17, no: 2346; Tirmizî, savm: 15; Nesâî, savm, 30, no: 2142; İbn Mâce, sıyâm 23; Darakûtnî, *Sünen*, 2/166; Taberî, *Tefsîr*, 2/171; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/222.

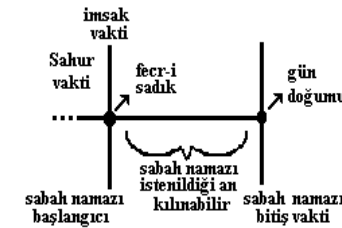
sağlamak: Seher vakti, uykuda olanlar ve gece namazına kalkmış olanlar bulunurdu. Gece namazına kalkmış olanlar, Bilâl'in bu erken ezanıyla fecrin yaklaştığını anlayarak ibâdetlerine ara verirdi. Sabah namazına dinç ve kuvvetle kalkmak için biraz istirahat ederlerdi veya diğer ihtiyaçlarını giderirlerdi. 3) Uyuyanların uyanarak az-çok teheccüd namazı kılmaları yahut oruç tutacak olanların hemen sahur yemeği yemeleri: Hadisler, aynı zamanda, sahur yemeğini geciktirmenin meşruluğuna delildir. Seher vaktine kadar uyanmamış olanlar, Bilâl'in bu erken ezanıyla uyanarak gece ibâdetini yapar, hemen ardından sahur yemeğini yer ve sabah namazına hazırlanırdı. Sahur vaktinin girişinden önce, Bilâl'in ezanını temel alarak, gerçekte okunması gereken vakitten yirmi dakika kadar önce erkenden ezan okumak, ihtiyat ilkesiyle bağdaşmaz. Ayrıca, günümüzde böyle bir ihtiyat payına gerek yoktur. Çünkü böyle bir ezan, sahurun geciktirilmesini öğütleyen hadislerle açıkça çelişmektedir. 4) İhtiyaç duyanların, yıkanarak veya abdest alarak sabah namazına gelmelerini sağlamak.

2) Fecir/ler Hadisleri (Tanımla Anlatım)

Hz. Peygamber (s.a.s.), Abdurrahman bin Sevbân'dan nakle göre, şöyle buyurur: *"İki çeşit fecir vardır: Kurt kuyruğu gibi diklemesine (müstetîl: dikey) olan fecir (feci-i kâzib); herhangi bir şeyi ne helâl, ne de haram kılar. Ufukta genişliğine/enlemesine yayılan (müstetîr: yatay) fecre (feci-i sâdık) gelince, işte sabah namazı o vakitte kılınır, oruç zamanı sahur yemeği de o vakitte haram olur."*⁹⁶ Ş İbn Abbas ise, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), şöyle buyurduğunu nakleder: *"Fecir, iki tanedir: Yeme içmenin haram, namazın helal olduğu fecir. Yeme-içmenin helal, namazın haram olduğu fecir."*⁹⁷

Fecirlerin niteliğini tanımlayan bu hadislerden açıkça anlaşıldığı üzere, gece yarısından sonra güneşin doğduğu istikâmette iki defa beyazlık belirir: 1) *Feci-i Kazib* (yalancı tan) [فجر كاذب]: Bu beyazlıklardan ilki, kurt kuyruğu gibi yukarıdan aşağıya doğru uzanır. Buna feci-i kâzib (yalancı fecir) denilir. Feci -i kâzib, gerçek tan ağartısından önceki geçici aydınlıktır. Sabah namazının girmesinde ve imsak vaktinin sona ermesinde bu fecrin hiçbir etkisi yoktur. Feci-i kâzib, hakiki fecirden bir süre önce görülür. Bu fecir, doğu ufkundan ve fecir yerinden semânın ortasına doğru uzanan, yukarıdan aşağıya doğru diklemesine sarkan ve biraz sonra kaybolan bir aydınlıktır; bu fecir, geceden sayılır. Bu vakitte, sahur yemeği yenebilir, ama sabah namazının vakti henüz girmemiştir. 2) *Feci-i Sâdık* (gerçek tan) [فجر صادق]: İkinci

beyazlık ise, ufku baştanbaşa genişlemesine kaplayan beyazlıktır. Buna, feci-i sâdık (sahici/gerçek fecir) denilir. Feci -i sâdık, tan ağartısı, şafak sökmesidir. Bu fecrin doğmasıyla, yemek-içmek sona ermiş, sabah namazının vakti girmiş demektir. Feci-i kâzib ile feci-i sâdık arası, yaklaşık onsekiz dakikadır. Feci-i sâdık (gerçek tanyeri ağarması), doğu ufkunda ve ufuğa paralel olarak genişliğine dağılıp yayılan ve belirdikten sonra kaybolmayan bir aydınlıktır. Bu fecrin doğmasıyla, artık gece bitmiş ve şer'î gündüz başlamış olur. Bu fecrin, iki işlevi vardır: a) *İmsak Vaktini Belirlemek*: Bu fecirle, imsak vakti girer ve oruç vakti başlar. b) *Sabah Namazının Giriş Vaktini Belirlemek*: Bu fecirle, sabah namazının vakti girmiş olur. Feci-i sâdıktan sonra, ezan duyulmasa bile, sabah namazı kılınabilir. Bunu, aşağıdaki çizelgede açık bir şekilde görebiliriz:



Feci-i sâdık doğmuş bulunacağından, sabah namazının ilk vakti girmiş olur ve sabah namazını kılmak sahîh olur. Fakat Ramazan'da sabah namazının bu vakitte kılınabileceğini belirten Hanefiler'e göre, Ramazan dışında efdal olan kılınma vakti, fecrin doğuşundan sonra yaklaşık kırkbeş-elli dakika kadar bir zaman geçmesidir.⁹⁸

3) Sahuru Geciktirme Hadisleri

Bakara, 2/187 âyetinin dolaylı işaretlerinden birisi de, Yüce Allah'ın fecir doğuncaya kadar yeme-içmeyi mübah kılmasının, sahurun müstehap oluşudur. Çünkü, yeme-içmeyi mübah kılma, ruhsat türündendir; ruhsatı almak da müstehaptır.⁹⁹ Aslında sahurun müstehaplığı, sahurı tavsiye ve teşvik eden çok sayıdaki Sünnetin zâhirinden anlaşılır.¹⁰⁰ Hz. Ayşe, şöyle demiştir: "Allah Rasûlü (s.a.s.) aralıksız (savm-i visâl: hiç iftar etmeden birkaç gün aralıksız) oruç tutmaktan men eder, iftarda acele edilmesini ve sahurun geciktirilmesini emrederdi."¹⁰¹ Ümmü Hakîm bintü Vedâ' der ki: Hz. Peygamber'i (s.a.s.) "İftarda acele ediniz, sahurı ise

⁹⁸ Zebidî-Ahmed Naim-Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh ve Tercemesi*, 6/321.

⁹⁹ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/289; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/221.

¹⁰⁰ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/289. Bu konudaki bazı örnek hadisler için bk. Buhârî, İmân, no: 39; İbn Mâce, sıyâm, no: 1963.

¹⁰¹ Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sagîr*, no: 944. Heysemî, "Senedinde yer alan Tayyib bin Süleyman, zayıf biridir." (*Mecma'u'Zevâid*, 3/154) derken, Büsrî "Bunu, Ebû Ya'lâ hasen bir senetle rivayet eder." demiştir.

⁹⁶ Dârakutnî, *Sünen*, 2/165, no: 1041 (ceyyid mürsel). Hâkim; Câbir'den mevsûl olarak nakleder; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 2/481 (İbn Abbas'ın sözü olarak: İlki, gökyüzünde parlayan, hiçbir şeyi helal veya haram kılmaz; ikincisi, dağ başlarında beliren, içmeyi haram kılan işte budur.) ; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/222.

⁹⁷ Beyhakî, *Sünen*, savm, 4/216 (sahîh).

geciktiriniz.” buyururken işittim.¹⁰² Görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.), sahurun mümkün oldukça geciktirilmesini tavsiye etmiş, ashâbın uygulaması da bu yönde olmuştur. Bunun için, sahur yemeğinin geciktirilmesi sünnettir.

Sehl bin Sa’d’ın şöyle dediği nakledilmiştir: “Ben ailemle birlikte sahur ederdim ve sonra Rasûlullah’la (s.a.s.) beraber sabah namazını kılabilmek için hızla mescide giderdim.”¹⁰³ İmam Mâlik, Abdullah İbn Ebû Bekir - Ebû Bekir senediyle şöyle bir rivayet nakletmiştir: “Biz gece namazını kıldıktan sonra, şafağın doğmak üzere olduğu endişesiyle yemeğimizi aceleyle yedik.”¹⁰⁴ Sahurda acele etmek, sahur vaktinde yemeği hızla yemek anlamına gelir. Bu da, sahur vaktinin, ikinci şafağın doğmasından az bir süre önce olduğunu gösterir.

4) Fecrin Giriş Şüphesi ve Şüpheliyken Sahur Yemek

Sahurun geciktirilmesinin müstehap oluşu, imsak vakti girmedikçe söz konusudur. Fecrin doğuşundaki şüphe konusunda, ilim ehli anlaşılamamıştır. Cumhur’a göre, fecrin belirmesinde mükellefin görüşü esâstır. Dolayısıyla bir kimse fecrin doğup doğmadığında şüphe ederse, kendisine yemek içmek helâl olur.

a) Fecrin Doğuşunda Şüphe:

Fecrin doğuşunda şüpheliyken yemek konusunda, çeşitli görüşler öne sürülmüştür:

1- Kesin Bilgiye Kadar Yemenin Mübahlığı Yaklaşımı: Vaktin girip girmediği hususunda tereddüt varsa, bir şey yenilip içilmesi mekruh olur.¹⁰⁵ Bâîûir grup, fecrin doğuşuna kesin bilgisi olana kadar yeme-içme mübahtır görüşündedir; çünkü, asolan gecenin devamıdır, kesin bilgi şüpheyle ortadan kalkmaz. Bu İbn Abbas, Atâ, Evzâî, eş-Şâfiî, Ahmed, Ebu Sevr ve ashâbu’r-re’yin görüşüdür. Ebubekir ve İbn Ömer’den de bu doğrultuda görüş nakledilir.¹⁰⁶ Sevrî, oruç yükümlüsü şüphe içinde olduğu sürece, fecri görünceye kadar yemeye devam eder görüşündedir.¹⁰⁷

¹⁰² Taberânî, *el-Mu’cemu’s-Sagîr*, no: 945. Heysemî demiştir ki: “Bunu Taberânî, Cebâne bintu Adan tarikiyle annesinden, o da Safiyye bintu Cerîr’den rivayet etmiştir. İbn Mâce, bu kadınların rivayetlerini nakletmiş ve kimse onları ne cerh etmiş, ne de güvenilir olduklarını söylemiştir.” (Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâid*, 3/155). Heysemî, hadisi Ebû Ya’lâ’ya nispet etmemiştir. Bûsîrî ise, Ebû Ya’lâ’ya nispet ederek, “Senedinde, durumları meçhul (kadın) raviler bulunmaktadır.” demiştir.

¹⁰³ Buhârî, savm, no: 1920, ayrıca bk. no: 577.

¹⁰⁴ Mâlik, *Muvatta*, savm, 3.

¹⁰⁵ Serahsî, *Mebisât*, 3/77; Nevevî, *el-Mecmû’*, 6/326.

¹⁰⁶ İbnü’l-Münzir, *el-İsrâf*, 3/118, no: 1136; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/25-26; İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/229, no: 756, 233; Serahsî, *Mebisât*, 3/77; Gazâlî, *el-Vasît*, 2/530-31; Nevevî, *el-Mecmû’*, 6/322, 325-26; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 2/234; Şeyh Nizam, *el-Fetâvâ l-Hindiyye*, 1/214.

¹⁰⁷ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/287.

Ubeydullah bin el-Hasan, eş-Şâfiî ve Caferîler, fecirde şüpheliyken yenirse, bir şey gerekmeceği görüşündedirler.¹⁰⁸ Bir kimse şafağın doğmadığı hakkındaki kanaati daha ağır bastığı için yemeye veya içmeye devam ederse, âlimlerin çoğunluğuna göre orucu bozulmaz. Çünkü âyet, gecenin karanlığı ile gündüzün aydınlığının birbirinden ayrıldığı vakte kadar yemeye ve içmeye devam edilebileceğini gösterir. Ebû’d-Duhâ senediyle şöyle bir rivayet nakledilmiştir: “Biris, Abdullah İbn Abbâs’a, sahur ne zaman bırakacağını sordu. Orada bulunanlardan birisi: “Vaktin çıktığına dair şüphen kalmayınca kadar ye!” dedi. İbn Abbâs ise, bu cevabı veren kişiye karşılık, şöyle dedi: “O, bu cevapla bir şey söylemiş olmadı. Vakit konusunda şüphen varsa, yemeye devam et; şüphen kalmadığında ise yemeyi bırak!”¹⁰⁹ İbnü’l-Münzir âlimlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu belirtmiştir.

□ İbn Abbas’tan (ve İbn Ömer’den), şöyle nakledilir: Oruç sırasında, fecrin doğuşuna bakmaları için iki adam gönderdi. Birisi, “fecir doğdu”, öteki “henüz doğmadı” dedi. Bunun üzerine İbn Abbas, “Ayrılığa düştünüz.” dedi ve sahur yedi.¹¹⁰ İbn Abbas’ın bu değerlendirmesi, kaideye uygundur, çünkü fecir seçilinceye kadar yenip içilebilir, fecir seçilebilmiş olsaydı farklı görüşler söylemezlerdi, zâten asolan gecenin sürmesidir. Ayrıca, “asbahat” (sabah oldu) sözcüğü, fecrin doğuşunu anlatmakta sarıh değildir, bu sözcük fecrin yaklaşması anlamına da kullanılabilir.¹¹¹

□ İbn Hazm, Hasan Basrî’den nakleder: “Şüphe içinde olduğun sürece yiyebilirsin.” İbn Cüreyc’ten nakledilir: “Atâ’ya şöyle dedim: ‘Evdeyken sabahlayıp sabahlamadığımı bilemediğimde, içmem mekruh olur mu?’ Şöyle cevap verdi: ‘Bunun bir sakıncası yok. Çünkü bu, bir şüphedir.’”¹¹²

□ Ebu Yusuf, el-İmlâ’da, Ebu Hanife’nin görüşünü şöyle açıklar: “Fecirde şüphe edenin sahur bırakması, bence daha iyidir. Şayet sahur yerse, orucu tamdır.” İmam Muhammed’in el-Asl’ında ise, bu bakışın, bütün hanefî imamların ortak görüşü olarak nakledilir. Yemesi durumunda, kaza etmesi gerekmez. İbn Semâ’a ise, Ebu Yusuf-Ebu Hanife yoluyla, şüpheliyken yerse, bir gün kaza edeceğini nakleder. Ebu Yusuf, şüphe durumunda, kaza gerekmediğini savunur.¹¹³ Vaktin girip girmediği

¹⁰⁸ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/287; Tûsî, *el-Mebisât*, 1/269.

¹⁰⁹ İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/233; Suyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr*, 2/481; Nevevî, *el-Mecmû’*, 6/325 (Beyhakî’den sahih isnadla).

¹¹⁰ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/286; İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/233; Nevevî, *el-Mecmû’*, 6/325 (Beyhakî, benzer rivayetlerin Ebubekir, Ömer ve İbn Ömer’den de yapıldığını belirtir) ; (İbn Abbas: “Bana su verin.Siz anlaşıncaya kadar içeceğim.”) Semînî, *et-Tâcu’l-Manzûm*, 3/21-22 (İbn Abbas’ın amacı, bu konuda onları eğitmektir).

¹¹¹ Nevevî, *el-Mecmû’*, 6/325.

¹¹² İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/234; Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, 8/64.

¹¹³ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/286.

hususunda tereddüt varsa, bir şey yenilip içilmesi mekruh olur.¹¹⁴ Yenmesi durumunda, daha sonra fecrin doğmuş olduğu anlaşılırsa, oruç tutulur, fakat kazası gerekir. Kişinin imsak vaktinin henüz girmediğini zannederek veya vaktin girdiğine dair kanaati ağır basarak yemesi halinde de, hüküm böyledir. Ancak bu son durumda, fecrin doğup doğmadığı belirlenemese bile ihtiyaten kaza etmesinin müstehaplığına dair Hanefî mezhebinde bir görüş bulunmakla birlikte¹¹⁵, zâhiru'r-rivâyette kuvvetli görüş kaza gerekmediği yönündedir, çünkü sebep kesin değildir, aslolan gecenin sürmesidir. Mâlikîler'in çoğunluğu, fecir konusunda şüphe varken bir şey yenildiğinde fecrin doğmadığı kesinlik kazanmasa da kaza edilmesi gerektiği görüşündedir.

□ Hâricî-İbâzîler'e göre, sabah olup olmadığını bilmeyen kimse sabah olduğu vehmine kapılırsa, gecenin devam ettiğini bilinceye kadar –bir görüşte âyet gereği fecrin doğuşunu bilinceye kadar- yemeyi-içmeyi bırakması daha iyidir. Şüphe içinde olan, mübahlık üzeredir. Çünkü, gece konusunda yakîn üzere bulunur. Bunlar, vakitler bilinirse geçerlidir. Aksi takdirde, şüpheli şeyleri bırakmayı emreden hadisler gereği, orucunu tehlikeye atma hakkı yoktur. Çünkü, gece ile fecir arasında kesin bir sınır ve ayraç yoktur.¹¹⁶

2-Fecir Şüphesiyle Yemenin Mekruhlığı ve Kaza Gerekmesi Yaklaşımı: İâîûmam Mâlik ise, “Fecirde şüphe ederse, yemesini mekruh görürüm. Yerse, kaza etmelidir.” diyerek, bu durumda, orucun kaza edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹¹⁷ Fecirde şüpheliyken yiyene kaza gerektiğini savunanlar, şüpheli şeye atılmayı mübah görmezler. Aynı şekilde, şüpheyle kazayı da gerekli görmezler. Çünkü, aslolan farzdan berâet-i zimmet olduğuna göre, şüpheyle ilzâm caiz olmaz.¹¹⁸

b) Fecrin Görülebildiği Yerde Fecir Tereddüdü:

Bütün bunlar, müşâhede yoluyla fecrin doğuşu bilgisine ulaşılabilen durumda sözkonusudur. Yüce Allah, “**fecirleyin ak ipliği kara iplikten seçebilmenize kadar**” (Bakara, 2/187) buyurur. Seçebilmeye kadar, yemeyi mübah kılmıştır. Seçebilme (tebeyyün) ise, gerçek bilginin ortaya çıkmasıdır. Bilindiği üzere, fecrin doğuşuna ilişkin gerçek bilgiye ulaşılabilen durumda mükelleflere buna göre hareket emredilmiştir. Ayın parlak veya gökyüzünün bulutlu olduğu ya da fecrin doğuşunun görülemediği yerde olunursa, oruç için ihtiyat emrolunmuştur. Çünkü,

fecrin doğuş durumuna ilişkin bilgi imkânı yoktur. Bu durumda olana düşen, dinini temiz tutmak için imsaktır.¹¹⁹

□ el-Hasan bin Ziyâd, Ebu Hanife'den nakleder: Fecrin belirgin olduğu ve doğma yerinden doğuşun görülebildiği yerde olursa ve engelleyici bir illet yoksa, fecir belirginleşmediği sürece yesin. Bu, Yüce Allah'ın “(..) **Şafağın** (fecir: tanağarması) **ak ipliğe benzeyen ilk aydınlığı** (gün ağarması), **siyah ipliğe benzeyen gecenin son karanlığından seçilinceye kadar yeyip içebilirsiniz. Bunun ardından, akşam karanlığı basıncaya** (güneş batıncaya) **kadar oruç tutun.**” (Bakara: 2/187) âyetine uygundur. Ama fecrin görülemediği bir yerdeyse veya şüphe içindeyken ayın parlak olduğu bir yerdeyse, yemesin. Şayet yerse, baskın kanaati olsa bile, isâet etmiş olur. Fecir doğmuşken yerse, kaza eder. Aksi takdirde, ister seferde, ister hadarda olsun, kaza etmez. Bu, Züfer ve Ebu Yusuf'un da görüşüdür. Cassâs da, bu görüşü benimser. Güneşin batışının görülememesinde şüphe durumunda da, bu ölçütlere göre hükmettikleri nakledilir.¹²⁰ Cassâs, bu konuda şu değerlendirmeyi yapar: el-Asl ve el-İmlâ'da, fecirde şüphe durumunda yemeyi mekruh görmeleri, el-Hasan bin Ziyâd'ın rivayetine yorulur. Çünkü o, diğer iki rivayette kısaca belirttiklerini açıklar. Ayrıca, zâhiru'r-rivâyete de uygundur.¹²¹

Fecrin doğuş durumunu seçebilme veya bunun imkânsız olması durumunu dikkate almaksızın şüphe edenin yiyebileceğini savunan görüş, bir gaflet eseri olmalıdır. Çünkü, görme özüllü birisi, fecrin doğuşunu bildiren birinin bulunmadığı bir yerdeyse, şüpheliyken yemeye atılması caiz olmaz. Sabahlanmış olup olmadığından emin değildir. Aynı şekilde, karanlık bir evde bulunup fecrin doğuşundan emin olmayan kimse için de, şüpheliyken yemeye atılması caiz olmaz. Buna cevaz verir ve şüpheyi dikkate almazsa, tutarlılık adına, her yerde şüpheyi dikkate almaması ve cinsel birleşme ve benzeri haram olduğundan emin olmadığı her şeye atılması gerekir. Böyle bir davranış ise, şüpheli şeylerden kaçınmayı, şüpheyi bırakıp kesine yönelmeyi öğütleyen hadislerle ve müslümanların icmâsına aykırıdır.¹²²

c) Fecrin Doğuşunu Bilmeden Yeyip Sonradan Fecrin Doğduğunun Anlaşılması:

Bu konuda, farklı görüşler vardır:

A) Orucunu Tamamlar, Yerine Bir Gün Kaza Eder: Fecirden sonra yediği kesinlikle belli olursa, orucunu tamamlar, o günü kaza etmesi gerekir. Bu görüş Muhammed

¹¹⁴ Serahsî, *Mebisât*, 3/77; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/326.

¹¹⁵ Serahsî, *Mebisât*, 3/77.

¹¹⁶ Semînî, *et-Tâcu'l-Manzûm*, 3/21.

¹¹⁷ İbnu'l-Münzir, *el-İşrâf*, 3/118, no: 1136; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/287; Sahnûn, *Müdevvene*, 1/265, 266; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/325-26.

¹¹⁸ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/288.

¹¹⁹ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/286-87, 288; Şeyh Nizâm, *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, 1/215.

¹²⁰ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/286; Serahsî, *Mebisât*, 3/78. Hâricî-İbâzîler de, benzer ölçüleri benimser. (Semînî, *et-Tâcu'l-Manzûm*, 3/23)

¹²¹ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/286.

¹²² Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/287-88.

bin Sîrîn ve Saîd bin Cübeyr'den nakledilir. Mâlik, Sevrî, Evzâî, eş-Şâfiî, Ahmed, İshak, Ebu Sevr ve ashâbu'r-re'y de bu görüşü benimsemiştir. Hâricî-İbâzîler'e göre de, fecrin doğduğunu bilmeden sahur yeyip daha sonra doğmuş olduğunu öğrenen kişi, orucuna devam eder ve sonradan kaza eder.¹²³ Yine, onlara göre, fecire bakmadan ve gece sanıp sahur yapan, daha sonra fecirden sonra yediği ortaya çıkarsa, o günkü orucu yeniden tutar; bir görüşe göre kaza gerekmez; ama keffaret bir yana, günah olduğunu bile söyleyen yoktur.¹²⁴

B) Orucunu Tamamlar, Kaza Gerekmez: Mücâhid, Atâ ve Urve bin ez-Zübeyr'e göre, kaza gerekmez; İbn Ebî Leylâ ve İshak da bu görüştedir. Bu görüş, fecrin doğuşunu bilmeden yiyeni, unutarak yiyen gibi kabul eder, unutana yemek mübahtır.¹²⁵

C) Orucunu Tamamlar, Kaza Etmesi İyi Olur: İbnu'l-Münzir'e göre, kaza etmesi iyi olur.¹²⁶

Bu açıklamalar, hem ilke koyucudur, hem de gelişmiş cihazlar bulunmadığı için çıplak gözle yapılan gözlemlerle bazı zaman, mekân ve durumlarda tan ağarmasının tespitinin güç olduğu şartlar için geçerlidir. Böyle durumlarda ve zamanlarda, elbette emin oluncaya kadar, oruç serbestliğinden yararlanılmasına izin verilmiştir. Artık günümüzde olduğu gibi, tanyerinin ağarmaya başlaması, birçok güvenli araçla kolayca belirlenebildiğinden dolayı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca hazırlanan imsakiyelerde gösterilen imsak vaktiyle oruç başlar, dolayısıyla bu vakitten itibaren oruç yasakları denilen orucu bozan fiillerden uzak durulur.

□ İbn Kesîr, seleften pekçok gruptan, fecir yaklaşmışken sahur yeme konusunda, hoşgörülü davrandıklarının rivayet edildiğini belirtir. Bu durum; Ebubekir, Ömer, Ali, İbn Mes'ûd, Huzeyfe, Ebu Hureyre, İbn Ömer, İbn Abbas, Zeyd bin Sâbit gibi sahâbeden, içlerinde Muhammed bin Ali bin el-Hüseyn, Ebu Miclez, İbrahim en-Neha'î, Ebu'd-Duhâ, Ebu Vâil ve İbn Mes'ûd ashâbından başkaları, Atâ, el-Hasan, el-Hâkim bin Uyeyne, Mücâhid, Urve bin ez-Zübeyr, Ebu's-Şa'sâ Câbir bin Zeyd'den de rivayet edilmiştir. el-A'meş ve Câbir bin Râşid de, bu görüşü benimsemiştir.¹²⁷

¹²³ Horasânî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 2/46.

¹²⁴ Semîni, *et-Tâcu'l-Manzûm*, 3/21.

¹²⁵ Serahsî, *Mebisât*, 3/55.

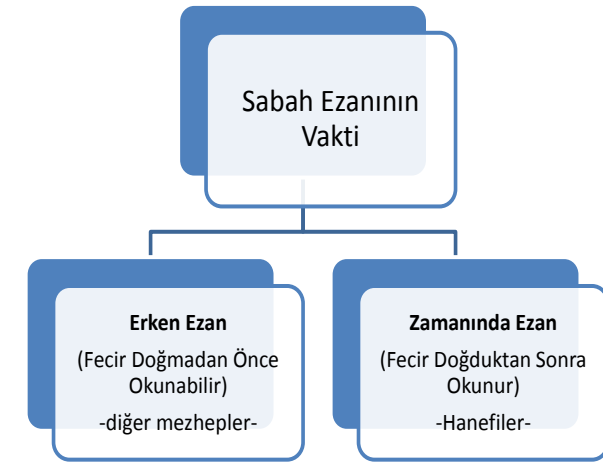
¹²⁶ İbnu'l-Münzir, *el-İşrâf*, 3/119, no: 1137; Gazâlî, *el-Vasît*, 2/530; Tûsî, *el-Mebisât*, 1/269; Şeyh Nizam, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/214.

¹²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/222. Bunların yaklaşımlarını kendi görüşü doğrultusunda yorumlayan İbn Hazm için bk. *Muhallâ*, 6/234.

Yüce Allah, Kur'ân'da şöyle buyurur: **“Güneşi bir ışık, ayı bir nur yapan, vaktinizi ve hesabı bilesiniz diye aya menziller takdir eden Allah'tır.”** (Yunus: 10/5; **“Güneş ve ay şaşmaz bir hesap üzere hareket eder.”** (Rahman, 55/5) Ay ve güneş şaşmaz bir ölçüyle hareket ettiği için, namaz vakitleri, oruca başlama tarihi ve iftar vakti gibi şer'î vakitler, ay ve güneşin hareketlerine göre belirlenmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında astronomi ilmi, günümüzde olduğu gibi gelişmediğinden, gerek namaz vakitleri, gerek Ramazan ve Kurban bayramı günleri, gerekse Ramazan ayının başlaması, hilâlin çıplak gözle görülmesiyle belirleniyordu. Günümüzde ise ayın hareketleri son derece gelişmiş modern âletlerle çok yakından takip edilerek bir yıl sonraki takvimler önceden hazırlanabilmektedir. Namaz vakitleri, Ramazan ayının başlangıç tarihi, imsak ve iftar vakitleri, bayram günleri bu takvimlerde belirtilmektedir. Bugün müslümanlar takvimlere bakarak namaz kılmakta, sahur yemekte, iftar etmekte, oruca başlamakta ve bayram yapmaktadırlar.

5) Sabah Ezanının Okunma Vakti

Sabah ezanının ne zaman okunabileceği konusunda, Bilâl'in ve İbn Ümmi Mektûm'un ezanlarına göre hareket edilerek, çeşitli görüşler öne sürülmüştür.



1-Erken Ezan (Fecir Doğmadan Önce Okunabilir)

Evzâî, Abdullah İbnu'l-Mübârek, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, İmam Ahmed bin Hanbel, İshâk, Dâvud-u Zâhirî ve İbni Cerîr Taberî ve Hanefiler'den İmam Ebû Yûsuf, fecir doğmazdan önce sabah ezanı okunmasını tecviz etmişlerdir. Vakti girmeden önce sabah namazı için ezan okumanın caiz olduğunu söyleyenlerin İbn Mes'ûd'un rivayet ettiği hadîse dayandıkları söylenmiştir. Bu görüştekiler, bu ezanın ne vakit okunacağına ihtilâf etmişlerdir.

□ Ramazan'da sabah ezanını öne alıp erken okumak, oruç için ihtiyatlı olmak amacıyla yapılır. Bir tür, yirmi dakika civarında bir süreyle erken ezanla, "ihtiyâf imsak" denilen erken imsak başlatılmış olur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulaması, ikinci fecir doğarken ezan okutmak şeklinde olmuştur. Dolayısıyla, bu uygulamaya göre hareket etmek, asıl ihtiyatlı olandır. Ayrıca erken ezan, bu ezanı duyanların sabah namazını da daha vakti girmeden kılmalarına yol açabilir. Bunun için, erken ezan, sakıncalı durumlar ortaya çıkarabilir. Esas olan, sabah ezanını, tam vaktinde okumaktır.

2-Zamanında Ezan (Fecir Doğduktan Sonra Okunur)

Hz. Bilâl'in (r.a.) geceleyin okuduğu ezan, namaz kılanlara namazı kestirmek, uykuda olanları uyandırmak içindi. İmam-ı Azam'la İmam Muhammed, Züfer ve Süfyân-ı Sevrî'nin görüşleri budur. Sabah namazı için Abdullah İbn Ümmi Mektûm'un yaptığı gibi yeniden ezan okumak gerekir.

6) Ezan Okunurken veya Ezan Bitinceye Kadar Yemek

Ebu Hureyre (r.a.), Rasûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Biriniz, kap elinde iken ezanı iştirse, ihtiyâcını giderip karnını doyuruncaya kadar, onu bırakmasın."¹²⁸ Ezanla ilgili hadisler, bir bütün olarak değerlendirilirse, bu hadîs-i şerîf, sahur yemeği veya başka herhangi bir yemekle ilgili olabilir. Dolayısıyla, sonuçları da farklılık gösterir:

a) Sahur Yemeğiyle İlişkili Oluşu

□ Hadisin sahur yemeğiyle ilgili olduğu kabul edilirse, duruma iki ayrı açıdan bakılabilir:

1. Buradaki ezandan maksat, fecir doğmadan önce, uyuyanları uyandırmak ve ibâdet halinde olanların istirahat çekilmelerini sağlamak amacıyla genelde Bilâl-i Habeşî tarafından okunan birinci ezan kabul edilebilir. Bu ezan okunduğu zaman zâten fecir doğmadığı için, yemeye-içmeye devam etmek gayet tabiidir.

2. Ezan, genelde İbn Ümmi Mektûm tarafından okunan ikinci ezan olabilir. Ama havanın kapalı olması gibi bir sebepten dolayı müezzin fecrin doğduğunu zannetmiştir; fakat oruç tutacak olan kişinin kanaatine göre, henüz fecir doğmamıştır. Bu durumda, ezan bitene kadar yemeye devam edip hemen ardından oruca başlanmalıdır.¹²⁹

b) Herhangi Bir Namaz Öncesi Yemeği Oluşu

Yemeği sahur yemeğiyle, ezanı da sabah ezanıyla kayıtlamayanlar, bu hadîsi, "Akşam yemeği hazırken namaza durulursa, önce yemek yeyiniz." hadîsine benzetmişlerdir. Bunun sebebi, namaz kılacak kişinin kafasını, yemekle meşgul olmaktan kurtarıp, huşûyu ve hudûyu sağlamaktır.

c) Akşam Yemeği ve Ezanıyla İlişkili Oluşu

Münâvî, bu hadîsin akşam ezanı ve akşam yemeğiyle ilgili bulunduğunu, maksadın, oruç tutana bir merhamet eseri olarak iftarda acele etmeyi sağlamak olduğunu söyler.¹³⁰

Ş Bütün bu yorumların ortak sonucu, önünde yemek olan kişinin, ezan okunduğu takdirde yemeğine devam etmesinin caiz oluşudur.

Ezan ve Yemeğin Durumu			ezanın durumu	yemeğin durumu
Ezanı-Yemeği Kayıtlayanlar	sahur yemeği, sabah ezanı oluşu	1.Ezan Kabulü	uyarı ezanı	yemek-içmek serbest
		2.Ezan Kabulü	sabah ezanı	imsak vakti
	akşam yemeği ve ezanı oluşu		akşam ezanı	iftar yemeği
Ezanı-Yemeği Kayıtlamayanlar			herhangi bir ezan	herhangi bir yemek

7) Ezandan Sonra Yemek

İmsak vakti girdiği anda okunan sabah ezanından sonra, artık oruç yasakları başlar. Dolayısıyla, sahur yemeği hemen bırakılır, oruca başlanır. Sahur yemeğinde uygun olan, sabah ezanının vaktine kadarlık bir sürede bitirecek zamanda yemeye oturmaktır. Son vakte gecikilirse, acele bir şekilde yenmelidir.

8) Sahur/Sabah Namazı Aralığı

Sahur vaktinin bitişi ile sabah namazının girişi arasındaki süre, hadislerde farklı anlatılmıştır. Hadislerden, sahur vaktinin geciktirildiği, sabah namazının erken kılındığı sonucuna varılabilir.

¹²⁸ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 2/423, no: 9468, 510; Ebu Davud, *savm*, 18, no: 2333, 18, no: 2350; Darakutni, *Sünen*, 2/165; Hâkim, *Müstedrek*, 1/203.

¹²⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/329; Tûsî, *el-Mebsût*, 1/268; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 2/234.

¹³⁰ *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi*, çev. İbrahim Koçtaşlı, Şamil Yayınları, 9/191-192.

A) Camiye Gitme-Sünneti Kılma Aralığı Hadisleri

a) Zirr bin Hubeyş Hadisi: “Huzeyfeyle birlikte sahur yapmıştık. Sonra sabah namazı için mescide çıktık. İki rekat sünneti kıldık, sonra farz için kâmet getirildi. İkisi arasında, çok kısa bir zaman vardı.”¹³¹

b) Sıla bin Züfer Hadisi: Sıla bin Züfer’den (r.a) rivâyete göre, şöyle demiştir: “Huzeyfeyle birlikte sahur yemeği yedik. Sonra mescide sabah namazı için çıktık. Sabah namazının iki rekat sünnetini kıldık, sonra da kâmet getirildi ve farzını kıldık.”¹³²

B) Elli Ayetlik Aralık Hadisleri

a) Zeyd bin Sâbit Hadisi: Zeyd b. Sâbit’ten (r.a) rivâyete göre, şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.s.) ile birlikte sahur yemeği yemiştik. Sonra da sabah namazı için kalktık. Ben, Rasûlullah’a (s.a.s.), sahurla sabah namazı arasındaki süreyi sordum. “Bir insanın elli âyet okuyabileceği kadar bir süredir.” buyurdu.¹³³

2) Enes Hadisi: Enes’ten (r.a) rivâyete göre, şöyle demiştir: “Rasûlullah (s.a.v) ve Zeyd bin Sâbit, sahur yemeği yedi. Sonra sabah namazı için kalktılar.” Katâde diyor ki: Biz Enes’e, “Rasûlullah (s.a.s.) ile Zeyd’in sabah namazını kılmaları ve yemek yemeleri arasındaki zaman ne kadardır?” diye sorduk. Enes: “Bir kimsenin elli âyet okuyabileceği kadar bir süredir.” dedi.¹³⁴

3) Enes Hadisi: Zeyd bin Sâbit’in şöyle dediği nakledilmiştir: “Biz Hz. Peygamber’le (s.a.s.) birlikte sahur yaptık. Sahur bittikten sonra, Rasûlullah (s.a.s.) namaza kalktı. Hadisin ravilerinden Enes: “Peki ezan ile sahur arasında ne kadar süre geçti?” diye sorunca, Zeyd bn Sâbit şu cevabı verdi: “Elli ayet okunabilecek kadar bir süre!”¹³⁵

□ Zeyd bin Sâbit’in “elli ayet okunabilecek kadar bir süre” şeklindeki cevabı, bu okuyuşun ne çok hızlı, ne de çok yavaş olduğu, okunacak ayetlerin de uzun değil, orta uzunlukta olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Bu da, sezgi ve tahminle belirlenir.¹³⁶ Elli âyet okuyacak zaman miktârı, dört-beş dakika olarak takdir edilmiştir ki, bir abdest alacak zamandır.

¹³¹ Müslim, sıyâm: 9; Nesâî, savm, 20, no: 2124.

¹³² Müslim, sıyâm: 9; Nesâî, savm, 20, no: 2125.

¹³³ Buhârî, savm, no: 1921, ayrıca bk. no: 575; Müslim, sıyâm: 9; Nesâî, savm, 21, no: 2126-27.

¹³⁴ Müslim, sıyâm: 9; Nesâî, savm, 22, no: 2128.

¹³⁵ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 5/182, 185, 186, 188; Buhârî, mevâkitü’s-salât, no:, savm, 19 (2/232); Müslim, sıyâm, 47, no: 1097 (2/771); Nesâî, sıyâm, 21, no: 2126-27 (4/117); Tirmizî, savm 14, no: 703-4 (hasen-sahih) (3/84); İbn Mâce, sıyâm, 23, no: 1694 (1/540); Ebu Davud, savm, 14 (2/302); Hâkim, *Müstedrek*, 1/423; Dârimî, *Sünen*, no: 1702.

¹³⁶ Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, 8/66.

1.2.1.2 Fecrin Tulûsunun Tebeyyününü Sınır Kabul Edenler

İbn Hazm’ın da içinde yer aldığı bir grup fukaha, fecrin doğuşunu gözetleyen kimse için ufukta farkedilecek ölçüde bir beyazlığın bulunmasını, tanyerinin iyice ağarmasını, aydınlığın enlemesine bir süre yayılıp belirmesini sınır kabul etmiştir. Dolayısıyla, bu beyazlığı seçemeyen için, seçilinceye kadar yemek mübahtır. Bakara, 2/187 âyetinde “fecir doğuncaya kadar” veya “fecirde şüphe edinceye kadar” denmediğinden, fecrin doğuşunun değil, kişi tarafından seçilişinin (tebeyyün) esas alınması gerekir.¹³⁷ Halbuki tebeyyün, ancak aydınlığın ufukta yayılmasıyla olur. Aslında bu görüş, ufuk kıvrılığı yaklaşımına çok yakın durmaktadır.

□ Süleyman Ateş, bu görüşü savunarak, şunları belirtir: “Gerek âyetle siyah ve beyaz ip, gerçek ip, gerek mecazî olarak karanlık ve aydınlık kasdedilmiş olsun, bunların birbirinden ayırdedileceği zaman, ortalığın iyice ağarıp varlıkların birbirinden seçileceği zamandır. Öyle fıkıh kitâblarında yazıldığı gibi hemen tan yerinin ağarmağa başladığı ilk zaman değildir. (..) Bu iki rivayetten (İbn Ömer ve İbn Mes’ud hadisleri) oruç vaktinin, tan yerinde ışığın yatayına yayılmasıyla başlayacağı anlaşılır. Fakat bazı âlimler bunun hemen bu vaktin başlangıcı değil, ışığın yollara, evlere dolacağı zaman olduğunu söylemişlerdir. (Zirr bin Hubeyş ve Kays bin Talk hadislerini verir.) Gerçi oruca tan yerinin ağarmağa başlamasıyla başlanacağı ağırlık kazanırsa da gerek Kur’ân’ın ruhundan, gerek birtakım büyük sahâbî ve tabiîlerin açıklamalarından, bu zamanın o kadar erken olmadığı, ortalığın iyice aydınlanıp eşyanın birbirinden ayırdedileceği zaman olduğu; güneşin doğmasına takriben kırk beş dakika yahut azami bir saat kalıncaya dek yenilip içileceği anlaşılır. Her şeyde ihtiyat prensibini göz önünde tutan din adamları, burada da ihtiyat için Peygamber (s.a.s.)’in ruhsatını almamış, orucu güneşin doğmasına bir buçuk, iki saat önceden başlatmayı uygun görmüşlerdir. Dileyen öyle yapabilir ama herhangi bir sebeple geciken de pek alâ Hanefî mezhebinin sabah namazının sünnet olan vaktine kadar yani yolların, ağaçların, evlerin, dağların görünüp belli olacağı zamana kadar yiyebilir.”¹³⁸

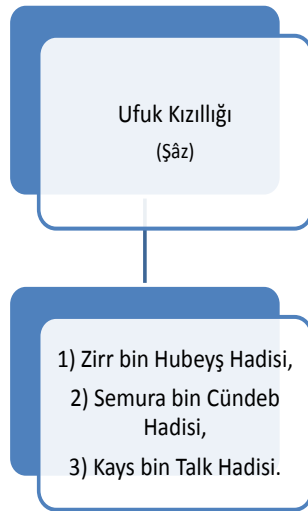
□ Fecrin ilk tulûsu ile fecrin tulûsunun tebeyyünü şeklindeki iki farklı yaklaşımın, şöyle bir sonucu ortaya çıkar: Henüz fecrin doğmadığını tahmin edip gerçekte doğmuş olduğu ortaya çıkarsa, bizzat fecrin doğuşunu sınır kabul edenlere göre orucunu kaza etmesi gerekir; ortaya çıkan bilgiyi sınır kabul edenlere göre ise, kaza gerekmez. Buradaki ihtilafın sebebi, Bakara, 2/187 âyetiyle ilgili farklı ihtimallerin varlığıdır. Acaba imsak, seçilmenin bizzat kendisiyle mi, yoksa seçildiğinin bilinmesiyle mi gereklidir? Çünkü Araplar, istiâre yoluyla, bir şeyin sonrasını, o şeyin

¹³⁷ İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/230, no: 756, 234.

¹³⁸ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 1/312-14; Ateş, *Yeni İslâm İlmihali*, 310.

bizzat kendisi yerine kullanmayı normal sayarlar. Fecir, bizzat seçilince, bizim için de seçilmiş demektir. Öyleyse, âyetle “tebeyyün”ün bize izafe edilmesi, ihtilafı ortaya çıkarmıştır. Çünkü fecir, bizzat kendisi seçilir ve belirginleşebilir, ama bizim tarafımızdan seçilmeyebilir. Lafzın zâhiri, imsakin bilgiye ilişkisini gerektirir. Kıyas ise, tıpkı güneş batımında ve zeval vb. diğer şer’î vakitlerin sınırlarında olduğu gibi, bizzat doğuşa ilişkisini gerektirir. Dinde bütün vakitlerde esas alınan, emrin bizzat kendisidir, ona ilişkin bilgi değildir.¹³⁹

1.2.2İ msakin Şafak Sökmesinden Sonraki Ufuk Kızılığıyla Başlaması (Ufuk Kızılığı) Yaklaşımı



Şâz bir grubun görüşüne göre, fecirden maksat, dolayısıyla oruca başlama vakti, tıpkı akşamın kızıl şafağına benzeyen, sabahleyin fecr-i sâdik ardından ortaya çıkan beyazlıktan sonraki kızıl fecirdir. Bunlar, ufuktaki beyazlığın ortalığı tamamen aydınlatmasını/tam aydınlanmayı ve ardından kırmızılığın belirmesini sınır kabul eder. Böylece imsak vaktinin başlangıcı, ufukta iyice beliren beyazlıktan sonra kızılığın yayılması vaktidir. Güneşin batışındaki kırmızılıkta iftar caiz olmadığı gibi, fecir doğana kadar da yemek caiz olmaz.¹⁴⁰ Bu görüş, ashâb-ı kirâmdan Huzeyfe ve İbn Mes’ud’dan rivayet edilmiştir.¹⁴¹ Ayrıca Süleyman el-A’mes (ö.148), el-Hakem bin ‘Uteybe, Ebû Miclez, İbrahim en-Nehaî, İshak bin Râheveyh, A’mes’in öğrencisi Ebû

Bekir bin Ayyâs (ö.193) da bu görüştedirler.¹⁴² Bunlar, bu konuda âyetteki, “fecir” kelimesini, kırmızı fecir olarak anlamışlardır. Nitekim İbn Ebî Şeybe, A’mes’in Müslim’den şunu naklettiğini aktarır: “Fecri, sizin fecriniz saymazlardı. Evleri ve yolları dolduran fecri dikkate alırlardı.”¹⁴³ Ma’mes’den nakle göre, sahuru o kadar geciktirdi ki, bilmeyen biri “Onun orucu yok.” derdi.¹⁴⁴ Zirr bin Hubeyş/Huzeyfe hadisi, Hz. Ali hadisi ve Hz. Ebubekir hadisi gibi haberler de, bu görüşün delilleri arasındadır.

1.3.1Zirr bin Hubeyş/Huzeyfe Hadisi

Zirr bin Hubeyş’ten rivâyete göre, şöyle demiştir: Huzeyfe bin el-Yemân (r.a.), şöyle dedi: “Ben, Resûlullah’la (s.a.s.) beraber sahûr yemeğini yedim. “Sabah olduktan sonra mı sahur yediniz?” diye sordum. “Evet, sanki gündüzdü (nehâr) diyebilirim, ancak henüz güneş doğmamıştı.”¹⁴⁵

□ Hadisin, daha ayrıntılı bir anlatımı şöyledir: Zirr bin Hubeyş (r.a.) şöyle der: “Sahur yemeğini yeyip mescide gittim. Giderken, Huzeyfe’nin evine uğrayıp yanına girdim. Bir deve sağmamı emretti, sağdım. Bir tencere emretti, sütü pişirdim, sonra; “ye” dedi. Ben “oruç tutmak istiyorum.” dedim. “Ben de istiyorum.” dedi. Yedik içtik, sonra mescide geldik, kâmet getirilip hemen namaza başlandı. Huzeyfe “Rasûlullah bana böyle yaptı” veya “Ben Rasûlullah’la böyle yaptım” dedi. “Sabahtan (tanyeri ağardıktan) sonra mı?/Hangi saatte peygamberle sahur yaptın?” dedim. “Evet, sabahtan sonra, ancak güneş henüz doğmamıştı.” dedi.¹⁴⁶

□ Ebubekir er-Râzî el-Cassâs, Huzeyfe’den yapılan bu rivayetin sabit olmadığını, ayrıca âhâd haberlerden olduğunu, bu haberle de Kur’an’a itirazın caiz olmadığını belirtir.¹⁴⁷ İbnu’l-Kayyim el-Cevziyye ise, Zirr hadisinin ma’lûl, illetinin de vakf

¹³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/51-52 (1/310-312).

¹⁴⁰ Nisâburî, *Garâibu’l-Kur’ân ve Regâibu’l-Furkân*, 2/129.

¹⁴¹ İbnu’l-Münzir, *el-İsrâf*, 3/118; Nevevî, *el-Mecmû’*, 6/324 (Huzeyfe, fecir doğdu, sahur yaptı, sonra namaz kıldı); İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/51.

¹⁴² İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/234; Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, 8/64 (Aynî, bu bilgilerin görüşlerini, “ufuk kızılığı” olarak değil, “güneş doğmadıkça sahur yapmayı caiz görürlerdi” şeklinde vermektedir. Dolayısıyla, bu şekliyle görüş, “güneşin doğmasını imsak kabul edenler”in yaklaşımına uygundur.) ; Ahmed bin Hanbel, *el-Fethu’r-Rabbânî* (Bennâ), 10/30; İbnu’l-Münzir, *el-İsrâf*, 3/118 (sahurla ilgili ruhsat vakti değerlendirmesi yapar) ; Nevevî, *el-Mecmû’*, 6/324 (İshak, bu görüşü savunanların belirttiği vakitte yiyeceklere, kaza gerekmez demiştir).

¹⁴³ İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/234; İbnu’l-Münzir, *el-İsrâf*, 3/118 (Mesrûk’tan) ; Aynî, *Binâye*, 3/633; İbn Kudâme, *Mugnî*, 4/325 (Mesrûk’tan).

¹⁴⁴ İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/234; Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, 8/64.

¹⁴⁵ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 5/396; Müslim, sıyâm: 9; Nesâî, sıyâm, 20, no: 2123 (4/142) (Elbânî: sahih; *Sahihu’n-Nesâî*, no: 2151) ; İbn Mâce, sıyâm, 7/23, no: 1695 (1/541) ; Tahâvî, *Şerhu Ma’âni’l-Asâr*, sıyâm, 2/52; Hâzimi, *el-İtibâr fi’n-Nâsih ve’l-Mensûh mine’l-Asâr*, 145-146.

¹⁴⁶ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 5/400 (*el-Fethu’r-Rabbânî*, 10/20-21) ; Nesâî, sıyâm, no: 2148; Tahâvî, *Şerhu Ma’âni’l-Asâr*, 2/52; Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/184-85, no: 1019.

¹⁴⁷ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/285; Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, 8/67.

olduğunu söyler. Çünkü, Huzeyfe'yle sahur yapan, Nesâî'nin de belirttiği gibi¹⁴⁸, Hz. Peygamber değil Zirr'dir.¹⁴⁹ Ayrıca, "Geceyi ve gündüzü iki âyet yaptık, gecenin âyetini giderdik; aydınlatıcı olmayı da gündüzün âyeti kıldık. Bu, hem rabbimizin ikramını aramanız, hem de yılların sayısını ve vakit hesabını bilmeniz içindir. Biz, her şeyi ayrıntılı olarak açıklamışızdır." (İsra, 17/12) âyetindeki "nehâr"ın alâmeti, güneş değil fecirdir. Ünlü dil bilgini Halil bin Ahmed de, konuyla ilgili nakledilen şiirde geçen "nehâr"ın, fecir olduğunu söylemiştir; dolayısıyla nehar, fecrin doğuşuyla başlar.¹⁵⁰

□ Haberin, Asım bin Ebi'n-Nücûd'un teferrüd ettiği hadislerden olduğunu söyleyen Nesâî, "güneş henüz doğmamıştı" ifadesiyle, gündüzün yakınlığı kastedilmiştir yorumunu yapmıştır. Bu yorumun sonucu, fecrin doğuşundan emin olmadan sahur yaptıklarıdır, öyle ki birisi fecrin doğduğunu, ötekiyse henüz doğmadığını sanmıştı.¹⁵¹ Hâzîmî, ilim ehlinin bu haberle amelin terkinde icmâ ettiğini belirtir.¹⁵²

□ Fukaha, bu hadisteki "nehâr" ifadesiyle ilgili iki değerlendirme yapmıştır:

1) Nesih Değerlendirmesi: Hadis şârihi Sindî, bu hadîsin açıklamasında şöyle der: "Bu hadîsteki 'nehâr'dan maksat, şer'i gündüzdür, yâni fecirdir. 'Şems'ten maksat ise, güneş değil fecirdir. Çünkü fecir aydınlığı, güneşten önce gelir. Huzeyfe'nin maksadı şudur: Sahur yemeği vakti, şafak sökme vaktine o kadar yakındır ki, henüz şafak sökmemiş olmakla beraber, neredeyse şafak söktü denilebilir."¹⁵³ Bu hadîsi zahirine göre mânâlandırılanlar, bu hadîsin mensuh olduğunu söylemişlerdir." Nitekim Tahâvî, bu rivayetteki durumun, Bakara, 2/187 âyetinden sonra, ama "mine'l-fecr" kaydı henüz inmeden önceki ara dönemde geçerli olma ihtimali olduğunu belirtir. Nitekim, Sehl hadisi de, buna işaret etmektedir. Dolayısıyla, sözkonusu kayıt, Huzeyfe'nin dikkatinden kaçmıştı, başkaları ise bu durumu biliyor ve ona göre hareket ediyordu. Huzeyfe, inen kayıttan habersiz oluşundan dolayı, bilgisine göre amel etmiştir. Bu itibarla da, bu konuyla ilgili bir şeyler bilen görüşü, bilmeyenden daha çok benimsemeye değerdir.¹⁵⁴

2) Nesih Değerlendirmesinin Reddi: Sindî, Huzeyfe hadîsinin Bakara, 2/187 âyetinden önceki zamana âit olup, sonradan mensuh olduğu görüşünü uygun görmeyerek, şunu belirtir: "Oruç süresi, ilk zamanlar yatsıdan ertesi gün akşamına

kadardı. Bu süre, mezkûr âyetle kısaltılarak fecirden akşama kadar sınırlanmıştır. Yâni teşditten tahfife doğru bir değişiklik olmuştur. Huzeyfe hadîsiyle âyetin hükümleri karşılaştırılınca, âyetin inişiyle oruç süresinde tahfif ve kısaltma değil, teşdîd ve uzatma durumu çıkmış olur."

1.3.2 Semura bin Cündeb Hadisi

Semure b. Cündeb'ten (r.a.) rivâyete göre, Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Ne Bilâl'in okuduğu ezan, ne de yukarı doğru yükselerek parlayan yalancı fecir, sizin sahur yemeği yemenize engel olmasın. Fakat gerçek fecir denilen ortalığın kırmızılıkla kaplanması, yeme ve içmenize engel olabilir."¹⁵⁵

1.3.3 Kızıllığın Ortaya Çıkışı (Kays bin Talk) Hadisi

Kays bin Talk'ın babası Talk bin Ali'den (r.a.) rivâyetine göre, Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Yeyiniz içiniz, yukarıya doğru yükselerek parlayan (yalancı) fecir yeyip içmenize engel olmasın. Kırmızılık ortalığı kaplayınca (gerçek fecir çıkınca) kadar yeyip içebilirsiniz."¹⁵⁶

□ Ebû Dâvud, bu konuda şunu belirtir: "Bu hadîs, sâdece Yemâmelilerin rivayet ettiği hadîslere aittir."¹⁵⁷ İbn Rüşd'ün belirttiği gibi, bu rivayet bir şüzûzdür; çoğunluğun rivayetinden farklılık gösterir. Oysa, Bakara, 2/187 âyeti, bu konuda nasır veya nas gibidir.¹⁵⁸

□ Dârakutnî, hadîsi daha ayrıntılı şekilde rivayet etmiştir: Abdullah bin Nu'man es-Sühaymî şöyle der: Kays bin Talk, Ramazan'da, gecenin sonunda bana geldi. Ben, sabahın girmiş olmasından kaygılandığım için, sofradan çekilmiştim. Kays, benden biraz katık istedi, kendisine; "Amca, eğer sana göre daha vakit varsa, evde olan yiyecek içeceklerden getireyim." dedim. "Yanında ne var?" diye sordu ve içeri girdi. Ona tirit, et ve nebiz (hurma suyu) getirdim. Yedi içti, hatta beni de zorladı. Ben de sabahın olmasından korka korka yedim-içtim. Kays, bana şöyle dedi: Talk bin Ali bana Rasûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu rivayet etti: "Yeyiniz içiniz, yukarı doğru

¹⁴⁸ Nesâî, sıyâm, no: 2152-53.

¹⁴⁹ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Câmi'u'l-Fıkıh*, 3/161.

¹⁵⁰ Halil bin Ahmed el-Ferâhidî (ö.170), *Kitâbu'l-Ayn*, yay.Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut 1424/2003, DKİ, 4-7/272; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/47-48; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 167.

¹⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/222.

¹⁵² Hâzîmî, *el-İ'tibâr fi'n-Nâsîh ve'l-Mensûh mine'l-Asâr*, 146.

¹⁵³ Krş. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/222.

¹⁵⁴ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/185-186, 192.

¹⁵⁵ Müslim, sıyâm: 8; Ebû Dâvud, savm: 17, no: 2348 (2/760); Tirmizî, savm, 15, no: 706 (hasen) (2/105).

¹⁵⁶ Ahmed bin Hanbel, *el-Fethu'r-Rabbânî* (Bennâ), 10/29-30; Ebû Dâvud, savm: 17, no: 2348, 18, 2/760 (Elbânî: hasen-sahih; Sahihu Ebi Davud, no: 2151); Müslim, sıyâm, 8; Tirmizî, savm, 15, no: 705 (hasen-garib; ilim adamları bu hadisle amel ederler. Buna göre, fecr-i sâdığa (gerçek fecir denilen kırmızılık ortalığı kaplayınca) kadar yemek içmek serbesttir. Tüm ilim adamları, bu şekilde amel etmişlerdir. Bu konuda, Adî bin Hâtim, Ebûzer ve Semure'den de hadis rivayet edilmiştir.); Dârakutnî, *Sünen*, sıyâm, no: 7 (2/166); Tahâvî, *Şerhu Ma'ânî'l-Asâr*, sıyâm, 2/54.

¹⁵⁷ Ebu Davud, savm, 17, no: 2348.

¹⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/51.

yükselen (yalancı fecir) sizi aldatmasın. Kırmızılık doğuncaya kadar yeyip içebilirsiniz.”¹⁵⁹

□ Bu hadîste, fecr-i sâdıkın yemeye içmeye mâni olmadığı, kırmızı şafağın doğumuna kadar yenilip içilebileceği izlenimi doğmaktadır. Fukaha, bu hadisi, iki şekilde yorumlamıştır:

1) Hadisin, Bakara: 2/187 Ayetinden Önce Söylenişi

Hadîsteki kırmızılıktan maksadın güneşin doğacağına yakın ufukta görünen kırmızılık olduğu kabul edilirse, o zaman bu hadîsin 2/187 âyetinin nüzûlünden evvel vârid olduğu ve bu âyetle neshedildiği sonucuna varılacaktır. Çünkü, hadîsin âyete aykırı olması kesinlikle düşünülemez.

2) Kızıl Şafağın Fecr-i Sâdik Oluşu

Çoğu bilginler, bu kırmızılıktan (kızıl şafak) maksadın, fecr-i sâdik olduğunu söylemişlerdir. Hz. Peygamber’in hadîsindeki “kırmızılık doğuncaya kadar” ifâdesini de şöyle izah etmişlerdir: Fecr-i sâdıkın doğması tamamlanıp, aydınlığı yayılınca, kırmızılığın ilk görüntüleri ortaya çıkar. Rasûlullah, işte buna işaret etmiştir.¹⁶⁰ Nitekim Hattâbî, bu hadîsi şerh ederken şunları söyler: “Kırmızının manâsı; kırmızılığın ilk görüntülerinin, yayılan beyazlık arasına girmesidir. Çünkü, ikinci fecrin doğuşu tamamlanınca, ilk kırmızılıklar görünmeye başlar. Araplar, sabahın, alttaki alacalığına benzetirler. Buna sebep, sabahta hem beyazlığın, hem de kırmızılığın bulunmasıdır.”¹⁶¹ Bu izaha göre, bu hadîsin, Bakara, 2/187 âyetine aykırılığı söz konusu olamaz.

□ Kızıl şafak yorumunu benimseyen Abdülaziz Bayındır, görüşlerini benzer hadislere ve diğer destekleyen ayetlere, hadislere ve sözlük anlamlar ile yaptığı gözlemlere dayandırarak, şu açıklamayı yapar: “Fecr-i kâzibin başlangıcından itibaren ufukta beyaz ve kızıl ışıklar, karanlıkla karışık halde bulunur ve daha sonra kızılık öne çıkmaya başlar. Fecr-i sâdıkta renkler ayrıışmış, koyu karanlık yeryüzüne çekilmiş, üstte beyaz ışık kuşağı, ortada koyu kızıl kuşak iyice ortaya çıkmış olur. Allah’ın Elçisi bu konuda şunları söylemiştir: ‘Size göre kızılık enlemesine yayılınca kadar yiyin, için.’¹⁶², ‘Cebrail Kâbe’nin yanında bana... Sabah namazını kızılığın parıldadığı, oruç tutana yemenin içmenin yasak olduğu saatte kıldırdı.’¹⁶³ Semure b. Cündüb’ün

bildirdiğine göre Allah’ın Elçisi şöyle demiştir: ‘Bilâl’in çağrısı bir de şu beyazlık sizi aldatmasın; kızılık fışkırsın veya kızılık doğsun.’¹⁶⁴ Peygamberimizin ‘şu beyazlık’ dediği; ışık kuşaklarının açıkça görülmesine kadar olan ufuk aydınlığı, yani fecr-i kâzibtir. Bütün bu âyet ve hadisler göre, her sabah iki fecr olur. Allah’ın Elçisi’nin şu sözü, iki fecri ayırmamızı kolaylaştırmaktadır: ‘Yiyin, için; yukarı tırmanarak yayılan aydınlık sizi etkilemesin; enine yayılan kızılığı görünceye kadar yiyin, için.’¹⁶⁵ (..) Demek ki, birinci fecir, yukarıya tırmanarak yayılan aydınlık; ikinci fecir ise karanlıkla aydınlığı enlemesine bölen kızıl ışık kümesidir. (..) Fecr-i sâdıkta karanlık ile beyaz ışık kuşağı, kızıl ışık kuşağıyla ikiye bölünür. Bir kişi Allah’ın Elçisi’ne namaz vakitlerini sormuş, o da cevap vermeyip uygulayarak göstermek istemiş ve ilk gün sabah namazını ilk vaktinde kıldırmıştı. Ebu Musa el-Eş’ârî bize şu bilgiye vermektedir: O gün Allah’ın Elçisi, sabah namazını, fecr (kızılık) yarıldığı sırada kıldırdı. İnsanlar neredeyse birbirini tanıyamayacaktı. (Müslim, Mesâcid 178 - 614) “İnsanlar neredeyse birbirini tanıyamayacaktı” sözü, yayılan aydınlıktan ötürü birbirlerini tanımaya başladıklarını gösterir. Allah’ın Elçisi’nin şu sözü konuyu değişik şekilde ifade etmektedir: ‘Cebrail ... Sabah namazını kızılığın parıldadığı, oruç tutana yemenin içmenin yasak olduğu saatte kıldırdı.’¹⁶⁶ Aşağıdaki haber de bu durumu desteklemektedir: Ebu’l-Minhâl, Ebû Berze’den şu sözü nakletmiştir: “Allah’ın Elçisi sallallahu aleyhi ve sellem sabahı kıldırırken her bizim yanımızda oturanı tanırdı.” (Buhârî, Mevâkî’us-salah, 11) ”¹⁶⁷

İmsak vaktinin, ufuktaki beyazlığın ortalığı tamamen aydınlatması ve ardından kırmızılığın belirmesiyle başlayacağına dair bazı sahâbî ve tâbiîn âlimlerinden nakledilen bu görüş, fukaha arasında rağbet bulmamış ve uygulanmamıştır. Çünkü âyette geçen, “**Sabahın beyaz ipliği -aydınlık- siyah iplikten -karanlık- ayırt edilinceye kadar yeyip içebilirsiniz.**” ifadesi (Bakara: 2/187), aydınlığın karanlık içinde bir çizgi halinde belirgin olduğu bir zamana işaret ettiği gibi, sahih rivayetler de bu yorumu desteklemektedir.

¹⁵⁹ Dârakutnî, *Sünen*, 2/165. (Dârakutnî, Kays bin Talk’ın kuvvetli olmadığını söyler.) Ayrıca bk.

Ahmed bin Hanbel, *Müsned* (Bennâ), 10/21; Tirmizî, *Sünen*, 3/227.

¹⁶⁰ Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/285-86.

¹⁶¹ Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, 2/761, n.1; Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, 8/65.

¹⁶² Ebu Davud, *savm*, 17; Tirmizî, *sıyâm*, 15; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 4/23.

¹⁶³ Tirmizî, *mevâkî*, 1.

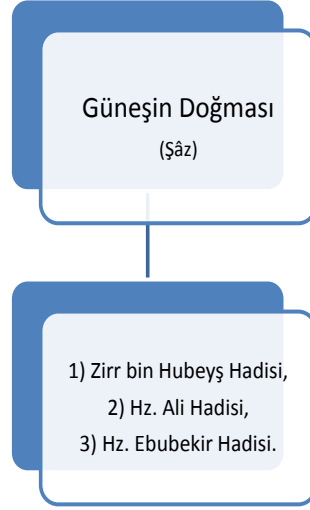
¹⁶⁴ Ahmed bin Hanbel, *Müsned* (er-Risale baskısı) c. 33, s. 267, Hadis no, 20079.

¹⁶⁵ Ebu Davud, *vakt’us-sahûr*, hadis no: 2348; Sünen’ut-Tirmizî, *Ma cae fî beyân’il-fecr*, hadis no: 705.

¹⁶⁶ Tirmizî, *mevâkî*, 1.

¹⁶⁷ Bayındır, “*Kur’an’da Namaz Vakitleri*”, 23-25.

2. FECİR KAVRAMININ GÜNEŞİN DOĞUMUNA GENİŞLETİLMESİ



Ma'mer, Süleymân A'meş (ö.148), Ebû Miclez ve Hakem bin 'Uteybe, güneşin doğmasından az evvele kadar sahur yemenin caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu görüş; Hz. Ömer, Hz. Osman, Huzeyfe, İbn Abbas, Talk bin Ali, hatta İbn Mes'ud, Ebu Musa el-Eş'arî, Süleyman el-A'meş ve Atâ bin Ebî Rebâh'tan da rivayet edilir.¹⁶⁸ İbnu'l-Münzir, bazı ulemânın "Günün aydınlığını gecenin karanlığından seçmek, aydınlığın yollara ve evlere dağılmasıyla olur." dediklerini rivayet etmiştir.¹⁶⁹ Nevevî; A'meş, İshak bin Râheveyh ve diğerleri, güneş doğuncaya kadar yemeye cevaz verdikleri görüşünün onlardan sahih olarak gelmediğini belirtir.¹⁷⁰ Şevkânî, bu görüşün asla delili olmadığını, İbn Ümmi Mektûm ezanının da fecir vakti ezan okuduğu bilindiği için bu görüşe dayanak olamayacağını belirtir. Ayrıca Hz. Peygamber, sahur yapar, camiye çıkar ve namaz kılardı. Bu ikisi arasındaki vakit, elli âyet okuyacak kadardır. Bu görüş, dinen bilinenlere aykırı, gündemden düşmüş bir görüştür.¹⁷¹

□ A'meş, görüşünü, şöyle temellendirir: "Fecir doğduktan sonra, güneş doğmazdan önce yeme-içme ve cinsel birleşme, gündüzün başını/güneşin doğuşunu sonuna (gecenin ilk vaktine) kıyasla helal olur. Nasıl ki sonu güneşin batmasıyla olursa, başlangıcı da güneşin doğmasıyla olmalıdır." Beyaz iplik, doğum ânidir; siyah

iplik, gecenin sonundaki âna bitişik andır. Ayet hakkında şunu söyler: "Beyaz iplik ve kara iplikle kastedilen, gündüz ile gecedir. Benzerlik yönü, tamamen beyazlık ve karanlıktır. Benzetmede şeklin kastedilmiş olması, caiz değildir. Çünkü sabahın doğuşu sırasındaki ufkun karanlığının, şekilce kara ipliğe benzetilmesi kesinlikle imkânsızdır. Böylece ortaya çıkıyor ki, ak iplik ve kara iplikle kastedilen, gündüz ve gecedir. Yüce Allah'ın, 'Fecirin ardından, orucu akşama tamamlayın.' buyruğundaki gecenin mahiyetini araştırırsak, bunun güneşin batmasından ibaret olduğunu görürüz. Çünkü Yüce Allah, biraz ışık kalmasına rağmen günbatımından sonrasını gece olarak adlandırmıştır. İşte aynen bunun gibi, gündüzün ilk ucunda da durumun böyle olması gerektiği ortaya çıkıyor. Güneş doğmazdan önce de, gecedir. Gündüz, ancak güneşin doğuşu sırasında olur."¹⁷² Fahreddin Râzî, imsak ve iftarla ilgili bu görüşlerin, tarihte kaldığını, fukahanın bunların bâtıllığında icmâ ettiğini, sözü fazla uzatmanın yararsızlığını belirtir. İbn Kesîr, bu yaklaşımın, âyete muhalefetinden dolayı, ilim ehlinde hiç kimsenin güvenle benimsediği bir görüş olduğunu sanmıyorum demektedir.¹⁷³ Alûsî ise, ancak körün bu görüşe bağlanabileceğini belirtmektedir. Şayet, örfî anlamdaki gündüz kastedilmiş olsaydı, Yüce Allah "gündüze kadar yeyip içebilirsiniz." buyururdu.¹⁷⁴

□ Ebu Hanife, hasta olan A'meş'i ziyarete gitti. A'meş, şöyle dedi: "Sen, evindeyken kalbime ağır geliyorsun. Beni ziyaret edince, nasıl?" Ebu Hanife, sustu. Dışarı çıkınca, "Niye, ona cevap vermedin?" dediler. Şu cevabı verdi: "Vaktinde oruç tutmayan ve namaz kılmayan bir adama, ben ne diyeyim ki?" Bununla, ikinci fecirden sonra güneş doğmadan önce yediği için orucunun olmadığını, tembellikten yıkanmadığı için namazının olmadığını kastetti.¹⁷⁵

□ İmsakin güneşin doğmasıyla başladığını savunan görüşü benimseyenlerle, ufuk kızılığını imsak olarak benimseyenlerin isimleri, kitaplarda birbirine karışmış görünüyor.

¹⁶⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 2/318; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/47; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/51; İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Câmi'u'l-Fikh*, 3/160.

¹⁶⁹ İbnu'l-Münzir, *el-İsrâf*; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/64-65; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, 167.

¹⁷⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/47, 6/324; Aynî, *Binâye*, 3/633.

¹⁷¹ Şevkânî, *es-Seylu'l-Cerrâr*, 2/117-18.

¹⁷² Fahreddin Râzî, *el-Tefsiru'l-Kebir*, 5-6/94-95. Ayrıca bk. Taberî, *Tefsir*, 2/187 âyetinin tefsiri; İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Câmi'u'l-Fikh*, 3/160; Aynî, *Binâye*, 3/633; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, 167-68; Alûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, 2/67. Aynı gerekçenin çağdaş kullanımı için bk. "24 saatlik gün içinde nereden nereye kadar oruç tutulacağı güneş hesabına göre, tayin edilir. Bu da güneşin doğuşundan batışına kadar geçen zaman içinde olur. İşte İslâm'da oruç tutmanın, bu iki zaman ölçeğine göre ayarlanması her zaman ve her yerde ve dünyanın her yanında uygulanması gereken bir esastır. Bütün müslümanlara böylece aynı anda ve adaletle uygulanması sağlanmış olur. (..) Gündüzün bir yanında uygulanan bir kaide öteki yanında da uygulanmalıdır. Madem ki güneşin batışı, gecenin başlaması meşru sayılıyorsa, güneşin doğuşu ile degündüzün başlaması meşru ve doğru kabul edilmelidir." Atay, "*Sahur Vaktinin Tayin ve Tesbiti*", 1, 6-c; Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 2/452.

¹⁷³ İbn Kesîr, *Tefsir*, 1/222. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *Mugnî*, 4/325.

¹⁷⁴ Alûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, 2/67.

¹⁷⁵ Nisâburî, *Garâibu'l-Kur'an*, 2/129.

□ İbn Rüşd, fecir kavramını güneşin doğumuna genişletilmesi yorumunu zikre değer olarak bile görmemiş ve hiç ele almamıştır. Zaten bu görüş, çok zayıf görülmüş ve mezheb imamlarından hiçbirisi tarafından itibâr edilmemiştir. Sadece bu birkaç yoruma açık haberi alıp, ikinci fecirle birlikte yeme-içmenin haram olduğunu belirten Kütübü Sitte'deki sahîh hadîsleri hesaba katmamak uygun ve doğru bir davranış değildir.¹⁷⁶

§ Güneşin doğmasını imsak olarak savunanların naklî delilleri, İbn Ümmi Mektûm'un ezanı hadisleri, Zirr bin Hubeyş/Huzeyfe hadîsi ile Hz. Ali, Hz. Ebubekir gibi bazı sahâbîlerden rivayet edilen yoruma açık sözler ve uygulamalardır.

2.1 Huzeyfe/Zirr bin Hubeyş Hadisi (mensuh/teşditten tahfife)

Huzeyfe bin el-Yemân (r.a.), şöyle demiştir: “Ben, Resûlullah'la (s.a.s.) beraber sahûr yemeğini yedim. “Sabah olduktan sonra mı sahur yediniz?” diye sordum. “Evet, sanki gündüzdü (nehâr) diyebilirim, ancak henüz güneş doğmamıştı.”¹⁷⁷

2.2 Hz. Ali Hadisi

İbn Münzir'in sahih bir isnadla Hz. Ali'den rivayet ettiği bir habere göre, sabah namazını kılmış ve “Beyaz iplikle siyah ipliğin birbirinden seçildiği zaman, işte şu andır.” demiştir.¹⁷⁸

2.3 Hz. Ebubekir Hadisi

İbn Münzir, sahâbî Salim bin Ubeyd'den sahîh isnadla rivayet ettiği bir hadis şöyledir: Hz. Ebûbekir ona, “Çık da, fecrin doğup doğmadığına bir bakıver.” demişti. Çıkıp baktım. Sonra Ebubekir'in yanına geldim. Şöyle dedim: “Ortalık aydınlandı ve parıldadı.” Ebubekir, şöyle dedi: “Git yükselip yükselmediğine bakıver.” Baktım, şöyle dedim: “Yayılmış bulunuyor.” Ebubekir, ortalık iyice aydınladıktan sonra: “Şimdi bana

suyumu getir.” demiştir.¹⁷⁹ Saîd bin Mansûr, İbn Ebî Şeybe ve İbnü'l-Münzir, çeşitli tarîklerle, Ebubekir'in fecir görünmesin diye kapının kapatılmasını emrettiğini nakleder.¹⁸⁰

□ Bu görüşü savunan Ma'mer, sahur yemeğini o kadar geç yemiş ki, bilmeyenler orucu yok zannederlermiş.¹⁸¹ A'meş'in de, “Önce sahur yenip sonra sabah namazının yayılmış olduğunu bilmesem, sabah namazını kılar, ondan sonra sahur yedim.” dediği rivayet olunur.¹⁸²

□ Oruca başlama vakti hakkındaki görüşleri tefsîrine toplayan Muhammed Reşîd Rızâ da şu sonuca varıyor: “Özetle: Her gün oruca başlama vakti, ictihâd konusudur. Halk için ihtiyatlı olan, mevcut dört mezheb imamlarının görüşlerine uymaktır. Ancak dinî derslerde, Cuma hutbelerinde ve gazetelerde: takvîmlerde gösterilen imsak vaktinin; oruca başlamanın ve namazın farz olacağı fecrin doğmasının yaklaştığını halka tenbih maksadıyla konulduğunu anlatmak gerekir. Böyle yapılmıştır ki sahura geç kalan, acele edip yemesini tamamlasın da bu suretle sahur yeme sünnetine uysun, namaza da hazırlansın. Özellikle namaz için camilere gidecek olanlar, namaza yetişsinler. Fakat sabah namazı kılmanın caiz olduğu zamandan bir dakika dahi var-ken sahur yemiş olanın da orucu sahihtir...”¹⁸³

□ İslâm'ın kolaylık ve evrensellik özelliklerini öne sürerek özellikle çalışma hayatının gereklerinin imsak vaktini yeniden düzenlenmesini savunan Hüseyin Atay, şöyle demektedir: “Günümüz insanının çalışma şartlarını gözönünde bulundurmak ve ona göre oruç tutmayı kolaylaştırmak gerekir.”¹⁸⁴ “Güneşin doğuşuna bir saat kalana kadar sahûr yemekte hiç şüphe kalmamalıdır. Kırkbeş dakika kalana kadar kendinden emin olanlar yiyebilir. Durumu iyi anlayanlar güneşin doğuşuna yarım saat kalana kadar sahûr yiyebilir.”¹⁸⁵ “Dünyanın her tarafında uygulama imkanı ve kolaylığı olan hüküm ve ilke, güneşin doğuşunun esas alınması ve güneşin doğuşuna kadar sahûr yemenin caiz olmasının müslümanlara bildirilmesidir. (..) Güneşin

¹⁷⁶ Benzer değerlendirme için bk. Taberî, *Tefsîr*, Bakara, 2/187 âyetinin tefsiri.

¹⁷⁷ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 5/396; Müslim, sıyâm: 9; Nesâî, sıyâm, 20, no: 2123 (4/142) (Elbânî: sahih; *Sahihu'n-Nesâî*, no: 2151); İbn Mâce, sıyâm, 7/23, no: 1695 (1/541); Tahâvî, *Şerhu Ma'ânî'l-Asâr*, sıyâm, 2/52; Hâzîmî, *el-İ'tibâr fî'n-Nâsih ve'l-Mensûh mine'l-Asâr*, 145-146.

¹⁷⁸ İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, 3/118, no: 1135. Ayrıca bk. Ahmed bin Hanbel, *Müsned* (Bennâ), 10/21; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/324; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/64; İbn Kudâme, *Mugnî*, 4/325; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 167. İbâzî fakih Horasânî, Hz. Ali'nin sabah namazı kıldıktan sonra, “Bu, oruçluya yeme-içmenin haram olduğu andır.” dediğini nakletmiştir. (Horasânî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 2/85-6. Hz. Ali'nin böyle bir söz söylemediğini, onun söylediğinin fecr-i sâdığın belirmesiyle yeme-içmenin haramlığı olduğunu belirtir.) İbn Cerîr'in Hz. Ali'den nakline göre, fecir doğunca şöyle demiştir: “Ak ipliği kara iplikten seçebileceğiniz vakit, işte şu andır.” (Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 2/481)

¹⁷⁹ Dârakutnî, *Sünen*, 2/166; İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/232-33 (Ebubekir: İki kişi fecire baktıklarında, biri şüphelenirse, feciri seçinceye kadar yesinler. Aynısı, Hz. Ömer'den de naledilir.) ; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/65.

¹⁸⁰ İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/232; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/64. Hâricî-İbâzîler, takvaları ve insanların kendilerini örnek aldığını bilmeleri yanında, onlar hakkında açgözlülük ve sabırsızlık düşünülemeyeceği için, Ebubekir ve İbn Abbas'la ilgili böyle rivayetleri zayıf görürler. (Semîni, *et-Tâcu'l-Manzûm*, 2/21)

¹⁸¹ İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/234; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/64.

¹⁸² Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 8/65; İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *Câmi'u'l-Fıkh*, 3/160.

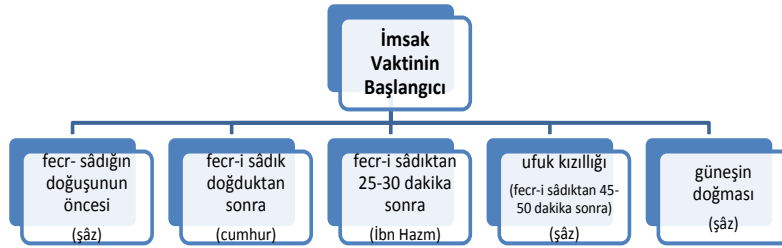
¹⁸³ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânı'l-Hakîm*, 2/184'den naklen Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/315.

¹⁸⁴ Atay, “*Sahur Vaktinin Tayin ve Tesbiti*”, 7

¹⁸⁵ Atay, “*Sahur Vaktinin Tayin ve Tesbiti*”, 19.

doğuşundan birkaç dakika önce oruca başlamak doğru olur ve gene ihtiyatlı bir tedbir olarak 20-25 dakika önce sahur bitebilir.”¹⁸⁶

Ş Bütün bu açıklamalardan sonra, Türkiye dışında pek tartışılmayan imsak vaktinin başlangıcıyla ilgili belirtilen görüşleri, zaman ve saat olarak, şöyle sıralayabiliriz: En dar görüş, ihtiyatı öne çıkararak, fecr-i sâdığın doğuşunun hemen öncesinde imsak vaktini başlatır. Cumhur’a göre, imsak, ufuk beyazlığının yayılması olan fecr-i sâdık doğduktan sonra başlar. İbn Hazm’ın içinde yer aldığı grup, imsak vaktini, fecr-i sâdığın doğuşundan 25-30 dakika sonra ufukta beyazlığın iyice belirginleşmesiyle başlatır. Azınlıkta kalan başka bir görüş, imsak vaktini, fecr-i sâdığın ufuk kıvıllığı olarak yorumlayarak, çoğunluğun kabul ettiği fecr-i sâdıktan yaklaşık 50-60 dakika sonra başlamış kabul eder. İyice azınlıkta kalan başka bir grup ise, fecr-i sâdığın güneşin doğması olduğunu savunur, imsak vaktini gündoğumuyla başlatır.



KAYNAKLAR

Atay, Hüseyin: “Sahur Vaktinin Tayin ve Tesbiti”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, 5 (Ankara 1982), 1-22.

Ateş, Süleyman: Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1988, Yeni Ufuklar.

Ateş, Süleyman: Yeni İslâm İlmihali, İstanbul 2006, Yeni Ufuklar.

Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmud bin Ahmed: el-Binâye şerhu’l-Hidâye (Binâye), yay.Nâsirulislâm Râmfûrî, Beyrut 1411/1990, 2.B., Dâru’l-Fikr.

Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmud bin Ahmed: ‘Umdetu’l-Kâri Şerhu Sahîhi’l-Buhârî (Umdetu’l-Kâri), Beyrut 1418/1998, el-Mektebetu’t-Ticâriyye.

Bayındır, Abdülaziz: “Kur’an’da Namaz Vakitleri”, Süleymaniye Vakfı sitesinde geniş özeti yayınlanan şahsıma gönderilen geniş makale; ayrıca daha geniş makale: “Ekvator’dan Kutuplara Namaz ve Oruç Vakitleri”, aynı sitede “Kur’an Araştırmaları” bölümünde.

Bayraklı, Bayraktar: Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri, İstanbul, Bayraklı Yayınları.

Cassâs, Hüccetülslâm Ebubekir Ahmed bin Ali er-Râzî, Ahkâmu’l-Kur’ân, yay.Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1405/1985, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî.

Çiçek, Yakup: Sahur Vakti ve Rü’yet-i Hilâl Meselesi, İstanbul 1983, Furkan.

Ebu Hayyân el-Endelusî, Esîruddîn Ebu Abdillâh Muhammed: el-Bahru’l-Muhîd, Beyrut 1411/1990, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî.

Fahreddin Râzî (544-604): et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Gayb), Beyrut 1411/1990, DKİ.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed (505): el-Vasît fi’l-Mezheb (Vasît), yay.Ahmed Mahmud İbrahim, Kahire 1417/1997, Dâru’s-Selâm.

el-Horasânî, Ebu Asım Bîşr bin Gânim (2.yy. Hâricî/İbâzî ulemasından): el-Müdevvenetu’l-Kübrâ, yay.Mustafa bin Salih Bâcû, ta’lîk: Muhammed Yusuf Atfeyyîş, Maskat/Umman 1428/2007.

İbn Abidîn, Muhammed Emin: Reddu’l-Muhtâr ale’d-Dürri’l-Muhtâr Şerhu Tenvîri’l-Ebsâr (Reddu’l-Muhtâr), yay.Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu’avvîd, Riyad 1423/2003, Dâru Alemi’l-Kütüb.

İbn Atrıyye, Ebu Muhammed Abdulhak bin Gâlib el-Endelusî (480-541): el-Muharreru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz, yay.Mecdî Mekkî, Cidde 1423/2003.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed bin Ali: Fethu’l-Bâri bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî (Fethu’l-Bâri), Kâhire 1402, el-Mektebetü’s-Selefiyye.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd (ö.456): el-Muhallâ, yay.Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır ty., el-Müniriyye.

İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu’l-Fidâ İsmail bin Kesîr el-Kuraşî ed-Dımaşkî (774): Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm (Tefsîr), Kahire ty., İsa el-Halebî.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah bin Ahmed bin Muhammed el-Makdisî ed-Dımaşkî es-Sâlihî (541-620): el-Kâfî, yay.Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî, Cize 1417/1997, Hecr.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah bin Ahmed bin Muhammed el-Makdisî ed-Dımaşkî es-Sâlihî (541-620): Mugnî, yay.Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî -Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1417/1997, 3.B., Dâru Alemi’l-Kütüb.

¹⁸⁶ Atay, “Sahur Vaktinin Tayin ve Tesbiti”, 21. Benzer bir yaklaşım için bk. “Ramazan ayının tesbiti ay takvimine göre yapılmakta, günlük oruç ise güneşe göre belirlenmektedir. Orucun vakti, güneş doğarken başlar, güneş batarken biter. Ayetteki ‘beyaz iplik’ ve ‘siyah iplik’ deyimleri, güneşin doğmasından önceki fecir anını ifade etmektedir.” (Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, İstanbul, Bayraklı Yayınları, 2/452)

İbn Rüşd, Muhammed bin Ahmed el-Kurtubî (520-595/1198): Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid, Beyrut ty.

İbnu'l-Arabî, Ebubekir Muhammed bin Abdullah: Ahkâmu'l-Kur'ân, yay.Ali Muhammed Becâvî, Kahire 1376/1957, İsa el-Halebî.

İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye,: Câmi'u'l-Fıkh, yay.Yüsri es-Seyyid Muhammed, el-Mansûra 1421/2000, Dâru'l-Vefâ/Dâru'l-Varrâk.

İbnu'l-Münzir, Ebubekir Muhammed bin İbrahim en-Nîsâbü'rî (ö.318): el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ (el-İşrâf), Ebu Hammâd Ahmed el-Ensârî, Re'su'l-Hayme/el-İmârâtu'l-Arabiyyetu'l-Müttehide 1424/2005, Mektebetu Mekke eş-Şâfi'iyye.

Kadı Beyzâvî,: Tefsir, Beyrut 1408/1988, DKİ.

Karaman, Hayreddin/Mustafa Çağrıç/İbrahim Kafi Dönmez/Sadreddin Gümüş: Kur'an Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir, Ankara 2003, DİB.

Kâiûrtubî, Ebu Abdillâh Muhammed bin Ahmed el-Ensârî, el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân (Tefsir), yay.Hişâm Semîr el-Buhârî, Beyrut 1416/1995, Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî.

Meydânî, Abdulgânî el-Ganîmî ed-Dimaşkî el-hanefî (13.yy.): el-Lubâb fî Şerhi'l-Kitâb (el-Lubâb), yay.Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut ty., el-Mektebetu'l-İlmiyye.

Molla Civen/Ciyûn, Ahmed bin Ebî Sa'îd el-Hanefî: et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye fî Beyânî'l-Ayâtî's-Şer'iyye, yay.Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut 2010, DKİ.

Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed bin Ali (ö.303): Tefsîr, yay.Seyyid el-Cileymî/Sabri eş-Şâfiî, Kahire 1410/1990, Mektebetu's-Sünnet.

Nevevî, Ebu Zekerıyyâ Muhyiddîn bin Şeref: el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li-ş-Şîrâzî (el-Mecmû'), yay.Muhammed Necîb el-Mutî'î, Cidde ty., Mektebetu'l-İrşâd.

Nisâburî, Nizâmuddîn el-Hasan bin Muhammed el-Huseyn el-Kummî (ö.728), Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân, yay.İbrahim Atveh 'İvad, Kahire 1381/1962, Mustafa el-Bâbî.

Sâbûnî, Muhammed Ali: Revâi'u'l-Beyân fî Tefsîri Ayâtî'l-Ahkâm, Dimaşk/Beyrut1400/1980, Mektebet'l-Gazzâlî/Müessesetu Menâhili'l-İrfân.

Sahnûn, bin Saîd et-Tenûhî (Mâlik bin Enes'e nisbetli): el-Müdevvenetu'l-Kübrâ, Beyrut 1415/1994, DKİ.

Sâvî, Ali el-Mâlikî: Hâşiye 'ale'l-Celâleyn, yy. ty., el-Mektebetu'l-İslâmiyye.

es-Semînî, Abdülaziz bin el-Hâc bin İbrahim: et-Tâcu'l-Manzûm, Maskat/Umman 1421/2000.

Serahsî, Şemsuddîn Ebu Sehl Ahmed: el-Mebsût, Beyrut ty., Dâru'l-Ma'rifet.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman (ö.911): ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr (ed-Dürri'l-Mensûr), Beyrut 1403/1983, Dâru'l-Fikr.

Şevkânî, Muhammed bin Ali (1173-1250): es-Seylu'l-Cerrâru'l-Mütedaffik alâ Hadâiki'l-Ezhâr (es-Seylu'l-Cerrâr), yay.Mahmud İbrahim Zeyd, Beyrut ty., DKİ.

Şeyh Nizâm ve Ulema Heyeti: el-Fetâvâ'l-Hindiyye (el-Alemgiriyye), yay.Abdullatîf Hasan Abdurrahmân, Beyrut 1421/2000, DKİ.

Tahâvî, Ebu Ca'fer: Ahkâmu'l-Kur'ân (Hadislerle Ahkâm Tefsiri), çev.Mustafa Genç, İstanbul 2012, Beka.

Tâhir bin Aşûr, Muhammed: Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr, Tunus 1984, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr.

Tehânevî, Eşref Ali: İ'lâu's-Sünen, yay.Muhammed Osman Takî, Karaçi 1418, İdâretu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye.

Tûsî, Nâsiruddîn Ebu Ca'fer Muhammed bin el-Hasan bin Ali: el-Mebsût fî Fıkhî'i-İmâmîyye (el-Mebsût), yay.Muhammed Takî el-Keşfî, Beyrut ty., Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali bin Ahmed en-Nîsâbü'rî (ö.468): el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd (el-Vasît), yay.Adil Ahmed Abdulmecîd-Ali Muhammed Mu'avvîd-Ahmed Muhammed Suheyre-Ahmed Muhammed el-Cemel, Beyrut 1415/1994, DKİ.

Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd bin Ömer (467-538): el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmıd't-Tenzîl ve 'Uyûnu'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf), yay.Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvîd, Riyad 1418/1998, Mektebetu'l-'Ubeykân.

Oturum Başkanı:

Biz de sayın hocamıza teşekkür ediyoruz.

Şimdi müzakereci arkadaşlarımızı buraya çağırıyoruz.

Önce Sayın Ali Rıza Demircan.

Üç müzakerecimiz var. 10'ar dakikadan yarım saatlik bir süre ayrılmış üç müzakereye.

Buyurun hocam.

MÜZAKERELER

Ali Rıza DEMİRCAN¹⁸⁷:

Fâlikul-İsbâh¹⁸⁸ ifadeleri ile yaratıcısı olduğuna dikkatlerimiz çektiği Fecir olgusuna yemin eden Allah’a hamd ederim. Fecri, “ufukta yayılan yatay kızılık”¹⁸⁹ olarak tanıtan Şanlı Peygamberimize salât ve selâm ederim.

Rüyet ve Hesab

Yüce Rabbimiz güneşi, ayı, gece ve gündüzü ince bir hesaba ve sabit nizama bağlamış, bunu da bizim yılları ve hesabı bilmemizin için takdir buyurduğunu açıklayarak anılan varlıklarla ilgili çalışmalarda hesabın dikkate ve öne alınması gereğine işaret buyurmuştur.¹⁹⁰ Şanlı Peygamberimiz de örneğin Ramazan hilalinin tesbiti ile ilgili olarak rüyeti/cıplak gözle görmeyi emir buyurmuş, fakat bu emrini “**Hesab bilmez ve bilineni yazıya dökemez bir topluluk**” olmakla gerekçelendirerek Kur’ân çizgisinde hesabın önemsenmesi gereğine vurgu yapmıştır.¹⁹¹

Gözlemi engelleyecek olumsuz hava şartları ve Takvim hazırlama zarureti bizi Kur’ân ve Sünnet doğrultusunda **rüyet** yanı sıra **hesaba** dayalı çalışmalara da yönlendirmektedir.

Yaşadığımız Problem

Yaşadığımız dönemde orucun başlayacağı ve sabah namazının kılınabilir olacağı ilk vaktin belirlenmesinde problem yaşamaktayız. Bunun, ilgili Kur’ân ve Sünnet verilerini tam olarak görememe/belirleyememe veya belirlenen verileri hesaba dökememe ya da her iki alanda yetersiz kalma gibi sebepleri olabilir.

Muhterem kardeşim Vehbi Akyüz hocamız, müzakerecisi olduğum tebliğlerinde alakalı Bakara sûresinin 187. ayeti çevresinde oluşturulmuş mütenakız görüşleri ve varılan sonuçları vukufu aktarmış, fakat çözüme ilişkin beyanda bulunmamıştır. **Kur’ân öncelikli ve derinlikli ve de Sünnet ve Müsbet İlim destekli çalışmalar yapılmadıkça sonuç alınamayacağı da bir hakikattir.**

Biz müzakerede amacını katkı sunmak olduğuna inandığımız için katkımızı, ilgili Kur’ânî ve Nebevî ölçüleri sunarak yapmaya çalışacağız.

¹⁸⁷ Araştırmacı-Yazar

¹⁸⁸ “Fâliku’l-İsbâh/ karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkaran Odur.O, geceyi dinlenme için, Güneş ile Ay’ı da birer hesap ölçüsü olarak yaratmıştır. Bütün bular kudret sahibi olan ve herşeyi gerçek mahiyetiylebilen Allah’ın düzenlemesidir.”En’âm 6/96

¹⁸⁹ Tirmizi, Savm 15; Ebu Davud, Savm 17

¹⁹⁰ En’âm 6/96; Yûnus 10/4; İsra 17/12

¹⁹¹ et-Tac 2/56

Oruçta ve Sabah Namazında Ortak Vakit Fecirdir

Kur’ân ve Sünnetin açıklamalarına göre orucun başlama vakti ile sabah namazının kılınabilir olacağı vakit aynıdır. Fıkıh dilinde Fecr-i Sadık’tır. Ramazan orucu ve sabah namazı genç yaşlı, kadın erkek, bilgili ve cahil her bir müsmâna farz kılındığı için bu müşterek vaktin herkesçe bilinebilecek şekilde açık olması gerekir. Böyle de olmuş, Fecr-i Sadık namaz ve oruç vakitlerini beyan çizgisinde açıklanmıştır. Bu sebeple konu iki yönlü olarak incelenmelidir. Namaz oruçtan önce farz kılındığı ve açıklanacak temel konu da Fecir olduğu için söze namazdan başlamak gerekir.

Bize göre Kur’ân’ın, konuları genel olarak Mesanî/İkişerli-dörderli ayetlerle açıklamasına karşın oruç vaktinin belirlenmesinde bir tek âyetle yetinmesinin sebebi, - açıklanacağı üzere-Fecrin açıklamasını namazla da yapmış olmasıdır.

Sabah Namazının Kılınabileceği İlk Vakit Olarak Fecir

(Vel-Fecri, Matlai’l-Fecr, Kable Tulûi’ş-Şems, Ve’s-Subhi İzâ Esfer, Kur’âne’l-Fecr)

Kur’ân, Fe-ce-re ve müştakatını isim ve fiil olarak değişik şekiller de kullanır. Fecr’i ise dildeki anlamı ve kullanımına uygun olarak sabahın ilk ışıklarının gecenin karanlığını yarması mânâsında kullanılır. Aşağıda açıklanacağı üzere onu sabahın başlangıcı ve sabah namazının vakti olarak belirler.

Yüce Rabbimiz, Fecir denilen muhteşem tabiat olgusu üzerine **Ve’l-Fecri** şeklinde yemin eder.¹⁹² Üzerine kâsem edilerek önemine dikkat çekilen Fecr’e, Fecir sûresinden sonra nazil olan Kadir sûresinde **Matlail-Fecr** (Fecrin doğuşu; açığa çıkarak belirginleşmesi) ifadesiyle daha bir açıklık getirilir.¹⁹³ Böylece onun gecenin bitişi ve geceyi takip edecek gündüzün başlangıcı olduğu açıklanır.

Bu anlamda **Matlai’l-Fecr’in**, Mekke döneminde Kur’ân’ın emri olarak **Kable Tulûi’ş-Şems’de**/ güneş doğmadan önce kılınan namazın vakti olduğu anlaşılır.¹⁹⁴ Çünkü Kable Tulûi’ş-Şems’in **Matlai’l-Fecr’**den başka bir vakit olamayacağı açıktır. Nitekim böyle de anlaşılmış ve sabah namazı vakti olarak açıklanmıştır.¹⁹⁵ Kaldı ki Peygamberimiz Matlei’l-Fecr’i Medine döneminde orucun başlangıç noktası olarak şöylece belirlemiştir:

“Fecir yarılncaya veya doğuncaya kadar Bilalin (Fecr-i sadık öncesinde; Seher’de) okuduğu ezan ve şu dikeyimsi beyazlık sizi yanıltmasın.”¹⁹⁶

¹⁹² Fecr, 89/1. Bu sûre Mekki olup ilk nazil olan sûrelerdendir.

¹⁹³ Kadir, 97/5. **Mastar olarak Tulû’ ve Matla’ın anlamı zuhur etmek; ortaya çıkmaktır. Matla’da İsm-i zaman ve Mekân ortaya çıkış yeri ve zamanı anlamları da vardır.**

¹⁹⁴ Tâhâ 20/130. Tâhâ ilk Mekki sûrelerdendir.

¹⁹⁵ Şevkânî, Fethül-Kadir Tâhâ 20/130.

¹⁹⁶ Müslim, Sıyam 41; Ebu Davud, Savm 17; Buhârî, Savm 17

Kur’ân Matlai’l-Fecr’e **“Ve’s-Subhi İzâ Esfer/Ağaran/kızıllaşan Sabaha and olsun, ”**ayetiyle de dikkatlerimizi çekmiştir.¹⁹⁷ Subh’un Fecir mânâsında ve kızılık anlamında olduğu unutulmamalıdır.¹⁹⁸

Meşhûd Kur’âne’l-Fecr

Buraya kadar yapılan Kur’ânî açıklama bile nübüvvetin ilk Mekke döneminde fecrin ne olduğunun bilinmekte olduğunu göstermektedir. Ama Kur’ân bununla yetinmemekte, Fecre ilişkin açıklamalarını üçüncü defa fakat iki kez kullandığı, **Kur’âne’l-Fecr** ifadesiyle sürdürmektedir. Namaz vakitlerinin beyan edildiği İsra 78 de, **Kur’âne’l-Fecr** sabah namazının vaktini bildirmek için kullanılmakta ve bu Kur’ânel-Fecr’in **Meşhûd**/tanık olunabilir nitelikli olduğuna/olması gerektiğine de açıklık getirilmektedir:

“Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından gecenin karanlığına kadar namaz kıl, Kur’âne’l-Fecr’de de (sabah namazını kıl.) Kur’âne’l-Fecr gerçekten Meşhûd’dur; (oluşumu izlenebilir bir vakittir.) ”

Sabah namazının kılınabilir olduğu ilk vakti bildiren Kur’ânel-Fecr ifadesi, Meşhûd vasfı ile birlikte sabah namazının ilk vakti olması yanı sıra Ramazan orunun farz kılınması öncesinde tutulan ve sonrasında tutulacak olan oruçların da vaktini belirlediği için önemlidir.

Burada öneminden ötürü *Kur’ânel-Fecr ile ilgili olarak* müdellel bir açıklama yapma gereğini duyuyoruz.

“Kur’ân” Kelimesinin Anlamı ve Kullanımları

Sözlükte **okuma** ve **toplama/toplanma** anlamına gelen **“Kur’ân”** kelimesi¹⁹⁹ Peygamberimize indirilmiş İlahî Kitap mânâsına üç şekilde kullanılmaktadır:

a.Elif lamlı olarak **el-Kur’ânu** şeklinde²⁰⁰

b. Mecîd, Kerîm ve Arebiyyen gibi sıfatlara mevsuf olarak örneğin **el-Kur’ânü’l-Mecîd, Kur’ânün Kerîm ve Kur’ânen Arebiyyen** tarzında²⁰¹

¹⁹⁷ Müddessir 34

¹⁹⁸ 18 nolu dip nota bakınız.

¹⁹⁹ Râgib, Müfredat-ü Elfâzıl-Kur’ân, Ke-re-e maddesi.

²⁰⁰ Her hangi bir Kur’ân Fihristinin el-Kur’ânu maddesine bakılabilir.

²⁰¹ Bkz. Kâf, 50/1; Vakıa, 56/77; Yûsuf, 12/3...

c. **Takreü** ve **Tetlüve** gibi okuma mânasına gelen ve onun Münzel Kitap mânasına karine oluşturan fiillerle kullanılmaktadır.²⁰²

“Kur’ân” sözcüğü, açıklanan üç şeklin dışında örneğin Kıyame sûresinin 17. ayetinde biri cem’/toplama kelimesi ile birlikte ve diğeri zamire muzaf olarak iki defa **okuma** mânasına kullanılırken İsra sûresinin 78. ayetinde de iki kez Fecr kelimesine muzaf olarak **toplayan/toplanan**²⁰³ anlamında kullanılmaktadır. el-Kur’ân bütün namazlarda okunmakta, tüm namazlar da Kiramen Katibîn tarafından izlenmekte olduğu için Kur’ânel-Fecr’e, sabah namazında okunan Kur’ân ve onun Meşhûd olunmasına meleklerin şahidliği anlamı verilemez.

Bu sebeple namaz vakitlerinin açıklamakta olan bu ayette yer alan Kur’ânel-Fecr’e, fecrin ışık patlaması anlamından hareketle ve tercihan izafet bi mâna fî olarak, ancak fecirde siyah ufuk çizgisi üzerinde kızıl ve beyaz ışık toplanması anlamı verilebilir. Verilmelidir de.²⁰⁴ Bu toplanmanın Meşhûd olması ise onun tebeyyün/dıştan bakıldığında görülebilir olması halidir ki bu durum sabah namazının kılınabileceği ilk vakti göstermektedir. Açıklanacağı üzere fecrin bu meşhûd hali tebeyyün halidir ki orucun da başlangıç zamanıdır.

Ana konumuz Oruç olduğundan, Sünnet ile daha bir açıklık getirmeden namaz konusunu burada noktalıyoruz.

Oruca Başlama Vakti Olarak Fecir (Beyaz İpliğin Siyah İplikten Tebeyyünü)

Kalıcılığı sebebiyle Fıkıh dilinde Fecr-i Sadık denilen sabah namazının kılınabilir ilk vakti yanı sıra aslında orucun başlama vaktini de belirleyen Fecri açıklayan -değindiğimiz- birçok âyet varsa da Oruca başlama vaktinin belirleyicisi olan Fecir ile ilgili bir tek âyet vardır; oda Bakara sûresinin 187. ayetidir.

Tebliğde de görülen ana eksikliğimiz bu bir tek âyetle konumuza açıklık getirilmek istenişidir.

Anılan âyetin ilgili bölümünde şöyle buyrulur:

²⁰² İsra, 17/106; Yûnus, 10/61

²⁰³ Masdar fomları, ism-i fail ve ism-i meful manasında kullanıldığından Kur’ân lafzına toplayan ve toplanan mânası verilebilir.

²⁰⁴ Karanlığı yarma olgusu olan fecir, bu yarma işlemini güneşin beyaz ışıklarının gecenin karanlığından ayrılmasını sağlayıcı yatay kızıl kuşak olarak yapmaktadır. Çünkü Fecir güneşin gecenin karanlığındaki kızılığdır/ güneş kaynaklı ufuk kızılığdır.

“Sizler Fecirden/kızıl renk kuşağından ötürü (gündüzün ilk ışıkları olan) beyaz ipliği (gecenin karanlığı olan) siyah iplikten iyice ayırabilinceye kadar yiyin için sonra da orucu geceye kadar tamamlayın...”

Bu âyetten açıkça anlaşılabileceği üzere oruç tutacak Müslümanların büyük çoğunluğuna **Tebeyyün** edecek/iyice belirginleşecek Fecir gibi, öncesinde henüz Tebeyyün etmemiş fecir de vardır. Bizim yanıltıcılığı/geçiciliği sebebiyle Fecr-i kâzib dediğimiz bu fecre Kur’ân ve Sünnet **Seher** demektedir.²⁰⁵ Çünkü Seher, fecr-i sadığın hemen öncesidir.²⁰⁶

Kur’ân, çoğulu **Eshar** olan Seher’in Subh’un / Fecr’in öncesi olduğu hakikatine işaret ederken²⁰⁷ Sünnet de Seher’in Fecir öncesi olduğu gerçeğini pekiştirmektedir. Mesela oruca başlama öncesinde yenilen yemeğe Sünnet dilinde **Sahûr** denmekte, Peygamberimiz Sahûrun, nihaî vakti olan Fecr-i Sadığın oluşumuna kadar ertelenmesini istemektedir. Sahabe-i Kiram da “**Tesehherna**” ifadesini kullanmakta, Sahûrun ardından (bir sahabinin değerlendirmesine göre mesela 50 âyet okunabilecek bir süre sonrasında) fecr-i sadığın girişiyle sabah namazını kıldıklarını açıklamaktadır.²⁰⁸

Seherin doğuşu olarak ifade edilebilecek olan Fecr-i kâzibte neredeyse belirsiz gibi olan siyah-beyaz ve kızıl renkler içe içe olup geçici nitelikli ve yukarıya doğru ve üstten kubbemsi görüntüdür. Onu takip eden ve orucun başlama vakti olan Fecr-i sadık ise kızıl renk kuşağının ortaladığı gündüzün ilk ışıkları ile gecenin son siyahlığının yatay olarak belirmesidir.

Burada ilgili ayette “Fecir/kızıl renk kuşağından ötürü beyaz ipliği siyah iplikten iyice ayırabilinceye kadar” ifadesini hatırlatarak Fecrin kızılık anlamına geldiğine de vurgu yapalım. Eğer ortalayan bu kızıl kuşak olmasa gündüzün ilk ışıklarının gecenin son siyahlığından bizler için Tebeyyün edemeyeceği yani tam olarak belirlenemeyeceğini yapacağımız gözlemlerle kendimiz de tesbit edebiliriz. Peygamberimiz de bu gerçeği tesbit ile “Fecrin yatay olarak yayılan kızılık” olduğuna dikkatlerimizi çekerek “ Kızılık yatay olarak belirinceye kadar yiyiniz ve içiniz.”

²⁰⁵ Peygamberimiz Vitir namazını Seher vakti girinceye kadar ertelerdi. İbn Kesîr, Tefsir, Âl-i İmran 17

²⁰⁶ **Es-Seheru Âhiru’l-Leyli Kubeyle’l-Fecri/Gecenin Fecirden hemen önceki son bölümü.** El-Mü’cemü’l-Vesît Fecr maddesi. Seher maddesi.

²⁰⁷ Hz. Lût’un ailesi seher vaktinde kurtarılrken kâfir eşcinsel kavmi de seherin hemen sonrasında Subh’da / fecir vaktinde helâk edilmiştir. Bak. Kamer, 54/34; Hûd, 11/81.

²⁰⁸ et-Tac 2/59

buyurmuştur.²⁰⁹ Ayrıca yükselen dikey beyazlığın bizi yanıltmaması uyarısında bulunmuştur

Öneminden ötürü biz burada Fecrin sözlüklerin belirlediği kızılık anlamını²¹⁰ Kur’ân kelimelerinden olan Subh sözcüne de doğrulatabiliriz. Önce Kur’ân’ın Salatıl-Fecr dediği sabah namazına²¹¹ Sünnet ve sahabe dilinde Salatis-Subh dendiğini hatırlatalım.²¹² Kurân’ın İsfar haline kasele de kullandığı Subh,²¹³ Râgıb’ın Müfredatında da açıklandığı üzere ufku kızılığa bürünmesidir.

Sonuç

Kur’ân’da vakti açıkça belirlenen iki vakit namazından biri Salâtül-Fecr olarak sabah namazıdır.²¹⁴ Bu da Fecrin İsfar²¹⁵ halidir, Meşhûd anlarıdır. Fecrin İsfar hali ve Meşhûd anları, insanların çıplak gözle izleyebilecekleri; “Beyaz İpliğin Siyah İplikten” Tebeyyünü halidir ki oruca da başlama vaktidir. Aralarındaki temel fark, oruçta aşılamayacak olan bu vaktin sabah namazında güneşin doğuşuna kadar ertelenebilir olmasıdır.

Teklif

Teklifimiz, Fecr’in sadığını kâzibinden (yanıltıcısından) ayırarak alınacak görüntüler, güneşin doğuşu ölçü alınarak hesaplanması ve saate dökülmesi için ilgili bilim adamlarına verilmesidir. Böylece kesin sonuç alınmasıdır.

²⁰⁹ Tirmizî Savm 15; Ebu Davud Savm 17

²¹⁰ El-Fecru Zav‘u’s-Sabahı ve Hüve Humretü’s-Eşemsi fî Sevadilleyli: Fecir... Güneşin gecenin karanlığındaki kızılığıdır. Bak Lisanül-Areb, Fecr maddesi; el-Kamûsl-Muhît Fecr maddesi.

²¹¹ Nûr 24/58

²¹² Peygamberimiz “**Esfirû bi’l-fecri** gibi **Esbihû bi’s-Subhi**/ sabah namazını kızılık iyi belirince kılınız” buyururken sahâbiler de Subh kelmesini kullanarak Onun sav sabah namazını Ğales/alaca karalıktı kıldığını anlatırlar. İbn Mace Hn.672; Muhtasar Sahi-i Müslim Hn.207

²¹³ Müddessir 74/34

²¹⁴ Kur’ân’da “**Tarafeyin-Nehar ve Zülefen Minelleyl**” vev “**Li dülûkişşemsi İla ğasakilleyli**” “şeklinde genel ifadelere yerilmektedir. Namaz vakitlerini ayrıntılı olarak Sünnet açıklamaktadır. Burada Kur’ân’da sabah namazı gibi vakti açıkça belirlenmiş olması gereken ikinci namazın yatsı namazı olması gereğine dikkat çekmek isteriz. Çünkü Kur’ân’da **Salâti’l-Fecr** ve **Salâti’l-İşâ** olarak iki namaz ismi geçmektedir.(Nûr 24/58)

²¹⁵ **Subh’un İsfar’ı** (Fecrin doğduğunun iyice anlaşılması) kısa da olsa bir süreç olup ilk hali Ğales olarak kabul edilebilir.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Ali Rıza Demircan hocaya bu güzel müzakeresi için teşekkür ediyoruz.

Doç. Dr. Halil Aluntaş Hocam, buyurun.

Doç. Dr. Halil ALUNTAŞ: Ali Rıza Demircan hocamıza çok teşekkür ediyorum.

Kendileri müzakereci olmayı beklemediklerini söylediler; ancak, hiç müzakere yapmadılar. Biz, Vecdi Bey’in tebliğinden istifadeyi hocamızın müzakeresine de bağlıydık. Dolayısıyla, ben, âcizane, böyle müzakereci olduğu halde tebliğ yaparak konuşmayı sürdürmenin doğru olmadığını düşünüyorum. Tebliğciler tebliğ sunmalı, müzakereciler de gerçek anlamıyla müzakere yapmalıdır.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Ben de teşekkür ederim.

Yalnız, müzakerenin tebliğ şeklinde olması da ayrı bir fayda meydana getirir. Ben de kişisel olarak böyle düşünüyorum.

Evet, şimdi Yakup Çiçek hocamızda sıra; buyurun.

Hocam; siz buraya gizlenmişsiniz, görünmüyorsunuz bir türlü.

Sevgili hocam; nizami süre 10 dakika, ama insaf ve takdirinize kalmıştır.

Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK²¹⁶: Muhterem Başkan, muhterem hazirun; selam ve saygılar sunarak sözlerime başlamak istiyorum.

Vecdi Bey’in izlediğimiz “Fıkıh Açısından İmsak Vaktinin Başlangıcı” adlı tebliği, hazırlanma, hazırlanmasındaki usul bakımından takdir edilecek bir tebliğ. 40 sayfa civarında olan, o muhtevada olan bir tebliğ. Bu tebliğde imsak, fecir kavramlarının beyanının ardından, konuya ilişkin ilgili ayet ve hadislerden kaynaklanan görüşler, karşı görüşler ve bunların delillerinin verilmesinin yanında, özellikle sonuçlarının birtakım şekillerle beraber verilmesi, ifade edilmek istenenleri anlamaya daha da bir kolaylık sağlamaktadır.

²¹⁶ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Burada fecir ve imsak vaktiyle ilgili olarak şunu da paylaşmak istiyorum: Tabii, 10 dakikalık bir sürem var; o itibarla, bir kısım konularda ayrıntılara girmeden ifade etmek istediğim bazı cümleleri paylaşmak durumundayım.

Tam 30 yıl önce, 1982 yılında yine bu konu gündeme getirilmiş ve Çanakkale'nin Çan ilçesinde yapılan bir sempozyumda ben bu konuyu bir tebliğle savunmuştum. Burada onu zikretmemdeki maksat şudur: O zaman, hem fıkıh kitapları, dört mezhebin fakihleri, onların eserleri ayrı ayrı, hadislerde aynı şekilde, tefsirlerde aynı şekilde olmak üzere, konuyla ilgili o sayfaların fotokopilerini bir araya getirerek, tebliğimi o şekilde hazırlamıştım. Burada şu andaki konuyla ilgili baktığım kaynaklarda da netice itibarıyla vardığım sonuç şudur: İlgili ayette beyan edildiği üzere, “sabahın beyaz ipliğinin gecenin siyahından ayrılması” olayı; mücerret olarak sadece bu bulunmuş olsaydı, doğal olarak birtakım yorumlar yapılabilirdi. Bu bir mecaz mı, hakikat mi, nesih mi, değil mi; onlar için bir başka tarafı. Ama Allah Elçisi, burada fecr-i sadık, fecr-i kazib olaylarının ne olduğunu bizzat beyan ederek; yani ifade edildiği gibi, gece doğu istikametinde önce dikey bir şekilde bir beyazlığın meydana gelmesi olayı fecri kaziptir, ardından yatay bir şekilde meydana gelen ve geçen zaman içerisinde genişleyen olay ise fecr-i sadıktır. Fecr-i sadıkla oruç başlar. Doğal olarak, ayette tebeyyün diye bir ifade vardır. Dolayısıyla, burada o olay başladıktan sonra farkına varılması, o varılmasının da belli bir süre almış olması doğaldır. Burada bizzat fecrin gözlenmesinde, ona göre imsak vaktinin belirlenmesinde doğal olarak farklılıklar olabilecektir. Aynı olayın hesap yoluyla belirlenmesinde ise her yer için aynı ölçüde olmayabilir nokta olarak. Dolayısıyla, bu hesaplama kaynaklanan birtakım temkin diyebileceğimiz sürelerin olması doğaldır.

Arz ettiğim o kaynaklarda gördüğüm sonuç şudur: Dört mezhepten ne fakih, ne müfessir, ne muhaddis, bir tek kimsenin bile İslam tarihi boyunca bu düşünceyi devam ettirip benimsediği hakkında hiçbir kayıt yok. Aksine, bunun geçerli olmadığı; yani bu söylediğime uymayan yaklaşımların, uygulamaların doğru olmadığı konusunda görüş birliği vardır.

Bir başka nokta: Bugün gündemimize gelen bu konu İslam dünyasında gündemde yer almayan bir konudur, bunun üzerinde düşünmek lazım.

Tebliğle ilgili olarak iki noktaya da işaret etmek istiyorum.

Bunlardan bir tanesi şu: Tebliğde bazen maksadı aşan veya en azından bana öyle görünen, az da olsa -ki gerçekten az- bazı ifadeler vardır. Buna örnek olarak, mesela, hadisin sadece şu kısmını söylemek istiyorum: “Rasûlullah Aleyhisselam, fecir olayını

ilgili ayeti hakiki anlamında alarak anlayan bir sahabe, beyaz, siyah ipliği yanına alıp o şekilde yatınca, daha sonra durumu Rasûlullah'a sorduğunda, kendisine, “Şayet ipliklere baktınsa, sen hakikaten pek kalın kafalısın” demiştir” denilmektedir. Bu ifade biraz ağır gelmektedir. Gerçi birtakım gerekçelerle beraber aynı şekilde ifade edilebilir. Ne demek istiyorum? Bir insanın bir ihtiyaç olmadan kusurunun yüze vurulması, dinin yasakladığı bir tavidir. Allah Elçisinin, insanlığa örnek olarak gönderildiği halde böyle söylemiş olması, izahında zorluk olan bir noktadır. Ben, kaynaklara baktım. Zaman kısıdından dolayı burada sadece şu kadarını söyleyeyim: Burada “senin başın çok geniş” diyebileceğimiz bir anlamda esas olan nedir? Esas olan, burada Peygamber Aleyhisselamın söylediği, “Beyaz iplik, siyah iplik, gece ve gündüz olunca, bu kadar büyük bir varlığın da baş altına konulması mümkün olur mu?” anlamında bir ifadedir.

Maksadını aştığını düşündüğüm benzeri başka birkaç ifade daha var.

Tebliğde dikkatimi çeken bir başka nokta da şu: Şaz görüşler. Onlar güzel bir üslupla veriliyor, tümü veriliyor; ama tebliğde, yani en azından benim tercihim olarak, esas olan görüş daha geniş ve daha vurgulu bir şekilde yapılmış olsaydı, bu daha güzel olurdu, maksadı ifade etmede daha faydalı olurdu diye düşünüyorum.

Tebliğin son kısmında yer verilen, “Kızıl Şafağın Fecr-i sadık Oluşu Görüşü” diye bir başlık var. Bu belki de bu konunun tartışılmasına temelde kaynaklık eden görüştür. Ayette “haytu’l-eyyad” der, beyaz aydınlık; beyaz iplik eşittir gecedeki aydınlık, beyaz aydınlık. Fecir kelimesi sözlük anlamı itibarıyla kızıl anlamına da gelebilir. Olabilir. Ama Peygamber Aleyhisselam tarafından olan uygulama ve kelimenin esas anlamının beyazlık olmasını düşündüğümüzde, “Bu fecir kızılık anlamındadır” diye, bunu esas alıp, bu görüşü nakzeden ayet ve sahih hadisler yanında, diğerlerini yok farz ederek, hükmü bunun üzerine bina etmek doğru değildir. Niye doğru değildir; çünkü ayetteki açık ifadeye ters düşmekte. Kaldı ki, bir kısım özellikle hadis kaynaklarında, ahmer kelimesinin bile yer yer beyaz renk anlamında kullanıldığına dair ifadeler var. Ayrıca böylesi bir görüşün ilgili ayet ve ilgili sahih hadislerle, onlardan kaynaklanan hükümlere muhalif olduğunu malumdur. Şu kayıtları da bazı kaynaklarda gördüm: Bu görüşün sarih ayete muhalif olduğundan dolayı bir ayeti inkar, tekfir sebebi olduğuna dair de kayıtlar var.

Fecrin akşam vaktine kıyas edilmesi. Yani “Nasıl ki akşam vakti olduğu halde gündüzün aydınlığı devam ederken, ayette bile bu kısma, bu zaman süresine gece ismi veriliyor; aynı şekilde, gündüzün aydınlığının bulunduğu sabah vakti ve o süre içerisindeki zaman gündüzün ışığı olunca niye gece demeyelim?!” Bakınız, eğer bunu

engelleyen başka bir nas olmamış olsaydı tabii ki makuldü, makul görülürdü. Ama bu şekilde anlaşılmasına imkân vermeyen hadisi şerifler var, dini ölçüler vardır.

Burada bir başka nokta da, Hüseyin Atay hocanın ta o zamanlardan beri savunduğu imsakin daha sonra başlatılması. Niye? Çalışan insanlar var vesaire. Tabii ki bu arzu edilen bir şey; ama eğer vakitler ibadetlerin şartları arasında yer alıyorsa, geçerli ve kabul edilir olmalarında bunlara uyulması olmazsa olmaz niteliğindeyse, o zaman, bunları nasıl göz ardı edebilir, bu özelliklerinin dışında görebiliriz? Burada konuyla ilgili olarak birçok kaynakta açıklamalar var. Bunlardan bir tanesi Fahreddin El-Razi; imsak ve iftarla ilgili olarak, “Bu imsak vaktinden fecir vakti daha sonra başlar” gibi görüşlerin tarihte kaldığını, fukahânın bunların batıl olduğu konusunda görüş birliği içinde olduğunu ifade ediyor. Müfessir İbni Kesir’in ise, “İlmi bakımdan istikrar bulmuş hiçbir âlimin böyle bir görüşe sahip olacağını zannetmiyorum, düşünmüyorum” şeklinde ifadeleri yer almaktadır.

Bir başka nokta da, bu görüşlerin sunuluşundaki durum, tarz, ifade tarzı. O da önemli. Bunların sunuluşunun hem bilimsel, hem de yapıcı olma bakımından problemlili olduğu kanaatindeyim. Ne demek bilimsellik bakımından? Şöyle: Bu konuda, mesela, “Fecir şu zaman başlıyor, sabahtan sonra meydana gelen kızılıktır” iddiasının bilimsel olabilmesi için, buna karşı çıkan görüşler ve bunların dayanakları bir bir ele alınır, uygun şekilde değerlendirme yapılır ve ona göre bir sonuca varılır. Bilimsel olması için bu kaçınılmazdır. Yapıcı olması konusuna gelince, o da şöyle: Bu konunun mahiyetinden büyük oranda habersiz olan halkımızı bu konuda birtakım zihinsel kararsızlıklara düşürmek yapıcı değildir. Benzeri bir ifadeyi birkaç ay önce Beşiktaş’taki bir toplantıda dinledim; teravih namazıyla ilgili konuşmalarda, oradaki arkadaşlardan biri, o konuşmalar televizyonda yapıldıktan sonra, kendi camiindeki teravih cemaatinden beş saf cemaatin azaldığını ifade ediyor. Bunlar da düşünülecek şeylerdir.

Üslup bakımından bu ifadelerle ilgili bir başka nokta da şu: Konu içtihadı bir konudur. O zaman, “Ben, bu konuda şu, şu gerekçelerle şöyle düşünüyorum” denilir ve buna saygı duyulur. Ama kendi görüşü neyse onu esas alıp, içtihadı olan o konuda diğer görüşler yokmuş, onlar tamamen batılmış gibi, böylesi bir üslupla yaklaşmak doğru bir yaklaşım değildir. Bu iddia ayrıca asırlardır devam eden uygulamanın yanlış olduğunu; dolayısıyla belki Asrı Saadet’ten beri bu işin anlaşılmamış, sayı olarak düşündüğümüzde çok büyük rakamlara ulaşan Müslümanlar bunu anlamamıştır anlamına da gelir. Kaldı ki uygulamaya dayalı olan bir konu bu. Yani “Fecir şu andaki uygulamaya göre bizim imsak dediğimiz vakitten bir saat sonrasıdır. Bu kadar insan bunu anlamamış, bir tek ben anladım” yaklaşımı; doğrusu, bu da üzerinde düşünülmesi gereken bir yaklaşım tarzıdır diyor, selam ve saygılar sunuyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Yakup Çiçek hocamıza da teşekkür ediyoruz.

Ama son söylediği şeyler gerçekten çok önemli. Bilim adamlarının, ilim adamlarının, ulemanın içtihadı konularda tercihlerini ihtiva eden görüşlerini bir başkası yanlış diye değerlendirmemeli. Bunu bendeniz yıllardan beri söylüyorum. Farklı düşünce diye değerlendirmeli. Ama bu söz söyleyenin kendi sözleri için de geçerlidir. Farklı düşünceyi yanlış diye değerlendirdi Yakup hoca da. O da bu değerlendirmeden vazgeçmelidir. “Ben öyle düşünmüyorum, farklı düşünüyorum” deseydi daha isabetli olurdu kanaatindeyim. Çünkü en kritik konularda şazz görüşler bile görüştür, yerine göre o şazz görüş çözüm sağlayabilir.

Bendeniz öğleden evvel de bunu söylemiştim: Rasûlullah zamanındaki Müslümanların sınırlarını düşününüz. Çapı ne kadar bir alan içinde bu uygulanıyordu; namaz vakitleri, Mekke arzına göre birbiriyle çok mütecanis şekilde yürütülebiliyordu, hiç de problem yoktu. Ama bu gün küresel bir dünyaya yayılan Müslümanlığın, kutuplara yaklaştıkça, güney ve kuzey enlemlere çıktıkça, yurdumuz dahil, namaz vakitlerinde meydana gelen ciddi farklılıklar da büyüdü. Hâlâ Asrı Saadet’teki dar bölgeye ait kriterlerin, ölçüm kriterlerinin -dikkat ediniz, asıl olan ibadettir demiştim, bunu söylemeye ısrarla devam ediyorum- elbette değiştirilmesinde zaruret vardır ve ulemanın vazifesi o uzak bölgelerde de bu ibadetlerin yapılabileceği şekilde gerekli tedbirleri almaktır. Bu içtihadından dolayı da bir başkasını tahtı’e (hataya nisbet) etmemelidir, farklı düşünce olarak nitelendirebilir. Bu da benim kanaatim.

Şimdi söz sırası Ekrem Keleş hocamızda, buyurun.

Süreniz nizami olarak 10 dakika hocam, fiili olarak Allah ne verirse.

Buyurun.

Dr. Ekrem KELEŞ²¹⁷:

Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdülillahi Rabbi’l-âlemin vessalatü vessalamü alâ seyyidina Muhammedin ve alâ alihi ve sahbihi ecmain.

Muhterem Başkanım, değerli hocalarım, muhterem hazirun; hepinizi hürmetle ve saygıyla selamlıyorum. Cenâb-ı Hak inşallah bu toplantımızın hayırlara vesile olmasını nasip eylesin.

²¹⁷ Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı

Ben, öncelikle Vecdi hocamızı tebrik ediyorum. Bu konuda ne kadar materyal varsa, tefsir kitaplarımızdaki, hadis kitaplarımızdaki materyali büyük ölçüde bir araya getirmiş, 40 sayfayı aşkın, ufak bir kitap çapında bir tebliğ oluşturmuş. Bu gayretinden dolayı kendisini tebrik ediyor ve böyle bir gayret sarf ettiği için teşekkür ediyorum.

Konu, belirttiğim gibi, fıkıh kitaplarından, tefsir kitaplarından, hadis kitaplarından müdellel bir şekilde aktarılmış. Tebliğin başlığından da anlaşılacağı gibi, imsak vaktinin belirlenmesiyle ilgili. Çok spesifik, özel bir konu olarak, sadece imsak vaktinin belirlenmesine tahsis edilmiş bir tebliğ. Bu haliyle de bu konuda özgün bir yapısı var; çünkü sırf bu konuyu ele almak üzere üzerinde çalışılmış.

Konu imsak olunca, doğal olarak, hem imsak kavramı, hem de bununla ilişkili olarak fecir kavramı ve bizim literatürümüzde yer alan fecr-i sadık, fecr-i kâzib kavramları etrafı bir şekilde açıklanmış ve Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve sahabe dönemindeki uygulamalara geniş bir şekilde işaret edilmiş.

Konuya ait bu şekilde çok kapsamlı bir materyalin bir araya getirilmiş olması, tabii, telifi kolay değil. Bu noktada, belki telif noktasında daha ileri düzeyde bir telifte de ihtiyaç hissettirebilecek. İnşallah hocamız muhakkak bunu da değerlendirecektir ileride.

Verdiği tablolardan da anlaşıldığı üzere, hocamızın yaptığı güzel bir şey; şaz görüşler, cumhurun görüşü, bunları tablolaştırarak da sunmuş vaziyette. Kendilerinin de ifade buyurduğu gibi, bu hususta, fecrin doğuşu öncesinden başlayıp güneşin doğuşuna kadar birçok değişik görüşler yer almış olmasına rağmen, cumhurun görüşü bu noktada gerçekten ihtilafsız bir şekilde netleştirilmiş vaziyettedir. Dört mezhebin âlimleri başta olmak üzere, bütün kitaplarımızda, aşağı yukarı âlimlerimizin büyük bir çoğunluğunun nezdinde, zihninde, uygulamasında netleştirilmiş vaziyettedir. Bu konuda herhangi bir tereddüt olduğu kanaatinde değilim. Yani fecr-i sadıktan itibaren orucun başlayacağı konusunda ve aynı vakitte sabah namazının başladığı konusunda ulemamız nezdinde zikredilen bu şaz olan görüşlerin dışında bir görüş söz konusu değil.

Ancak, burada hem Adnan hocamız Ömer Nasuh Bilmen'e nispetle, hem de Vecdi hocamız bir hususu söylediler. Ben, orada bir yanlış anlama olabileceği ihtimali üzerinde durmak istiyorum.

Fecrin öncesi değildir ahvad olan, ihtiyatlı olan. Ömer Nasuh Bilmen merhumun ifade ettiği, fecir doğduktan sonra, fecrin ilk doğuş anı mı, yoksa fecrin biraz

yayılmaya başlaması mı konusudur. Yani cumhur nezdindeki ahvad denen, ihtiyatlı denen görüş, fecrin ilk doğduğu an, fecir öncesi değil. Vecdi hocam da, Adnan hocam da o noktada vurgu yaptılar. Fecir doğduktan sonradır. Çünkü fecir, fecrin doğuşu sınırdır.

Bu noktada bir hususa daha dikkat çekmek istiyorum. Burada önemli bir konu daha var; yatsı namazı vaktinin sonu. Fecrin başlangıcı, imsakin başlangıcı aynı zamanda yatsı namazı vaktinin sonudur. Bu hususun üzerinde de özellikle durulması gerekiyor. Bir sınır vardır. Yassı namazının sonuyla ilgili olarak farklı görüşler elbette var; ama bildiğim kadarıyla, dört mezhepte de yassı namazının vakti imsak vaktine kadar devam ediyor. Yassı namazının vakti imsak vaktine kadar devam ettiğine göre, bu sınırı belirlerken fecri ileriye doğru kaydırmaya başladığımız anda, bu sefer yassı namazının vaktinin sonuyla ilgili tereddütler ortaya çıkmaya başlar. Çünkü yassı namazının sonu ile sabah namazının başlangıcı arasında mühmel bir vakit yoktur benim bildiğim kadarıyla, fıkıh kitaplarında burada mühmel bir vakit yok. Oraya bir mühmel vakit koymak cumhurun görüşüne uymamaktadır kanaatimce. Bu hususu özellikle ifade etmek istiyorum.

Elbette Yakup hocamızın da söylediği gibi, hocalarımızın da ifade ettiği gibi, sayın hocamızın da söylediği gibi, bu hususta âlimlerin içtihatları şaz da olsa kendi içtihat değerleri inkâr edilemez. Elbette samimi bir şekilde ortaya konulan içtihatlarla hiç kimse bir şey demez. Ama bir takvim yaparsanız, takvimde bir ölçüyü esas almak zorundasınız. Bu ölçü, Peygamber Efendimiz zamanından beri, Sahabe-i Kiram döneminden beri, öteden beri İslam âlimlerinin benimseye geldikleri, büyük çoğunluğun, kahir ekseriyetin benimsediği bir ölçü olmalıdır. Halkın itminan içerisinde, gönül huzuruyla ibadetini yerine getirebilmesi için, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulumuz gerçekten bu hususta öteden beri büyük bir hassasiyet gösteriyor zaten, bu noktada gerekli hassasiyeti ve çalışmaları da sürdürüyor. Nitekim bu toplantı da, bu çabalarının, bu gayretlerinin bir sonucudur diye düşünüyorum.

Değerli ilim adamları; İslam dünyasında asırlardır, ta Hicri 2. Asırdan itibaren bu konuda çeşitli görüşler ortaya konulmuş. Müslümanlar astronomiyle meşgul olduğu andan itibaren, astronomik olarak acaba fecri sadığın başlangıcı neye tekabül ediyor, bunun tespitine çalışılmış. "İdâhu Kavli'l-Hak, fi İnhihtâti's-Şemsî inde Tulû'i'l-Fecri ve Gurubi's-Şafak" isimli eserde, geçmiş âlimlerden bugüne kadar hangi astronomun, hangi ilim adamının fecrin başlangıcı konusunda hangi dereceyi aldığı tek tek sayılmış gelmiş. Bunların içerisinde ağırlıklı olarak 19 derece, 18 derece etrafında dönen değerlendirmeler var. Yatsıyla ilgili olarak kimi değerlendirmeler 17 dereceye iniyor. 16 çok az. Böyle değerlendirmeler var. İslam dünyasında günümüzde yapılan

birtakım gözlem çalışmaları var. Ürdün’de, Libya’da, Suudi Arabistan’da, değişik yerlerde gözlem çalışmaları yapılıyor. Bu gözlem çalışmalarının sonuçlarında da şu ana kadar Diyanet İşleri Başkanlığı’nın uygulamalarını nakzedecek ciddi sonuçları ben şahsen şahsi araştırmalarımda göremedim. Din İşleri Yüksek Kurulu, 1982 yılında 16 dereceyi esas alan bir şey ortaya koymuştu. Bu 16 derece gerçekten ışık kirliliğinin olmadığı, çok net bir ortamda, muhtemelen müsait ortamlarda fecrin fark edilmeye başlandığı an olarak belki değerlendirilebilir.

Sonuç itibarıyla şunu ifade etmek istiyorum: Burada dile getirilen hususların içerisinde en önemli nokta, Diyanet İşleri Başkanlığı elbette sorumlu bir makam olarak, halkı tereddüde sevk edecek, onların ibadetlerinde şüpheye düşmelerine yol açacak uygulamalardan çok titiz bir şekilde uzak durmaya çalışıyor. Dolayısıyla, burada Diyanet İşleri Başkanlığının bu hassasiyetini, bu sorumluluğunu gözeterek, münferit olarak çeşitli ilim adamları elbette ilmi platformlarda görüşlerini dile getirebilirler, onların içtihatları son derece muhteremdir. Ama Ali Rıza Hocanın, “ve Kur’ani’l-fecr” konusunda, diğer geçmiş âlimlerimizin bunu doğru anlamadıkları, bunun doğrusunun namaz vaktiyle ilgili olarak, namaz vaktinin, fecrin görülmesi şeklinde anlaşılması gerektiği yönünde, geçmiş âlimlerimizin tümünün tefsirlerini, değerlendirmelerini bir kenara bırakması gibi, bu şekilde toptancı değerlendirmeler yapmanın isabetli olmadığı kanaatindeyim. Fecri sadık, fecri kazib bizzat Peygamber Efendimiz (s.a.v.) uygulamalarına, açıklamalarına dayanıyor, ilim adamlarımız bunu kendi kafalarından uydurmuş değildirler, Kur’ân-ı Kerim’e asla ters değildir. “El-haydu’l-ebyad, el-haydu’l-esved”. “Bunun Arap dilinde, onların dilinde gece ve gündüz anlamına geldiği biliniyordu” deniliyor açıklamalarda. Vecdi hocamın tebliğinde de var. Bunun onların dilinde gece-gündüz olduğu biliniyordu. Hatta şu tartışmayı yapıyorlar: Efendim, bu istiare midir, teşbih midir? İstiare değildir; çünkü zaten “mine’l-fecri haydul” var. “Eğer istiare olsaydı, Kur’an’ın belagati açısından zayıf kalırdı. Çünkü bilinen bir şeyi, Arap dilinde gece-gündüz olarak bilinen bir hususu istiare olarak dile getirmek çok bedii olmazdı” diyorlar. Malumunuz, lügatler arasında, kabileler arasındaki bazı farklılıklar var. Kitaplardaki açıklamalarda, bazı kabilelerin dilinde bu “haydu’l-ebyad, haydu’l-esved”in gece-gündüz anlamında kullanılmadığı için onun bu tür bir uygulamaya gittiği ifade ediliyor. Dolayısıyla, bu noktada bir tereddüt olduğu kanaatinde değilim ben. Hatta “yetebeyyene” Tebeyyün. Tefsir kitaplarımızın bazısında diyor ki, “Bu tekellüf babı, Arapçada, kişinin kendisini zorlayarak, bir şeyi çok zorlanarak tespit etmeye çalışmasıdır.” Dolayısıyla, imsak vaktinin, fecrin, çok titiz bir şekilde, kişinin biraz da kendisini zorlayarak bunu tespit etmeye çalışması şeklinde olduğunu da tefsir kitaplarımız ifade ediyorlar.

Ben, katkıda bulunan, hem müzakereci hocalarımıza, hem de tebliği sunan Vecdi hocamıza çok teşekkür ediyor, hepinizi hürmet ve saygıyla selamlıyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):
Ekrem Keleş hocamıza da teşekkür ediyoruz.

Doç. Dr. Osman ŞAHİN, buyurun.

Doç. Dr. Osman ŞAHİN: Öncelikle doyurucu tebliğinden dolayı, Vecdi Hocamıza teşekkür ediyorum.

Hem hocamızın tebliğinin genel muhtevası, hem de ilgili nasslar ışığında bizde oluşan kanaat, konunun, ilgili oruç ayetinin “حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر” kısmında düğümlendiği yönündedir. Söz konusu ayetin ilgili kısmı incelendiğinde bulunan kayıtlarla dört noktaya dikkat çekildiği görülmektedir. Birincisi “حتى” kaydıyla “aydınlanmada bir zaman sürecinin” varlığı, ikincisi “يتبين لكم” kaydıyla “aranan unsurun insan gözü ile fark edilir olması”, üçüncüsü “الخيط الأبيض من” kaydıyla “bir ufuk çizgisinin oluşması”, dördüncüsü ise “من الفجر” kaydıyla “bu çizginin fecrin aydınlığına dayalı olması”. Bu kayıtlar ışığında fecrin başlaması için güneşin doğacağı tarafta ufukta enine yayılan bir aydınlanma başlayacağı, öncelikle silüet olan aydınlanmanın ardından, gecenin karanlığını temsil eden zeminin siyahlığı ve fecrin aydınlığını temsil eden göğün beyazlığı ile ufukta bir çizgi belirginleşeceği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce imsakin, yeme-içme kesmenin başladığı vakit, işte ufukta aydınlanmaya dayalı bu çizginin belirginleştiği andır. Ayrıca ayette geçen “الخيط الأبيض” kaydı fecrin kırmızılığının değil, beyazlığının esas olduğuna işaret gözükmektedir. Üstelik Hz. Peygamber’in belirtmiş olduğu ufukta enine yayılan bir aydınlanma, ayette geçen ip teşbihiyle de örtüşmektedir.

Burada şu noktayı da belirtmekte yarar görmekteyim. Daha önce tebliğ sunan Sacit Özdemir hocamızla Adnan Ökten hocamızın fecr-i kazib karşılığı olduğu düşünülen dikey aydınlanmanın (Zodyak) atmosfer dışındaki bir olgu olduğu, ekvatora yakın bölgelerde sıklıkla görülebileceği yönünde yaptığı açıklama dikkate alındığında Hz. Peygamber’in ibtidaen fecr-i kazib ve fecr-i sadık ifadelerini kullanmadığı, vakıada ashabının karıştırması sebebiyle ikna edici bir üslup olduğu için böyle bir ifade kullandığı kanaati hâsıl olmaktadır. Bu itibarla Kur’an’ın oruca dair hükümler verdiği ayete gök olaylarını detaylı olarak vermemesi de yerini bulmuş olmaktadır.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Müzakereci hocalarımızın müzakerelerinde Vecdi Akyüz hocaya yönelttikleri bazı konularda cevap hakkı doğuyor gibi. 5 dakika içinde Vecdi Bey bunları cevaplandırarak.

Buyurun.

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ: Teşekkür ediyorum hocam. Müzakereci hocalarıma da çok değerli katkılarından dolayı çok teşekkür ediyorum.

Ali Rıza hocam fecir kavramında biraz farklı şeyler ve pek ele alınmadığını söyledi; ama hemen hemen açıklamalar, özellikle tefsirlerdeki açıklamalar, daha çok “hatta yetebeyyene” ayetindeki fecir kavramı üzerinde yoğunlaşıyor, diğerlerine de atıflar yapılıyor, onlara da bu fecir kavramına göre anlayalım şeklinde atıflar yapılıyor. Bir tek Bakara Suresinde bazen bir açıklama var; ama genellikle açıklamalar oraya bırakılmıştır ve velfecri velayalin aşırda tekrar bir açıklama yapılmamıştır. Dolayısıyla, müfessirlerimiz bu konuyu kendi açılarından ele almışlardır.

Tabii, hocamızın söylediği çok şey var. Biraz da serbest bir değerlendirme yaptı. Mesela, yanıltıcı fecir seherdir görüşü. Yanıltıcı fecir belki seherin bir kısmını kapsar. Yani birebir onları eşitlemek biraz zor görünüyor. Bu konuda hocamızın biraz daha düşünmesini uygun görüyorum.

Yakup Çiçek hocamız, tebliğle ilgili, özellikle hadis-i şerifte geçen bir rivayeti sorun etti. O bana ait bir söz de değil, bizzat rivayette geçiyor. Farklı ifadelerle de var. Uzun açıklamaları var, ben onları tebliğden çıkardım; çünkü işin mahiyetini aştı. Dolayısıyla, bana ait bir söz değil zaten, rivayetlerde geçen bir sözdür ve konunun bütünlüğü açısından parantez içinde de onu gösterdim.

Bir de, yanlış anlamadıysam dediğini, “Hocamız tam net tercihini belirtmedi” diye bir tenkitte bulundu. Aslında benim tercihim belli. İlgili ayet-i kerimenin bu açıklamalar ışığında vardığım kanaate göre mealini verdim zaten, ona dayandırdım ve birtakım işaretlerle de cumhurun görüşünün isabetli olduğunu gösterdim. Zaten hocamız da anlamıştır. Cumhurun görüşünün isabetli olduğunu ve bugüne kadarki uygulamanın doğru olduğunu düşündüğümü çeşitli işaretlerle gösterdim.

Ekrem Keleş hocamız da, “Fecrin ilk doğuş anıyla ilgili, o ihtiyat görüşle ilgili sanki bir yanlış anlama var” şeklinde ifade buyurdu. Sırf bunu anlamak için hakikaten çok kitabı karıştırdım, ama kitaplarda da karışıklık var. Sonunda kendi tercihim ortaya koydum. Burada onlar da fecrin ilk anını kabul ediyorlar; ama onun öncesinde yemek kesilmelidir, artık yenmemelidir şeklinde anlıyorlar. Dolayısıyla, yani onlar da daha öncesinde, fecrin öncesinde imsakin başlamasını savunuyorlar. İhtiyat da o zaten. Böylece fecir sınırı da aşılmamış oluyor.

Tüm hocalarımıza yeniden teşekkür ediyorum. Güzel, faydalı bir müzakere oldu benim açımdan. İnşallah, tebliğimi bu açılardan gözden geçireceğim. Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Vecdi Bey hocamıza da teşekkürler.

Biz şimdi müzakereci hocalarımızı yerlerine uğurlayalım ve Sacit Bey hocamızı kürsüye davet edelim. Programımızın aslında yarım saat süreli, “Oturuma İlişkin Değerlendirmeler” diye bir bölümü var. Ancak, süreye çok fazla tecavüz ettiğimiz için, bunu yarıya indirelim diye düşündük. 15 dakikalık bir genel değerlendirme bölümü yapacağız.

Sacit Bey hocamız şeref verirlerse buraya...

Sabahtan itibaren iki tebliğ sunuldu. Biri astronomik tebliğ, diğeri fıkhi tebliğ. Katılımcılarımızın yöneltecekleri sorular burada hocalarımız tarafından değerlendirme babında müzakere edilebilecek.

Hocamız teşrif etmiyorlar mı acaba?

Mustafa BAHADİROĞLU: (Semerkant Takvimi)

Sayın Başkanım; müsaade ederseniz, çok özür dileyerek, affınıza sığınarak, bir konuda zatîâlinizin bir görüşüne küçük bir tarzda bulunmak istiyorum. Bir-iki cümleyle, müsaadeniz var mı?

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Evet, buyurun hocam.

Mustafa BAHADİROĞLU: Sayın Başkanım; bu oturumun neticesinde şayet birlik-beraberliği sağlamak gibi bir düşüncemiz de varsa, şunu kesinlikle temin edebilirim ki, biz, şaz görüşler etrafında böyle bir birlikteliği sağlayamayız. O bakımdan, az önce konuşma yapan Sayın Ali Rıza Demircan hocamızın ifade ettiği kızıl şafak mesela; bu, malum, Diyanet İşleri Başkanlığının şu anki belirttiği saatten yaklaşık olarak bir 60-70 dakika daha sonraya tekabül ediyor. Bu şekilde bir imsak vaktinde bu ümmetin bir araya gelemeyeceğini, gelmeyeceğini, bu konuda sizleri temin edebilirim efendim.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Kendilerini de bir tanıtılar sevinirim.

Mustafa BAHADİROĞLU: Adım, Mustafa Bahadıroğlu; Semerkant Takvimi adına katılıyorum. Biz, aynı zamanda yaklaşık 10 milyon civarında da takvim basan bir kuruluş olarak konuyla ilgili olduğumuz için bunları arz etmek ihtiyacını hissettim efendim.

Teşekkür ediyorum. Allah razı olsun.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Bu soru doğrudan doğruya bana yönlendirildiği için, hemen birkaç kelime söyleyiveririm.

Ben, tamamen bilimsel bir yaklaşımla ve tarih boyunca İslam âlimlerinin yaptığı uygulamayı örnek olarak söyledim. Çünkü o büyük âlimlerin bile zaman şeridi içinde şazz görüşler içerisinde birini tercih ettikleri ve uygulama yaptıkları görülmüştür. Çünkü o günün şartlarına göre şazz durumda olan bir görüş, zaman ve zemin şartları değiştiğinde pekala müftabih görüş halini alabiliyor, o güne kadar uygulanmış görüş terk edilebiliyor. Mesela, bu konuda örnekler görmek istiyorsanız, İmam Gazzali'nin "**El-Mustasfa**" isimli kitabını okuyun, Orada, tercihler, teâruzlar bahsinde, istihsan bahsinde, istislah bahsinde, kıyasın terk edilip de, o güne kadar uygun görülmemeyen, ama sonradan gittikçe teamül haline gelmiş ve kolaylık taşıyan şeylerin uygulanabilirliğinin cevazını göreceksiniz.

Buna ilaveten şunu söyleyeyim: Benim şazz görüşler de görüştür dediğim, aynı zamanda Gazzali'nin de görüşüdür. Çünkü mademki bir görüş şazz görüş adı altında yer almıştır kitaplarda, o halde ona görüş değildir demenin hiçbir anlamı yoktur. Eğer bugünün şartlarına uygun, uygulanabilir niteliği varsa ve birtakım problemleri çözüyorsa, o görüşün sırf şazz olduğu için reddedileceğine dair herhangi bir delil de yoktur.

Burada önemli olan bir noktayı daha hemen ilave edelim.

Bu toplantıda sadece konu enine boyuna müzakere edilecek, bütün ihtimaller ortaya konulacak, Sayın Kurul Başkanının da sabahleyin ifade ettiği gibi, kitap halinde de neşredilecek. Ama Din İşleri Yüksek Kurulu bu veriler üzerinde çalışmalarına devam edecek, araştırmalarına devam edecek, çözüm yolları arayacak. Mesela, Ekrem Keleş hocam biraz önce fecrin derece cinsinden nasıl hesaplanacağına dair bir kitaptan bahsetti. Orada derece cinsinden yapılan hesaplamaların bölgelere göre

dakika olarak ne anlam ifade ettiğinin de belirtilmesinde fayda var. Çünkü bizim için bu dereceler hiçbir anlam ifade etmez. Mekke arzındaki 19 derece ile Grönland'daki 19 derecenin; bırakın Grönland'ı, bizim Kırklareli'ndeki 19 derecenin ne anlama geldiğini, ancak saatteki karşılığını, aralığını gördüğümüz zaman anlayabiliriz, kavram olarak anlayabiliriz. İşte Akdeniz havzasını esas alan ulemanın kendi bulundukları bölgeleri ve asrı nazarı itibara alarak hesaplarını izah ederseniz, göreceksiniz ki, hepsi ya Hicaz bölgesi veya o paralel daireler arasında yaşayan bölgelerin âlimleridir. Biraz kuzeye çıkın, biraz güneye inin, gidin Endonezya'nın güneyine, o dereceler bakalım ne anlam ifade ediyor. İşte böyle bir reel yaklaşıma ihtiyacımız var. Baştan, "şazz görüşler görüş değildir" dediğimiz zaman, bunu hiçbir ilim adamı kabul etmez, literatürde de yeri yoktur. Şazz görüş de görüştür.

Efendim, şimdi bir 15 dakikalık süre içerisinde yönelteceğiniz soruları yöneltin, ardından cevaplarını alalım.

Yalnız, soruyu kime yönelttiğinizi de söyleyin.

Buyurun hocam.

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL: Teşekkür ediyorum sayın hocam.

Ben, sorudan ziyade, belki, astronomi hocalarımızdan daha net bilgi alabiliriz diye açıklama istiyorum.

Hocalarımızın ifade ettiklerine göre, bizim coğrafyamızda, belki Orta Asya coğrafyasında da fecr-i kazib denilen, fecri evvel denilen şey görülemiyor. Daha çok ekvatora yakın bölgelerde görülebileceği ifade edildi. Tabii, Hicaz bölgesi de ekvatora nispeten daha yakın olduğu için, rivayetlerde, hadislerde geçen fecr-i kazib orada görülmüş olabilir. Acaba bizim âlimlerimiz, mesela Maverâünnehir fukahâsı veya bizim Anadolu uleması, rivayetlerde, hadislerde geçen o fecri kazibi kendi bölgelerinde mi aradılar, nasıl yaptılar, onu bilmiyoruz. Ama netice itibarıyla, biraz önce sizin de ifade ettiğiniz gibi, bu coğrafi-bölgesel farklılıklar çok önemli. Kitaplarda olan şeyler muhtemelen belli bir yere göre daha önceden yazılmış veya belki Peygamber Efendimizin yaşadığı dönemdeki, coğrafyadaki durumlara göre tespit edilmiş. Onların da dikkate alınması lazım herhalde, bunun önemli olduğunu zannediyorum. Bu konuda belki astronomi hocalarımız daha net açıklama yapabilirler.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Buyurun hocam. 2 dakika.

Teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Bunun da incelenmesi tabii ki bir araştırma konusu olabilir. Fakat görülemeyişinin en önemli nedenlerinden bir tanesi de - bildiride de söylediğimiz üzere, gözlemlerde yaşadığımız sorunlardan birisiydi bu - ışık kirliliğinin fazla olması. Çünkü bu bahsi geçen Zodyak ışığı, yani yalancı fecir son derece zayıf bir ışık. Bu zayıf olduğundan dolayı, gözle algılayabilmek için, bunun ışık kirliliğinin hiç olmadığı bölgelerde incelenmesi gerekiyor. Bunu da özellikle dikkate sunmak istiyorum. O açıdan, görülmesi çok zor olan bir ışıktır bu. Bunu belirtmek istiyorum.

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL: Sayın hocam; coğrafi bölge farkı yok mu? Ben onu merak ediyorum. Görülebilmesi açısından coğrafi bölge farkı yok mu?

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Özellikle düşük enlemlerde, ekvator yöresinde görülme olasılığı daha fazla tabii ki. Ama günümüzde ışık kirliliğinin olmadığı yer bulmak çok zor.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa HELVACI: Sayın Başkanım; o konuda ben söz alabilir miyim?

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Buyurun.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa HELVACI: Fecr-i kazib ve fecr-i sadık olayında, bu iki tanımın birbirinden ayrılması konusunda hem Sacit hocamızın, hem de diğer sunum yapan arkadaşlarımızın görüşleri oldu.

Özellikle fecr-i kazib üzerinde biraz açıklayıcı bilgi vermek istiyorum.

Fecri kazip, Türkiye de dahil, birçok yerden görülebiliyor. Güneylere inmeye gerek yok. Ben 10 yıl gözlem yaptım. Zodyak ışığı falan da değil fecri kazip, onu da burada düzeltmiş olayım.

Fecri kazip, aslında galaksinin kolunun atmosferde... Doğu ufku aydınlanmaya başlamadan önce gerçekten çok ciddi bir katkısı oluyor aydınlanmasında. Ben bunu bizatihi defalarca, defalarca gördüm. Bu ışıının kurt kuyruğu şeklinde bir tanımı var, İnşallah yolunuz düşer, Antalya'ya gelerseniz, bunu bizatihi beraberce

gözleyebiliriz. TÜBİTAK Uzay Gözlemevinde bunu defalarca gördüm ben. Bu konuda bir tereddüt olmaması gerekir.

İkincisi, fecr-i sadık ve fecri kazibin ayrılmasıyla ilgili. Fecri sadıkta ışık dağılması tamamen yatay olur, atmosferdeki ışık dağılması yatay olur. Bunun nedeni aslında tamamen atmosfer fiziğiyle ilgilidir. Atmosferdeki parçacık sayısı... Particul density dediğimiz bir tanımlama vardır. Mesela, birçok gözlemlerde ya da siz de çıplak olarak görebilirsiniz. Gündüz ya da gece dolunaya bakın; dolunay zenit noktasına yakinken, yani en yüksek noktasına yakinken, dolunay etrafındaki ışık huzmelerine bakın, tamamen daireseldi. Ama ufka doğru yaklaştığında göreceksiniz ki, atmosferdeki yoğunluk fonksiyonu arttığı için, atmosferin optical pat dediğimiz bir tanım vardır, optik yolu uzunluğu arttığı için o kolondaki parçacık sayısı artar. Dolayısıyla, buradaki yayılma tamamen çizgiseldir ve bunu gözlemlerle çok rahat tespit edebilirsiniz. Teorik olarak da bütün hesaplamalarda bu şekilde çıkmaktadır. Ben sadece bunu aydınlatmak için söz aldım.

Ayrıca Sacit hocama bir katkıda bulunmak istiyorum.

İnsan gözüyle yapılan gözlemlerde, çıplak gözlemlerde, özellikle fecir gözlemlerinde kesinlikle sadece doğu ufku bakılması çok tehlikelidir. Kesinlikle ve kesinlikle batı ufkuyla beraber yapılması gerekir. Batı ufkunun aydınlığını temel alıp yani o bölgenin temel aydınlanma şiddetinin bir göstergesidir. Batı ufkunun aydınlanma şiddetini ölçmeden doğu ufkunun aydınlanma şiddetini ölçerseniz işte 13 derecede görürsünüz.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Peki hocam, teşekkürler.

Buyurun hocam.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Sadece şuna cevap vereyim: Fecr-i kazib galaksinin kolundan kaynaklanmaz. Çünkü galaksinin kolu çok farklı zamanlarda çok farklı konumlarda görülür. Fecr-i kazib ise düşük enlemlerde her zaman görülebilecek bir olaydır. Zaman zaman çakışabilir; ama galaksi kolundan dersiniz yanlış olur.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Buyurun.

Prof. Dr. Adnan ÖKTEN: Aynı görüşteyim. Fecr-i kazib demeyelim, Zodyat ışığı dediğimiz olay, dünyanın yörünge ekseninin oradaki toz parçacıklarından güneş

ışığının yansıması sonucu görürüz. Bunun galaksiyle yakından uzaktan ilişkisi yoktur. Ama söylediği gibi, o olay da karıştırılabilir bununla, o ayrı bir şey.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):
Evet.

Adnan hocam; başka bir şeyiniz yok, değil mi?

Prof. Dr. Adnan ÖKTEN: Ben bir soru soracağım Sacit hocama, mümkün mü? Sacit hocaya bir soru soracağım.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):
Tabii, buyurun.

Prof. Dr. Adnan ÖKTEN: CCD ile gözlem yaptığını söylüyor ve orada topladığı 5 saniye, gerekirse 10 saniye ışığın önemli olmadığını söylüyor. Ben ona insan gözünün entegre olduğunu, gördüğü ışığı aynen naklettiğini söylüyorum. Kendisi gece gözlemleri yapıyor, ışık şiddeti ölçüyor. Şimdi ben biraz teknik söyleyeceğim, kendisi anlayacak.

Sinyal görüntü oranını belirli bir seviyenin üstüne getirmeden poz süresini artırır mısın, artırmaz mısın?

Ben cevabını vereceğim.

Görüntüyü iyi görebilmek için, sinyal görüntü oranını belirli bir seviyenin üstüne getirmeden poz süresini artırırısın. Çünkü cisim sönüktür, o cismi daha parlak görmek için ışık şiddetini artırırısın. Bu tamamen bilimsel bir şey. İnsan gözünün görmediği şeyi elbette poz süresini artırarak görebilirsin. Bunun bizim konumuzla yakından uzaktan ilişkisi yok. Yakından uzaktan ilişkisi yok.

Elbette lineerdir. Lineer olarak CCD gelen fotonları toplar, dediğin gibi. Ama bu dediğinin bizim söylediğimiz işle alakası yok.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):
Evet.

Buyurun Sacit Bey.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Tabii, ben katılmıyorum hocama bu konuda. Çünkü lineer cevap veren her türlü detektör, poz süresi kısa da verilse, uzun da verilse, lineer olduğu aralıkta doğru cevap verecektir ve doğru fotometrik sonuçlar verecektir. S/N oranının büyük veya küçük olması sadece standart sapmayı, hatayı etkiler, verdiği fotometrik ölçümü değiştirmez. Onu demek istiyorum ben.

Prof. Dr. Adnan ÖKTEN: Aynı şeyleri söylüyoruz.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Yani kısa poz vermek veya uzun poz vermekte sadece standart sapma büyür, o kadar hocam.

Prof. Dr. Adnan ÖKTEN: Peki, insan gözü ışığı topluyor mu?

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Çok kısa, entegrasyon zamanı çok kısa. Ben de tüm hocalarımıza bu konuşmalar çerçevesinde bir soru sorabilir miyim?

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):
Buyurun.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Özellikle fecrin kızılık olduğunu iddia eden hocalarımıza şunu sormak istiyorum: Peki, kızılıktan önce gerçekleşen yatay beyazlanmaya ne diyeceğiz acaba? Belki 20 dakika sürüyor bu olay. Ona ne diyeceğiz acaba? Cevap verebilecek var mı?

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):
Sacit Bey'in sorusu sadece hocalarımız bunu da düşünsünler manasına. Evet Servet hocam; buyurun.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Hocam; az önce Mustafa Helvacı hoca ve Sacit hocanın tebliğinden hareketle zihnime takılan bir nokta var.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):
Hocam; sadece sorunuzu sorun lütfen.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR:
Sacit hocama ve Vecdi hocama birer sorum olacak.

Birinci sorum Sacit Bey'e: Sayın hocam, siz Fecr-i kazibin Zodyak'la başladığını belirttiniz. Sizin makalenizi müzakare eden astronomlar Adnan Ökten ve Mustafa Helvacı hocalar ise "Zodyak her yerde gözükmez" diyerek Fecri kazibin Zodyak'tan

daha sonra ortaya çıktığını ve normal şartlarda Zodyakın her yerde gözükmeyişi belirtti. Bu durumda makalenizde yer alan ve burada sunmuş olduğunuz teoriniz tamamen çökmüş olmuyor mu? Bu konuda ne söylersiniz?

Hocam yani şunu sormak istiyorum: Ben bir Müslüman olarak, Fecr-i kazib diye tanımladığınız Zodyak'ı, Mekke'de, Medine'de, Erzurum'da velhasıl dünyanın herhangi bir yerinde, normal şartlarda belirttiğiniz zaman diliminde her zaman görebilir miyim ki buna Fecr-i kazib diyeyim, daha sonrasına da Fecr-i sadık deyip ibadetimi ona göre yapayım?

İkinci olarak dediniz ki, "Fecrin kızılık olarak görülmesi/kabul edilmesi doğru değildir."

Hocam; bütün Arapça sözlüklerde, hatta bazı hadis kaynaklarında "el-fecru" kelimesinin açıklamasında "el-humratu" anlamına da geleceği söyleniyor.

Vecdi hocama ise şunu sormak istiyorum:

Hocam; mezhep farkı olmaksızın hemen tüm fıkıh kitaplarında "Her gün üç doğuş, üç batış olur; imsak ve sabah namazı vakti ikinci doğuş sonrasındır" denir. Sizin tebliğinizden yola çıkarak fıkıh kitaplarındaki bu ibareyi nasıl anlamalıyız?

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Efendim, şimdi Sacit Bey cevap verecek 2 dakika içinde.

Yalnız, hocanın cevabından önce ben söyleyeyim. Biliyorsunuz, bir ara Kardak kayalıkları olayı vardı, hani büyük ihtilaf konusu olmuştu. Bu astronomları da Din İşleri Yüksek Kurulu toplansın, bir odaya hapsedsin, sabahtan akşama kadar terminoloji konusunda anlaşsınlar, ondan sonra bir anlaşma deklarasyonu hazırlasınlar astronomlar olarak, Din İşleri Yüksek Kuruluna versinler, "Biz böyle düşünüyoruz" diye.

Buyurun hocam.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Tekrar söylüyorum, Adnan hocam da belirtti, fecr-i kazib denilen şey Zodyak ışımasıdır. Galaksi ışınımıyla ilgisi yoktur. Bazen çakışabilir üst üste.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa HELVACI: Kesinlikle katılmıyorum buna.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Böyle bir iddiayı kimse doğrulayamaz, tekrar söylüyorum. Helvacı hocam benim hiçbir teorimi çürütebilmiş değildir, onu da söyleyeyim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Teşekkürler.

Vecdi hocayı da dinleyelim.

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ: Fecri saniyi mi sordunuz Servet hocam?

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Evet hocam.

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ: Fecri saniyi zaten baştan itibaren açıkladım.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Hocam; sorum şuydu: Eğer biz fecri kazibi, daha doğrusu ufuktaki aydınlanmanın başlangıcını imsak vakti olarak alırsak... Ki ben öyle anladım tebliğden; aydınlanma başladı, imsak vakti başladı diyoruz, yaklaşık 18 derece. Peki, bütün fıkıh kitapları diyor ki, "Üç doğuş vardır. Birincisi, fecr-i kazib doğuşu; ikincisi, fecri sadık; üçüncüsü güneşin doğuşu." Eğer ufuktaki aydınlanmanın başlangıcını imsak vakti olarak alırsak, biz bu üçüncü doğuşu nereye yerleştireceğiz?

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ: Fecr-i sadık doğuşu hadisi şerifte tayin edilmiş, kitaplar da onu naklediyor zaten.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Hocam; hadislerde zaten, "el-humratu elleti musrâtulu ile'l-ufuk" diyor. Ufukta yayılan...

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ: Tamam, yatay aydınlığı belirtiyorlar.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Dolayısıyla hocam, bu, ufuktaki aydınlığın başlangıcı değil o zaman? Ufuktaki aydınlık yaklaşık 40 dakika önce başlıyor mu hocam?

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ: Hayır. O başka bir şey. Sizin söylediğiniz, Hanefilerin tercih ettiği, sabah ezanını okumayı tercih ettiği uygulamadır.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Hocam; ben kendi gözümle gördüğümü söylüyorum.

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ: Nerede gördünüz?

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Kutuplarda, Almanya’da, Türkiye’nin birçok yerinde. Ürdün’deki, ne bileyim, Amerika’daki yapılan çalışmalara yer verilmiş makalelerde, ama Türkiye’deki yapılara yer verilmemiş. Zaten ayıbın bir tarafı bu. Düşünün, hocam tebliğ sundu, internetten şafak vaktine dair vesaire resimler koymuşlar. Biz belki binlerce resim çektik, en azından bizim internet sitesine girseydi, çok rahatlıkla istediği kadar resim bulabilirdi.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Hangi internet sitesi, sorabilir miyim?

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: www.suleymaniyevakfi.org.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR- Orada kutup şemasına fecr-i kazib yazıyorsunuz, farkında mısınız? Ben orada şey olmasın diye sitenin ismini vermedim. Ne olduğundan haberiniz bile yok.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Hocam; makalede vermişsiniz, ama takip etmediğiniz belli. 5 yıl önceki yazıdır o, 5 yıl sonraki yazı değildir. Lütfen. Takip etmemişsiniz.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Hocam; “Barıkayı hakikat müsademeyi efkârdan doğar” demiş şair hazretleri.

Burada değerlendirme için söz almak isteyen varsa söz vereceğim.

Buyurun hocam.

Prof. Dr. Ramazan AYVALLI: Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığından bendenize gelen davetiye yazısında, bu genel değerlendirmelerde konuşma yapacağım söylenmişti. Usul olarak arz ediyorum. Bir hazırlık yaptım. Uygun görürseniz, çıkıp orada konuşayım; uygun görmezseniz, ilgili arkadaşlara dosyayı verebilirim efendim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

O ilgili arkadaşlara dosyayı vermeniz daha uygun olur Ramazan hocam. Çünkü başka bir problemimiz var; zaman bitti.

Evet, buyurun.

Doç. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN: Öncelikle hocalarımıza tebliğler için teşekkür ediyorum.

Sacit hocamıza şunu soracağım: İslam ülkelerinde de artık astronomların dernekleri var, bu konularda çalışıyorlar. Mesela, Kuzey Amerika Astronomlar Birliği zannederim 15 dereceyi esas alıyor. Fransa, astronomlara bir çalıştırma yaptırmış, 12 dereceyi esas alıyor. Mısır’da 19.5. Böyle değişik çalışmalar var. Bu çalışmalara acaba ulaşabildiler mi, değerlendirebildiler mi? Yani bu uluslararası çalışmaları da belki bir çalıştay olarak Diyanet’te toplayıp, diğer İslam ülkelerindeki astronomların görüşlerinden de istifade edilse daha iyi olmaz mı?

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Hocam; bu soruya da cevap verin, ondan sonra kapatalım artık toplantıyı.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Bunlar, sizin de söylediğiniz gibi, organizasyon. Yani kendi aralarında kurulmuş dernekler bunlar ve kendi yaptıkları sonuçları kendi web sitelerinde yayınlıyorlar. Web sitelerinde yayınlanan yayınlar uluslararası literatürde anlam kazanmaz. Herkes istediği kadar sayfa açsın, görüşünü sayfalarca yazsın; web sitelerinde yayınlananlar yayın değildir, bunu hemen belirteyim. Bunlar hiçbir şey ifade etmez. Bir çalışmanın, yayının bilimsel değer kazanabilmesi için uluslararası indekslere girmiş dergilerde yayınlanması şarttır. Bu yapılmadığı sürece ona ben yayın gözüyle bakamam, kusura bakmayın. Bunlar münferit çalışmalardır, olabilir, katkı sağlayabilir; fakat ne ben bunları edinebilirim, ne dikkate alabilirim bu tür sayfalarda çıkmış şeyleri. O açıdan, uluslararası dergilerdeki çalışmaları esas almak zorundayım. Bulabildiğim bu tür çalışmalar da çok az sayıda, onu belirtmek isterim.

Doç. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN: Hocam; kusura bakmazsanız, şunu söyleyeyim: Körfez ülkelerinde, Suudi Arabistan’da falan, Ümmü’l-Kurâ takvimiyle ilgili benzer bir tartışma yaşandı seneler önce, ben onu hatırlıyorum da. Orada 19’un esas alındığı, esasında 18 olması gerektiği falan üzerine ve Riyad’daki üniversitelerin yayınlarında da... 90 sayfa zannederim. Hatta sizin yayınıza da teknik olarak benziyor. Riyad çöllerinde, değişik yerlerde şey yapılmış. Bence faydası olur bu tip şeylerin.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Elde olursa bakılabilir tabii ki. Ama açıkçası, bu tür özel, münferit çalışmalara ulaşmam da mümkün değil ve web sitelerini fazla ciddiye almadığımı da belirtmek istiyorum özellikle.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Evet, bitirelim artık.

Sabahtan beri devam eden toplantımızda kanaatimce oldukça faydalı şeyler duyduk, orijinal çalışmalar da duyduk. Ama bu çalışmaların devam etmesi gerektiği konusunda da bir kanaat var. Yani burada zaten neticelenmesi mümkün olmayan çok

farklı görüşler var. Ancak, bu çalışmalarla daha mutedil bir sonuca varılacağını düşünüyorum.

Tekrar ediyorum, biz görselliğe alışmış olan kişileriz. Daha ziyade bu farklı görüşleri savunan bilim adamlarımız ve bu çalışmaları yürüten teşekküllerimiz -Abdülaziz hocalar dahildir bu gruba- filmle bu görüntüleri tespit etsinler, göstersonler. 1 saatlik, 2 saatlik filmleri ben şahsen görmeye tahammül edebilirim. Oturalım, zifiri karanlıktan güneş doğana kadar günün akışını filimle bize göstersonler. Karelerin kenarında kayıt anındaki reel saat de dönsün, görelim saatleri.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: O konuda bir şey söyleyebilir miyim?

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):
Söylersiniz tabii hocam.

Tekrar açıklıyorum, filim çekimi sırasında kameraların görüntü alanında gözlemciler de bulunmalı. “**Hah, işte gördük**” desinler. O sırada bakalım, film daha hâlâ siyah mı devam ediyor, yoksa aydınlık başladı mı? Görüntüdeki hangi kızılığ ne olarak (fecd, fecr-i kâzib, fecr-i sâdık, seher) isimlendiriyorlarsa, filmi anlatırken bize de göstersonler. Yoksa, kitaplara bakarak, alt karanlık, üst karanlık, orta yaygınlık vesaire; bunlar bizim gibi avam-ı nâs için hiçbir anlam ifade etmiyor mücerred tariflerde. Çünkü bu tarifleri herkes kendi kafasında farklı şekilde yorumluyor. En doğrusu, farklı görüşleri savunan kişilerimizin bir araya gelerek, bu yapılar üzerinde somut-müşahhas görüş beyan etmeleridir. En güzeli budur diye düşünüyorum. Bu da benim kırk senede vardığım kişisel sonuç.

Hocam bir cümle söyleyecek ve kapatacağız toplantıyı.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Uyarı mahiyetinde bir şey söyleyeceğim. Az önce de söyledim, böyle filmlere baktığınız zaman göz çok yanılıyor. Elimde buna dair, sabah ve akşam gözlemlerinden derlenmiş iki video var. Vakit olsa, gelin, izleteyim onları size. Kesinlikle ufkun aydınlanma vaktini göremiyorsunuz ekranda, hissedemiyorsunuz. Aletin fark ettiği vakitten çok çok sonra, hatta gözlemcilerin fark ettiği zamandan bile sonra fark edebiliyorsunuz.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

Hocam; hangi aydınlığa fecir dediğinizi göreceğiz orada ve o sırada seyirciler de, “Gördük”, “Görmedik” diye bekleyecekler, “Şimdi gördük” diyecekler. Onların “Gördük” dedikleri zamanki görüntünün ne olduğunu biz göreceğiz, kıyaslayacağız bunları.

Prof. Dr. Sacit ÖZDEMİR: Anlıyorum; ama araya başka etkiler girdiği için insan gözü aldanıyor. Onu demek istiyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. M. Saim YEPREM):

İşte, insan gözünü kendileri belirleyecek, gördükleri ekranın ne olduğunu da biz göreceğiz.

Efendim, şimdi bir ara veriyoruz. Bundan sonraki oturum 15 dakika sonra. 15 dakika sonra müteakip oturumu Ekrem Keleş hocamıza şimdiden devrediyoruz.

2. OTURUM (14.50-18.00)

İBADET VAKİTLERİ İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

Oturum Başkanı

Dr. Ekrem KELEŞ, *Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı*

1.Tebliğ: Akşam Namazı Vaktinin Çıkışı ve Yatsı Namazı Vaktinin Giriş ve Çıkışı

Dr. İbrahim PAÇACI, Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Üyesi

Müzakereler

Prof. Dr. Orhan ÇEKER, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Yunus APAYDIN, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

2.Tebliğ: İbadet Vakitlerinde İhtiyat ve Temkin

İrfan YÜCEL, Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Üyesi

Müzakereler

Prof. Dr. Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Halit ÇALIŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

3.Tebliğ: Uzun Süreli Uçak Yolculuklarında Namaz ve Oruç Vakitlerinin Belirlenmesi

Yrd. Doç. Dr. Soner DUMAN, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müzakereler

Prof. Dr. Hamza AKTAN, Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Başkanı

Prof. Dr. Bilal AYBAKAN, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler

RAPORTÖRLER

Dr. Bünyamin OKUMUŞ

Dr. Abdurrahman CANDAN

Medet COŞKUN

(1. GÜN: 30 KASIM CUMA 2012)

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdülillahi Rabbilalemin, vesselatü vesselamü alâ Rasûlina Muhammedin ve alâ alihi ve sahbihi ecmain.

Değerli hazirun; bu oturumun başlığı, “İbadet Vakitleri İle İlgili Bazı Meseleler.”

Ben, öncelikle ilk tebliği sunacak olan İbrahim Paçacı hocamızı davet etmek istiyorum.

Buyursunlar efendim.

Müzakereci olarak da Prof. Dr. Orhan Çeker hocamız ve Prof. Dr. Yunus Apaydın hocamız kürsüyü teşrif buyursunlar lütfen.

“İbadet Vakitleri İle İlgili Bazı Meseleler” başlığını taşıyan bu oturumumuz da çok önemli bir oturum. Çünkü bundan önceki oturumda imsak vaktiyle ilgili önce astronomik verileri değerlendirdik, sonra imsak vaktiyle ilgili fıkhi değerlendirmeleri görmüş olduk, müzakereler yapıldı. Şimdi, “Akşam Namazı Vaktinin Çıkışı ve Yatsı Namazı Vaktinin Giriş ve Çıkışı” konulu ilk tebliği Dr. İbrahim Paçacı hocamız sunacak. Daha sonra, “İbadet Vakitlerinde İhtiyat ve Temkin Meselesi” konulu tebliği İrfan Yücel hocamız sunacak. Ondan sonra da, “Uzun Süreli Uçak Yolculuklarında Namaz ve Oruç Vakitlerinin Belirlenmesi” konusunu da Yrd. Doç. Dr. Soner Duman Bey sunacaklar.

Şimdi, fazla vakit kaybetmeden, İbrahim hocamıza söz vermek istiyorum. Tebliğinin başlığı: “Akşam Namazı Vaktinin Çıkışı ve Yatsı Namazı Vaktinin Giriş ve Çıkışı.”

Buyurun hocam.

TEBLİĞ

Akşam Namazı Vaktinin Çıkışı ve Yatsı Namazı Vaktinin Giriş ve Çıkışı

Dr. İbrahim PAÇACI²¹⁸

GİRİŞ

İslâm'ın beş temel esasından biri olan **namaz**, belli zaman dilimleri içinde yerine getirilmesi gereken bir farzdır. Vakit namazın şartlarından biri ve farz olmasının sebebidir. Nitekim Kur'ân'da, "... Güvene kavuştuğunuzda namazı dosdoğru kılın. Çünkü namaz, belirli vakitlerde müminlere farz kılınmıştır." buyrulmaktadır²¹⁹. Bu sebeple namazların, vaktinden önce kılınması veya vaktinden sonraya bırakılması caiz değildir.

Namazın ilk ve son vakitleri Cebrâîl tarafından Hz. Peygamber (s.a.s.) 'e öğretilmiş ve onun tarafından da ashabına gösterilmiştir. Namazların vakitleri ile ilgili hadislerde akşam ile yatsı namazının ilk vakitlerinde farklılık bulunmamasına rağmen, son vakitleri konusunda farklılık olması sebebiyle, İslâm bilginleri görüş ayrılığına düşmüştür. Ayrıca akşamın sonu ve yatsının başlangıcıyla ilgili hadislerde geçen şafak kelimesi, farklı tanımlandığı için, görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Bunun yanında İslâm coğrafyasının genişlemesi ve Müslümanların kuzey ülkelerde yaşamaya başlamalarıyla yeni bazı problemler ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada, bir takım problemler yaşanan yatsı namazı vakti ile buna bağlı olarak, akşam namazı vaktinin bitişi ele alınacaktır. Çözüme katkıda bulunabilirsem, mutluluk duyarım.

KAYNAKLARDA AKŞAM VE YATSI NAMAZI VAKİTLERİ

Kur'ân-ı Kerîm'de namazın vakitli olarak farz kılındığı bildirilmekle birlikte, bu vakitlerin neler olduğu açık bir şekilde belirtilmemiş, üstü kapalı işaretlerle yetinilmiştir. Bakara suresinde de, "*Namazları ve orta namazı vaktinde kılmaya özen gösterin. Gönülden boyun eğerek Allâh için namaz kılın.*"²²⁰; Hûd suresinde, "*Gündüzün iki tarafında ve gecenin başında namaz kıl. Çünkü Allâh'ın hoşnutluğu gözetilerek yapılan her iyilik, kötülükleri siler. Bu öğüt alanlar için bir hatırlatmadır.*"²²¹; İsrâ suresinde de "*Güneşin batıya yönelmesinden gecenin kararmasına kadar belirli vakitlerde namaz kıl! Bir de sabah namazını kıl! Çünkü sabah namazında gece ve gündüz melekleri hazır bulunur.*"²²² buyrulmaktadır. Bu

²¹⁸ Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Üyesi

²¹⁹ Nisa 4/103.

²²⁰ Bakara 2/238.

²²¹ Hûd 11/114.

²²² İsrâ 17/78.

ayetlerde, namaz vakitlerine işaret edilmiş, fakat vakitlerin başlangıç ve sonu belirtilmemiştir. Bunun dışında, bazı ayetlerdeki “tesbih”²²³ ve “zikir”²²⁴ ifadeleri bir kısım bilginlerce farz namaz olarak yorumlanarak, namaz vakitlerine işaretler çıkarılmaya çalışılmıştır.

Aslında bu ayetler namazların vakitlerini belirlemek amacıyla inmediği gibi, ayetlerdeki ifadelerden vakitlerin başlangıç ve sonunu belirlemek de mümkün değildir. Namaz vakitleri, Cebrâîl tarafından Hz. Peygamber (s.a.s.) ’e öğretilmiş ve onun tarafından da ashabına gösterilmiştir. İslâm bilginleri de, Hz. Peygamber zamanından itibaren gelen uygulama ve kendilerine intikal eden hadislerden hareketle namaz vakitlerini belirlemeye çalışmışlardır.

Hadislerde Akşam ve Yatsı Namazının Vakti

Hadislerde akşam ve yatsı namazı vakitlerinin başlangıcı konusunda farklılık yoktur. Namaz vakitleriyle ilgili hadislerin tamamında, akşam vaktinin başlangıcı güneşin batışı, yatsının başlangıcı ise şafağın kaybolması şeklinde belirtilmiştir²²⁵. Buna karşılık akşam ve yatsının son vakti konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır.

Bir kısım hadislerde Hz. Peygamber (s.a.s.) ’in akşam namazını erken kıldığına işaret edilmiş, bu namaz için ayrıca bir son vakit belirlenmemişken²²⁶, diğer bir takım hadislerde akşam namazının son vakti, şafağın kaybolması olarak belirtilmiştir²²⁷.

Nitekim Cebrâîl (a.s.) ’in peş peşe iki gün gelip Hz. Peygamber (s.a.s.) ’e imam olarak namazın ilk ve son vakitlerini öğrettiği haber verilen hadiste, akşam namazını her iki günde de aynı vakitte, güneş batınca kılmışlardır²²⁸. Ayrıca bazı rivayetlerde Rasûlullâh (s.a.s.) ’in akşam namazını, güneş batmaz kıldırıldığı bildirilmektedir²²⁹. Bir hadiste akşamı ilk vaktinde kıldırıldığına şöyle işaret edilmektedir: “Hz. Peygamber ile akşam namazını kılıp çıktığımızda, hava o kadar

aydınlık olurdu ki, birimiz ok atsa, okun düştüğü yeri görürdü.”²³⁰ Allâh Rasûlü, kendisi akşam namazını erken kıldığı gibi, ashabını da buna teşvik etmiş, “Ümmetim, yıldızlar görülünceye kadar akşam namazını geciktirmediği müddetçe hayır/fitrat üzeredir.” buyurmuştur²³¹.

Diğer taraftan Hz. Peygamber (s.a.s.), namaz vakitlerinin başlangıç ve sonunu bildirdiği hadiste, “*Namaz vakitlerinin bir başlangıcı, bir de sonu vardır; ... akşam namazı vaktinin başlangıcı güneşin batışı, sonu da şafağın kaybolmasıdır...*” buyurmuştur²³². Kendisine namaz vakitleri sorulduğunda, “*... Akşam namazının vakti güneşin batışından şafağın kaybolmasına kadardır...*” diye cevap vermiştir²³³. Yine bir adam namaz vakitlerini sorunca ona, “*Bizimle birlikte iki gün namaz kıl.*” demiş, birinci gün namazları ilk vaktinde, ikinci gün de son vaktinde kıldırarak “*Namazlarınızın vakti bu iki vakit arasındır.*” buyurmuştur. Bu çerçeveden olarak akşam namazını ilk gün güneş batınca, ikinci gün ise şafağın kaybolmasından kısa bir süre önce kıldırılmıştır.²³⁴

Yatsı namazının son vakti konusunda ise üç farklı rivayet bulunmaktadır:

a) Bazı hadislerde, yatsının son vakti gecenin üçte biri olarak belirtilmiştir: Cebrâîl (a.s.) ’in Hz. Peygamber (s.a.s.) ’e namaz vakitlerini öğrettiği anlatılan hadiste, yatsı namazını ilk gün şafak kaybolunca, ikinci gün ise gecenin üçte biri geçince kılmışlardır²³⁵. Aynı şekilde namaz vakitlerini soran adama, Hz. Peygamber (s.a.s.) ’in iki gün üst üste namazı kıldırarak vakitleri öğrettiği haber verilen hadiste de o (s.a.s.), yatsı namazını birinci gün şafak kaybolunca, ikinci gün gecenin üçte biri geçince kıldırılmıştır.²³⁶

b) Bir takım hadislerde yatsı namazının son vakti gece yarısı olarak gösterilmektedir: Rasûlullâh (s.a.s.) bir hadiste, “*Namaz vakitlerinin bir başlangıcı, bir de sonu vardır; ... yatsı namazı vaktinin başlangıcı şafağın kaybolması, sonu ise gece yarısıdır.*” buyurmuştur²³⁷. Hz. Peygamber (s.a.s.) ’e namaz vakitleri sorulduğunda,

²²³ Rûm 30/17-18, Nûr 24/36, Kâf 50/39-40.

²²⁴ Dehr 76/25.

²²⁵ Buhârî, **Mevâkîtu’s-Salât**, 17; Müslim, **Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât**, (38) 636, 637; Tirmizî, **Salât**, 1; Ebû Dâvûd, **Salât**, 2, 6; Nesâî, **Mevâkîtu**, 10, 15, 17; Nesâî, **Mevâkîtu**, 15; İbn Mâce, **Salât**, 7.

²²⁶ Buhârî, **Mevâkîtu’s-Salât**, 17; Müslim, **Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât**, (38) 636, 637; Ebû Dâvûd, **Salât**, 6; Nesâî, **Mevâkîtu**, 15, (H.No: 524) ; İbn Mâce, **Salât**, 7.

²²⁷ Müslim, **Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât**, (31) 612, 613, 614; Nesâî, **Mevâkîtu**, 7, 12; Ebû Dâvûd, **Salât**, 2; Tirmizî, **Salât**, 3; İbn Mâce, **Salât**, 1; İbn Hüzeyme, **Sahîh**, 1/182.

²²⁸ Tirmizî, **Salât**, 1; Ebû Dâvûd, **Salât**, 2; Nesâî, **Mevâkîtu**, 10, 17.

²²⁹ Buhârî, **Mevâkîtu’s-Salât**, 17; Müslim, **Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât**, (38) 636, 637; Ebû Dâvûd, **Salât**, 6; Nesâî, **Mevâkîtu**, 13, 15; İbn Mâce, **Salât**, 7.

²³⁰ Buhârî, **Mevâkîtu’s-Salât**, 17; Müslim, **Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât**, (38) 637; Ebû Dâvûd, **Salât**, 6; Nesâî, **Mevâkîtu**, 13; İbn Mâce, **Salât**, 7.

²³¹ Ebû Dâvûd, **Salât**, 6; İbn Mâce, **Salât**, 7.

²³² Tirmizî, **Salât**, 1;

²³³ Müslim, **Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât**, (31) 612.

²³⁴ Müslim, **Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât**, (31) 613, 614; Nesâî, **Mevâkîtu**, 7, 12, 15.

²³⁵ Tirmizî, **Salât**, 1; Ebû Dâvûd, **Salât**, 2; Nesâî, **Mevâkîtu**, 10, 17.

²³⁶ Müslim, **Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât**, (31) 613, 614; Nesâî, **Mevâkîtu**, 7, 12, 15;.

²³⁷ Tirmizî, **Salât**, 1;

“... *Yatsı namazının vakti gece yarısına kadardır.*” diye cevap vermiştir²³⁸. Bu konuda daha pek çok hadis bulunmaktadır²³⁹.

c) Bir kısım rivayetlerde ise, yatsının son vaktinin fecir olduğu zikredilmektedir: İbn Abbâs’tan gelen bir hadiste, yatsı namazının vaktinin fecrin doğuşuna kadar devam ettiği bildirilmektedir²⁴⁰. Hz. Âişe (r.a.) ’den gelen rivayette, bir gece Rasûlullâh (s.a.s.) ’in yatsı namazını gecenin tamamı çıkıncaya kadar geciktirdiği haber verilmektedir²⁴¹. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.), uyuyup namazı vaktinde kılamamakla ilgili olarak “*Uyuyakalıp namazı kaçırmakta bir kusur yoktur. Kusur başka namazın vakti gelinceye kadar namazı kılmamaktır.*” buyurmuştur²⁴². Ebû Hüreyre (r.a.) de, yatsı namazının ne zaman kaçırılmış olacağı sorusuna, “*Fecrin doğuşuyla*” cevabını vermiştir²⁴³.

Fıkıh Kaynaklarında Akşam ve Yatsı Namazı Vakti Namaz Vakitlerinde Özel Durumlar

İhtiyârî ve Zarûrî Vakitler

Zâhirîlerin dışındaki İslâm bilginlerinin çoğunluğu, mükellefin durumuna göre namaz vakitlerini, *ihtiyârî* ve *zarûrî* olmak üzere ikiye ayırmıştır. *İhtiyârî vakit*, yükümlünün, içerisinde dilediği vakitte namazı edâ etme serbestisine sahip olduğu zaman dilimidir. Bu da vaktin girişinden başlayıp namaz kılacak kadar bir süre kalıncaya dek devam eder. *Zarûrî vakit* ise, aslında vakti olmamasına rağmen, bazı zorunluluklar sebebiyle mükellefin, namazı kılabilceği vakittir. Genel olarak zarûrî vakitler, ihtiyârî vakit bitince başlar ve bu iki vakit arasında bir boşluk yoktur. Fakat yolculuk gibi bir özür bulunması durumunda zarûrî vakit, ihtiyârî vakitten önce de olabilir. Malikîlere göre bütün namazların, Hanbelîlere göre, sadece sabah, ikindi ve yatsı namazlarının zarûrî vakti vardır. Şâfiîlere göre, bütün namazların sonu zarûret vaktidir. Hanefîlere göre ise, zarûret vakti yalnız ikindi namazında söz konusudur. Güneşin etkisini kaybettikten sonra batıncaya kadar olan vakit, ikindinin zarûrî

vaktidir. Meşru bir özrü olmaksızın kişinin namazı zarûrî vaktine geciktirmesi caiz değildir.²⁴⁴

Özel ve Müsterek Vakitler

Yalnız belli bir namaza has olan vakte *özel*; iki namazın birlikte kılınması mümkün olan vakte de *müsterek vakit* denir. Bu vakitler, namazların birlikte kılınıp kılınmayacağı görüşü üzerine bina edilmiştir; namazların cem edilebileceğini savunanlara göre müsterek vakit vardır, kılınmayacağını söyleyenlere göre ise müsterek vakit yoktur. Buna göre, Hanefîler Arafat ve Müzdelife dışında müsterek vakti kabul etmemiştir. Cumhur ise, meşru mazeret bulunduğu öğle ile ikindinin, akşam ile yatsının birleştirilerek aynı vakitte kılınabileceğini, bu vaktin onlar için müsterek vakit olduğunu söylemiştir.²⁴⁵

Akşam Namazı

Akşam namazının vakti, güneş batınca başlar. Bu konuda fıkıh ekolleri arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur.²⁴⁶ Fakat İslâm bilginleri, akşamın son vakti konusunda ihtilaf etmiştir:

Hanefîlere göre akşam namazının vakti, şafağın kaybolmasına kadar devam etmektedir. Şafağın kırmızılık mı, yoksa beyazlık mı olduğu konusunda ise farklı görüşler bulunmaktadır; İmâmeyn’e göre şafak, güneş battıktan sonra batı ufkunda oluşan kızılık, Ebu Hanife’ye göre ise beyazlıktır. Esed b. Amr, Ebu Hanife’den şafağın kızılık olduğunu rivayet etmiştir. Fakat bu İmâm-ı A’zam’dan gelen açık ifadeler ters düşmektedir²⁴⁷.

²³⁸ Müslim, *Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât*, (31) 612.

²³⁹ Bk. Buhârî, *Mevâkîtu’s-Salât*, 24; Müslim, *Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât*, (31) 612; Tirmizî, *Salât*, 114; Ebû Dâvûd, *Salât*, 2; Nesâî, *Mevâkîtu*, 15; İbn Hibbân, *es-Sahih*, 4/337-338; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/317; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/492-493; Beyhakî, *es-Sünen*, 1/371, 375.

²⁴⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 1/376.

²⁴¹ Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, 2/776; Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 2/203; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 1/376.

²⁴² Müslim, *Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât*, (55) 681; Tirmizî, *Salât*, 130; Nesâî, *Mevâkîtu*, 53; Ebû Dâvûd, *Salât*, 11; İbn Mâce, *Salât*, 10.

²⁴³ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 1/376.

²⁴⁴ Es-Sâvî, *Belegatu’s-Sâlik li-Ekrabi’l-Mesâlik (Hâşiyetü’s-Sâvî)*, 1/230-233; El-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibu’l-Celîl li-Şerhi Muhtasari’l-Halîl*, 2/44; El-Karavî, *el-Hulâsatü’l-Fıkhiyye alâ Mezhebi’s-Sâdeti’l-Mâlikiyye*, 1/47; Muhammed Uleyş, *Menhu’l-Celîl Şerhu alâ Muhtasari Sîdi Halîl*, 1/184; Mâverdî, *el-Hâvî’l-Kebîr*, 2/11; el-Cezîrî, *Kitâbu’l-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, 1/182-183; el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/41; Abdurrahman Efendi Damad, *Mecma’u’l-Enhur*, 1/73; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/151.

²⁴⁵ Malik, *Müdevvene*, 1/203-204; el-Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/392; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/212 vd., 217 vd.

²⁴⁶ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 1/123; Zeylaî, *Tebyînü’l-Hakâik*, 1/80; İbn Rüsd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/95-96; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/424; İbn Hazm, *Muhallâ*, 2/197; Küleyni, *Kâfî*, 3/278-280; Tûsî, *Tehzîbü’l-Ahkâm*, 2/27-30.

²⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/144-145; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 1/123; Zeylaî, *Tebyînü’l-Hakâik*, 1/80-81; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-Râik*, 1/258-259; İbn Hümmam, *Fethu’l-Kadîr*, 1/221-223; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/39.

Hanbelî ve Zahirîlere göre de, akşam namazının vakti, güneşin batışı ile şafağın kaybolması arasındaki zaman dilimidir ve itibar edilen şafak, güneş battıktan sonra batıda meydana gelen kızılıktır.²⁴⁸

İmâm Şâfiî'nin önceki görüşüne göre, akşam namazının vakti güneşin batışıyla başlayıp şafak (kızılık) kayboluncaya kadar devam eder; sonraki görüşüne göre ise, abdest alıp avret yerlerini örtecek, ezan ve kamet okuyacak ve beş rekât namaz kılacak kadar bir süre devam eder. Özürsüz olarak akşam namazını bundan sonraya bırakmak caiz olmamakla birlikte, bundan sonraya kalan fakat şafak (kızılık) kaybolmadan kılınan namaz kazaya kalmış olmaz. Bunun yanında yolculuk sebebiyle akşam namazının vakti fecre kadar devam eder. Zira güneş battıktan sonra abdest alıp beş rekât namaz kalacak kadar zaman akşamın özel vakti; buradan fecre kadar olan vakit de müşterek vakittir. Buna göre akşamın üç vakti vardır: a) İhtiyârî vakti, b) Cevaz vakti ve c) Zarûrî vakti.²⁴⁹

Malikîlere göre akşam namazının ihtiyârî vakti, sıhhatli bir kişinin abdest alıp avret mahallini örtecek ve üç rekât akşam namazını kılabilcek bir süredir. Bu vakitten sonraya geciktiren günah işlemiş olsa da, namaz eda edilmiş kabul edilir. Akşamın zarûrî vakti ise, bundan sonra başlayıp fecir doğuncaya kadar devam eder. Güneş batınca akşam namazını, fecir doğmadan da yatsı namazını kılacak kadar zaman bunların özel vaktidir; ikisi arasındaki zaman ise müşterek vakittir. Bir rivayete göre akşamın ihtiyari vaktinin, kırmızı şafağa kadar sürdüğü ifade edilmiş olsa da bu zayıf bir görüştür.²⁵⁰

Şîa'ya göre, akşam namazının vakti birdir; abdest alıp üç rekât kılacak kadar zamandır. Bundan sonra zarûrî vakit, akşam ile yatsının müşterek vakti başlar ve gece yarısına kadar devam eder. Gece yarısına yatsı namazını kılacak kadar zaman kalınca akşam namazının vakti sona erer. Şîi kaynaklarda akşam namazının vaktinin şafağın kaybolmasına kadar olduğuna dair rivayet de bulunmaktadır. Fakat bu iki rivayet arasında çelişki olmadığı iddia edilmekte ve güneşin batışından sonra akşam namazını kılacak kadar zaman geçince şafağın da kaybolacağı ileri sürülmektedir.²⁵¹

Yatsı Namazı

Yatsının başlangıç vakti konusunda da önemli bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır; yatsının vakti şafağın kaybolmasıyla başlar²⁵². Şafak konusundaki görüş ayrılığı ise burada da söz konusudur.

Hanefîlere göre yatsı namazının son vakti fecrin doğuşuna kadar devam eder. Ancak gecenin üçte birine kadar geciktirmek fazilet, yarısına kadar geciktirmek câiz görülmüştür. Bundan sonraya bırakmak ise tahrimen mekruhtur.²⁵³

Şâfiîlere göre yatsı namazının ihtiyârî vakti konusunda, gecenin üçte biri ve gece yarısı olmak üzere iki görüş nakledilmektedir. Bunların birincisi mezhepte tercih edilen ve İmâm Şâfiî'nin sonraki görüşü, ikincisi ise eski görüşüdür. Yatsının ihtiyârî vakti sona erince, cevaz vakti başlar ve fecre kadar devam eder. Ayrıca meşru mazeret bulunduğu, akşam namazının vaktinde akşam ile birlikte birleştirilerek kılınabilir. Buna göre yatsının dört vakti vardır; fazîlet vakti, ihtiyârî vakti, cevaz vakti ve zarûret vakti. Fazîlet vakti, namazın ilk vaktidir. İhtiyârî vakti, gecenin üçte birine kadar olan, cevaz vakti de fecre kadar olan zaman dilimidir. Zarûret vakti ise, yolculuk ve yağmur gibi bir mazeretle namazı cem edenler için akşam namazı vaktidir.²⁵⁴

Mâlikî ve Hanbelîlerde tercih edilen görüşe göre, yatsı namazının ihtiyârî vakti gecenin üçte birine kadar devam eder. Özürsüz olarak bundan sonraya geciktirmek caiz değildir. Yatsının ihtiyârî vaktinin gece yarısına kadar devam ettiği de rivayet edilmiştir. Bundan sonra ise, yatsının zarûrî vakti başlar ve fecre kadar devam eder.²⁵⁵

Zâhirîlere göre yatsı vakti, gece yarısına kadar devam eder. Gecenin ilk yarısı geçtikten sonra ikinci yarının başında namaza başlanırsa, yatsı namazı vaktinde kılınmış olur ve bir kerahet de söz konusu değildir. Bundan sonraya geciktirilirse namazın vakti çıkar.²⁵⁶

²⁴⁸ İbn Kudâme, *Muğnî*, 1/424; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 1/472; İbn Hazm, *Muhallâ*, 2/197-198.

²⁴⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/32-34; Mâverdî, *el-Havî'l-Kebîr*, 2/19-22; Mahallî, *Kenzü'r-Râgibîn*, 42-43; Şîrbînî, *Muğnî'l-Muhtâc*, 1/122-123.

²⁵⁰ Mâlik, *Müdevvene*, 1/156; Sâvî, *Belegatu's-Sâlik*, 1/224; İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/74-75; Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 1/177-178; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/177-178.

²⁵¹ Küleyni, *Kâfî*, 3/278-280; Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, 2/27-33.

²⁵² Serahsî, *Mebisût*, 1/145; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 1/124; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, 1/81; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 1/258-259; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/35; Şîrbînî, *Muğnî'l-Muhtâc*, 1/123; İbn Hazm, *Muhallâ*, 3/164; Küleyni, *Kâfî*, 3/280-281; Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, 2/33-35.

²⁵³ Serahsî, *Mebisût*, 1/147; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 1/126; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, 1/81-84; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 1/259-261; Abdurrahman Efendi Damad, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/72.

²⁵⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/39-40; Mâverdî, *el-Havî'l-Kebîr*, 2/25; Mahallî, *Kenzü'r-Râgibîn*, 43; Şîrbînî, *Muğnî'l-Muhtâc*, 1/124.

²⁵⁵ Mâlik, *Müdevvene*, 1/156-157; Sâvî, *Belegatu's-Sâlik*, 1/225-226, 231; İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/75-76; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/178; İbn Kudâme, *Muğnî*, 1/427-428; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 1/474-476; Abdurrahman b. Muhammed el-Asimî, *Hâşiyetü'r-Ravdi'l-Mürbi*, 1/478.

²⁵⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/198.

Şîa'da da yatsının vakti, şafağın kaybolmasıyla başlamaktadır. Fakat namaz, şafak kaybolmadan başladığı halde şafak kayboluncaya kadar devam etmesi durumunda, sakınca yoktur. Diğer taraftan, akşam ile yatsı namazı vaktinin, güneş batınca girdiği, ancak önce akşam namazının kılınması gerektiği şeklinde bir görüş de bulunmaktadır. Yatsının son vakti ise gecenin üçte biridir. Bazı rivayetlerde, "yatsı vaktinin gece yarısına kadar devam ettiği" bildirilmektedir. İki görüş, zarûrî vakitle izah edilerek telif edilmeye çalışılmıştır.²⁵⁷

Şafak

Akşam namazının son vakti ve yatsının başlangıcı konusunda ölçü alınan şafak, cumhura göre, güneş battıktan sonra batı ufunda oluşan kızılık, Ebû Hanîfe'ye göre ise, bundan sonra meydana gelen beyazlıktır.

Hanefî kaynaklarında İmâm-ı A'zâm'ın delilinin, "Akşamın vakti, ufuk kararınca sona erer." hadisi olduğu bildirilmektedir²⁵⁸. Ancak kaynaklarda böyle bir hadis bulunmamaktadır²⁵⁹. Onun yerine Hz. Peygamber (s.a.s.) 'in, namazların ilk ve son vakitlerini bildirdiği hadiste, "... güneş batınca akşam namazının vakti başlar, ufuk kaybolunca biter..."²⁶⁰ şeklinde bir ifade bulunmaktadır. İbn Hümâm bu hadisi şöyle yorumlamaktadır: "Ufuk, ancak beyazlığın kaybolmasıyla yok olur. Bu hadis, şafağın kızılık olduğunu bildiren hadislerle çelişmektedir. Haberler çeliştiğinde de ihtiyatlı olan tercih edilir."²⁶¹

Ayrıca bir hadiste İbn Mes'ûd (r.a.) 'un, "Hz. Peygamber (s.a.s.) 'in ... akşam namazını güneş batınca, yatsıyı da ufuk kararınca kıldığını gördüm" dediği rivayet edilmiştir²⁶². Buradaki "ufuk kararınca" ifadesi, bir vakit girince diğerinin çıkacağına delalet eden "Kusur başka namazın vakti gelinceye kadar namazı kılmamaktır."²⁶³ hadisiyle birlikte değerlendirilerek şafağın beyazlık olduğu ileri sürülmektedir.

Buna karşılık cumhur, şafağın kızılık olduğunu belirtmiş ve buna İbn Ömer (r.a.) 'den, hem merfu, hem de mevkûf olarak rivayet edilen, "Şafak, güneş battıktan

sonra batı ufunda oluşan kızılıktır."²⁶⁴ hadisini delil getirmiştir. Yine İbn Ömer (r.a.) 'den gelen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.), "Şafak, kızılıktır. Şafak kaybolunca namaz farz olur." buyurmuştur²⁶⁵. Ubâde b. Sâmî (r.a.) ile Şeddâd b. Evs (r.a.), "Kızıl ve beyaz olmak üzere iki şafak vardır. Kızılık kaybolunca yatsı namazı vakti girer. Dikine ve yatay olmak üzere iki fecir vardır. Yatay olan fecir ufku kaplayınca sabah namazı vakti girer." demiştir²⁶⁶. Ömer (r.a.), Ali (r.a.), İbn Abbâs (r.a.) ve Ebû Hüreyre (r.a.) 'den de, şafağın kızılık olduğunu söyledikleri rivayet edilmiştir²⁶⁷.

Ayrıca İbn Ömer'den rivayet edilen bir hadiste, Hz. Peygamber (s.a.s.) "... akşam namazının vakti, şafağın kızılığı kayboluncaya kadardır..."²⁶⁸ buyurmuştur. Hadisin senedi sahih olmakla birlikte ravilerden Muhammed b. Yezîd tek kalmıştır.

Şafağın, kırmızılık olduğuna delalet eden rivayetlerden biri de Nu'man b. Beşir hadisidir. O, "Allâh'a yemin ederim ki, insanların içinde yatsı namazının vaktini en iyi bilen benim. Rasûlullâh (s.a.s.) yatsıyı, ayın üçüncü günü ay batınca kıldırdı." demiştir²⁶⁹. Bazı rivayetlerde ise "ayın ikinci günü" şeklinde geçmektedir²⁷⁰. Hicaz bölgesinde ayın üçüncü günü ay, beyaz şafağın kaybolmasından önce batmaktadır. Dolayısıyla yatsı namazının vakti kızılık kaybolunca başlar²⁷¹.

Şafağın kızılık olduğunu söyleyen bilginler, bazı bölgelerde beyazlığın gecenin üçte birinden sonra kaybolmasıyla da görüşlerini desteklemektedir. Şöyle ki; bazı hadislerle göre yatsı namazının son vakti, gecenin üçte biridir. O halde yatsı vaktinin bundan önce girmesi gerekir. O da kızılıktır.²⁷²

Müfessirlerin çoğunluğu da şafak kelimesinin, güneş battıktan sonra ufukta görülen kırmızılık olduğunu söylemiştir²⁷³. Mücâhid'e göre şafak, "gündüz"; İkrime'ye göre ise "gündüzün son kısmı" demektir.²⁷⁴

²⁶⁴ Darakutnî, *Sünen*, **Salât**, 12, 1/269; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/333; Abdurrazzâk, *Musannef*, 1/559; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/373.

²⁶⁵ Darakutnî, *Sünen*, **Salât**, 12, 1/269; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/373.

²⁶⁶ Darakutnî, *Sünen*, **Salât**, 12, 1/269; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/373.

²⁶⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/373.

²⁶⁸ İbn Hüzeyme, *Sahih*, 1/182

²⁶⁹ Ebû Dâvut, **Salât**, 7; Nesâî, **Mevâkîf**, 19; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/346; İbn Hibbân, *es-Sahih*, **Salât**, 3, 4/392; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/152-153; Darakutnî, *es-Sünen*, **Salât**, 13, 1/269; Hâkim, *Müstedrek*, 1/194.

²⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/152; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, 1/330.

²⁷¹ Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 2/24.

²⁷² Şevkânî, *Neylül'Evtâr*, 2/254; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/225.

²⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/343; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 19/274-275; Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsiri'l-Kur'an*, 5/569; Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kâdî'l-Beydâvî*, 4/542; Isâmü'd-dîn, *Hâşiyetü'l-Kânîni alâ Tefsiri'l-Beydâvî*, 20/169; Celâlüddin el-Mahallî, *Tefsiru Celâleyn*, 2/257; Cemal, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, 4/510; 237;.

²⁵⁷ Küleyni, *Kâfi*, 3/280-282; Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, 2/33-35.

²⁵⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/39; Mevîlî, *el-İhtiyâr*, 1/39; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/222.

²⁵⁹ Zeylâi, *Nasbu'r-Râye*, 1/234; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye*, 1/103.

²⁶⁰ Tirmizî, **Salât**, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/94; Darakutnî, *Sünen*, **Salât**, 9, 1/262; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/375; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/317.

²⁶¹ İbn Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 1/222-223.

²⁶² Ebû Dâvud, **Salât**, 2; Darakutnî, *Sünen*, **Salât**, 1, 1/250; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/330; İbn Hüzeyme, *Sahih*, 1/181; İbn Hibbân, *Sahih*, 4/298, 362; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/363, 435.

²⁶³ Müslim, **Mesâcid ve Mevâdiu's-Salât**, (55) 681; Tirmizî, **Salât**, 130; Nesâî, **Mevâkîf**, 53; Ebû Dâvud, **Salât**, 11; İbn Mâce, **Salât**, 10.

KAYNAKLARDAKİ GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRMESİ

Akşam ve Yatsı Namazı Vakitleri

a) İslâm bilginlerinin akşam namazının son vakti konusundaki görüş ayrılığı, farklı rivayetleri delil almalarından kaynaklanmaktadır. Akşamın vaktinin dar olduğunu savunanlar, Cebrâîl'in ve Hz. Peygamber'in akşam namazını ilk vaktinde kıldığını bildiren hadisleri; geniş olduğunu savunanlar ise, akşam namazının son vaktinin şafağın kaybolması olduğunu belirten hadisleri esas almıştır. Fakat fıkıh ekollerinin akşam namazının vaktiyle ilgili görüşleri değerlendirildiğinde, ortak noktalarının bulunduğu görülür: Akşam namazı vaktinin, abdest alıp namaz kılacak kadar süre olduğunu savunanlar, şafağın kaybolmasına kadar akşamın zaruret vakti olduğunu söylemiştir. Akşamın son vaktinin şafağın kaybolması olduğunu söyleyenler de, akşam namazının, vakit girince hemen kılınması gerektiğini; özürsüz geciktirilmesinin mekruh olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla hepsi akşam namazının hemen kılınması gerektiğini, mazeret bulunması durumunda şafak kayboluncaya kadar geciktirilebileceğini söylemiştir.²⁷⁵ Bu itibarla akşam namazının vakti şafağın kaybolmasına kadar devam etmekle birlikte, güneş batınca geciktirilmeden kılınması yerinde olur.

Diğer taraftan şafağın tanımındaki farklılık da, akşamın son vakti konusunda görüş ayrılığına sebep olmaktadır. Fakihlerin çoğunluğu şafağın güneş battıktan sonra meydana gelen kıvıllık olduğunu; Ebû Hanîfe ise kıvıllıktan sonraki beyazlık olduğunu söylemiştir. Bu konu ileride ele alınacaktır.

b) Yatsı namazının ilk vakti konusunda önemli bir görüş ayrılığı yoktur; İslâm bilginleri yatsı vaktinin, şafağın kaybolmasıyla başladığını söylemiştir. Ancak şafak konusundaki ihtilaf, burada da söz konusudur.

Fıkıh ekolleri, yatsının son vakti konusunda, gecenin üçte biri, yarısı veya imsak vaktine kadar olmak üzere üç farklı görüş ortaya koymuştur. Fakat İslâm bilginlerinin tamamı, yatsı namazının gecenin üçte birinden önce kılınması ve yarısından sonraya bırakılmaması hususunda görüş birliği içindedir. Şu farkla ki, bir kısmı gecenin üçte birinin fazilet vakti olduğunu söylerken, diğer bir kısmı vaktin sonu olduğunu söylemiştir. Gece yarısı konusunda ise, bazı bilginler gece yarısında yatsı vaktinin çıktığını belirtirken, bir kısmı vakti çıkmamakla birlikte, yatsıyı bundan sonraya geciktirmenin tahrimen mekruh olduğunu belirtmiştir.

Orta kuşak ülkelerde, namaz vakitleri normal olarak teşekkül etmekte; güneş battıktan sonra, gecenin üçte biri olmadan, önce kıvıllık, sonra beyazlık kaybolmaktadır. Fakat ekvatordan uzaklaştıkça, şafağın kaybolması gecikmekte; kutuplara yaklaştıkça mevsimlere göre şafakla fecir birleşmekte ve şafak kaybolmadan güneş doğmaktadır. Bu durumda, şafak kaybolunca yatsı vaktinin başlayacağını söylemek, yatsının son vaktinin gecenin üçte biri olduğunu belirten hadisin baş tarafı ile amel ederken, sonunu ihmal etmektir. Diğer taraftan İslâm bilginlerinin tamamı, yatsının gecenin üçte birinden önce kılınması görüşündedir. Buna göre, şafağın gecenin üçte birinden önce kaybolması durumunda yatsı, gerçek vaktinde kılınmalı; bundan sonra kaybolması durumunda ise, gecenin üçte biri yatsı vakti olarak kabul edilmelidir. Çünkü gecenin üçte biri ile ilgili rivayetler, ister vaktin sonu olarak, isterse fazilet vakti olarak yorulsun, yatsının vakti bundan önce girmelidir.

Bu durumda, bir namazın son vaktinin ilk vakti olarak belirlendiği şeklinde bir itiraz varit olabilir. Ancak yatsının son vaktinin gece yarısı ve sonu/imsak olduğu, üçte birinin fazilet vakti olduğu ile ilgili rivayetler göz önünde bulundurularak, en ihtiyatlı vakit olan gecenin üçte biri tercih edilmiştir.

Şafak

Şafak, güneş battıktan sonra, batı ufkunda görülen ve kaybolması, akşam namazı vaktinin bitip, yatsı namazı vaktinin girmesinin ölçüsü sayılan kıvıllık, ya da bu kıvıllıktan sonra ortaya çıkan beyazlık olarak tanımlanmıştır.²⁷⁶

Aralarında Ferrâ, Leys, Zeccâc ve Halîl'in de yer aldığı çoğunluk dil bilimciler, şafak kelimesinin Arapçada güneş battıktan sonra batı ufkunda meydana gelen kıvıllık olduğunu söylemiştir. Ferrâ, Arapların kırmızı elbiseye "şafak gibi" demelerini, şafağın kıvıllık olduğuna delil getirmiştir. Bununla birlikte şafak kelimesinin hem kıvıllığı, hem de beyazlığı ifade ettiğini söyleyenler de bulunmaktadır.²⁷⁷

Şafağı, kıvıllıktan sonraki beyazlık kabul etmek, daha ihtiyatlı olmakla birlikte; kıvıllık olarak kabul etmek genişlik ve kolaylık sağlayacaktır.

Ekvatora yakın bölgelerde kıvıllık ile beyazlık arasında önemli fark bulunmadığı için ihtiyatın tercih edilmesi makul görülebilir. Fakat ekvatordan uzaklaştıkça, aradaki fark açılmaktadır. Diğer taraftan kutuplara yaklaştıkça, yaz aylarında güneşin

²⁷⁴ bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/243-244.

²⁷⁵ bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/144; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, 1/84-85; İbn Kudâme, *Muğnî*, 1/424-425; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 1/472; İbn Hazm, *Muhallâ*, 2/214.

²⁷⁶ "Şafak", İslâm Ansiklopedisi (DİA), 38/223.

²⁷⁷ İbn Manzûr, "ş-f-k", *Lisânü'l-Arab*, 10/179; Ebû'l-Feyz, "ş-f-k", *Tâcu'l-Arus*, 25/507; Ebû Hüseyin, "ş-f-k", *Mekâyisü'l-Luga*, 3/198; Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, "ş-f-k", *Muhtâru's-Sihâh*, 300; Komisyon, "ş-f-k", *Mu'cemu'l-Vesît*, 1/487.

batmasıyla doğması arasındaki süre kısaltmakta; şafak ve fecir süreleri uzamaktadır. Bazı bölgelerde yaz aylarında şafağın kaybolmasından çok kısa bir süre sonra fecir belirdiğinden, Ramazan ayı bu mevsime rastladığında teravih namazı, sahur gibi konularda sıkıntılar yaşanmaktadır. Bu nedenle yatsı namazının belirlenmesinde, genişlik ve kolaylık sağlayan kızıllığı tercih etmek yerinde olacaktır. Nitekim Serahsî de, beyazlığın geç kaybolması sebebiyle yatsı vaktini beklemekte güçlük çekildiğini, dolayısıyla kızıllığın esas alınmasının uygun olacağını ifade etmiştir²⁷⁸.

Zaten dil bilimcilerin, Araplar arasında şafak kelimesinin kızıllık anlamında kullanıldığını belirtmeleri, bunun daha isabetli olduğunu göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.), toplumun dilini kullanmış; onlara anladığı dille hitap etmiştir. Bunun için İslâm bilginlerinin çoğunluğu da, şafağı kızıllık olarak kabul etmiştir.

Şafağın Hesaplanmasında Ölçü

Hadislerde vakitler, dünyanın kendi eksenini etrafında dönmesinden kaynaklanan güneşin doğması, batması, gölgenin boyu, şafağın belirmesi-kaybolması gibi herkesin uygulayabileceği tabiat olaylarına bağlanmıştır. Bu olaylar ile aralarındaki süreler, mevsimlere ve bulunulan yere göre değişmektedir.

Günümüzde özellikle büyük şehirlerde şafağın gözlenmesi neredeyse imkansız hale gelmiştir. Diğer taraftan namaz vakitlerinin bilimsel verilere göre hesaplanarak belirlenip takvim hazırlanması Müslümanlara büyük bir kolaylık ve uygulamada birlik sağlayacaktır.

Fakat takvim hazırlayan kurumlar, vakitlerin hesaplanmasında farklı kriterleri esas aldığı için, takvimlerde birlik sağlanamamaktadır. Örneğin Mısır'da "Egyptian General Authority of Survey" 17, 5°, Kanada "Muslim World League" 17°, Pakistan'da "University Of Islamic Sciences" 18° ve "Western Islamic Organization" ve "Islamic Society of North America" 15° güneşin ufku altına inmesini esas almaktadır; Suudi Arabistan'da, "Ummu'l-Kura Üniversitesi" akşam namazı vaktine 90 dakika ekleyerek yatsıyı hesaplamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı ise, Türkiye'de yatsı namazının hesaplanmasında güneşin 17° ufku altına inmesini esas alırken; yurt dışında 45°'den sonraki enlemlerde akşam namazına 80 dakika ekleyerek hesaplamakta, bunun gecenin üçte birinden sonraya kalması durumunda, gecenin üçte birini esas almaktadır²⁷⁹.

²⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/145.

²⁷⁹ M. A. Niri, M. Z. Zainuddin, S. Man, M. S. Nawawî, R. A. Wahab, K. Ismail, N. H. A. Zaki, A. Ab Ghani, M. A. A. Lokman, "Astronomical Determinations for the Beginning Prayer Time of *Isha*", Middle-East Journal of Scientific Research y. 2012, 12 (1) /102; "Prayer Times Calculation", <http://www.baridsoft.com/Document/Prayer%20Times%20Calculation.pdf>, 4; <http://www.islam21c.com/fataawa/3087-the-correct-time-to-start-your-fast>; <http://www.altaleeah.com/vb/showthread.php?t=22201>; <http://www.altaleeah.com/vb/showthread.php?t=22201>; "Namaz Vakitleri" http://derman.science.ankara.edu.tr/ogrenci_tezleri/leyla/namaz_vk.pdf, 37; <http://praytimes.org/calculation/>; [http://www.muftisays.com/forums/sharing-portal/7020/start-of-fast-\(suhor\)-angle-%22whole-islamic-world%22-vs-hizbul-ulamah.html](http://www.muftisays.com/forums/sharing-portal/7020/start-of-fast-(suhor)-angle-%22whole-islamic-world%22-vs-hizbul-ulamah.html); <http://www.hendonmosque.co.uk/prayers/fasting.php>.

Birliği sağlamaya ve şafağın geç kaybolduğu bölgelerde yaşanan problemin çözümüne yönelik uluslararası ve ulusal pek çok toplantı yapılmıştır. Ancak hala uygulamada birlik sağlanamamıştır.

Fıkıh kitaplarındaki şafak ve fecir, Türkçemizde **tan** veya **alacakaranlık** kavramıyla karşılanmaktadır. **Tan**, "güneş battıktan sonra ve doğmadan önce ufukta, atmosferdeki yansımadan dolayı görünen aydınlığa denir. Bu aydınlık, güneş'in 18° ufku altına inmesine kadar devam eder veya güneş doğmadan önce 18° ufkaya yaklaşıncaya başlar. Güneş'in doğmasından önceki aydınlığa **Sabah Tanı** (*Fecir*); güneş battıktan sonraki aydınlığa da **Akşam Tanı** (*Şafak*) denir. Tan süresi, her biri 6° olmak üzere üçe ayrılır:

a) Günlük Tan (Civil Twilight):

Güneş ufku 6° derece altında iken gözlenen gün ağarması ya da kararmasıdır. **Günlük tana**, ufuk oldukça aydınlıktır. Ufuk çizgisi rahatlıkla görülür. Görülen yıldızlar tanınıyorsa, en iyi gözlem yapabilen zamandır. Günlük tan süresi, almanak sağ sayfalarda, her üç gün için verilmiştir.

b) Deniz Tanı (Nautical Twilight):

Güneş merkezinin 6°-12° ufku altında bulunduğu zaman oluşan tandır. **Deniz tanında** ufuk az-çok aydınlıktır; günlük tana nispetle daha çok yıldız görülür ve yıldızlar tanınır. İyi bir gözlemci için, kesin gözlem imkânı sağlar.

Orta derecede bir gözlemci için, güneşin 10° ufku altında olduğu zaman, en iyi gözlem anıdır. Çünkü, ufuk çizgisi en net bir şekilde bu zamanda görülür. Buna **Gözlem Tanı** (Observational Twilight) da denir.

Deniz tanı süresi de, almanak sağ sayfalarda, her üç gün için verilmiştir.

c) Astronomik Tan (Astronomical Twilight):

Güneş merkezinin 12°-18° ufku altında bulunduğu zaman oluşan tandır. Güneş 18° ufku altında bulunduğu anda ise, güneşin ışınları yansımaz, tam karanlık söz konusudur. Gözlemci için yararlı bir tan süresi değildir.²⁸⁰

<http://www.altaleeah.com/vb/showthread.php?t=22201>; <http://www.altaleeah.com/vb/showthread.php?t=22201>; "Namaz Vakitleri" http://derman.science.ankara.edu.tr/ogrenci_tezleri/leyla/namaz_vk.pdf, 37; <http://praytimes.org/calculation/>; [http://www.muftisays.com/forums/sharing-portal/7020/start-of-fast-\(suhor\)-angle-%22whole-islamic-world%22-vs-hizbul-ulamah.html](http://www.muftisays.com/forums/sharing-portal/7020/start-of-fast-(suhor)-angle-%22whole-islamic-world%22-vs-hizbul-ulamah.html); <http://www.hendonmosque.co.uk/prayers/fasting.php>.

²⁸⁰ Yücel Sügen, *Kaptan Kılavuzu*, 448; "Astronomical Twilight", "Civil Twilight", "Nautical Twilight" Denizcilik Sözlüğü, 9, 25, 74; M. A. Niri, M. Z. Zainuddin, S. Man, M. S. Nawawî, R.

Tan olayları ile ilgili veriler incelendiğinde, güneş 15° ufku altına indiğinde kızıllığın kaybolduğu görülmektedir. “*Explanatory Supplement To The Astronomical Ephemeris and Nautical Almanac*” adlı eserde, tan olaylarında kızıllık üst sınırının, güneşin alçalma açısı 15° olduğunda kaybolmaya başladığı, bazı atmosfer şartlarında bu durum 16° oluncaya kadar devam ettiği belirtilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı Emekli Vakit Hesaplama Uzmanı Harita Yük. Müh. Emekli Alb. Arif Çöklü, hazırladığı raporda, “20 seneden fazla Geodezik Astronomi çalışmalarını arazi üzerinde bizzat yürüttüğü esnadaki özel araştırma ve gözlemlerde daima aynı sonuca ulaştığını; güneş ufku 16° altında olduğu zaman, kızıllığın kaybolduğunu” ifade etmiştir.²⁸¹

Yakın zamanlara kadar Müslümanlar tarafından namaz vakitlerinin hesaplanmasında, uzay bilimciler tarafından belirlenen tanlar esas alınmıştır. Batılı bilim adamlarınca hazırlanan almanaklarda sadece günlük tan, deniz tanı ve astronomik tan yer almakta, ara derecelerle ilgili gözlemler yer almamaktadır. Yatsı namazının hesaplanmasında, deniz tanı erken olduğu için, astronomik tan esas alınmıştır; ayrıca bu daha ihtiyatlıdır. Şafağı kızıllık olarak kabul edenler bundan 1° çıkarmıştır.

Fakat son yıllarda Müslüman bilim adamlarınca şafak ve fecir gözlemleri yapılmıştır. Amerika, Pakistan, İngiltere, Avustralya, Yeni Zelanda gibi farklı bölgelerde yapılan rasatların sonuçları incelendiğinde 13, 5° - 15° arasında şafağın kaybolduğu görülmüştür. Suûdî Arabistan’da yapılan bir yıllık çalışmada da kızıllığın 14, 6° (± 0, 3°) de kaybolduğu gözlemlenmiştir.²⁸²

Bu itibarla, rasatlar sonucunda elde edilen bulguların en ihtiyatlı olan ve Islamic Society of North America tarafından tercih edilen 15°’yi yatsı namazı için esas almak uygun olacaktır. Bu mevsimlere ve bölgelere göre, **Müslümanlara 20-25 dakika kadar kolaylık sağlayacaktır.**

Diğer taraftan Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanan takvimlerde her il ve ilçenin namaz vakitleri ayrı ayrı gösterilmektedir. Teknolojinin gelişmesi ve iletişimin kolaylaşması sebebiyle doğru saate ulaşmak da çok kolaylaşmıştır. Bu nedenle vakitlere temkin süresi eklenmesine ihtiyaç kalmamıştır. Ancak bu durumda, imsak ve güneş vaktinin hesaplanmasında şehrin en doğusu, diğer vakitlerde en batısının esas alınması ve büyük şehirlerde tek bir vakit uygulamasından vazgeçilip, merkez ilçeler için de vakitlerin ayrı hesaplanması gerekir.

Şafağın Çok Geç Kaybolduğu veya Kaybolmadığı Bölgelerde Yatsı Namazı

Şafak süresi ve kaybolması bölgenin ekvatora uzaklığına göre değişmektedir. Ekvatordan uzaklaştıkça, yaz aylarında güneşin batmasıyla doğması arasındaki süre kısalmakta; şafak ve fecir süreleri uzamaktadır. Kutuplara yaklaştıkça da şafakla fecir çakışmakta, henüz batı ufkunda şafak kaybolmadan, doğu ufkunda fecir zuhur etmektedir. Bazı bölgelerde yaz aylarında şafağın kaybolmasından çok kısa bir süre sonra fecir belirdiğinden, Ramazan ayı bu mevsime rastladığında sahur ve teravih namazı konusunda sıkıntılar yaşanmaktadır.

Kuzey ve güney 49° enleminden itibaren kutuplara doğru yaz aylarında bazı günlerde yatsı ve imsak vakitleri oluşmamaktadır. 66° enlemlerinden itibaren mevsimlere göre diğer vakitler de oluşmamaktadır. 66° kuzey enleminde 17 gün, 68° enleminde 51 gün, 70° enleminde 72 gün, 72° enleminde 86 gün güneş batmamaktadır. Kutuplarda ise güneş 6 ay devamlı batmadan ufku üstünde devretmekte, 6 ay da devamlı ufku altında devretmekte, hiç doğmamaktadır.

Kuzey ülkeleri çok daha sonra fethedildiği için, müçtehit imamların o bölgelerdeki ibadetlerle ilgili görüşleri söz konusu değildir. Bu konu, ancak altıncı asırdan itibaren bilginlerin gündemini meşgul etmeye başlamıştır. Bir kısım İslâm bilgini, vaktin belirtilerinin oluşmadığı bölgelerde, namaz mükellefiyetinin düşeceğini iddia etmiştir. Fakat İslâm bilginlerinin çoğunluğu, namazın asıl sebebi ilâhî hitap olduğu için, günde 5 vakit namazın kılınması gerektiğini söylemiştir.

Hanefîlerden, Şadruşşehîd, Zahîruddîn el-Merginânî, İbn Hümâm gibi muhakkik bilginler, Deccâl hadisinden hareketle, vakitlerin teşekkül etmediği bölgelerde namazın düşmeyeceği, takdir edilerek kılınması gerektiğini belirtmiştir. Daha sonraki Timurtâşî, Şeyhzâde, Tahtâvî, İbn Âbidîn, Mercânî, Muhammed Sıddık Han gibi Hanefî bilginler bu görüşü tercih etmiştir.²⁸³ Mâlikî ve Şâfiî mezhebinde de fetva bu

A. Wahab, K. Ismail, N. H. A. Zaki, A. Ab Ghani, M. A. A. Lokman, “**Astronomical Determinations for the Beginning Prayer Time of Isha**”, Middle-East Journal of Scientific Research y. 2012, 12 (1) /102; <http://tr.wikipedia.org/wiki/Alacakaranlık>.

²⁸¹ *Explanatory Supplement To The Astronomical Ephemeris and Nautical Almanac* s. 399; bk. Hayrettin Karaman, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, 1/94; Abdülhak Sultan, “**Sun Apparent Motion and Salat Times**”, *al-Irshaad*, Aralık 2004, c.8, 11.

²⁸² Zeki b. Abdurrahman el-Mustafa, Eymen b. Saîd Kürdî, Abdülaziz b. Sultan el-Mermeş, Mu’tez b. Nâil Kürdî, Sa’d b. Türkî el-Haslân, Muhammed b. Sa’d el-Haracî, Abdurrahman b. Gannâm el-Gannâm, Sâlih b. Osmân es-Sâlih, *et-Takrîru’n-Nihâi Meşrûu Dirâseti’ş-Şafak*, Suûdî Arabistan, Uzay ve Coğrafya Araştırmaları Enstitüsü, 2005, 44, 55; Abdullah Abdurrahman el-Müsnid, *Müşkiletü Tahdidi Vakteyi’l-İşâi ve’l-Fecr fi’l-Menâtiki’l-Cogrâfiyeti’l-Müetarrifeti Mekâni*, <http://www.abunawaf.com/post-10829.html>.

²⁸³ İbn Hümâm, *Fethu’l-Kadir*, 1/155; Halebî, *Gınyetü’l-Mütemelli*, 230; İbn Abidîn, *Reddû’l-Muhtâr*, 1/242; Şeyhzâde, *Mecma’u’l-Enhur*, 1/71.

yöndedir; vaktin oluşmadığı bölgelerde namaz, vakit oluşan en yakın yere göre takdir edilerek kılınır²⁸⁴.

Söz konusu hadiste Hz. Peygamber, *“Deccal yeryüzünde 40 gün kalacaktır. Bu kırk günün bir günü bir yıl, bir günü bir ay, bir günü bir hafta, diğer günleri ise normal günleriniz gibi olacaktır.”* deyince, ashap uzun günlerde bir günlük namazın yeterli olup olmadığını sormuş, bunun üzerine Rasûlullâh (s.a.s.) *“Hayır bir günlük namaz yeterli değildir; namaz vakitlerini takdir edersiniz.”* buyurmuştur²⁸⁵. Bu hadis, vakitlerin oluşmamasının namazı düşürmeyeceğini ve vakit oluşmayan bölge ve zamanlarda vakitlerin takdir edilerek namazın kılınması gerektiğini açıkça göstermektedir.

Kutuplara yakın bölgelerde günlerce, hatta aylarca güneş doğmasa veya batmasa da gün yine 24 saattir ve namazın vakitleri takdir edilerek kılınması gerekir. Aksi takdirde, 6 ay gece ve 6 ay gündüz olan kutup bölgelerinde, bir yılda 5 vakit namaz kılınması, bir günlük orucun 6 ay devam etmesi veya buralarda hiçbir ibadet yükümlülüğünün olmaması gerekir. Böyle bir düşünce tarzı da, hem ibadetlerin hikmetiyle, hem de insanın yaratılışıyla bağdaşmaz.

a) Güneşin 24 saat batmadığı/doğmadığı bölgelerde, İslâm bilginlerinin çoğunluğunca kabul edilen ve Brüksel, I. Avrupa İslâm Seminerinde benimsenen *“takdir”* metoduna başvurulmalı, güneşin doğup battığı en yakın bölgeye göre namaz vakitleri takdir edilmelidir. Gecenin teşekkül etmediği 66° enlemine en yakın gündüz ve gecenin olduğu yer ise, 64° enlemidir.

Bu bölgelerde, gecenin oluşmadığı veya üç saatten az sürdüğü dönemlerde, 64° enlemde aynı boylamda güneşin batışı, akşam namazı vakti olarak belirlenmelidir. 64° enleminde güneşin batışı ile doğuşu arasındaki en kısa süre üç saat olduğu için, akşam vaktine 1 saat eklenerek yatsı namazı; 2 saat eklenerek de imsak vakti belirlenmelidir.

Gece oluşup üç saatten fazla süren, fakat vakit alameti belirlenemeyen bölgelerde, güneşin batışı ile doğuşu arasındaki sürenin 1/3’i güneşin batışına eklenerek yatsı, 2/3’si eklenerek de imsak vakti takdir edilmelidir.

Çünkü namaz vakitleri ile ilgili bazı hadislerde, yatsının son vakti gecenin 1/3’i olarak belirtilmiştir. İslâm bilginlerinin bir kısmı da, yatsının son vakti olarak bunu kabul etmiştir; son vakti olmadığını söyleyenler de fazilet vaktinin bu olduğunu

belirtmiştir. Dolayısıyla yatsı namazının bu vakitte kılınabilmesi için daha önce vaktin girmesi gerekmektedir. Diğer taraftan şafağın kaybolması ile fecir, astronomik olarak birbirinin simetridir.

b) İslâm bilginleri namaz vakitlerinin oluşmadığı yerler hakkında görüş beyan etmiş olmakla birlikte, yatsı vakti çok geç oluşup teravîh namazı ve imsak konusunda sıkıntıya düşülen yerler hakkında her hangi bir açıklamada bulunmamıştır.

Söz konusu problemin çözümü amacıyla 1980 yılında Brüksel’de 18 ülke temsilcisinin katılımıyla I. Avrupa İslâm Semineri düzenlenmiştir. Ancak problemin çözümüne yönelik yapılan bu çalışmada alınan kararlar, dinî ve sosyal bazı sıkıntıların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Brüksel toplantısında, sadece kolaylık prensibinden hareketle, hiçbir dini dayanağı bulunmayan akşam namazına 1 saat 20 dakika eklenerek yatsı namazının takdir edilmesi ve bunun için başlangıç noktası olarak 45° enleminin kabul edilmesi benimsenmiştir. Halbuki, güneşin 17° ufkun altına inmesine göre yapılan hesaplamalara göre, 49° enleme kadar vakit belirtileri bulunmaktadır ve söz konusu karar doğrultusunda hazırlanan takvimlerde yatsı namazı, 17-74 dakika önce gösterilmiştir.

Din İşleri Yüksek Kurulu, 15.06.2006 tarih ve 105 sayılı kararı ile, hiçbir dini dayanağı bulunmayan, akşam namazına 1 saat 20 dakika eklenerek yatsı namazının takdir edilmesi uygulamasına son vermiş, yatsının güneşin 17° ufkun altına inmesi esasına göre hesaplanması, şafağın gecenin 1/3’inden sonra kaybolduğu dönemlerde ise, bunun yatsı vakti olarak belirlenmesi kabul edilmiştir.

Fakat Avrupa’da yaşayan vatandaşlarımıza, akşamdan 1 saat 20 dakika sonra yatsı namazını kılma alışkanlığını terk etmek zor geldiği ve yeterince bilgilendirilemedikleri için Başkanlığa tepkiler gelmiştir. Bunun üzerine Din İşleri Yüksek Kurulu, 10-11/06/2009 tarih ve 61 sayılı kararıyla, akşam namazına 1 saat 20 dakika eklemek ile gecenin 1/3’inden hangisi önce ise onun yatsı namazının vakti olarak belirlenmesini kabul etmiştir.

Gerek Brüksel toplantısı kararlarında, gerekse ikinci Kurul Kararında, o bölgelerde yaşayan Müslümanların yatsı namazını beklemelerindeki zorluk vurgulanmakta, bunun vücutlarına, sağlıklarına ve çalışma hayatına zarar vereceği belirtilmektedir. Buna göre, 21 Mart’ta 45 ° enlemde bulunan bir kişinin 19: 52’ye, 50° enlemde 20: 03’e, 55 ° enlemde 20: 19’a kadar beklemesi, sağlığına ve çalışma hayatına zarar verecek kadar zor ve meşakkatli bir durum iken, 21 Haziran’da 44 ° 48’ enlemde bulunan kişinin 22: 46’ya kadar beklemesi kolaydır.

²⁸⁴ Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 1/179; Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, 1/124.

²⁸⁵ Müslim, *Kıtabu’l-Fiten ve Eşrâtü’s-Sâat*, 20

Diğer taraftan anormal bölge olarak 45° enlemin seçilmesinin ve takdir yapılırken 1 saat 20 dakika eklenmesinin dini bir dayanağı bulunmamaktadır. Hangi derece olursa olsun, normal bölge olarak kabul edilen en yüksek derece ile anormal bölge kabul edilen en düşük derecedeki yatsı vakti arasındaki fark, sadece birkaç dakika olacaktır. Anormal kabul edilen yerlerde yatsı namazının akşama 1 saat 20 dakika eklenerek belirlenmesi durumunda; normal kabul edilen yerdeki bir Müslüman 20-25 km. kuzeye çıkıp namazı kıldıktan sonra kendi oturduğu yere gelebilecek, fakat oradakilerin yatsı namazını kılabilimleri için yarım saat daha beklemeleri gerekebilecektir.

Ayrıca yatsının akşama 1 saat 20 dakika eklenerek belirlenmesi, çalışmak için erken kalkmak zorunda olanlara kolaylık sağlamak amacıyla getirilmiş bir ruhsat olarak sunulmaktadır. Halbuki o bölgelerde yaşayan Müslümanların tamamı, çalışmak için erken kalkmamaktadır. Böyle bir düzenleme, “bir bölgede yolcu ve hastalar bulunduğu için (ne kadar çok olursa olsun), orada yaşayanların tamamı oruç tutmayıp sonra kaza edebilirler” demek kadar hatalıdır.

Nitekim Rabitatu'l-Alemî'l-İslâmiyyin bünyesindeki Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî tarafından, 04/02/1982 tarihindeki 5. Dönem toplantısında alınan 3 numaralı, 12-19 Recep 1406 tarihindeki 9. Dönem toplantısında alınan 6 numaralı, 3-8 Kasım 2007 tarihindeki 19. Dönem toplantısında alınan kararlarda, vaktin belirtileri teşekkül ettiğinde namazların buna göre kılınması gerektiği kabul edilmiştir.

Bu sebeple yatsı namazı vaktinin, hadislerde belirtilen ve müctehitlerce kabul edilip uygulanan ölçülere göre belirlenmesi uygun olacaktır. Zaten şafağın kaybolması için güneşin ufku 15° altına inmesi ve yatsı namazının en geç başlama vakti olarak gecenin 1/3'ü esas alınması durumunda, yeterli genişlik ve kolaylık sağlanacaktır. Buna rağmen özel durumları sebebiyle yatsı namazını beklemekte zorlanan kimseler, namazların birleştirilerek kılınma ruhsatından yararlanabilirler.

Hız. Peygamber (s.a.s.) 'in yolculuk, yağmur, çamur gibi olağanüstü durumlarda öğle ile ikindi ve akşam ile yatsıyı birleştirerek kıldığı sahih hadislerde yer almaktadır²⁸⁶. Abdullah b. Abbas ise, Rasûlullâh (s.a.s.) 'in, sıkıntı olmadığını göstermek amacıyla, korku, yağmur, yolculuk gibi bir sebep bulunmaksızın öğle ile ikindi, akşam ile yatsıyı cem ederek kıldığını haber vermiştir²⁸⁷.

Hanefiler, Arafat ve Müzdelife dışında namazların cem edilemeyeceğini söylerken, diğer fıkıh mezhepleri, yolculuk, hastalık, yağmur gibi durumlarda, öğle ile ikindi ve akşam ile yatsının birleştirilerek kılınabileceğini kabul etmiştir²⁸⁸. Bazı bilginler ise, adet haline getirilmemek kaydıyla, ihtiyaç halinde namazları cem etmenin caiz olduğunu belirtmiştir²⁸⁹.

Namazların birleştirilerek kılınmasının amacı, zorluğu kaldırmaktır. Şafağın çok geç kaybolduğu bölgelerde, özellikle sabah erken kalkıp işe gidecekler için yatsı namazını beklemekte zorluk vardır. Ve bu zorluk, fıkıh kaynaklarında ön görülen meşakkatten daha ağırdır. Bu itibarla, anılan bölgelerde yaşayan Müslümanlardan yatsıyı beklemekte zorlananlar, akşam ile yatsıyı, akşam namazının vakti içinde birleştirerek kılabilirler.

SONUÇ

İslâm'ın beş temel esasından biri olan **namaz**, belli zaman dilimleri içerisinde yerine getirilmesi gereken bir farzdır. Vakit namazın şartlarından biri ve farz olmasının sebebidir. Hadislerde vakitler, dünyanın kendi eksenini etrafında dönmelerinden kaynaklanan güneşin doğması, batması, gölgenin boyu, şafağın belirmesi-kaybolması gibi herkesin uygulayabileceği tabiat olaylarına bağlanmıştır. Hadislerde akşam vaktinin başlangıcı güneşin batışı, yatsının başlangıcı ise şafağın kaybolması olarak belirtilmiştir. Buna karşılık akşam ve yatsının son vakti konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Hadisler ve İslâm bilginlerinin görüşleri birlikte değerlendirildiğinde;

1) Akşam namazının vakti şafak kayboluncaya kadar devam eder; şafak kaybolunca akşam namazının vakti biter, yatsının vakti başlar. Fakat güneş batınca, akşam namazı hemen kılınmalı, şafak kayboluncaya kadar geciktirilmemelidir.

2) Akşam ve yatsı namazının vaktinin belirlenmesinde kırmızı şafak esas alınmalıdır. Kızılığın kaybolmasının hesaplanmasında, güneşin 15° ufku altına inmesi kabul edilerek, takvimler buna göre hazırlanmalıdır.

3) Gündüz ve gece oluşmakla birlikte, yatsı veya imsakin oluşmadığı veya akşam şafağının çok geç batıp fecrin erken zuhur ettiği bölgelerde, güneşin batışıyla imsak arasındaki süre üçe bölünüp güneşin batışına eklenerek yatsının en geç oluşma vakti hesaplanmalı, yatsının gerçek vakti bundan önce gerçekleştiği sürece hakiki vakitle

²⁸⁶ Buhârî, **Taksîru's-Salât**, 15, 16; Müslim, **Salatu'l-Müsâfir**, 703-704, 706 (5-6); Tirmizî, **Salât**, 138, 394; Ebû Dâvûd, **Salât**, 274; Ahmed, **Müsned**, 3/367, 5/383.

²⁸⁷ Müslim, **Salâtul-Müsâfirin**, 705 (6); Tirmizî, **Salât**, 138; Ebû Dâvûd, **Salât**, 274; Ahmed, **Müsned**, 3/421, 5/289, 345, 383, 434.

²⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/149; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 1/126-127; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 1/271-275; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/104-105; İbn Kudâme, *Muğni*, 2/112-121; Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 1/368; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/205-208.

²⁸⁹ İbn Kudâme, *Muğni*, 2/121; Nevevî, *Şerhu Müslim*, 5/219.

amel edilmeli; bundan sonra gerçekleşmesi halinde ise, gecenin üçte biri yatsı namazının vakti olarak kabul edilmelidir.

4) Yatsının çok geç olduğu dönemlerde, özel durumları sebebiyle yatsıyı beklemekte zorlananlar akşam ile yatsı namazını, akşamın vaktinde birleştirerek kılabilirler.

5) 66° - 90° enlemleri arasında, gecenin oluşmadığı (güneşin tamamen veya kısmen batmadığı) dönemlerde, gündüz ve gecenin olduğu 64° enlemi esas alınarak en kısa gece 3 saat kabul edilmelidir. Sonra en yakın enlem ve boylamdaki güneşin batışı, o bölge için akşam vakti olarak belirlenmeli, 1 saat eklenerek yatsı vakti hesaplanmalıdır. Gecenin oluşup üç saatten fazla sürdüğü, fakat şafağın kaybolmadığı dönemlerde ise, güneşin batışı ile doğuşu arasındaki sürenin 1/3'i güneşin batışına eklenerek yatsı vakti takdir edilmelidir.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

İbrahim hocamıza bu tebliğinden dolayı çok teşekkür ediyorum.

Şimdi, hiç vakit kaybetmeden hemen müzakerelere geçmek istiyorum.

Orhan hocam; bir 10 dakika içerisinde inşallah müzakerenizi tamamlarsınız.

MÜZAKERELER

Prof. Dr. Orhan ÇEKER²⁹⁰: Bismillahirrahmanirrahim.

İbrahim hocanın 14 sayfalık tebliğini okudum. Sonuç kısmında beş maddeyle kanaatlerini ve sonuçlarını açıklamış. Umumiyetle bu sonuçlara katıldığımızı başta beyan edelim. Bu bakımdan da, bu konuda hem kaynaklar açısından, rivayetler açısından, hem de teknik açıdan bize toplu bilgi veren İbrahim hocaya teşekkür ediyorum.

Arada bazı istifham uyandıran noktalar tespit ettim, onları hemen kısaca söyleyeyim.

Mesela, sayfa 1, 2 ve 7’de, “Yatsının girişi konusunda, başlangıcı konusunda ihtilaf yok” diye bir cümle var. Halbuki bütün ihtilaf oradadır, benim bildiğim kadarıyla. Bundan kasıt malum, anlaşıyor da, o cümlenin düzeltilmesi gerektiğini hatırlatayım.

İkinci olarak, diyorsunuz ki, “Bazı hadisler gecenin son vaktini ilk üçte bir olarak belirtmiştir.”

Dr. İbrahim PAÇACI: Nasıl hocam?

Prof. Dr. Orhan ÇEKER: Gecenin son vaktini ilk üçte bir...

Dr. İbrahim PAÇACI: Yatsının olacak o.

Prof. Dr. Orhan ÇEKER: Yanlış mı aldım?

Dr. İbrahim PAÇACI: Yatsının olacak o.

Prof. Dr. Orhan ÇEKER: Peki. “Rivayetlerde öyle yok. Bu, ‘Gece yarısına kadar geciktirdi’ rivayetiyle çelişmiyor mu?” diye not almışım.

Üçüncü olarak, sayfa 3’te, “Zaruri vakit, namaz vakti olmamasına rağmen, bazı zorunluluklar sebebiyle namazın kılınabileceği vakittir” demişsiniz. Ama bildiğim kadarıyla, “Zaruri vakitte kılınan namaz kazaya kalmamıştır” ibareleri de eklenmiştir oraya. Dolayısıyla, vakti bitiyor değil.

Ondan sonra, sayfa 12’de, “Biraz kutuplara doğru, akşama 80 dakika veya 90 dakika eklenmesinin, böylece yatsı namazının tespit edilmesinin dini kaynağı yok” demişsiniz. Hâlbuki akşam namazının vaktini eğer kıvılcık şafak artı beyaz şafağı beraber alırsak o görüşlere göre, zaten yatsı akşama 80 dakika ya da 90 dakika ilavesiyle

²⁹⁰ Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

meydana gelmiş oluyor. Yani 80 dakika ya da 90 dakika eklenerek yatsının tespit edilmesi, şafağın beyaz veya ilavesiyle birlikte kırmızı şafak olarak alınmasının sonucudur. Yoksa, “Dini bir dayanağı yok” diye bir şey söylenemez.

Bundan sonra şöyle bazı ilavelerde bulunayım:

Burada İbrahim hoca yatsı namazının bitiş vakitlerini bize özetlemiş. Ama dikkatimi çeken şu oldu: “Yatsı namazı gecenin ilk üçte birinde bitiyor” veya “Gecenin yarısında bitiyor” diyenler bile, “Ondan sonra yatsı namazı kılındığı takdirde kazaya kalmıştır” dememektedirler. Öyle diyen hiç kimse hatırlamıyorum. Dolayısıyla biz, gecenin ilk üçte birini ya da yarısını yatsının bitiş vakti olarak değil, **efdal vakti** olarak almak durumundayız ki zaten öyle almışlardır.

Bir başka husus, vakitler birbirine karıştığında... ki akşam ile yatsı tedahül ediyor, bir de öğle ile ikindi tedahül ediyor, vakitleri karışıyor birbirine. Vakitleri karışanlar hakkında hüküm olarak şunu söyleyebiliriz: **Vakitleri tedahül edenler cem edilmektedir.** Yani hangi namazlar cem ediliyor diye bir kaide koyacak olursak, vakitleri tedahül edenler cem edilmektedir. Burada İmam Malik’in de zamanımız açısından çok düşünülmesi gereken bir görüşü var; diyor ki, “Vakitler karıştığında namazlar cem edilebilir. İster mukim ol, ister seferi ol.” Bu da göz önünde bulundurulabilir.

İlave edeceğim bir başka husus, aslında direkt konuyla ilgili değil, ama namaz vakitlerinin bütünlüğü açısından söyleyeyim: İmsak vaktini güneşle birlikte başlatanlar, yani “Güneş doğuncaya kadar yiyip içebiliriz” diyenler, “Oruç gecesi hanımlarınızla oynaşmanız size helal kılındı” (Bakara: 187) ’deki **leyle/gece** kelimesine aykırı fikir beyan etmiş olmaktadırlar. Çünkü “Leyl’de oruca aykırı şeyler yapılabilir” denildiğine göre, leyl’in dışında kalan **şer’i gündüzde** oruç tutulacağı anlaşılır ki, gecenin de **matlau’l- fecr’le** bittiği daha pek çok delille sabittir (Kadr: 5). Öyleyse, “Güneşin doğuşuna kadar imsaki uzatabiliriz” görüşü hiç de tasvip edilecek bir görüş değildir.

Teşekkürler.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Orhan hocamıza çok teşekkür ediyoruz.

Yine hiç vakit kaybetmeden Yunus hocamıza söz veriyorum.

Yunus hocam; siz de vakti iyi kullanırsanız sevinirim. Orhan hocamıza vakti iyi kullandığı için de teşekkür ediyorum.

Buyurun hocam.

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN²⁹¹:

Teşekkür ederim Sayın Başkan.

Ben de kıymetli hâzirûnu saygıyla, sevgiyle selamlıyorum. Bereketli bir oturum olmasını, istifadeli olmasını temenni ediyorum.

İbrahim beyi ben de tebrik ediyorum; çok derli toplu bir tebliğ hazırlamış. Tebliğle ilgili bir-iki noktaya işaret edeceğim; ama izin verirsiniz, benim değinilerim daha çok genel bir perspektiften ve biraz metodolojik olacak. Süreyi de aşarsam, Başkanımız istediği vakit kesebilir.

Bir kere şunu en başta söylememiz lazım: Bu vakit dediğimiz şey, namazın ister sebebi olarak, ister şartı olarak alınsın, sonuçta birer alamet, ibadetlerin yapılış vakitlerini gösteren birer alamet. Yani namazın, ibadetin mahiyetine dahil değil.

Bununla bağlantılı olarak yine usuldeki şu ilkeyi hatırlamamız lazım: “Hükümler gâlip ve şâyi üzerine bina edilir, nadir üzerine değil”. Bu ikinci ilkeyi hatırlatmamın sebebi, vakitlerin oluşmadığı yerler açısından farklı birtakım çözüm önerileri getirilmesinin usulî anlamda da mümkün olduğuna dikkat çekmek.

Tebliğde en önemli konu olarak yatsı namazının vakti ele alınmış. Yatsının vaktiyle ilgili olarak üç tane vakte atıf yapılmış ve bu vakitlerin her birinin de hadisten dayanağı gösterilmiş. Gecenin üçte biri, yarısı ve imsake kadar olan süre şeklinde.

Bu hadisler, ben yanlış anlamadıysam, sanki birbirinden farklı ve birbiriyle çelişiyormuş gibi yansıtılmış. Mesela, Hanefi usul anlayışını, Hanefi yaklaşımını esas aldığımız takdirde, bu hadislerin her birini birbiriyle çatışma içine girmeksizin anlamamız çok mümkün. Bu vakitler; üçte bir, yarısı ve yarıdan sonrası vakitlerden mesela ilk üçte bir namazın efdal olan vaktini işaret ediyor olabilir. Yarısına kadar olan -ki bu İbrahim Bey’in tebliğinde de var- cevaz vaktini. Daha sonrası için, sonraya bırakılması için tahrimen mekruh demiş. Mekruh kısmı var, ama tahrimen kısmını ben bizim kitaplarımızda göremedim. Oraya bir daha bakılmasını rica edeceğim İbrahim beyden. Çünkü ilk vakte efdal vakit dediğimiz zaman, bu son vakte, üçüncü üçte bire tahrimen mekruh dememiz usul mantığı açısından biraz zor gözüküyor; en

²⁹¹ Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

fazla “faziletli olanın terki” anlamında mekruh denilebilir. Bunu düzeltmek lazım. Bu açıdan baktığımız zaman, hadisler arasında herhangi bir çelişki, farklılık görmeden de bu hadisleri birbirleriyle ilişkisi içinde anlamamız mümkün.

Bir de bu noktada İbrahim Bey’in çok fazla dikkat edemediğini düşündüğüm bir nokta var, o da şu: Özellikle yatsı için ve diğer namazlar için efdal vakitler belirlenirken başka bazı kriterler de göz önüne alınıyor. Mesela, benim kanaatime göre, ilk üçte birlik kısmın efdal vakit olarak düzenlenmesi, Hanefi ekolünde ve diğerlerinde de, namazın cemaatle kılınması anlayışı üzerine bina ediliyor. Yani o vakitte, gecenin ilk üçte birinde yatsı namazının kılınması, çok sayıda cemaat toplama imkânından dolayı faziletlidir. İkincisi, insanların cemaate katılmalarına kolaylık sağlayacağı için faziletlidir. Dolayısıyla, burayı uzatmayayım, cevaz vakti, fazilet vakti denildiği vakit, cemaat faktörünü yani cemaatla namaz ve katılanların sayısının artırılması düşüncesini işin içerisine katmak lazım. Hatta izin vererseniz cemaat faktörünün namazların cem’i meselesinde bile etkili olduğunu söylemek isterim. Dolayısıyla namazların cem’i meselesinde kalem oynatan arkadaşlarımızın cem meselesine bir de bu cemaatle namaz perspektifi içinden bakmasında yarar olduğunu düşünüyorum. Çünkü Şafii mezhebinde yağmur sebebiyle iki namazın cem edilmesi caiz görülürken, herhalde evinin penceresinden dışarı bakan ve “Hah, dışarıda yağmur çamur var, ben burada bir cem yapayım!” diyen adam göz önüne alınmıyor. Bu, mantıklı bir şey değil. Burada göz önüne alınan şey, muhtemelen, öğle namazı için camide toplanmış cemaattir. Yani cem meselesi sanki, “bu cemaat öğle namazını kıldıktan sonra eve gidecek ve bu yağmurda çamurda tekrar ikindi için buraya gelecek, bunda sıkıntı ve eziyet var, cemaat toplanmışken şurada öğlen ile ikindi birlikte kılınsın” gibi bir düşünceye dayanıyor. Cemaat faktörü vesilesiyle, burada cem konusuyla ilgili bir soru işareti koymuş olayım.

Bir de ikinci cevaz vakti, bireysel anlamda, cemaate katılmamış kişi için aslında efdal vakittir. Ama gecenin üçte biri, namazı kaçırma riski vesaire gibi sebeplerden dolayı mekruh görülmüş olabilir. Yine belirtiyorum, buradaki kerahet, efdal olanın terk edilmesi anlamındaki bir kerahet olsa gerektir.

Düzeltilmesi mi lazım acaba ya da yeniden mi bakılması lazım diye düşündüğüm bir mesele de şu: Tebliğin bir yerinde, ihtiyarî vakit-zaruri vakit ayrımı yapılmış ve “Zahiriler hariç, bütün mezheplerde bu ayrım var” denilmiş. Ben, bizim Hanefi kitaplarda bunu bulamadım. Galiba bulmam da mümkün değil. Çünkü bu ihtiyarî vakit-zaruri vakit terminolojisi namazların cem edilmesini kabul eden mezhepler açısından anlamlı; ama cem’e izin vermeyen mezhepler açısından böyle bir zaruret vakti çok anlamlı değil. Hanefi fıkıh kitaplarında “ihtiyar vakti” tabiri geçiyor, ama biraz farklı gibi. Mesela ikindi namazının vaktiyle ilgili olarak bir hadis var, “İkindinin

vakti güneşin sararmaya başladığı zamandır” diyor. Başka bir hadiste, “Güneş batmadan evvel ikindi namazının bir rekatına yetişen kimse ikindiye idrak etmiştir” diyor. İşte burada ne oluyor; güneş sararmadan kılınması ihtiyar vakti olmuş oluyor. Bunu kaçırınlar için de, kerahetle birlikte, yani güneş batıncaya kadarki süre ikindinin vakti olduğu için devam ediyor. Dolayısıyla Hanefilerdeki bu ihtiyarî vakit tabiri, cumhurun ihtiyari vakit-zaruri vakit ayrımına tam oturmuyormuş gibi geldi bana. Yani ona bir daha bakılabilir, ben de hata etmiş olabilirim.

Vakitlerle ilgili olarak İbrahim Bey bütün bu sözleri niçin sarf ediyor? Namaz vakitlerinin normal bölgelerdeki gibi gerçekleşmediği İskandinav ülkeleri, Kuzey ülkelerinde nasıl bir çözüm bulabiliriz, ona zemin hazırlamak için söylüyor ve geldiği noktada, bizim 5. asırdan, 6. asırdan itibaren, hatta belki daha baştan itibaren farklı vesilelerle uygulanagelen “takdir yöntemi”ni öneriyor ve bu takdiri de kendine göre, ilk üçte biri vesaire diye önceki tartışmalara dayandırarak, böyle bir temellendirme yapıyor. Saygı duyuyorum, olabilir hakikaten, ona itiraz etmiyorum. Fakat burada şöyle bir soru, acaba olabilir mi diye akla geliyor: Bir kere, takdirin en yakın bölgelere göre olması gerektiği muhkem kaziye gibi söylenmiş. Ama zannediyorum 100 yıldır, özellikle Mısır’dan -belki Suud’dan da vardır- Ali Cadulhak, Ali Cuma, şimdiki Mısır Müftüsü, bu takdirin Mekke-Medine’ye göre yapılmasının uygun olacağı yönünde fetvalar vermişler. Epeyce kişi var bununla ilgili. Yani bu fetvayı da gündeme getirsek ve bunun üzerinden, vaktin olduğu, ama insanları hakikaten sıkıntıya sokan, gündelik hayatın akışını biraz zorlayan yerler için, mesela gecenin sadece 3 saat olduğu yerler için, farklı bir şeyler söylemenin mümkün olup olmadığını tartışsak olabilirdi.

Bu tebliğle ilgili söyleyeceklerim bu kadar. Şimdi, -tabii, başkanımız müsaade ederse- genel birkaç noktanın altını çizmek istiyorum.

Değerli katılımcılar; genel olarak, bir konuyu araştırırken, bir görüş ortaya atarken, hem akademik-bilimsel anlamda, hem de bir medeniyet ve gelenek tasavvuruna sahip kişiler olmak bağlamında, araştırmacıların, konuşanların dikkat etmeleri gereken bazı noktalar olduğunu düşünüyorum ve bu da genellikle bizim ilahiyat çalışmalarında -şimdi herkesi karşıma aldım- ihmal ediliyor. Herkesi karşıma almamak için biraz yumuşatarak söyleyeyim.

Bir kere, içtihat dediğimiz şey, -Saim Bey vurgu yaptı- tabii ki olacak. İchtihatsız bir hayat düşünülemez. İchtihat kapısını kapatmak kendi ayağımıza kurşun sıkmak anlamına gelir. Hayat devam ediyorken biz susamayız, konuşmamız lazım. Ama bilmemiz lazım ki, bu içtihad, benim “ekol sistematigi” dediğim bir metodolojisi, bir sistem içinde olacaktır. Elbette içtihat olacaktır, ama, yeni bir şey söylerken, bir

konuda içtihat ederken dikkat edilmesi gereken birinci kural, geçmişte olan bitenin - Ebu Hanife böyle demiş, Şafii böyle demiş, olabilir- niye olup bittiğini ve onların bu görüşleri nasıl temellendirdiklerini ortaya koymamız, ardından bizim hangi gerekçelerde onlardan farklı düşündüğümüzü makul gerekçelere dayalı olarak ortaya koymamız lazım. Eğer bunu yapmazsak, en başta söylediğim o bir medeniyet tasavvuruna sahip olduğumuzu ve bir gelenek çizgisini izlediğimizi iddia edemeyiz. Bu, bir daha tekrar etmek istemiyorum, önemli bir mesele. Önceden söylenmiş olan bir görüşü kabul etmeyebiliriz, yeni bir şey öne sürebiliriz, hepsine amenna. Ama önce olup bitenin niye öyle olup bittiğini izah etmeyen kimsenin yeni bir şey söyleme hakkı yoktur.

İkinci bir madde, yine bununla ilgili, şaz görüşle amel meselesinde gündeme geldi; işte, olur muydu, olmaz mıydı, şaz görüş de bir görüştür vesaire. Burada hassas nokta şurası: Bir görüşün bir tarihte söylenmiş olması, hiçbir zaman ona bir görüş olma (ben de görüş demiş oldum!) değerini kazandırmaz. Yani şaz ayrı bir mesele. Bir şaz görüş, yani cumhurun akıp gittiği yerden farklı tarafa akıp giden bir ayrık görüş ne zaman dikkate alınabilir sonrakiler açısından; bu görüş usuli, mantiki temeller üzerine bina edilen bir görüşse ve ulemanın eleştirilerini hak etmişse, ulemanın gündemine girmişse, şaz olup olmadığına bakmayız, o görüşü dikkate alabiliriz. Ama adamın birisi çıkmış, mesela, “Falanca şey (horoz) kurban olur” demiş; 100 sene sonra birileri gelmiş, “Bak, vaktiyle bu söylenmiş” dese, bu muteber bir şey olur mu? Dolayısıyla, bir görüşün dikkate alınabilmesinin şartı, söylendiği anda ne değer ifade ettiğini bilmemize bağlı. Yoksa her kitapta yazan şeyi dikkate alma şansımız yok.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Yunus hocam; artık toparlarsanız sevinirim.

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN: Sayın Başkan; toparlayabilirim, kesebilirim de, ama müsaade ederseniz bir-iki şey daha söyleyip bitireyim.

Gerek tebliğlerde gerekse tezlerde konunun takdim ve işlenişleriyle ilgili şöyle bir hata yapıldığı kanısındayım. O hata İbrahim Bey’in tebliğinde de var. Hata Konunun “Kuran’da...”, “Sünnette..” ve “Fıkıhta..” diye ele alınması. Allah rızası için bundan vazgeçelim; Konuyu doğrudan ekollerin sistematığı açısından ele alalım, onların ayetleri hadisleri nasıl kullandığını anlayalım, eğer bundan sonra onları eleştireceksek eleştirelim, farklı bir şey söyleyeceksek söyleyelim.

Bununla bağlantılı bir husus da şu: Hadislerin kullanımıyla ilgili bir metodolojik sorun var gibime geliyor. Mesela, bu hadis kitaplarının yazılımı 3. asrın sonları. Araştırmacı hocamız açıyor hadisi, Tirmizi’de var, Ebu Davud da var. Hemen onun

üzerine bir hüküm bina ediveriyor. Bilmiyorum, ama burada biraz eksiklik var gibime geliyor. Daha sonraki bir hadisin hakikaten üzerine hüküm bina edilebilecek bir şekilde kullanılabilmesi için, fukahânın o hadisle irtibatını görmemiz lazım. Fukahâ o hadisi nasıl görmüş, ne demiş, niye kullanmış, kullanmış mı, kullanmamış mı; bu önemli bir mesele. Aksi takdirde, belki zamanında fukahânın arasında tedavül etmeyen bir hadisi kullanıyor olma durumuna düşebiliriz. Değerli arkadaşlar; bir hadisin hadis teknikleri açısından, hadis usulü açısından sahih olması bir şeydir; ama hadisçinin sahih gördüğü bir hadisin fukahâ tarafından kullanılıp kullanılmaması ayrı bir şeydir.

Efendim, burada bulunduğunuz için hepinize teşekkür ediyorum. Allah razı olsun. Hayırlı akşamlar.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Yunus hocamıza bu güzel değerlendirmeleri için çok teşekkür ediyoruz.

Orhan hocam zaten zamanı az kullanmıştı, bir cümle daha söyleyecek. Şimdi Orhan hocamızın cümlesini dinliyoruz.

Buyurun hocam.

Prof. Dr. Orhan ÇEKER: Benim İmam Malik ile ilgili, “Vakitler tedahül ettiği zaman namazlar cem edilebilir” hükmü, İmam Malik’in içtihadı, bundan sonraki tebliğde, “Uzun Süreli Uçak Yolculuklarında Namaz ve Oruç Vakitlerinin Belirlenmesi” tebliğinde sanıyorum göz önünde bulundurulmuştur. Onu hatırlatmak istedim.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Hocam; teşekkür ediyorum.

İbrahim hocam; sizin söylemek istedikleriniz varsa bu müzakereler üzerine, onları da siz şöyle birkaç dakika içerisinde inşallah toparlarsınız.

Buyurun.

Dr. İbrahim PAÇACI: Teşekkür ederim.

Müzakerede bulunan değerli hocalarıma teşekkür ediyorum; layık olmadığım şekilde iltifat ettiler.

Yunus Bey'in en son sözünden başlamak istiyorum.

Aslında ben de kabul ediyorum; ama bu da bir üslup; ayrıca hadislerin toplu olarak görülmesinin daha uygun olacağını düşündüm.

“Yatsı namazının belirlenmesinde, akşama 80 dakika eklenmesinin dini dayanağı yoktur” dedim. Yani akşam namazına belirli bir dakika eklenmesinin dayanağı yoktur. 80 dakika eklendiğinde beyazlık veya kızılık kaybolabilir; hatta çok daha önce kaybolabilir. Bazı bölgelerde 80 dakika eklenince kızılık kaybolmaz, bazı bölgelerde ise 80 dakika eklenince beyazlık da kaybolabilir. Dolayısıyla, 80 dakika şeklinde dini bir ölçüsü yok. Onun için, ben, hadislerden, en azından Hanefilere göre fazilet kabul edilen ve daha fazla kolaylık sağlayan “üçte bir”in esas alınmasını savundum.

İkinci bir husus, “gecenin üçte biri” ile ilgili hadis, namaz vakitlerinin sonunun zikredildiği hadislerde yok; ama Cebrail Aleyhisselamın namazın ilk ve son vakitlerini öğrettiği ve Hz. Peygamberin namaz vakitlerini soran kişiye ilk ve son vakitlerini belirttiği hadiste “gecenin üçte biri” ifadesi geçmektedir. Zaten müçtehit imamlardan bu görüşü tercih edenler bulunmaktadır. Bu husus tebliğde açıklanmıştır; burada o görüşe girmek istemiyorum.

Bir de, üçte bir vakti fazilet kısmı denilmesi Hanefilere göredir. Diğerlerinde ise, bir kısmında üçte biri, bir kısmında ise gece yarısı yatsının son vaktidir. Sadece Şia'da ve Zahirilerde gece yarısından sonraya kaldığında kazaya kalmış olur. Ama onun dışındakilerde kazaya kalmış olmaz. Bunu yatsının gecenin üçte birinden önce olması gerektiğine zemin oluşturması için söyledim. Aslında Hanefilerin görüşünü kabul ediyorum. Nitekim yatsının son vakti olarak gecenin üçte birini kabul etmiş olsaydım, bundan önce yatsının kılınması gerektiğini söyledim. En azından hepsine göre üçte birinden önce yatsının kılınmasının esas olduğunu ortaya koymak için bu görüşleri zikrettim. Sonuç olarak, İslâm bilginlerinin hepsine göre gecenin üçte birinden önce yatsının kılınması esastır ve bunun esas alınması dini bir dayanağa oturmaktadır.

Antrparantez şunu da belirtmek istiyorum: Yatsının akşama 80 dakika eklenerek belirlenmesinde, belirli paralelin esas alması da sıkıntılıdır. Eğer Diyanet İşleri Başkanlığı belli bir dakika ekleyerek yatsı namazını belirleyecekse, bunu dünyanın her yeri için; Türkiye için de uygulamalıdır. O takdirde en azından tutarlı olur. Belirlenen bölgenin bir derece altındaki kişi 40 dakika daha bekleyecek, aradaki birkaç dakikalık mesafeden dolayı diğeri erken kılacak. Zorunluluk kime göre? 5 dakika mı veya birkaç dakika mıdır zorunluluğu ortaya koyan? Onun için, ya hepsini kapsayacak bir kriter belirlenmeli ya da her yerde 80 dakika eklenmelidir. Ben bütün dünyayı kapsayacak kriterin, gecenin üçte biri olduğunu düşünüyorum.

Vaktinizi aldığım için kusura bakmayın. Çok teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):
Sayın hocama da teşekkür ediyorum.

Muhterem hazirun; hakikaten burada konuştuğumuz konular içerisinde konuşmalar ister istemez oraya da kaydı, tebliğde de yer aldı bu Avrupa'yla ilgili tartışmalar. Burası Başkanlığımızın gündeminde, Din İşleri Yüksek Kurulumuzun gündeminde. Allah nasip ederse, orayla ilgili olarak çalışmaları sürdürüyor Başkanlığımız. Yani tüm İslam âlimlerinin katılacağı... Çünkü kendi başımıza da çözemeyiz orayı. Fransa'da 6 milyon civarında Müslüman var, bunların büyük çoğunluğu Kuzey Afrika'dan. İngiltere'de Pakistan, Hindistan kaynaklı bir o kadar Müslüman var. Fransa'daki Müslümanların farklı bir uygulaması var. Şu anda Diyanet İşleri Başkanlığının Avrupa'daki uygulamaları Fransa'daki uygulamalardan daha ihtiyatlı bir konumdadır.

Kuzey Amerika İslam Birliğinin 15 derece olarak internette dolaşan bu uygulamaları konusunda da şunu söyleyeyim: Muhammed Şevket Udeh, bu konularda çalışan bir arkadaş, Birleşik Arap Emirliklerinde kalıyor. Kendisi görüşüyor onlarla. Onun ifadesine göre, bu tür bir iddialarının olmadığını söylüyorlar kendileri.

Ayrıca İbrahim Hocanın söylediği şeyle ilgili de şunu söyleyeyim: Kendisine de arz ettim. Ben, Suudi Arabistan'da yapılan araştırmayla ilgili, araştırmanın Başkanı Dr. Zeki Mustafa'ya bir mail gönderdim ve o araştırmayı istedim. İbrahim Hocanın tebliğini okuduktan sonra; hani 14 derece falan, o şekildeki şeyler. Bana cevaben şöyle bir mesaj gönderdi o. Bu mesajında Dr. Zeki Mustafa diyor ki, “Bahsettiğiniz o araştırma, devam eden bir araştırmanın ilk merhalesiydi. Ümmülkura takvimi de buna itibar etmedi, kendisi de zaten o heyetin içerisinde. Daha önce yaptığımız araştırmalar, başka araştırmalar bunlarla çelişiyor.” Dolayısıyla, şu anda itibar edilmemiş bir araştırma konumunda.

Diğer taraftan, Fransa'daki L'Union Des Organization Musulman, 12 dereceyi esas alan, yani bu deniz tanı olarak ifade edilen tanı esas alan uygulamalar yapıyor, kendilerine göre bir çözüm ortaya koymuşlar. Belki bu noktada, Yunus Hocamızın söylediği gibi, burada ilkesel olarak bazı şeylerin görüşülmesi gerekiyor. Başkanlığımız da inşallah bütün bunları dikkate alıyor.

Avrupa'da yaşanan sorun büyük bir sorun. 1980 yılındaki Brüksel Konferansını intaç etmiştir Avrupa'da yaşanan sorun. O sorunları görmezden gelemeyiz. Gece yarılarında öğrencisidir, talebesidir, herkesi toplayıp, oralarda cemaatle namaz

kıldırarak... Kaldı ki, Avrupa'da teravih namazının oradaki gençler üzerinde ve oradaki nesillerin İslam'a bağlılıkları üzerinde ne derece etkili olduğunu ve onların İslami kimliğini korumasında ne derece etkili olduğunu hepimiz biliyoruz.

Orhan Hocamın söylediği önemli bir husus; akşam ile yatsının mütedahil vakitte olması ve bunların cem edilebilmesi. Mademki cem edilebiliyor, cem edilebilen bu vakitlerde, öyleyse, en azından ihtiyatlı bir şekilde, Din İşleri Yüksek Kurulunun çözüm için 1980 yılındaki Brüksel Konferansında alınan kararlar doğrultusunda birtakım uygulamaları... Ben, konuyu araştırdım; şu anda fiili olarak 24 çeşit uygulama var Avrupa'da. 24 çeşit uygulama var. Herkes bir şeyler söylüyor. Ama önemli olan şu: Burada Müslümanların probleminin yine İslam dünyasıyla birlikte bir şekilde çözüme kavuşturulması. Biz kendi başımıza da çözemeyiz; çünkü aynı şehirde yaşayan Faslı var, Tunuslu var, Türk var, Pakistanlı var, Hindistanlı var. Birlikte oturup değerlendirilmesi gerekiyor. Takdir kaçınılmazdır. Çünkü İbrahim Hocamın söylediği enlemlerde, mesela 45. enlemden sonra, yaz aylarında akşam ile yatsı arasında 3.5 saat, 3 saat 50 dakika, 4 saate varan bir süre var. Akşamdan yatsı namazına kadar. Aynı şekilde, imsakten sonra güneşin doğuşuna kadar 4 saati aşan süreler var. Yani insanlara oralarda “21 saat, 22 saat oruç tutun” demek belki fetva olarak kolaydır; ama pratik hayatta bunların uygulanması gerçekten son derece zordur. Bu noktaların böyle ayrı bir ilmi toplantıda ele alınmasının daha uygun olacağı kanaatindeyim.

Ben, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanımızın talimatıyla, ara vermeden bir sonraki tebliğe geçmeyi, o tebliğden sonra ara verip, değerlendirmeleri ondan sonra yapalım diyorum. Ama akşam namazı vakti gelmiş. Olmazsa, akşam namazı için bir 15 dakika ara verip öyle devam edelim.

Peki, akşam namazı için bir 15 dakika ara verip öyle devam edelim.

Bünyamin Hocam; sizinkini şimdi mi alalım, sonra mı?

Prof. Dr. Bünyamin ERUL: Hocam; konu değişeceği için, bu yatsı namazının vaktiyle ilgili ben bir-iki soru sormak istiyorum.

Hem tebliğci Hocamıza, hem de müzakereci hocalarımıza teşekkür ediyorum.

Ekrem Hocamız da az önceki müzakeresinde, “Yatsı namazı ile sabah namazı arasında mühmel bir vakit yok” buyurdular. Yunus hocaya inat, elimde bir sürü hadisler var. Yani illa fukahâ olmak da gerekmiyor, ama bu hadislerimizin söylediği bir şey var: Ya “sülüsü'l-leyl” diyor, ya “nısfı'l-leyl” diyor yahut da “ila ahiri'l-leyl” diyor. Elimizdeki hadislerin tümünde ya üçte bir... Ki, Cibril hadisinin ortaya koyduğu

son vakit üçte birdir. Haydi bunu “zeheba ametu'l-leyl” diyelim. Tabii, bunun sebeplerini de zikrediyor; cemaati beklemiş, “Eğer ümmete zor olacağını bilmeseydim geciktirdim” demiş. Bunları çelişkili olarak görmüyorum, ama sorum şu: İbrahim Hocam, “İmsak vaktine kadar da olacağına dair rivayetler var” dedi. Bu rivayetlerin sıhhati, sübutu, kaynağı nedir, ben onu sormak istiyorum? Bu bir. Eğer böyle bir şey varsa, Orhan Hocamın ifadesiyle, tedahül de söz konusu. O zaman, yatsı namazı ile sabah namazını niye cem etmeyelim? Eğer o zamana kadar geliyorsa, hele hele modern dönemde şimdi, uzun yolculuklarda.

Yani sormak istediğim şey şu: Hadislerin benim görebildiğim kadarıyla... Tabii, İbrahim Hocam şimdi hadisleri söyleyecektir belki, göremediğim hadisler de olabilir. Yani nısfı'l-leyl, ki nısfı'l-leyl'i şer'i leyl olarak düşünmek lazım; yani bizim saatimize göre gece 23.00 falan dediğimizde artık nısfı'l-leyl oluyor. 01.00, 02.00 dediğimizde de bu iş bitiyor. Dolayısıyla, burada bir mühmel vakit var mı, yok mu?

Yunus Hocamın hassasiyetine teşekkür ediyorum, ama hangi fukahâ demek de zorundayım. Evzai de fakih, Şafii de fakih, Ahmet bin Hanbel de fakih, herkes fakih ve her bir fakihin de dayandığı rivayetler var. Dolayısıyla, hadislerden sarfınazar edemeyiz. Şüphesiz, fukahâımız bu hadislerle dayanıyor; ama neticede biz de tekrar bu hadislerimize bakmak durumundayız. Ben, İbrahim Hocamdan istirham ediyorum; imsak vaktine kadar da olduğunu söyleyen rivayetlerin sıhhati nedir? Elimdeki bir sürü sahabeden gelen rivayetler kahir ekseriyetle “sülüsü'l-leyl” diyor, “ila nısfı'l-leyl” diyor. Enteresan bir şey daha var; “li sükutü'l-kamer li salise” diyor. Yani “Hilalin üçüncü gecesi ayın batımında kıldı” diyor. Astronomi uzmanı hocamızla da az önce görüştüm, yani 1.5 saat sonra falan, ki bizim normalde kıldığımız saate tekabül ediyor bu. Ben bunun biraz açılmasını istirham ediyorum.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

İbrahim Hocamız birkaç dakika içerisinde onunla ilgili bir değerlendirme yapsın, ondan sonra bir 15 dakika ara verip, daha sonra inşallah tekrar toplanıp, diğer tebliğle devam ederiz.

Dr. İbrahim PAÇACI: Teşekkür ederim.

Bu konuyla ilgili şunu belirtmemde fayda var: Hadislerin ayrıca sıhhatini araştırmadım, sadece hadisleri kaynaklarından aldım. Ayrıca fıkıh kaynaklarında delil olarak da kullanıldığı için, söz konusu hadisleri zikrettim. İbn Abbas'tan gelen hadisi, Beyhaki'nin süneninde geçiyor. Darimi, Nesai, Beyhaki'de geçen Hz. Ayşe'den gelen bir rivayette, Rasûlullah'ın bir gece yatsı namazını gecenin tamamı çıkıncaya kadar

geciktirdiği haber veriliyor. Ayrıca “Bir namazın vakti gelmeden öbür namazın vakti çıkmaz” şeklinde bir hadis yok; fakat Hz. Peygamber, uyuyup, namazı vaktinde kılmamakla ilgili olarak, “Uyuya kalıp namazı kaçırmakta bir kusur yoktur. Kusur, başka namazın vakti gelinceye kadar geciktirmektir, ertelemektir” buyurmuştur.

Bunların hepsi topluca değerlendirildiğinde Hanefiler, gecenin sonuna kadar yatısı namazı vaktinin devam ettiğini kabul ediyor; fakat, gecenin yarısından sonraya bırakmanın tahrimen mekruh olduğunu söylüyorlar. Her ne kadar Yunus Apaydın Hocam pek kabul etmese de, Hanefi usulüne aykırı olduğunu belirtse de, Serahsi bunu açıkça belirtmektedir. Ben de, daha vurgulu olması için bunu ifade ettim.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Peki hocam, teşekkür ederiz.

Yunus Hocamızın bir cümlesi var, ondan sonra 17: 15’e kadar oturuma ara vereceğiz.

Adem YILMAZ: Özür dilerim hocam, ben bir söz alabilir miyim? Affınıza sığınarak, sadece 1 dakika söz rica ediyorum hocam.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Hocam; genel değerlendirme yapacağız. O zamana not alalım, genel değerlendirme bölümünde söylersiniz.

Adem YILMAZ: Yatsıyla ilgili sadece bir cümle hocam, sadece bir cümle. Affınıza sığınarak istiyorum, kusura bakmayın; çünkü konu dağıldığı zaman ifade edemiyorum.

Şöyle bir sıkıntı var: Mesela, somut bir örnek vereceğim, Köln şehrinden. 1 Ocakta Köln şehrinin yatısı vakti, normalde, Diyanet İşleri Başkanlığının şu anda kullandığı 18 derece kriterine göre 18: 45’ken, 1 saat 20 dakikalık bu sabit eklemeye 18: 06 oluyor. Yani yaklaşık 45 dakika önce, gerçek vaktin girdiği dönemde 45 dakika önce yatısı namazı kıldırılmış oluyor. Bunun mahsuru nasıl çözülüyor, bunu izah edebilirler mi?

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

İsterseniz bunları genel değerlendirme içerisinde ele alalım. Avrupa konusunu Allah nasip ederse ayrıca bir ilmi toplantıda ele alacağız.

Yunus Hocamızın bir cümlesi var, onu alalım, ondan sonra 15 dakika ara.

Prof. Dr. Yunus APAYDIN: Ben, özür dileyerek, Bünyamin kardeşime bir cevap vermek istiyorum. İnat falan dedi, ama Yunus hoca asla inatla konuşmaz, inatla düşünmez, hakikatin peşinde olur. Bu bir.

İki, “Hadisleri de dikkate almalıyız” dedi. Çok şaşırdım, aklıma şu geldi: “Musannef sahibi İbn Ebî Şeybe, kitabında “Ebû Hanîfe’nin muhalefet ettiği haberler” diye bir bab var. Hadisçilerin anlayışı bu. Kusura bakmayın ama bu çok yakışsız ve saygısız bir üslup. İbn Ebî Şeybe kendini, kendi sıhhat kriterlerini merkeze koyuyor, kendinin sahih gördüğü hadisin gerçekte ve objektif olarak sahih olduğunu düşünüyor ve ondan sonra o cümleyi kuruyor. Halbuki doğrusu şöyle söylemektir: “Bize göre sahih olup Ebu Hanifenin amel etmediği hadisler”, ya da “Ebu Hanîfe’nin kendi kriterlerini uygulayarak tercih etmediği haberi vahitler”. Bünyamin kardeşimin sözü bana bunu hatırlattı. Yoksa, bir fakih olacak ve hadisleri dikkate almayacak, böyle bir şey olabilir mi, böyle bir şey düşünülebilir mi? Asla.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Peki, teşekkür ediyorum.

Doç. Dr. Osman Şahin bey, buyurun.

Doç. Dr. Osman ŞAHİN: Muhterem İbrahim Paçacı Beye sunduğu bu değerli tebliğinden dolayı teşekkür ediyor ve tebliğe acizane katkı sunmak istiyorum.

Şafak lafzının anlamı konusunda sahabe görüşlerini veren Hidaye şerhi el-İnaye’de sahabeden Hz. Ebu bekir, Muaz, Enes ve İbnü’z-Zübeyr’in şafakın beyaz anlamını, İbn Ömer, Şeddad b. Evs ve Ubade b. es-Samit’in ise kırmızı anlamını tercih ettiği belirtilir. Kuduri şerhi Cevhere’de ise sahabeden Hz. Ali’nin kırmızılık anlamını tercih ettiği belirtilir. Yine Cevhere’de dildilerden el-Müberred’in beyaz anlamını, el-Esmâ ve el-Halil’in ise kırmızılık anlamını tercih ettiği açıklanır. Bu rivayetlere bakılırsa sahabe ve dildiler arasında da ihtilaf bulunduğu, hangi anla seçilirse seçilsin, en azından sahabenin bir kısmı tarafından desteklendiği görülmektedir.

Diğer taraftan Haskefi’nin Mülteka şerhi ed-Dürrü’l-münteka’sında Mecma’ sahibinin şerhinde kesin bir ifadeyle ve gerekçeli olarak Ebu Hanife’nin kızartı görüşüne rucu ettiğini, Nehr sahibinin de onun yanında yer aldığını belirtir. Bu rivayetin doğru olması halinde dört mezhebin ittifakıyla yatısı vaktinin ufuktaki kırmızılık kaybolduğunda girdiğini söylemek gerekecektir. Üstelik Damad Efendi

İmameyn'in görüşüyle yazın amel edilmesi, İmamın görüşüyle de kışın amel edilmesi gerektiği görüşünde olan Hanefi meşayihından bahseder. Ayrıca Hz. Peygamber'den gelen rivayetler incelendiğinde, kırmızılığın kaybolmasına dair vurguların daha ön plana çıktığı görülmektedir.

Bir de yatsının tehiri ile ilgili olarak belirtelim ki, Bedayi, Cevhere gibi Hanefi kaynaklarında, yatsının gecenin üçte birinden öncesine kadar tehirinin müstehab, gece yarısına kadar tehirinin ise mubah olması hükmünün kış ayları için geçerli olduğu, yazın ise yatsının tecilin müstahab olduğu belirtilmektedir.

Vaktin oluşmadığı kuzey bölgelerde namazların nasıl kılınacağı konusunda ise Hz. Peygamber'in deccal hadisinde *"Hayır bir günlük namaz yeterli değildir; namaz vakitlerini takdir edersiniz"* vurgusunun son derece önemli olduğunu düşünmekteyiz. Zira o bölgelerde yaşayanlar, hayatlarını güneşin hareketlerine göre değil, tebliğ sahibinin de vurguladığı gibi günlük hayatlarını 24 saat üzerinde yaşamaktadırlar. Mesailer, günlük istirahatları, haftalık tatilleri hep 24 saate göre sürüp gitmektedir. Zaten beş vakit namazın hikmetleri arasında günlük hayatı düzenlemek vardır. Diğer taraftan takdir usulü İslam hukukunun usullerinden olup, Hz. Peygamber yine namazla ilgili olarak istihazesini uzun süren Fatıma bt. Ebi Hubeyş'e günlerini takdir etmesini ve adet günlerine denk gelen günlerde namaz kılmamasını emretmiştir. Bu da bize namazın günlük hayatla sıkı ilişkisi olduğunu ve takdir usulünün namaz için geçerli olduğunu gösterir.

Takdirin nereye göre yapılacağı konusunda ise en yakın beldeye göre yapılmasının daha yerinde olacağını düşünmekteyiz. Zira en yakın bölge, hem sosyal hayatın sıklıkla ilişki kurulduğu hem de zaman uyumunun daha gerçekçi olacağı bir bölgedir. Bununla birlikte İslam hukukunda mekanlarda uygulanan bitişik olanın hükmünü alma usulü burada da işletilebilir gözükmektedir. Nitekim Ebu Yusuf ihya edilmiş ölü arazinin öşür hükmüne mi yoksa haraç hükmüne mi tabi olacağı konusunda, bitişik araziye bakılmasının uygun olacağını belirtmiştir.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Peki, teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdulillah Rabbil Alemin, Vesselatü vesselamü ala seyyidina Muhammedin ve alihi ve sahbihi ecmain.

Bu oturumun ikinci konusu, "İbadet Vakitlerinde İhtiyat ve Temkin." İrfan Yücel Hocamız konunun uzmanı. Yıllarca bu işlerle meşgul olmuş üstadımız inşallah bu konuyu sunacaklar.

İrfan Hocam; siz buyurun.

Müzakere için de, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. Murtaza Bedir; buyurun hocam.

Prof. Dr. Halit Çalış, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden.

Halit Hocam; buyurun.

Hocalarımız gelene kadar ben kısaca bir açıklamada bulunmak istiyorum.

Heyetimiz uygun görürse, ara vermeden bundan sonraki tebliği de görüşüp, ondan sonra genel değerlendirmelere geçmek istiyoruz. İlk önce bu namaz vakitlerinde temkinle ilgili tebliğ, peşinden de uzun süreli uçak yolculuklarında namaz ve oruç vakitlerinin belirlenmesine ilişkin tebliğ. Bunların müzakerelerinden sonra da genel değerlendirmelere, Allah nasip ederse, geçmek istiyoruz.

İsterseniz, hiç vakit kaybetmeden hemen başlayalım.

Hocam; buyurun.

TEBLİĞ

İbadet Vakitlerinde İhtiyat ve Temkin

İrfan YÜCEL²⁹²

Bismillahirrahmanirrahim.

Namaz, oruç gibi belirli vakitlere bağlanarak emredilen ibadetlerin vakitlerine Kur’ân-ı Kerim’de bazı âyetlerde mücmel olarak işaret edilmiş,²⁹³ bu vakitler Cibril’in talimi ve Rasûlullah (s.a.s.) ’in kavli ve fiili sünnetiyle açıklık kazanmıştır. İslam müctehid ve fakihleri de, Sünnette yer alan ölçülere göre bu vakitlerin başlama ve son bulma sınırlarını, ayrıntılı olarak, açık seçik belirlemişlerdir. Nitekim, benzer lafızlarla Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes’ud, Câbir b. Abdullah, Ebu Hureyre, Amr b. Hazm ve Ebû Said el-Hudri’nin rivayet ettikleri bir hadis-i şerifte,²⁹⁴ beş vakit namaz farz kılınınca, bunların vakitlerini göstermek üzere, Cibril’in üst üste iki gün Hz. Peygamber (s.a.s.) ’e imam olduğu bildirilmiş, Rasûlullah (s.a.s.) ’de:

“Cibril bana iki gün Kâbe’nin yanında imam oldu. İlk gün zeval vakti gölge (kısalarak) bir nalın tasmaı kadar kaldığında öğle namazını, her şeyin gölgesi (fey-i zeval müstesna) kendi kadar uzadığında ikindiye, oruçlu iftar ettiğı vakitte akşamı, şafak kaybolduğunda yatsıyı, oruçluya yemek içmek haram olduğunda da sabah namazını kıldırdı. Ertesi gün, öğle namazını (zeval gölgesi müstesna) her şeyin gölgesi bir misli, ikindiye iki misli olduğunda; akşam namazını önceki gün kıldırdığı vakitte (oruçlu orucunu açtığında), yatsıyı gecenin üçte birine doğru, sabah namazını ise ortalık iyice aydınlandığında kıldırdı. Sonra bana dönüp:

“Ya Muhammed, işte bu (iki günkü namazlar arasındaki) süreler, -senden önceki enbiyanın vakitleri olduğu gibi, senin ve ümmetin için de beş vakit namazın vakitleridir” dedi, buyurmuştur.²⁹⁵

Hz. Peygamber (s..a.v) de, yeni Müslüman olan kabilelerden birinin temsilcisi namaz vakitlerini sorup öğrenmek üzere Medine’ye geldiğinde:

²⁹² Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Üyesi

²⁹³ Bakara, 2/238; Nisa, 4/103; Hûd, 11/114; İsra, 17/78; Taha, 20/130; Rûm, 30/17-18; Nûr, 24/36; Kaf, 50/39-40; Dehr, 76/25-26

²⁹⁴ Zeyl-eî, Nasbu’r-Râye, I, 221; Kahire, 1393/1973

²⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, Müned, III, 330; Ebu Davud, “Salat” 2, no 393, I, 93, Kahire, 1371/1952; Tirmizî, Salat, I no 149, I, 278-81, Kahire, 1356/1937; Nesai, “Salat”, 10, 17, I, 255, 263, Mısır, ts.; Dârekutni, Sünen, I, 257; Hâkim, Müstedrek (Ata), I, 330, no: 704, Beyrut, 1411/1990; Beyhaki, Sünenü’l-Kübra, I, 368, Haydarabad, 1344; Tahavi, Meâni’l-âsâr, I, 149-50, Kahire, 1386; Zeyleî, Nasbü’r-râye, I, 221-35; Tecrid Tercemesi, II, 381, İstanbul, 1928 (3 nolu dipnot)

“İki gün burada bizimle kal, buyurur; beş vakit namazı birinci gün vakitlerin başında, ikinci gün ise vakitlerin sonunda (vakit hemen çıkmadan önce) kıldırır, sonra da soran kişiye:

-İşte namaz vakitleri, bu iki gün kıldığımız namazların arasındaki sürelerdir, buyurdu.²⁹⁶ Nitekim bir hadis-i şerifte: “Her namaz vaktinin başı ve sonu vardır. Öğle namazı vaktinin başı, güneş tepe noktasından batıya meylettiği zamandır. Sonu da ikinci vaktinin girmesidir. İkinci namazının (fey-i zeval müstesna, her şeyin gölgesi kendi misli olup,) ilk vaktinin girdiği andır. Sonu ise, güneşin sarardığı zamandır. Akşam namazının ilk vakti, güneş battığı zamandır. Sonu ise, ufuktaki şafağın kaybolmasıdır. Yatsının ilk vakti, şafağın kaybolduğu zaman, sonu da gecenin yarı olmasıdır. Sabah namazının ilk vakti, fecrin zuhuru, sonu ise, güneşin doğmasıdır, ” buyurmuştur.²⁹⁷

Oruç vakti ile ilgili olarak da Kur’ân-ı Kerim’de:

“....Fecirden ibaret beyaz iplik (tan yeri aydınlığı), siyah iplikten (gece karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiye, için; sonra geceye kadar orucu tamamlayın.....” (Bakara, 2/187) buyrulmuştur.

Görüldüğü üzere, gerek yukarıda mealleri verilen ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerde, gerekse konu ile ilgili diğerlerinde, beş vakit namazın ve orucun edâ edilecekleri vakitlerin başlama ve bitiş (giriş ve çıkış) zamanlarının belirlenmesi için, -dünyanın kendi ekseni etrafındaki günlük ve güneş etrafındaki yıllık hareketleri (dönüşleri) sırasında, güneşle olan konumuna göre oluşan tulu’ (güneşin doğması), gurûb (güneşin batması) zuhur-ı fecir (tan/doğu ufkunda aydınlığın başlaması), gaybubet-i şafak (batı ufkundaki kızılık veya beyazlığın kaybolması), zeval âni (güneşin tepe noktasında bulunması) ve gölge (boyu, kısalıp uzaması...) gibi tabii olaylar esas alınmış; bilgili bilgisiz herkesin kolaylıkla uygulayabileceği pratik bir yöntem gösterilmiştir. Fakat dünyanın kendi ekseni etrafındaki günlük dönüş ekseni, güneş etrafındaki yıllık dönüş yörünge düzlemine her zaman dik durumda olmayıp, 23° 27 dakikaya kadar her gün değişen bir meyil ile döndüğünden, ibadet vakitlerinin belirlenmesine esas olan bu olaylar (tulû’, gurûb, fecir (tan), şafak, zeval ve gölge boyu...) ın zamanları ve bunlar arasındaki süreler, her zaman ve her yerde sâbit ve eşit olmayıp, mevsimlere ve bulunulan yerin coğrafi konumuna göre, hemen her gün

değişmektedir. Ayrıca bu olayların tesbit ve algılanmasında havanın açık veya kapalı, berrak veya puslu, su buharının az veya yoğun, hatta rüzgarlı oluşu gibi hava şartlarının da önemli etkileri vardır.

Asr-ı saadette ve daha sonraki iki asırda (hicri- III. asra kadar), müslümanlar, o dönemin gereği olarak, namaz, imsak ve iftar vakitlerini, ilgili hadis-i şeriflerde ölçü ve işaret olarak gösterilen tabii olayları izleyerek, müşahede ile; hava şartları elverişli olmadığında ise, tahmin takdir ve basit taharrilerle, yaklaşık olarak, tayin ve tespiti ettiler. Şüphesiz çoğu zaman isabet ettiler ise de bazen da yanlış oldular. Teklif ve sorumluluk, insanın vüs’una göre olduğundan, ibadetlerinin sıhhati konusunda şüpheye de düşmediler.

Hicri II. (miladi VIII.) asır ortalarından sonra, Bağdat merkez olmak üzere, İslam dünyasında Matematik ve astronomi çalışmaları yaygınlaşınca, çeşitli astronomik olaylar arasında, ibadet vakitlerinin belirlenmesine esas olan güneşin doğuşu, tepe noktasından geçişi, batışı, fecir, şafak gibi astronomik olaylar da incelenip değerlendirilmiş, böylece III. asırda imsak ve namaz vakitlerinin hesapla tayin ve tespiti başlamış, muhtemelen Me’mun (öl. 218/833) zamanını müteakip Bağdat’ta ezanların hesapla tayin edilen vakitlerde okunması yaygınlaşmış, zamanla şehirlerde büyük camilerde muvakkitler görevlendirilmişler.²⁹⁸

Ancak, İslam kolaylık dini olup, bütün mükellefiyetlerinde kolaylığı öngörmüştür. İbadet vakitlerinin belirlenmesini de, bilgili bilgisiz herkes tarafından kolaylıkla uygulanabilecek basit esaslara ve pratik yöntemlere bağlamış; Müslümanları ince hesaplar yapmak ve hassas âletler kullanmakla yükümlü tutmamıştır. Müslümanlar Sünnette beyan ve tarif edilen bu vakitleri hesap yapmadan ve herhangi bir âlet kullanmadan da belirleyip ibadetlerini yapabilirler. Nitekim, -yukarıda ifade edildiği üzere, - bu konudaki hesapların henüz bilinmediği, takvim ve saatin bulunmadığı veya yaygınlaşmadığı dönemlerde böyle yapmışlardır. Ancak günümüzde bu vakitlerin hesapla belirlenerek, takvim ve saatten öğrenilmesi, ibadet vakitlerin işareti olan tulu’, gurub, fecir ve şafak gibi olayları gözlemlemekten çok daha kolay ve sıhhatli hale gelmiştir. Ayrıca Müslümanlar arasında cemaatin ve ibadet birliğinin sağlanması için de buna ihtiyaç vardır. Nitekim yurdumuzda ve diğer bütün İslam ülkelerinde asırlardan beri ibadetler, hesapla belirlenen ve takvimlerde gösterilen vakitlerde eda edilmektedir. Ayın hilal durumunun hesapla tesbitine karşı çıkan fakihler bulunduğu halde, namaz vakitlerinin hesapla belirlenmesine karşı çıkan da olmamıştır.

²⁹⁶ Müslim, “Mesâcid”, 176-178, I, 428-29; Ebu Davud, “Salat” 2, no 395, I, 95; Tirmizî, “Salat”, 1, no 152, I, 286-87; Nesâî, “Mevâkıf”, 12, I, 258-59; İbn Mâce, “Salat, 1, no: 667, I, 219; Nasbü-râye, I, 231-32.

²⁹⁷ Tirmizî, “Salat”1, no: 151, I, 281-84; Ahmed, Müsned, II, 232; Beyhaki, a.g.e., I, 375-76; Tahavi, Meâni’l-âsâr, I, 149-150; Nasbü’r-râye, I, 230-31

²⁹⁸ Fatih Gökmen “Namaz Vakitleri Hakkındaki Suallere Cevap”, Sebilürreşad Mecmuası, III, 61, s. 169-173 (Ekim, 1949)

İhtiyat:

İhtiyat, hataya düşme endişesiyle çekingen davranmak; şüphelilerden sakınmak, çeşitli alternatiflerden en sağlam olana tutunmak; olabilecek bütün durumları dikkate alarak tedbirli olmak.... gibi anlamlara gelir. Fıkıhta, özellikle ihtilafı konularda ihtilaf alanının dışında kalmak, ihtilaf bulunmayan hükümle amel etmek, böylece işi sağlama almak demektir. Dini konularda, yasak sınırını aşmamak için, açıkça yasaklanmamış, şüpheli şeylerden de sakınılması bazı hadis-i şeriflerde tavsiye edilmiştir. Nitekim:

“Kesin helal ve kesin haramlar bellidir. İkisi arasında insanlardan bir çoğunun helal veya haram olduğunu bilmedikleri şüpheli olan şeyler de vardır. Şüphelilerden de sakınan kişi, dinini ve ırzını korumuş olur; sakınmayan ise, sürüsünü koru etrafında otlatan çoban gibidir. Her an sürünün koruya girme ihtimali vardır.”²⁹⁹

“Sana şüphe vereni bırak, şüphe vermeyeni al.”³⁰⁰

“Kişi, sakıncalı olanlardan korunabilmek için, sakınca bulunmayan bazı şeyleri (şüphelileri) de terk etmedikçe, müttekiler derecesine ulaşamaz.”³⁰¹ buyrulmuştur.

İbadet Vakitlerinde İhtiyat:

Bilindiği üzere, beş vakit namazdan, sabah namazı dışındakilerin vakitlerinin giriş veya çıkışları konusunda müctehidler arasında bazı görüş ayrılıkları vardır. Sabah namazı vaktinin giriş ve çıkış ile öğle vaktinin girişi, ikindinin çıkışı, akşamın girişi ve yatsı vaktinin çıkışı müttetekun aleyh ise de; öğle vaktinin çıkışı, ikindinin girişi, akşam vaktinin çıkışı ve yatsının girişi ihtilaflıdır.

Eimme-i selâse ve imameyn'e göre, -fey-i zeval dışında, - her şeyin gölgesi kendisi kadar uzadığında öğle vakti çıkar; ikindi vakti girer. Bu vakte “asr-ı evvel” denir. Ebu Hanife'den zâhir rivayete göre ise, eşyanın gölgesi iki katına ulaşmadıkça öğle vakti çıkmaz ve ikindi vakti de girmez. Gölge uzunluğu iki katına ulaşınca öğle vakti çıkar; ikindi vakti girer. Bu vakte de “asr-ı sâni” denir.

Yine eimme-i selâse ve imameyn'e göre, batı ufkundaki kızılık (kırmızı şafak) kaybolduğunda, akşam namazı vakti çıkar, yatsı vakti girer. Bu vakte “işâ-i evvel” denir. Ebû Hanife'ye göre ise, akşam namazı vaktinin çıkması ve yatsı vaktinin

girmesi için, kızılıktan sonra oluşan beyazlığın da kaybolması gerekir. Buna da “işâ-i sâni” denir.

İşte, vakitlerinin giriş veya çıkışlarında ihtilaf bulunan bu namazların, ittifak edilen (ihtilafsız) vakitlerde edâ edilmesi için:

- Öğle namazının asr-ı evvelden önce,
- İkindinin ise asr-ı sâni girdikten sonra,
- Akşam'ın geciktirilmeyip, işâ-i evvel'den önce,
- Yatsının ise işâ-i sâni girdikten sonra kılınması ihtiyat sayılmıştır.³⁰²
- e.

Oruçta imsak başlangıcı, fecr-i sadıktır. Ancak, fakihlerden bir kısmına göre, ufukta beyazlığın yayılıp aydınlanma olmadan fecrin ilk belirtisiyle imsakın başlaması gerektiği halde diğer bir kısmına göre, aydınlık ufukta yayılınca kadar imsak geciktirilebilir. Bu görüşlerden ilki “ahvat” (daha ihtiyatlı), ikincisi ise, “erfak ve evsâ” (halkın maslahatına daha uygun ve daha kolay) olarak değerlendirilmiştir.³⁰³

İbadet vakitleriyle ilgili ihtiyat bunlardan ibaret iken, yaklaşık bir buçuk asırdan bu yana hesapla belirlenen vakitlere “temkin” olarak bir ihtiyat uygulaması daha başlatılmış, yani imsak 10 dakika önceye alınmış; bütün namaz vakitlerine de 10'ar dakika eklenmiştir.

Buna ihtiyaç var mıdır?

Hesapla belirlenen astronomik tulû' ve gurub, şer'i tulû' ve gurubtan farklıdır. Şer'i tulû', yüksekçe bir yerden ufka bakıldığında, güneş ışınlarının görülmeye başlaması, şer'i gurub ise, güneşin gözden tamamen kaybolmasıdır.

Astronomik tulû' ve gurub ise, güneş kursunun ufuk düzlemi üzerine yükselmesi veya bu düzlemin altına inmesidir. Ancak astronomik tulû'da, ışınlarının atmosferde kırılması sebebiyle, güneş henüz ufuk düzlemi üzerine yükselmeden ufukta tamamen doğmuş gibi görülür. Astronomik gurub anında ise, ufuk düzleminin altına inmiş olduğu halde, henüz batmamış gibi ufkun üstünde görülür. Astronomik ve şer'i tulû' ve gurub arasındaki bu süre, bulunulan yere ve mevsimine göre, 8-10 dakika arasında değişir.

²⁹⁹ Buhârî, “İman”, 39, I, 19, “Büyü”, 2, III, 4; Müslim, “Müsâkat”, 107-108, III, 1219-21.

³⁰⁰ Buhârî, “Büyü”, 3, III, 4; Tirmizî, “Kıyâmet”, 60, no: 2518, IV, 668.

³⁰¹ Tirmizî, “Kıyâmet”, 19, no: 2452, IV, 634; İbn Mâce, “Zühd”, 24, no: 4215., II, 1409.

³⁰² Şeyhzâde (Damâd), Mecmeu'l-enhur, I, 70, İstanbul, 1328, İbn Abidin, Reddû'l-Muhtâr, I, 240, Bulak, 1272

³⁰³ Bâberti, İnâye, II, 61, Bulak, 1315; el-Fetâvâ'l-Hindiye, I., 194, Bulak, 1310; Damad, a.g.e., I, 230; İbn Abidin, a.g.e. II, 110

Namaz ve iftar vakitlerine esas olan tulû' ve gurub, güneşin gözle görülmesi veya gözden kaybolması olduğundan, hesapla belirlenen doğuş ve batış vakitlerine temkin uygulanması, bir ihtiyat değil, zorunluluktur. Fakat, fecr-i sadık ve şafak'ın hesapla belirlenmesinde, bulunulan yerin yüksekliği (rakımı) ve vakit cetvellerinin kullanılacağı daha batıdaki yerlerin de dikkate alınması dışında, diğer vakitler için temkin zorunlu değildir.

Bilindiği üzere, güneş iki meridyen arasını 4 dakikada geçer. Ekvator üzerinde (0 enleminde) iki meridyen arasında 111 317 km olan mesafe, 40'ıncı enlem dairesinde 85274 km. dir. Türkiye 36 - 42 kuzey enlemleri arasında yer aldığına göre, doğudan batıya yaklaşık her 21 km. mesafede, namaz vakitlerinde 1 dakika fark meydana gelir.

Günümüzde birçok takvimde, özellikle Diyanet Takviminde her ilçe merkezinin namaz vakitleri, ayrı ayrı gösterilmektedir. İlçe merkezlerinin, ilçenin batı sınırına olan kuş uçuşu mesafeleri, genellikle 1-2 dakikalık süreyi aşmaz. Bu sebeple, irtifa farkı dışında, uzun temkine ihtiyaç yoktur.

İlgili ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerde, iftar, imsak ve namaz vakitlerinin belirlenmesine alâmet olarak gösterilen fecr-i müstatıl (fecd-i kâzib), fecr-i müstatır (fecd-i sâdık), vakt-i istivâ, fey-i zevâl, şafak-ı ahmer, şafak-ı ebyad.... gibi olayların mahiyet, oluş ve görünüş biçimleri, hey'etşinaslar tarafından incelendiği gibi, fıkıh kitaplarının "evkat-ı salat" bölümleri ve ilgili hadis-i şeriflerin şerhlerinde de izah edilmiş, beş vakit namazın ve orucun edâ edilecekleri vakitlerin giriş ve çıkış sınırları açık seçik belirlenmiştir. Buna göre, sabah namazı ile öğle namazı (tulû' ile öğle vaktinin girişi) arasındaki süre müstesna, diğer namaz vakitleri arasında mühmel vakit (ilkinin vaktinin çıkması, ikincinin vaktinin girmesi için bir süre) yoktur. Vaktin biri çıkar, diğeri girer. Söz gelimi, fecr-i sadık'ın zuhuru ile, yatsı vakti çıkar, sabah namazı vakti girer ve oruç için imsak başlar. Bunlar arasında, fıkıh yönünden, kısa da olsa bir temkin süresi yoktur. Nitekim, daha önce geçen Cibril'in imam olup beş namazı kıldırıldığı vakitleri anlatan hadis-i şerifte:

"...Oruçlunun iftar ettiği vakitte akşamı; yemek içmek haram olduğu vakitte de sabah namazını kıldırıldı...." buyrulmuş; vakit girdikten sonra namaza başlamak için bir bekleme süresinden söz edilmemiştir.

Şüphesiz bir namaz vakti içinde, namazın edasının efdal (mestehab), caiz veya mekruh sayılan süreler vardır. Ancak vaktinin girişinden çıkışına kadar, herhangi bir süresinde eda edilen namaz, -efdal sayılan sürede kılınmasa bile, - sahihtir. Nitekim Cibril de, vakitlerini öğretmek için, beş vakit namazı efdal vakitlerinde değil, birinci

gün ilk, ikinci gün ise son vakitlerinde kıldırmıştır. Kaldı ki, namazın edası efdal olduğu süreler, müttetekun aleyh değil, müctehitler arasında ihtilafıdır.

1980 öncesinde, özellikle Ramazan ayının yaz mevsimine geldiği yıllarda, Diyanet İşleri Başkanlığına ibadetlerle ilgili re'sen veya müftülükler kanalı ile yapılan başvuruların yoğunluğunda yatsı vaktinin çok geç olduğundan yakınılmış, eğer mümkün ise bunun biraz önceye alınması temenni edilmiştir. Nitekim, bu konudaki ehliyet ve vukufu dolayısıyla, Başkanlıkça kendisine intikal ettirilen dilekçelerdeki sorulara topluca bir cevap olmak üzere, Sebilürreşad Mecmuası'nda yayımlanan "Namaz Vakitleri Hakkında Sorulan Suallere Cevap" başlıklı yazısında, Kandilli Rasathanesi'nin kurucusu Prof. Fatih GÖKMEN, Başkanlıkça kendisine intikal ettirilen bu mektupların ekserisinin yatsı vaktine ait olduğunu, yatsı vaktinin biraz önceye alınmasının ve namaz, imsak ve iftar vakitlerinden temkinin kaldırılmasının mümkün olup olmadığının sorulduğunu ifade etmektedir.³⁰⁴

Konu ile ilgili problemin yoğunluk kazanması üzerine, A.Hamdi Akseki'nin reisliği döneminde, Başkanlık Yazı İşleri Müdürlüğü'nün İstanbul Müftülüğü'ne gönderdiği ve yazı içindeki "... Bilhassa yatsı namazlarının Anadolu'da karmakarışık olduğu, Kayseri, Afyon, Çankırı gibi birçok vilayette senenin her ayında, yatsı namazının alaturka saatle 1: 50 de kılındığı, bazı yerlerde ise şehirdeki camilerden birinde 1: 30 da, diğerinde ise 2: 00 de kılındığı ve cemaatin camiden camiye koşuşturdukları yaptığım tetkiklerden anlaşılmıştır..." ifadesinden bizzat Akseki tarafından kaleme alındığı intibainı veren ve o dönemde, hemen bütün takvimler İstanbul'da basıldığı için, İstanbul Müftülüğü bünyesinde görev yapan Başkanlık Muvakkiti Yusuf Ziya Gökçe tarafından hazırlanan vakit cetveliyle ilgili mülahaza ve eleştirilere de yer verilen 2 Ağustos 1949 tarih ve 4946 sayılı uzunca yazıda, özetle:

Şer'i vakitleri belirlemenin Başkanlığın en önemli vazifelerinden olduğu, özellikle işâ-i evvel ve işâ-i sâni mes'elesinin memleketin her tarafında ihtilaf ve halk arasında hoşnutsuzluk doğuracak bir şekil aldığı, işin ciddi olarak ele alınması gerektiği ifade edildikten sonra:

Mütakaddimin-i ehl-i hey'etten Merâkeşi, İbn Yunus, İbn Sem'un, ve muakkiplerine göre, şafak-ı ahmer'in güneşin ufuk düzleminin 16° altına indiğinde kaybolup işâ-i evvel'in girdiği, hesapların uzun süre buna göre yapıldığı, hatta hicri 9. asır başlarına kadar Mısır muvakkitleri tarafından bu ölçü uygulandıktan sonra, 17° ye dönüldüğü;

³⁰⁴ F. Gökmen, a.g.m., Sebilürreşad, III/ 61, s. 169-173, Ekim 1949.

Daha sonraki hey'etşinaslardan Ebu'l-Vefa Bozcani, Ebu Reyhan Biruni, Müeyyed Arzi, Tusi ve Şemseddin Gaznevi gibi şayan-ı itimat ehl-i rasat ve hey'etşinasa göre de kızılığın 17° de, beyazlığın ise 19° de kaybolduğunda ittifak edildiği, bu ölçülerin daha sonraki hey'etşinaslardan Ebu Tahir, Uluğbey, Cemşit ve Kadızade Rumi tarafından da teyit edildiği,

Daha sonra Mirim Çelebi, Ali Kuşçu, Rasit Takıyyuddin, Halifezade İsmail Efendi, İsmail Gelenbevi ve Başmüneccim Kazasker Tahir Efendi'nin de bunu kabul edip, halen hesapların buna göre yapıldığı ifade edildikten sonra;

Başmüneccim Kazasker Tahir Efendi'nin, İsmail Gelenbevi'nin "Kitabü'l-merasid" adlı eserinde, işa-i evvel ve işa-i sani belirlenirken, -bir ihtiyat olmak üzere, - birer derece ilave edilmesi tavsiyesine dayanarak, -bir derece 5 veya 6 dakikalık bir fark gerektirdiği halde, - bütün vakitlere 10'ar dakika eklediği ve daha sonra gelen başmüneccimlerin de ona uydukları, böylece bu uygulamanın yerleşip kaldığı belirtilmiş ve bu uygulama ile ilgili olarak:

Oysa İslam'daki teysir kuralı dikkate alınarak, öteden beri imameyn ictihadı uygulanmışken, vaktin 15 dakika daha uzatılmasının İslam'ın gözettiği teysir amacına aykırı olduğu, saatlerin bulunmadığı veya çok nadir olduğu, ayarlanmasının da çok zor olduğu dönemlerde, yani bir asır öncesine kadar, bu ihtiyata lüzum görülmezken, bu tür mahzurların ortadan kalkmaya başladığı bir dönemde bu zararlı ihtiyatın tasvip edilemeyeceği, maslahat-ı nasâ erfak ve teysir kuralına evfak olan cihete uyulması gerektiği ve lüzumsuz olan bu 10 dakikalık ilavenin iş gücü sahibi cemaatin çoğunun namazı kılmadan uyumasına ve namazı geçirmesine yol açtığı değerlendirilmesinden sonra:

Bir asır öncesine kadar olduğu gibi, hatta güneşin 16° ufkun altına inmesini yeterli bulan ehl-i fennin mütalaaları da dikkate alınarak, işâ-ı evvel'in 15 dakika önceye alınabileceği ifade edilmiş, bu görüşlerin ışığı altında bir takvim hazırlanıp Başkanlıkça neşri sağlanmak üzere konunun Rasathane eski Müdürü Fatin Gökmen başkanlığında Kamil Miras, İstanbul Müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen, Eyyüp Müftüsü İsmail Habib Erzen ve Muvakkit Yusuf Ziya Gökçe'den oluşacak bir komisyonda incelenip müzakere edilerek karara bağlanması istenmiştir.

İstanbul Müftülüğünde, Fatih Gökmen başkanlığında ilk toplantısını 20.10.1949 da yapan ve değişik tarihlerde dört defa toplanan komisyon, 15.11.1949 tarihli karar zaptında özetle:

Başkanlık yazısında komisyonumuzdan incelenip müzakere edilmesi ve karara bağlanması istenen hususlar:

- Halk arasında yatsı vaktiyle ilgili teşevvüşlerin bertaraf edilmesi ve dinde kolaylık esas olduğuna göre, konunun şer'i ve fenni cihetleri incelenerek, güçlüğü kaldırma imkanlarının araştırılması,
- Bütün namaz vakitlerine teşmil edilmiş olan 15 dakikalık ihtiyat sürelerinin kaldırılmasında mahzur-ı şer'i bulunup bulunmadığı,
- Başkanlıkça basımı gerçekleştirilmek üzere, bütün memleket halkının namaz vakitlerini öğrenebileceği bir takvim hazırlanması,

Olduğunun anlaşıldığı ve yapılan dört toplantıda bu konuların etraflıca incelenip müzakeresi sonunda:

1.Yatsı Vakti Konusu:

a) Şafak-ı ahmer, şafak-ı ebyad'dan en çok 20 dakika kadar önce kaybolduğu için, İmameyn ictihadı olan işa-i evvel'in halkın ihtiyac ve maslahatına daha uygun olduğuna eslafın fetva verdiği ve esasen bütün İslam ülkeleri gibi, asırlardan beri memleketimizde de bu ictihadın uygulandığı; yatsı vaktinin bundan daha önceye alınmasına mesağ-ı şer'i bulunmadığına ittifakla,

b) Yatsı vaktinin hey'et usulü ile belirlenmesine gelince, mes'elenin geçirdiği safhalarla ilgili Fatin Gökmen tarafından verilen uzun izahattan, asırlardan beri en mümtaz hey'etşinasların yaptıkları rasatların, şafak-ı ahmerin, güneş ufkun 17° altına indiğinde kaybolduğunu gösterdiği ve dört asra yakın bir zamandan beri Meşihat Makamına bağlı başmüneccimlerin hesapları buna göre yaptıkları, hey'etşinaslar arasında önemsenmeyen birkaç kişinin³⁰⁵ bu ölçüyü 16° ye indirip yatsı vaktini 10 dakika kadar önceye almalarının, eslaf tarafından şayan-ı kabul görülmediği anlaşıldığından, hesapların cumhür-i ehl-i fennin tesbit ve kabul ettiği 17° ye göre yapılmasının uygun olduğuna ittifakla,

2. Temkin Konusu:

Fatih Gökmen'in açıklamalarından, tulu' ve gurup vakitlerinin hesapla belirlenmesinde temkinin ihtiyat olmayıp zaruret olduğu, diğer vakitlerde ise bunun ihtiyattan ibaret olduğunun anlaşıldığı, Fatin Gökmen, 95 sene öncesine kadar böyle

³⁰⁵ Fatin Gökmen, daha önce sözü edilen Sebilürreşad Mecmuasındaki yazısında, işâ-ı evvel'e esas olan şafak-ı ahmer'in, güneş ufkun altına 17 derece, işâ-ı sâni'ye esas olan şafak-ı ebyad'ın ise 19 derece indiğinde kaybolduğunu ifade ettikten sonra, dipnotta şu bilgileri vermiştir. "Erbâb-ı nücumdan üç zat, bu mikdarları birer derece küçültmüş, bir iki zat da birer derece büyümüş ise de bunlar, belirli bir rasathânedeki rasadatla meşgul he'et adamı olmadıklarından, sözleri cumhur-ı ehl-i fen tarafından itimade şayan görülmemiştir." III, 61, s. 172.

bir uygulama yokken, İsmail Gelenbevi'nin tulu' ve gurub dışındaki vakitlere de ihtiyat olarak sekiz dakika ilavesinin uygun olacağı mütalaasına dayanarak, bunu müneccimbaşı Tahir Efendi'nin başlatıp, günümüze kadar devam ettiğini ifade ederek, tulu' ve gurub dışındaki vakitlerden temkinin kaldırılmasını teklif ettiği, Eyüp Müftüsü İsmail Habib Erzen'in bu teklife olumlu yaklaştığı;

Ömer Nasuhi Bilmen'in ise, ihtiyatın faydalı olduğunu ileri sürerek, tulu' ve gurub dışındaki vakitlere, hiç olmazsa beşer dakika eklenmesini teklif ettiği, Kamil Miras ile Ziya Gökçe'nin de bu teklife katıldıkları, sonuç olarak, tulu' ve gurub dışındaki vakitlere beş dakikalık ihtiyat süresi ilavesine (ittifakla değil) ekseriyetle,

3. Takvim Konusu:

Halkın namaz vakitlerini öğrenebileceği bir takvim hazırlanmasının, Başkanlığın en önemli vazifelerinden olduğu belirtilmiş, bu mühim iş daha fazla geciktirilmeyerek, Fatin Gökmen'in direktif ve denetiminde muvakkit Yusuf Ziya Gökçe tarafından, memleketin her tarafına şamil bir takvimin hazırlanıp, basımının Başkanlıkça gerçekleştirilmesi gerektiğine ittifakla,

Karar verildiği ifade edilmiştir.

Komisyonun bu kararı, Müşavere ve Dini Eserleri inceleme Kurulu'nca değerlendirilmiş ve altında Kıvamüddin Bursları, H. Hüsnü Erdem ve Şehit Oral'ın imzaları bulunan 10.06.1950 tarih ve 170/11888 sayılı kararda:

"Yaz mevsiminde, şer'i vakitleri tayin etmek ve hususiyle işâ-i evvel ve işâ-i sani hakkında esaslı bir karar almak üzere İstanbul Müftülüğü'nde, Konya milletvekili Fatin Gökmen başkanlığında teşekkül eden özel komisyonun, 20.10.1949 da toplanıp ekseriyetle verdiği karar okundu.

Fatin ve İsmail Erzen'in işâ-i evvel ve işâ-i sâni hakkında iltizam ettikleri kavl ve ızhâr ettikleri re'yin Kurulumuzca muvafık olacağı kanaatine varıldığından, yaz mevsimlerinde yatsı namazı ve imsakiyelerin –bağlı cetvellerde gösterilen vilayetlerde bu esasa göre tanzim edilerek, Ramazan ayının yaklaşması dolayısıyla tez elden bastırılmasına ve keyfiyetin Yüksek Başkanlığa arzına karar verildi." denilmiştir.

(Not: Kararın altına Afyon, Kütahya, Ankara, Malatya ve Eskişehir yazılmıştır.)

O dönemde her nedense uygulanamayan bu karar, 32 yıl sonra, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 21.01.1982 tarih ve 6 sayılı (namaz vakitlerinden temkinin kaldırılması ile ilgili) kararı ile uygulanmıştır.

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun söz konusu kararı ile, yatsı ve imsak vakitlerinin belirlenmesinde, güneşin ufku 16° altında bulunması esas alınmış; öğle, ikindi, yatsı ve imsak vakitlerindeki temkin süreleri 4'er dakikaya indirilmiş; tulu' ve gurutta uygulanmakta olan temkin süreleri ise aynen muhafaza edilmiştir.

Fatin Gökmen, tulu' ve gurub dışındaki vakitlerde temkine gerek bulunmadığı konusunda, Sebilürreşad Mecmuasındaki daha önce sözü edilen yazısında da şunları yazmıştır:

"Bir asırdan evvelki takvimlerde, tulu' ve gurutta maadaki namaz vakitlerinde temkin nazar-ı dikkate alınmazdı. Müneccimbaşı Tahir Efendi, lüzumsuz bir ihtiyat olmak üzere, bütün namaz vakitlerini temkinle muamele etmeye başlamış, ve o vakitten beri devamedegelmıştır. Bu ihtiyat, diğer taraftan vakitlerin tedahülünü mucip olacağından muvafık değildir. Mesela yatsı vaktine temkin koyarak 10 dakika ilerletsek, bu 10 dakikada kılınan akşam namazı eda edilmiş olmaz. Bu mahzur, imsak vaktinde de vardır. Binaenaleyh, bilhassa yatsı ve imsak vakitlerinden bu ihtiyatın kaldırılması lazımdır. Böylece yatsı vaktinin 10 dakika olsun önceye alınması temin edilmiş olur."³⁰⁶

Son yıllarda özellikle imsakte temkinin zorunlu olduğunu savunanlar, Enes b. Mâlik'ten nakledilen:

"Zeyd b. Sâbit bana, Rasûlullah (s.a.v) 'le birlikte sahur yemeği yedikten sonra sabah namazına kalktıklarını anlattı. Ona;

-Sahur ile namaz arasında ne kadar zaman geçmişti? dedim.

-Elli veya altmış ayet okuyacak kadar, diye cevap verdi."³⁰⁷ anlamındaki hadis-i şerifi delil gösteriyorlar. Oysa, sahur yemeğini fecr-i sadıktan elli altmış ayet okunacak kadar önce yediği değil, sadece yemekten elli-altmış ayet okunacak kadar bir süre sonra sabah namazını kıldığı belirtilmiştir. Bu durumda, sahur yemeğini fecr-i sadıktan elli-altmış ayet okunacak kadar önce bitirip, tam fecr-i sadıktan namaza

³⁰⁶ Sebilürreşad Mecmuası, III/61, s. 173, Ekim 1949.

³⁰⁷ Buhari, "Mevakütüs-s-salat", 27, I, 144, "Savm", 19, II, 232; Müslim, "Sıyam", 47, II, 771; Tirmizi, "Savm", 14, III, 84, no. 703; Nesai, "Sıyam", 21, IV, 143; İbn Mace, "Sıyam", 23, I, 540, no. 1694; Darimi, "Savm", 8, II, 6, Tecrid Tercemesi, II, 427, no. 344, VI, 321, no. 912.

kalkmış olması muhtemel olduğu gibi, sahur yemeğini fecr-i sadakta bitirip, namazı elli-altmış ayet okunacak kadar bir süre geçtikten sonra kılması, hatta bu sürenin (mesela yirmi âyet okunacak kadar) kısmının da fecr-i sadıktan önce (otuz ayet okunacak kadar) kısmının da fecr-i sadıktan sonra geçmiş olması da söz konusu olabilir. Bu itibarla bu hadis-i şerifin, sahur yemeğinin fecr-i sadıktan elli-altmış ayet okunacak kadar önce bitirilmesi gerektiğine delaleti kesin değildir.

Keza hadis-i şerifte, Rasûlullah (s.a.v.) 'in, sahur yemeğinden sonra sabah namazı için, devamlı olarak bir süre geçmesini beklediğini gösteren, (söz gelimi “كان رسول الله” şeklinde) bir anlatım da yoktur. Esasen, Rasûlullah (s.a.v.) 'in böyle bir uygulaması olsaydı bile, “... Fecr-i sadıktan ibaret beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yiyin, için...” (Bakara, 2/187) anlamındaki ayetin sarahati karşısında, sadece fazilete delalet eder, mecburi bir temkini gerektirmezdi. Nitekim hiçbir müctehid, bu hadis-i şeriften zaruri bir temkin hükmü çıkarmamıştır.

Diğer taraftan hadis-i şerifteki “elli-altmış ayet okunacak kadar süre” ifadesi, yeterince açık değildir. Bu süreyi Allâme Bedreddin Aynî “bir saatin üçte birinin beşte biri” (yani 4 dakika) olarak takdir etmiş,³⁰⁸ Ahmed Naim Bey de “bir saatin sülüs-i humsu olarak, dört dakika kadar takdir edilmiştir ki, bir abdest alacak zamandır. Bazıları Hâkka ve Mürselat sürelerini örnek göstermişlerdir”³⁰⁹ demiştir.³¹⁰ Merhum Ahmet Davudoğlu da dört dakika tahmininde bulunmuş³¹¹, Kamîl Miras ise onsekiz dakika demiştir.³¹²

Bilindiği üzere Kur’ân-ı Kerim’de “الْحَاقَّةُ” (Hakka, 69/1) “وَالْفَجْرِ” (Fecr, 89/1), “ثُمَّ نَظَرَ” (Duha, 93/1), “مُدَّاهَمَتَانِ الرَّحْمَنِ” (Rahman, 55/1, 64), gibi tek ve “ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ” (Müddesir, 74/21), “ثُمَّ عَنَسَ وَبَسَرَ” (Müddesir, 74/22) gibi iki-üç kelimeden, hatta “نَّ” (Kalem, 68/1) gibi tek ve “طه” (Tâhâ, 20/1), “يَسْ” (Yâsîn, 36/1), “حَمْ” (Ğâfir, 40/1), “الْمَ” (Bakara, 2/1) ve “طَسَمَ” (Şuara, 26/1) gibi iki-üç harften oluşan çok kısa ayetler yanında, “Müdayene ayeti” (Bakara, 2/282) gibi tam bir sahife uzunluğunda ayetler de vardır. Ayrıca bu süre, okuyanın tilavet tarzına göre de değişir. Vakıa “ne çok uzun, ne çok kısa, orta uzunlukta elli ayetin, çok sür’atli ve çok yavaş olmayan okunuş süresi...” diye kayıtlanmıştır.³¹³ Fakat objektif olmayan bu kayıtların bağlayıcılığı yoktur.

Esasen, sahur yemeği ile sabah namazı arasında belli bir süre bulunması gerekli olsaydı, Rasûlullah (s.a.s.) bunu sahabenin çoğunluğu tarafından duyulacak ve anlaşılacak şekilde beyan ederdi. Oysa hicretinden vefatına kadar on yıl Rasûlullah (s.a.v.) 'in hizmetinde bulunan ve rivayet ettiği hadis sayısı itibarıyla Hz. Aişe'nin bile önünde olan (Müksirûn denilen yedi sahabenin üçüncüsü) Enes b. Mâlik'in bile, Zeyd b. Sâbit'ten işitmese, durumdan habersiz olduğu anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere, fıkhen belirlenmiş olan ölçülere göre, vakit girdiği andan itibaren, o vakte ait namazın edası için, ihtiyat ve temkin olarak bir bekleme süresi yoktur. Takvim yapmaktan kaynaklanan ihtiyacı karşılama dışında uzun süreli temkin gerekli ve zorunlu değildir. Konu ile ilgili hadis-i şeriflerde ve bunların şerhlerinde zorunlu bir temkine işaret eden bir husus bulunmadığı gibi, ibadet vakitlerinin başlama ve sona erme sınırlarını ayrıntıları ile tesbit eden İslam müctehid ve fakihleri de zorunlu bir temkinden söz etmemişlerdir.

³⁰⁸ Umdetü'l-karî, II, 585, İstanbul, 1308.

³⁰⁹ Hakka Süresi, 52, Mürselât 50 âyettir.

³¹⁰ Tecrid Tercemesi, II, 427-28 no 344'ün dipnotu.

³¹¹ Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi, VI, 62, İstanbul, 1978.

³¹² Tecrid Tercemesi, VI, 321, no 912'nin izahı, İstanbul, 1939.

³¹³ Aynî, a.g.e., V, 212.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Hocam; çok teşekkür ederim. Allah razı olsun.

Üç tane astronomumuz var burada. Astronomlarımızdan birisi Diyanet İşleri Başkanlığı vakit hesaplama astronomlarından. Şu anda uygulanan temkin vakitlerini bize açıkladıktan sonra müzakerecilere geçmek istiyorum.

Siz mi açıklarsınız?

Buyurun.

İlhami AŞIKKAYA: Saygıdeğer hocalarım; Diyanet İşleri Başkanlığı astronomu olarak çalışıyorum. Diyanet İşleri Başkanlığındaki namaz vakitleri uygulamasında kriter olarak, yatsı için 17 dereceyi, imsak için 18'i alıyoruz. Yatsı ve imsakta hiçbir temkin vaktimiz yok, yani sıfır temkin kullanıyoruz. Güneş doğuşta ve akşam vakti güneş batışta da 7.5-8 dakikalık bir ihtiyat payımız var. Bu ihtiyat payının da sebebi şu: Şehrin genişliği, şehirde bulunan yükseklikler, Güneş'in kırılma indeksi ve Güneş'in merkezinin açısal çapını alarak buluyoruz bu 7.5-8 dakikayı. İkinci vaktinde 4 dakikalık bir temkinimiz var, öğle vaktinde de 5 dakikalık bir temkinimiz var.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

İlhami Bey; çok teşekkür ediyorum, sağ olun.

İrfan Hocamız, bu temkinin hikayesini, sürecini tebliğinde çok güzel bir şekilde anlattılar. Burada bir kısmını atlayarak geçti hocam; ancak, inşallah kitap basılınca okunur. Orada bu süreç, temkinle ilgili serüven güzel bir şekilde anlatılmış vaziyette.

Vakit kaybetmeden, ilk önce Prof. Dr. Murtaza Bedir Hocamıza müzakeresini yapmak üzere söz veriyorum.

Buyurun hocam.

MÜZAKERELER

Prof. Dr. Murtaza BEDİR³¹⁴:

Teşekkür ederim Sayın Başkan.

Muhterem hocalarım; herkesi saygıyla selamlıyorum.

İrfan Yücel Hocamın tebliğinin ana başlıklarını özetlemek gerekirse, vakitlerde ittifak edilen ve ihtilaf edilen bazı durumlar olduğunu, aynı zamanda ihtiyatın İslam'ın bir prensibi olduğunun altını çiziyor. Neticede, özel olarak “Vakitlerde ihtiyat” başlığı altında da akşam ve sabah vakitlerinde temkinin bir zorunluluk olduğunu, diğer vakitlerde ise temkinin bir zorunluluk olmadığını ifade etti. Ama buna rağmen, bugün Diyanet'te astronomiden sorumlu beyefendinin de açıkladığı gibi, belli bir temkinin yine de orada tutulduğu anlaşılıyor.

Tebliğle ilgili olarak, genel hatlarıyla problemleri bir nokta görmedim, yani gayet güzel ve sağlıklı bir bakış açısıyla konu vaz' edilmiş. Sadece tebliğin akışı içerisinde, üzerine dayandığı bazı argümanlar, mesela Fatin Gökmen'e dayandırılan, bir de Ziya Gökçe'ye dayandırılan bazı tarihi veriler var. Tabii, onların doğru olup olmadığını ben bilmiyorum, araştırmadım. Bunların ayrıca araştırılması gerekir. Eğer orada verilen bilgiler doğruysa, aslında sabahki konuşmalarda da çokça dile getirildiği gibi, “Usul olarak takvim yapmada astronomik hesaplar mı dikkate alınacak, yoksa çıplak gözle görme mi dikkate alınacak?” konusunda da bizim fikirlerimize katkıda bulunacak önemli açıklamaların oradan yapılabileceğini düşünüyorum. Mesela Mustafa Hocam, İbrahim Hakkı Hazretlerinin çıplak gözle bunları yaptığını iddia etti, en azından ben öyle anladım. Ama bu tebliğde, Fatin Gökmen veya Ziya Gökçe, onlardan birisi söylüyor, tam olarak hatırlamıyorum, “Aslında hicri 2. Yüzyıldan itibaren, özellikle Memun döneminden itibaren hesaplama yapılmaktadır” diyor. Bu hesabın dikkate alındığı anlaşılıyor. Bunda aslında çok absürt bir şey de yok, çok saçma bir şey de yok, gayet makul. Yapılması gereken de odur. Eğer fukahâ olarak verileri tam olarak astronomlara verirsiniz, onlar da size belli bir ölçü vereceklerdir ve bu ölçünün esas alınmasının da herhangi bir mahsuru yok. Neden; çünkü zaten fıkhi hükümlerin -belki bunun altını çizmek gerekir- isterse tabiat olaylarına bağlanmış olsun, itibari bir niteliği vardır. Fakihler, fıkıh hükümlerinin hükmi, calî veya itibari dedikleri bir niteliği olduğundan söz ederler. Biz, Kuran'da da, Sünnette de bütün hükümlerin 5 vakit namaz gibi -ona da itiraz edilecek şimdi- açıkça beyan edilmediğini biliyoruz. İhtilaf da zaten buradan çıkıyor. İhtilafın olduğu yerde kaçınılmaz olarak belirli bir yorum devreye girecektir ve yorumun devreye girdiği anda da bu yorumlardan birisinin esas alınması prensibini geliştirmiş fukahâ; yani pratikte uygulama yapılacağı zaman, bunlardan birisinin zannı galiple doğru olduğu varsayımına dayalı olarak bir itibarlık kazandırılıyor. Dolayısıyla burada fıkhi hükümler eğer zaten nitelik olarak itibariyse,

³¹⁴ İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

bu itibariliğin de ihtilafın zorunlu bir neticesi olarak dikkate alınması gerekiyorsa, o zaman ihtilaflara nasıl bakacağız veya ihtilaflar ve ittifaklar konusuna ne şekilde bakacağız, sanıyorum biraz bunun üzerine odaklanmamız gerekiyor.

Sabah dinlediğimiz astronomiyle ilgili tebliğde de gördük ki, ihtiyat veya temkin aslında uygun olmuş, iyi olmuş; yani böyle olması da bir şekilde zaten itibari olan bu vakti bir yere bağlama anlamında en azından bir temkin ve ihtiyat veriyor bize. Ama meseleleri fıkıh meseleleri olarak vaz' ederken, aslında Yunus Hocam biraz bu konuyu açtı. Bünyamin Bey buna bir itirazda bulundu. Ben de burada o tartışmayla ilgili olarak yine Yunus Bey gibi düşünüyorum, onun bakış açısıyla bu işe bakılması gerektiğini düşünüyorum. Maalesef, 19. Yüzyıldan itibaren hükümlere değil de, delillerle bakma yönünde bir eğilim bütün ilim dünyasında, İslam ilimleriyle ilgilenenlerin tümünde yaygınlaşmış bir olgudur. Bu, artık çok net bir şekilde tespit edilmiş durumda. Bu değişim 19. Yüzyılın sonlarında başladı. 19. Yüzyılın sonlarından itibaren şer'i hükümlerin nasıl okunacağına dair sorular "Delilin nedir?" sorusuyla başlamaya başladı. Yani böyle bir tartışma, "Önce senin delilin nedir? Kur'an ne diyor, Sünnet ne diyor, hadis ne diyor?" gibi bir yaklaşımla ele alındı.

Burada da tabii ki fıkıh usulü de bu olduğuna göre, Kitap ve Sünnet dediğine göre, "Bunun böyle olmasında ne sakınca var?" diye sorulabilir; ancak, 19. Yüzyılın sonuna kadar ilginç bir şekilde fukahânın olaylara böyle yaklaşmadığını biliyoruz. Onlar hükümleri esas alıyorlar, delilleri ise o hükümlerin ışığında okumaya çalışıyorlar. Aslında hüküm esastır, hüküm kısmı esastır. Bu sebeple de eğer burada fıkhi bir tartışma yapıyorsak, fıkıh tartışmasının fukahâ arasındaki tartışma olarak vaz' edilerek başlaması gerekiyor. Ayet ve hadisle başlamanın teberrüken bir önemi olabilir; ama ilmi bir tartışma olarak başlayacaksa, bunun fıkhi bir tartışma olarak başlaması gerekiyor. Neden? Böyle başlaması aslında ilmin mantıki de bir sonucu aslında. Yoksa, "Kur'an ve Sünneti bırakıp da insanların görüşlerine mi bakacağız?" gibi bir soru akla gelebilir. Ama unutmayalım ki, şeriatın ilk noktasından itibaren peygamberimizin pratiğinden alındığını hep unutuyoruz. Aslında şer'i hükümler doğrudan doğruya peygamberimizin pratiğinden elde edilmektedir. "Peygamberimiz vefat ettiğinde şer'i hükümler nedir?" sorusunu hiçbir sahabe, "Şu ayeti okuyalım, şu hadisi okuyalım, bakalım neymiş" diye sorarak öğrenmediler. Daha sonraki fukahâ da bu meseleyi ittifak ve ihtilaf çerçevesinde ele aldı. Dediler ki, "Sahabenin icma ettiği bir konu bizim için hükmün, şeriatın başlangıç noktasıdır, ihtilaf ettiği konu da bizim ihtilaflarımızın başlangıç noktasıdır." Dolayısıyla biz buradan başlıyoruz ve sonraki fukahânın ihtilafı da bu kaynağa dayanıyor, buraya dayanıyor.

Düşünebiliyor musunuz, müctehit imamlar bizim gibi bir ortama oturdular, önlerine Kur'an'ı ve hadisleri koydular, ondan sonra dediler ki, "Buyurun, hükümler

neymiş, yeniden inşa edelim, yeniden kuralım." Böyle bir şey hiçbir zaman olmadı, bugün de olmayacak. Hadislerin ya da ayetlerin, fıkıh usulünün sonradan ayetler ve hadislerle ilgili perspektifi ortaya koyarken altını çizmek istediği şey de bu aslında: Hükümler önce vardır, deliller sonradır, delillerle hükümlerin ilişkilendirilmesi daha sonradır.

Bunu söylemişken şunun da altını çizmemiz gerekiyor: Biz, sadece hükümlerin Kur'an ve hadislerle rivayet edildiğini düşünüyoruz. Halbuki hadislerle, belki de onlardan da önce veya onlarla aynı zamanlarda kayda geçirilmiş olan ilk fıkıh kitapları bize doğrudan doğruya peygamberimiz, sahabe ve tabiin dönemindeki ahkam-ı şeriyyeyi aktaran kitaplardır. Bunların hiçbirisi bir kişinin rey-i görüşleri değildir. Temelinde bu olduğu için Ehl-i Sünnet daha sonra şunu söylemiştir: 4 mezhep veya belirli müctehitler doğru ve sağlıklı bir yaklaşıma sahiptir. Neden; çünkü Kur'an'ı da, Sünnet'i de, daha sonra sahabenin icmasını da önce varsaymanız gerekiyor hüküm olarak ve bu hükümler onları varsayıyor zaten.

Bu bakış açısıyla baktığımız zaman, aslında bu meselelerin bir kısmının, hatta bu toplantının tümünün bazı yanlış gündemlerle bir toplantı olduğu izlenimi de ediniyorum.

Tabii, korsan bir tebliğe dönüşme ihtimali her zaman mevcut. Burada bırakayım sözü, çok fazla ilerlemeyelim buradan. Ama netice itibarıyla fıkhi hükümlere yaklaşmak, Kur'an ve hadisi ihmal etmek değildir. Biz şunu varsayıyoruz: Zaten bütün müctehit imamlar Kur'an ve Sünneti esas almışlardır ve fecir derken de, fecrin ne olduğunda hiçbirisinin bir ihtilafı yok, çok açık bu. Bu ihtilaf yoksa bugün bunu bir ihtilafmış gibi sunmak en azından bizim klasik fıkıhımıza haksızlık olur.

Şu cümleyle bitireyim: Bizim klasik fıkıh ve kelam düşüncemizin, klasik düşüncemizin -maalesef bunun altını çizmek gerekiyor- 20. Yüzyılın güya aydınlanma çağı adı verilen bu çağdan çok daha rasyonalitesi yüksek bir düşünce olduğunu öncelikle hatırlamamız gerekir diye düşünüyorum.

Sabrınız için teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Murtaza Hocamızın bu esaslı değerlendirmesi için ben de çok teşekkür ediyorum. Çok önemli bir noktaya işaret ettiler. Hakikaten hükümler ve peşinden deliller 19. Yüzyıla kadar. Ondan sonra tablonun nasıl değiştiğini güzel bir şekilde ortaya koydular. Çok teşekkür ediyorum hocam.

Prof. Dr. Halit Çalış, Necmettin Erbakan Üniversitesi Öğretim Üyesi.

Buyurun hocam.

Prof. Dr. Halit ÇALIŞ³¹⁵:

İbadet Vakitlerinde İhtiyat Ve Temkin

Bismillahirrahmanirrahim. Hak Teâlâ'ya hamd-ü senalar ediyorum, Resulü Mücteba'ya sonsuz selât ve selamlarımı gönderiyorum, pek muhterem hocalarımı, kıymetli katılımcıları hürmetle, muhabbetle selamlıyorum.

Başlarken, bu toplantıda ele alınan/alınacak konular çerçevesinde bir takım genel mülahazalarda bulunmak yerine, mütalaalarımı, müzakeresi için görevlendirildiğim İrfan Yücel Hocamızın tebliği çerçevesinde tutmaya özen göstereceğimi belirtmek isterim.

Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Üyesi Sayın İrfan Yücel'in "İbadet Vakitlerinde İhtiyat ve Temkin" konulu tebliğini müzakere çerçevesinde, evvela tebliğ metniyle ilgili mülahazalarımı, ardından da ibadet vakitlerinde ihtiyat ve temkin konusundaki kanaatlerimi sunmak istiyorum.

A. Tebliğ metniyle ilgili mülahazalarım

1. Sayın Yücel, ibadet vakitlerinin belirlenmesinin, uzmanlık gerektirmeyen, her seviyede müslümanın kolaylıkla uygulayabileceği basit esaslara ve pratik yöntemlere bağlandığından bahisle şöyle demektedir: "Ancak, İslam kolaylık dini olup, bütün mükellefiyetlerinde kolaylığı öngörmüştür. İbadet vakitlerinin belirlenmesini de, bilgili bilgisiz herkes tarafından kolaylıkla uygulanabilecek basit esaslara ve pratik yöntemlere bağlamış; Müslümanları ince hesaplar yapmak ve hassas âletler kullanmakla yükümlü tutmamıştır. Müslümanlar Sünnette beyan ve tarif edilen bu vakitleri hesap yapmadan ve herhangi bir âlet kullanmadan da belirleyip ibadetlerini yapabilirler."

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 1982 yılında gerçekleştirdiği ve temkin uygulaması konusunda alınan kararın ikinci maddesinden iktibas olunan bu ifadeler, ibadet vakitlerinin tespitinde basit gözleme dayalı şahsî tecrübenin yeterli olduğu, ileri teknolojinin imkanlarından yararlanmaya gerek olmadığını belirtmektedir. Acaba bu çerçevede, özellikle ibadet vakitlerinin tayin ve tespitinde daha tatmin edici sonuç veren ileri teknolojik imkanların zuhur etmesi halinde bile Müslümanların böyle bir imkânı kullanma sorumlulukları hatta mükellefiyetleri yok mudur? Bu çerçevede, acaba bu imkânların tespit aracı olarak kullanılmasının en azından ümmet üzerinde kifâî bir sorumluluk olduğu söylenemez mi? Bir de şu soruyu sormak isterim bu çerçevede: Mademki İslam böyle bir mükellefiyetle müntesiplerini karşı karşıya

³¹⁵ Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

bırakmadı, sözgelimi bir müslüman, “benim şahsi tecrübe ve gözlemlerime göre şu anda henüz fecir doğmamıştır, dolayısıyla sahura devam ediyorum” deyip sahur, teknik verilerle tespit edilen ve takvimlerde belirtilen fecir vaktinden yarım saat uzatsa; aynı şekilde, “benim tecrübeme göre şu anda güneş battı ve dolayısıyla iftar vakti olmuştur” deyip yine takvimlerde belirtilen süreden yarım saat önce iftar etmiş olsa, biz bir fakih/müftî olarak bu kişinin ibadetinin sıhhati konusunda nasıl bir görüş beyan ederiz?

Dolayısıyla bu tür konularda daha tatmin edici sonuç veren ileri teknoloji ve imkanların kullanılmasının, sıradan bir gereklilik olmanın ötesinde ümmet üzerinde kifaî bir sorumluluk olduğunun belirtilmesi daha isabetli olurdu.

2. Tebliğde, astronomik tulû’ ve gurûb ile şer’î tulû’ ve gurûbun farklı olduğu tespiti yapılmakta, bu ön kabulün zorunlu sonucu olmak üzere hesapla belirlenen tulû’ ve gurûb vakitlerine temkin uygulamasının, bir ihtiyat değil zorunluluk olduğu ifade edilmektedir. “Hesapla belirlenen astronomik tulû ve gurub, şer’î tulû’ ve gurubtan farklıdır. Şer’î tulû’, yüksekçe bir yerden ufka bakıldığında, güneş ışınlarının görülmeye başlaması, şer’î gurub ise, güneşin gözden tamamen kaybolmasıdır. Astronomik tulû’ ve gurub ise, güneş kursunun ufuk düzlemi üzerine yükselmesi veya bu düzlemin altına inmesidir. Ancak astronomik tulû’da, ışınlarının atmosferde kırılması sebebiyle, güneş henüz ufuk düzlemi üzerine yükselmeden ufukta tamamen doğmuş gibi görülür. Astronomik gurub anında ise, ufuk düzleminin altına inmiş olduğu halde, henüz batmamış gibi ufkun üstünde görülür. Astronomik ve şer’î tulû’ ve gurub arasındaki bu süre, bulunulan yere ve mevsimine göre, 8-10 dakika arasında değişir. Namaz ve iftar vakitlerine esas olan tulû’ ve gurub, güneşin gözle görülmesi veya gözden kaybolması olduğundan, hesapla belirlenen doğuş ve batış vakitlerine temkin uygulanması, bir ihtiyat değil, zorunluluktur.”

Namaz ve iftar vakitlerine esas olan tulû’ ve gurûbun belirlenmesinde ölçütün, güneşin, çıplak gözle görülür olması ya da gözden kaybolmasından ibaret olduğu tespitine hangi naslardan ya da fikhî ilkelerden hareketle ve nasıl ulaşılmıştır? Naslarda böyle bir belirleme var mıdır? Âyet-i kerimede fecrin tulûu mükelleflere nispet edildiğinden, şer’î manada tulûun ancak çıplak gözle güneş ışınlarının görülmeye başlamasıyla gerçekleşeceği sonucuna ulaşılabilir mi? Bu konularda ölçüt, güneşin doğması ve batması mı, yoksa mükellef tarafından görülmesi veya gözden kaybolması mıdır? Gerçekte böyle bir farklılık varsa, ibadet vakitlerinin tespitinde astronomik hesaplamalardan hareketle vakit çizelgeleri oluşturmak ne kadar isabetli bir tavidir?

Temkin uygulamasının gerekli hatta bazı vakitler açısından zarurî olup olmadığı konusunun sağlam bir zeminde tahlil edilebilmesi için öncelikle bu ve benzeri sorulara tatmin edici cevaplar verilmelidir. Ancak bize göre bu farkı sağlam ilmî bir temele oturtmak mümkün olmadığından, hesapla belirlenen doğuş ve batış vakitlerine temkin uygulamasının zorunluluk olduğu çıkarımı dayanaktan yoksundur.

3. Tebliğde maksadı tam olarak ortaya koymakta eksik kalan özensiz ifadelere rastlanmaktadır. “Oysa, sahur yemeğini fecr-i sadıktan elli altmış ayet okunacak kadar önce yediği değil, sadece yemekten elli-altmış ayet okunacak kadar bir süre sonra sabah namazını kıldığı belirtilmiştir.” Bu ifade, sahur fecr-i sâdıkla birlikte son verildiği, sabah namazının ise bundan elli-altmış ayet okuyacak kadar bir süre sonra kılındığı ihtimalini bertaraf etmemektedir. “Diğer taraftan hadis-i şerifteki “elli-altmış ayet okunacak kadar süre” ifadesi, yeterince açık değildir. Bu süreyi Allâme Bedreddin Aynî “bir saatin üçte birinin beşte biri” (yani 4 dakika) olarak takdir etmiş, Ahmed Naim Bey de “bir saatin sülüs-i humsu olarak dört dakika kadar takdir edilmiştir ki, bir abdest alacak zamandır... Merhum Ahmet Davudoğlu da dört dakika tahmininde bulunmuş...”

Aynî, Ahmed Naim ve Davudoğlu’nun takdirleri arasında fark var mıdır?!

B. İhtiyat ve temkinle ilgili genel değerlendirme

Fecr ve şafak kavramları özelinde metodik bir değerlendirme yapmaya çalışacağım.

a. Öncelikle konunun ele alınışında izlenen yönleme dair bir hususa dikkat çekmek istiyorum. İbadet vakitleriyle ilgili Hadis-Sünnet verilerinin herhangi bir ayırıma tabi tutulmadan genel anlamda Sünnet delili çerçevesinde hüküm kaynağı olarak görülmesi, Kavî Sünnet-Fiilî Sünnet ayırımı yapılmaması, konuyu son derece karmaşık, oldukça farklı verilerin bulunduğu bir hale sokmaktadır. Nitekim namaz vakitleriyle ilgili rivayetlerin önemli bir kısmı, ashabın, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) herhangi bir namazı ne zaman eda ettiğine dair kişisel müşahadesiyle ilgilidir. Bu noktada çeşitli sebeplere bağlı farklılıkların olması doğaldır. Hal böyle olunca ibadet vakitlerinin belirlenmesinde öncelikle yapılması gereken, doğrudan Allah Resûlünün (s.a.s.) ağızından vakit beyanının söz konusu olduğu (Kavî Sünnet) veya öğretmek maksadıyla yaptığının açıkça belirtildiği rivayetleri temel hareket noktası edinmek, onun fiillerini tavsif eden rivayetleri bu zeminde değerlendirmek olmalıdır. Cibril’in Allah Resûlüne namazları önce ilk sonra son vakitlerinde kıldırması, Hz. Peygamber’in namaz vakitlerini öğrenmek isteyen kişiye aynı yöntemle namaz vakitlerini öğretmesi, fecrin, ufukta beliren dikey aydınlık değil, ufku kaplayan yatay aydınlık olduğunu beyan etmesi gibi.

b. Acaba âyet ve hadislerde, ibadetin sebebini ifade için kullanılan fecr, tulû', gurûb, şafak gibi kelimelerle ilgili açıklayıcı ifadeler yer verilmiş midir? Bu hususlar ya Sünnet tarafından açıklanmıştır, ya da bu kelimelerin nassın nâzil ya da vârid olduğu dönem itibarıyla muhatapların zihinlerindeki karşılığı bilinmektedir. Rivayetler Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanlış algıya dayalı uygulama hatalarını önlemek ya da tashih çerçevesinde bazı beyanlarda bulunduğunu göstermektedir. Sahurun bittiğini sabah namazı vaktinin girdiğini ifade eden fecrin, ne zaman ve nasıl oluştuğu Sünnet tarafından açıklanmıştır.

Bilal'in (r.a) ezanı erken okumasıyla ilgili rivayetler yanında, Abdullah b. Mes'ûd, Semure b. Cündüb, Abdurrahman b. Sevbân gibi sahabîlerden nakledilen rivayetlerde Allah Resûlü (s.a.s.), şehâdet ve orta parmağını birleştirerek işaretle de göstermek suretiyle fecrin, ufukta beliren yatay aydınlık olduğunu açıkça beyan etmiştir.³¹⁶ Şafakla ilgili olarak da aynı tablo söz konusudur. Hz. Peygamber (s.a.s.) şafağın, güneş battıktan sonra batı ufkunda oluşan kızılık olduğunu belirtmiş, akşam namazının vaktinin bu kızılığın kaybolmasına kadar devam ettiğini ifade etmiştir.³¹⁷ Fiilî Sünneti anlatan hadislerde de aynı ölçülerden söz edilmekte, sahabe anlayışının da bu çerçevede olduğu görülmektedir.

Söz konusu kavramların neye delâlet ettiğine ilişkin ilk dönem Arap dili otoritelerinin verdiği bilgiler, söz konusu kavramların anlam karşılıklarının belirli ve malum olduğunu göstermektedir. Kaldı ki vahiy ve onun beyanından ibaret olan Sünnet toplumun dilini kullanmış, anlam, nassın zuhur ettiği dönemin diliyle somutlaşmıştır. Bu açıdan kavramların o günkü karşılıkları belirleyicidir. Bu açıdan fecr ve şafak kavramlarına Halil b. Ahmed (v. 175), Ezheri (v. 370), İbn Abbâd (v. 385), Cevheri (v. 393), İbn Fâris (v. 395) gibi meşhur dil bilginlerinin verdikleri anlamların, az önce nakledilen Kavli ve Fiilî Sünnetteki beyanlarla aynı ortak noktada bulunduğu görülmektedir.

Bütün bunlar, ibadetin sebebini ifade eden fecr, şafak gibi kavramların delâleti konusunda herhangi bir kapalılığın bulunmadığını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

c. Özeldir namazın genelde ise ibadetlerin edası noktasında önemli bir husus da şudur: Acaba ictihadın bilgi değeri -ki zan ifade eder-, göz önünde bulundurulduğunda, insanların Yaradan'a karşı kulluk vecibelerini, ehlinden sâdir mahalline masruf ictihada bağlı kalarak yerine getirmeleri, Hak nezdinde makbul bir

kulluk için yeterli midir? Hata ihtimali dikkate alınarak ihtiyat hiçbir zaman elden bırakılmamalı mıdır, ya da hangi konularda ihtiyat gözetilmelidir?

Bir müslüman kulluk vazifelerini şu iki yoldan birisiyle eda eder:

- Bizzat ictihadda bulunmak. Bu sadece ictihad ehliyetini haiz olanlar bakımından geçerlidir ve sayıları oldukça azdır.

- Bir müctehidin ictihadını benimsemek. Tarih boyu Müslümanların büyük kısmı için hep bu usul geçerli olmuştur. Bu noktada kulluğun geçerliliği bakımından ictihadın hatalı olabileceği ihtimalinin herhangi bir değeri yoktur, bu ihtimal göz önünde bulundurularak ihtiyat prensibinin işletilmesi de gerekmez. Bu çerçevede tespit edilen ibadet vakitleri içerisinde eda edilen ibadetler sahih olarak eda edilmiştir. İctihad hatası ihtimali ibadetlerin sıhhatini etkilemez. Dolayısıyla ihtiyat ve temkin uygulamasını gerektirecek bir sebep de yoktur. İlim ehline, bilhassa fakihe düşen sorumluluk, nasları sübut ve delâlet açısından değerlendirip, farklılıklar söz konusu ise, ihtiyat da dahil olmak üzere tercih kriterlerini işleterek bir sonuca varmaktır. Bundan sonrası teknik bir husustur ve ehline havale edilmelidir.

- Şu halde, ibadet vakitleri açısından ihtiyat ve temkin uygulamasını gerektiren bir zemin yoktur.

Sonuç

Sayın Yücel'in, ihtiyat ve temkin uygulamasıyla ilgili sonuç cümleleri son derece yerindedir, bu hususta kendisiyle hemfikirim.

• "İbadetlerde ihtiyat, dikkate alınması gereken temel kuraldır" yaklaşımı aşırı hassasiyete dönüşerek, ibadeti zorlaştırıcı, edasıyla ilgili mükelleflerde şüpheye sebep olacak hal almamalıdır. İhtiyat, uygulamaya temel teşkil edecek olan ictihad sürecinde göz önünde bulundurulmalıdır.

• Fecr ve şafağın ne zaman (hangi belirtilere bağlı olarak) oluştuğu hususunda, aydınlığın oluşmaya başladığı ilk an yerine, kısmen belirli hale geldiği zaman dilimi esas alınmalı, güneşin ufuk düzleminin kaç derece altında veya üstünde olduğu tespit edilirken, buna göre belirlemede bulunulmalıdır.

• Bir ilçenin doğusu ile batısı arasındaki boylam farkı göz önünde bulundurulmalıdır.

³¹⁶ Buhârî, "Ezan", 13; Müslim, "Sıyâm", 38, 39, 41; Ebû Dâvûd, "Savm", 17, 18; Tirmizî, "Savm", 15; Nesâî, "Ezan", 11; Müsned, I, 392; III, 35

³¹⁷ Dâraikutnî, Sünen, "Salât", 12; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/182

Son olarak geçtiğimiz yıl Ramazan ayında yaşanan bir hususa dikkat çekmek isterim. İstanbul'un bir semtinde ezanın erken okunması üzerine iftarın, normal vaktinden beş dakika erken açılması sonrası ilçe müftülüğü yaptığı açıklamada şunu söylemişti: “Başkanlığımızın yetkilileriyle görüştüm ve onlardan da teyit aldım. Diyanetin hazırladığı takvimlerde vakitler belirtilirken beş dakika kadar bir ihtiyat gözetilmektedir, dolayısıyla oruçların kaza edilmesi gerekmiyor”.

Böyle bir duruma düşülmemelidir. Hem kendimizle çalışmameli, hem de güvenilirliğimizin yara almamasına azami özen göstermeliyiz. Uygulamaya esas kabul ettiğimiz ictihad, güneşin şu vakitte battığını, dolayısıyla ancak o vakitte orucun açılabileceğini gerektiriyorsa, o vakitten önce iftarını açan bir kişinin orucunu kaza etmesi gerektiğini söylemeliyiz.

Sabrınız için teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Halit Hocamıza da teşekkür ediyoruz müzakerelerinden dolayı.

İhtiyat ve temkin arasındaki farka çok dikkat etmemiz gerekiyor kanaatimce. Çünkü temkin bir ihtiyat değil, bir zaruret. Herhangi bir yerleşim biriminin baş tarafıyla son tarafının yüksek yerleri, engin yerleri vesaire var. Dolayısıyla temkin hakikaten bir zorunluluk oluyor. Bu 5 dakikaya ilişkin olarak, temkin süresi içerisinde kaldığı için, o bölgenin sınırları içerisinde kaldığı için o şekilde bir açıklama yapılmıştır. Eğer Başkanlığımızla görüşülmüşse, muhakkak görüşülerek öyle bir açıklama yapılmıştır. Yoksa, elbette güneş batmadan önce oruç açılınca oruç bozulur.

Prof. Dr. Halit ÇALIŞ: Af buyurun hocam, bir cümle ilave edebilir miyim?

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Buyurun.

Prof. Dr. Halit ÇALIŞ: Nasıl ki bir ilçenin doğusuyla batısı arasındaki zaman farkını takvimlerde tespit ederken dikkate alıyoruz -ki, alınmalıdır- vakti tespit ederken de aynı şekilde, o yerleşim biriminin engebelerini, vadilerini, yüksekliğini, alçaklığını da aynı şekilde dikkate almalı ve ona göre bu bölgenin vakti şu zamanda başlar, şu zamanda da biter” demeliyiz. Bunu kastettim. Böyle olunca da ihtiyata ve temkine zaten gerek kalmıyor.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Teşekkür ediyorum hocam.

İrfan Hocam; sizin söylemek istediğiniz bir şey var mı müzakerelerle ilgili?

İrfan YÜCEL: Hesap yapmakla, alet kullanmakla mükellef kılmamıştır. Böyle bir kastım yok. Yani Müslümanlar başlangıçta 2. asrın başına kadar Peygamberimizin tarif ettiği şekilde, Cibril hadisinde geçtiği şekilde müşahedeyle yapıyordu. Hava kapalı olduğu zaman da tahminle, takdirle yapıyordu. Tabii, bazen hata da yapıyorlardı; ama Cenâb-ı Hak, insanları zorlukla mükellef tutmamış. Binaenaleyh yapabildiği kadarıyla bunlardan bir şüphe duymuyorlardı. Bir örnek vereyim. Hz. Ömer bir münasebetle Kûfe’de bulunduğu sırada Ramazanmış. Şöyle bakmış etrafa, tamam, güneş batmış ve kendisine takdim edilen bir bardak sütü içmiş. Ondan sonra da “Haydi, ezanı oku” demiş oradaki müezzine. Müezzin yüksekçe bir yere çıkınca, güneşin daha batmadığını görmüş yüksekte olduğu için. “Güneş, güneş” filan diye bağırması. Hz. Ömer diyor ki, “Biz seni ezan oku diye gönderdik, güneşi gözle diye göndermedik.” Bir gün oruç kaza etmekten de aciz değiliz, binaenaleyh bilerek de günah işlemedik. Yani ince eleyip sık dokuyacak şekilde incelemiyorlar, herkes yapabildiği kadarıyla amel ediyor. Memnun dönemine kadar bu işler böyle hesapsız yapılıyordu. Gözle görülebilirlik durumu hesap ediliyor hesapla. Yoksa, hesap yapılmıyorsa aletle görüyor manasında değil. Gözle görülebilir durum hesap ediliyordu. Binaenaleyh hesaba karşı gelen de olmamıştır. Namaz vakitlerinde hiçbir fakih hesaba karşı çıkmamıştır. Onu da zaten burada ifade ettim.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Tebliğ ve müzakereler kapanmış oldu böylece. İrfan Hocama, Murtaza Hocama ve Halit Hocama çok teşekkür ediyorum.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Yrd. Doç. Dr. Soner Duman, “Uzun Süreli Uçak Yolculuklarında Namaz ve Oruç Vakitlerinin Belirlenmesi” konulu tebliğini sunacak.

Prof. Dr. Hamza Aktan Hocamız buyursunlar ve Prof. Dr. Bilal Aybakan Hocamız buyursunlar müzakereler için.

Bu arada Adnan Hocamızı dinleyelim.

Prof. Dr. Adnan ÖKTEN: Burada birkaç konu var. Aslında şu anda hesap da yaptım, 21 Mart için bir hesap yaptım. Akşam güneş Ankara için 18: 03’te batıyor. Diyanet’in takvimine baktım hemen internetten, 18: 10 denilmiş, araya 7 dakika bir temkin konulmuş. Bunun hesabını yaparken refraksiyonu göz önüne aldım. Refraksiyonu göz önüne almak demek, Güneş’in 90+35 dakikası. Güneş’in refraksiyonunu +/-5 dakika oynatarak, yani refraksiyon değerini oynatarak tekrar bir hesap yaptım, sonuç +/-1

dakika değışti. Yani 7 dakika temkin değil; ama belki 2 dakika, bilemediniz 3 dakika konulabilir. Birinci husus bu. Bu, refraksiyondan kaynaklanan, güneş ufkun altında olduğu halde bizim onu görüyor olmamız.

İkinci problem, orucu açtığınız yerdeki ufuk yüksekliğı önemli. Sizin herhangi bir tepeye çıkıp da aşağıda güneş görmeyiz gerekmiyor, yaylada olan bir insanın ufku araması gerekmiyor. O kendi ufkundadır ve orada gördüğü andadır. Onun hesabı da son derece basittir. Yani tepeye çıktığı, aşağıda güneş gördüğü vakit olay bozulmuyor; çünkü aşağıdakiler göremiyor. Aşağıdakiler göremediğı için oruçlarını açabilirler. Son derece mantıklı.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Teşekkür ediyorum hocam.

Hocam; uygun görürseniz genel değerlendirmelerde söz alın.

Prof. Dr. Orhan ÇEKER: Bir cümle söyleyeceğim.

Az önce Halit Hocam, ihtiyat ve temkinin içtihat farklılığından kaynaklandığını söyledi. Ondan ziyade, vakitlerin yavaş yavaş girip yavaş yavaş çıkıyor olmasındandır bence bu. Yani vakitlerin girişı, bizim lambanın düğmesine bastığımız gibi olmuyor ve bu ihtiyat ya da temkini bizzat Peygamberimiz uygulamıştır. Mesela imsak vaktinde hemen sabah namazını kılmamış, 45-50 ayet okuduktan sonra kılmaya başlamıştır ki, bizzat Peygamberimizin Sünnetinde ihtiyat ve temkin vardır.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Teşekkür ediyorum hocam.

Tebliğini sunmak üzere Soner Hocamıza söz veriyorum.

Buyurun.

TEBLİĞ

Uzun Süreli Uçak Yolculuklarında Namaz ve Oruç Vakitlerinin Belirlenmesi

Yrd. Doç. Dr. Soner DUMAN³¹⁸

Giriş: Sorunun Tanımlanması

Yeryüzünde imtihan olmak üzere yaratılmış bulunan insanoğluna³¹⁹ Cenab-ı Hakk tarafından yerin ve göğün bütün imkânları musahhar kılınmıştır.³²⁰ İnsanoğlundan istenen şey aklını kullanmak suretiyle nimetleri Allah'ın gösterdiği istikamette kullanmak suretiyle Rabbine şükretmektir.³²¹

İnsanlık tarihinde bilim, Cenab-ı Hakk'ın kâinata geçerli sünnetini ve kanunlarını insanoğlunun keşfetmesi ile günden güne gelişmiş, bilimin sonuçlarının günlük hayata uygulaması olan teknoloji de insanoğlunun hayatını kolaylaştırmıştır. Aslında bütün bunlar da Allah'ın şükredilmesi gereken nimetleri arasında yer almaktadır.³²²

Bilim ve teknolojinin bugün geldiğimiz noktada insanoğluna ulaşım noktasında büyük kolaylıklar sağladığı bir gerçektir. Önceleri denizlerde gemilerle başlayan ulaşım teknolojisi karada bir iki yüz yıl öncesinde arabanın keşfi ile yeni bir seyir kazanmış nihayet insanoğlunun uçağı yapmasıyla ulaşım yepyeni boyutları gündeme getirmiştir.

Artık sesten hızlı uçan uçaklar, roketler ve uzay mekikleri üretilmekte, insanlık bundan birkaç yüzyıl önce günler, haftalar veya aylarca yolculuk yaparak gidebildiği yerlere birkaç saat veya dakikada gidebilmektedir.

Bilim ve teknolojiadaki her ilerleme ve yeniliğin dinî konulara etkisinin olması da kaçınılmazdır. Nitekim bir örnek olarak tıp teknolojisindeki yeniliklerin organ nakli, genetik kopyalama vb. soruları/sorunları gündeme getirmesi, internet teknolojisinin internet üzerinde akit yapma, bilişim suçları vb. konuları gündeme getirmesi kaçınılmazdı. Ulaşım teknolojisinde geldiğimiz noktanın da fikhî açıdan bazı soruları gündeme getirmesi kaçınılmazdı. Bu soruların başında kuşkusuz uçak yolculuklarının namaz ve oruç vakitlerine etkisi gelmektedir.

³¹⁸ Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

³¹⁹ el-Bakara, 2/155, 214; el-En'âm, 6/165; Hûd, 11/7; el-Ankebût, 29/2; el-Mülk, 67/2.

³²⁰ İbrahim 14/32-34; en-Nahl, 16/9-18; el-Hac, 22/65.

³²¹ el-Bakara, 2/152, 172, en-Nisâ, 4/147; el-A'râf, 7/10; İbrahim, 14/7; en-Neml, 27/73; el-Kasas, 28/73; er-Rûm, 30/46; el-Fâtır, 35/12; Yâsin, 36/35, 73; el-Ğâfir, 40/61; el-Câsiye, 45/12; el-Mülk, 67/23.

³²² Burada insanoğlunun bu bilim ve teknolojiyi kendi türünü ve Allah'ın yarattığı diğer canlıların hayatını tehdit edecek şekilde zararlı bir yolda kullandığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Sorunu şu şekilde tanımlamak mümkündür:

Bilindiği üzere namaz ve oruç vakitleri güneşin hareketlerine göre belirlenmektedir. Uzun süreli uçak yolculuklarında şu durumlar söz konusu olabilmektedir:

- Doğudan batıya doğru sestten hızlı uçan bir uçaktaki bir yolcu güneşin battığını hiç görmeksizin uzun süre yolculuk yapmaktadır.

- Batıdan doğuya doğru uçan bir uçakta kişi gün içinde güneşin birkaç kere batışına şahit olmaktadır.

- Konuyu oruç açısından ele alacak olursak, örneğin İngiltere’den Sibiryaya uçakla gidildiği takdirde, güneşin görüldüğü süre ve dolayısıyla güneşe uyularak tutulan oruç çok kısa olacaktır. Aksi yöne doğru, yani Sibiryadan İngiltere’ye doğru gelindiğinde ise, bu defa da çok uzun süre oruç tutulmuş olacaktır.

- Bir başka sorun da, Asya ve Amerika arasında bulunan ve Okyanus üzerinden boylam şeklinde geçen Tarih Çizgisinden kaynaklanmaktadır: Cumartesi günü Japonya’dan Amerika’ya doğru uçakla giden bir kimse, Amerika’ya vardığında hala cuma gününün yaşanmakta olduğunu görür; Cuma günü Amerika’dan Japonya’ya uçan bir yolcu ise, oraya vardığında, hiç farkına varmadan, birkaç saat içinde ömrünün 24 saatinin “yok olduğunu,” zira Japonya’da çoktan cumartesi gününün başladığını görecekler! Cuma namazının kılınmasında da, benzer durumlar yüzünden karışıklıklar meydana gelmektedir.

Bütün bu şartlar altında şu sorulara cevap bulmak gerekmektedir?

- Uzun süreli uçak yolculuklarında güneşin hiç batmadığını veya birkaç kez battığını gören bir Müslüman açısından oruca başlama veya bitiş vakti nasıl belirlenecektir?

- Uzun süreli gündüz yolculuklarında namazların vakti nasıl belirlenecektir? Bu çalışmamızda bu konu üzerindeki düşünceleri ortaya koyarak bir tercihte bulunmaya çalışacağız.

1. Klasik Fıkıh Literatüründe Konunun Ele Alınışı

Burada “anormal” derken kastımız bir günün yirmi dört saatten fazla veya daha az sürdüğü zamanlardır. Bu konuya bir zemin teşkil etmesi bakımından önce nasslarda normal zaman dilimlerinde namaz ve orucun vakitlerine kısaca baktıktan sonra ardından “anormal” zamanlarda namaz ve oruç konusunu ele alacağız.

a. Konuya Temel Teşkil Eden Nasslar

Kur’an, namazın müminlere “belirli vakitlerde” farz kıldığını belirtir:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا

- Şüphesiz ki namaz müminler üzerine belirli vakitlerde farz kılınmıştır. [en-Nisâ, 4/103]

Kur’an’da namazın “vakitli” olduğunu belirtilmekte, kimi âyetlerde namazların kılınışı için çeşitli vakitler zikredilmekte³²³ bununla birlikte namazların sayısının “beş” olduğu açık bir ifade olarak söylenmemekte, namazların başlangıç ve bitiş vakitleri sarıh bir biçimde zikredilmemektedir. Namaz vakitlerinin belirlenmesi, başlangıç ve bitiş vakitlerinin tespiti Sünnetle olmuştur.

Sünnet’te de bu konuda kendisine en çok vurgu yapılan hadis, Cibril’in (a.s.) namazın farz kılınışının ardından Hz. Peygamber (s.a.v.)’e iki gün ardarda gelerek namaz vakitlerini öğrettiğini belirten hadistir. Bu hadis şöyledir:

أَمَّنِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ:

1- فَصَلَّى بِي الظُّهْرَ حِينَ رَأَتْ الشَّمْسُ وَكَانَتْ قَدْرَ الشَّرَاكِ،

2- وَصَلَّى بِي الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَهُ،

3- وَصَلَّى بِي الْمَغْرِبَ حِينَ أَفْطَرَ الصَّائِمُ،

4- وَصَلَّى بِي الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ،

5- وَصَلَّى بِي الْفَجْرَ حِينَ حُرِّمَ الطَّعَامُ وَالشَّرَابُ عَلَى الصَّائِمِ،

فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ:

1- صَلَّيْتُ بِي الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَهُ،

2- وَصَلَّيْتُ بِي الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلِيهِ،

3- وَصَلَّيْتُ بِي الْمَغْرِبَ حِينَ أَفْطَرَ الصَّائِمُ،

4- وَصَلَّيْتُ بِي الْعِشَاءَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ،

5- وَصَلَّيْتُ بِي الْفَجْرَ فَأَسْفَرَ» ثُمَّ انْفَتَحَ إِلَيَّ فَقَالَ: «يَا مُحَمَّدُ، هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ، وَالْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ

- Cebrâil Beytullah’ın yanında bana iki kere imamlık yaptı.

³²³ Hûd, 11/114; el-İsrâ, 17/78; er-Rûm, 30/17-18; et-Tûr, 52/48-49; Tâhâ, 20/130; Kaf, 50/39-40.

1. Öğle namazını güneş batıya döndükten sonra – gölge, ayakkabı kemeri kadar olunca- kıldırdı.
2. İkinci namazını her şeyin gölgesi kendisi kadar olduğunda,
3. Akşam namazını –oruçlunun iftar edeceği vakit-,
4. Yatsı namazını şafak ortadan kaybolunca,
5. Sabah namazını oruç tutacak kimsenin yeme içmesinin haram olduğu vakitte kıldırdı.

Ertesi gün ise;

1. Öğle namazını her şeyin gölgesi kendisi kadar olduğunda,
2. İkinci her şeyin gölgesi kendisinin iki katı olduğunda,
3. Akşam namazını oruçlunun iftar edeceği vakitte,
4. Yatsı namazını gecenin üçte biri geçince,
5. Sabah namazını etraf ağarınca kıldırdı.

Daha sonra Cibril şöyle dedi: Ey Muhammed! Bu senden önceki peygamberlerin [namaz] vaktidir. Namaz vakti bu iki vakit [dünkü ve bugünkü vakitler] arasındır.³²⁴

Bir veya birkaç vaktin oluşmadığı yerlerde namazın nasıl kılınacağı konusu gündeme geldiğinde kendisine sıklıkla atıf yapılan hadis “Deccal hadisi” diye meşhur bir rivayettir ki buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bir gün ashabına deccalden bahsetmişti. Sahabe deccal’in yeryüzünde ne kadar kalacağını sorduğunda Hz. Peygamber (s.a.v.) kırk gün kalacağını, ancak onun bir gününün bir yıl gibi, bir gününün bir ay gibi, bir gününün bir hafta gibi, diğer günlerinin ise normal günler gibi olduğunu söyledi. Sahabe “bir yıllık olan o bir günde, bizim bir günde ki namazımızı kılmanız [yani beş vakit namaz kılmanız] yeterli olur mu?” diye sorduğunda Hz. Peygamber (s.a.v.) şu cevabı verdi:

لَا، أَفَرُّوْا لَهُ قَدْرَهُ

- Hayır bunun miktarını takdir yoluyla belirleyin.³²⁵

Orucun başlama ve bitiş vakti Kur’an’da açık olarak belirtilmiş, Sünnet de bu konuda yanlış anlaşılmalara giderecek bazı açıklamalar yapmıştır.

Kur’an’da orucun başlama anını ve bitiş anını belirten âyetle şöyle buyrulmaktadır:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ

- Tan yerinin aydınlığı gecenin karanlığından iyice ayrılıncaya kadar yiyip içebilirsiniz. Ardından o gün geceye kadar orucunuzu tamamlayın. [el-Bakara, 2/187]

³²⁴ Ebû Dâvud, *Salât*, 393; Tirmizî, *Salât*, 149.

³²⁵ Müslim, *Fiten*, 20; İbn Mâce, *Fiten*, 33; Ebu Davud, *Melâhim*, 14; Tirmizî, *Fiten*, 59.

Âyetin aslında yer alan “fecrin beyaz ipliği” ve “siyah ipliği” konusu ile ilgili olarak hadis kitaplarında yer alan rivayetlere bakıldığında bir kısım sahabenin bu ifadeleri anlama konusunda kafa karışıklığı yaşadığı, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yaptığı açıklamalarla onları aydınlatıldığı görülmektedir.³²⁶

b. Mezheplerin Görüşleri

ba. Hanefî Mezhebi

Fecrin doğuşunun güneş batımından önce olduğu veya güneş batar batmaz fecrin doğduğu ve bu sebeple yatsı ve vitir namazı gibi kimi namaz vakitlerinin oluşmadığı bölgelerde yaşayanların bu namazlarla yükümlü olup olmadığı konusunda Hanefî mezhebinde iki farklı yaklaşım bulunmaktadır:

Birinci yaklaşıma göre bu bölgelerde yaşayan kişiler bu namazlarla yükümlü olmazlar. Bunun gerekçesi olarak namazın vaktin sebebi olması gösterilmektedir. Sebep oluşmayınca yükümlülük de söz konusu olmamaktadır.³²⁷ Şemsü’l-eimme el-Halvânî, Bakkâlî, Fahreddin ez-Zeylaî, Tahtâvî³²⁸ bu görüştedir.

İkinci yaklaşıma göre ise bu bölgelerde yaşayanlar da bu namazlarla yükümlüdür. Merğînânî’nin hocası Burhaneddin el-Kebîr, bu kişinin yatsı namazı ile yükümlü olduğunu, namaz kılarken de kazaya niyet etmeyeceğini söylemiş, buna karşılık bu görüş iki gerekçeyle reddedilmiştir: 1) Sebep olmadan bir şeyin vâcib olması düşünülemez, 2) Kazaya niyet etmediğinde eda olmuş olur, oysa o kişi için eda söz konusu olamaz.³²⁹ İbnü’l-Hümâm da bu ikinci görüşü desteklemiş ve bu görüş lehine bazı deliller ileri sürmüştür.

³²⁶ Buhârî, *Tefsir*, 30; Müslim, *Sıyâm*, 8.

³²⁷ Fahreddin ez-Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik*, el-Matbaatü’l-kübrâ, Kâhire: h. 1313, I, 81.

³²⁸ Tahtâvî, *Hâşiyetü’l-Tahtâvî alâ Merâkî’l-felâh Şerhi Nûri’l-izâh*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut: 1997, I, 179.

³²⁹ Zeylaî, *age*, I, 81.

Esere Hâşîye yazar Şilbî (Şelebî ?) konunun Hanefî âlimleri arasında çeşitli tartışmalara neden olduğunu gösteren şu anekdotu aktarır:

“Bulgar diyarında [muhtemelen bugünkü bulgaristen değil de Rusların yaşadığı Sibiry bozkırları kastediliyor] yatsı ve vitir namazı vakitlerinin oluşmadığı bölgelerdeki Müslümanlar tarafından Şemsü’l-eimme’ye konu sorulduğunda o yatsı namazının kaza edilmesi gerektiğine dair fetva verdi. Bu fetva Harezmi’de bulunan Şeyhü’l-kebir el-Bakkâlî’ye iletiliğinde o namaz yükümlülüğünün olmadığına dair fetva verdi. Bu fetva Halvânî’ye ulaştığında, Halvânî bir elçi görevlendirerek Bakkâlî’ye ders verdiği topluluk içinde “beş vakit namazdan birinin farziyetini düşüren kimsenin kâfir olup olmayacağını” sormasını istedi. Bakkâlî sözün nereye gideceğini anlayınca o elçi aracılığıyla şu cevabı gönderdi: “Kolları dirsekten veya ayakları ayak bileğinden kopuk olan bir kimse açısından abdestin farzları kaçırır?” diye sordu. Halvânî “dördüncü farzın mahalli ortadan kalktığından bu kişi açısından farz üçtür” diye cevap verdi. Bakkâlî de “işte beş vakit namaz açısından da durum budur” diye cevap verdi. Halvânî bu cevaptan tatmin oldu. Bkz. Şihâbeddin eş-Şilbî, *Hâşiyetü’ş-Şilbî alâ Tebyîni’l-hakâik*, (Tebyînu’l-hakâik ile birlikte), I, 81.

İbnü'l-Hümâm'ın bu tebliğimizde ele aldığımız konuya ilişkin tartışmalar için de bir zemin teşkil edebilecek açıklamalarına yer vermeyi uygun görüyoruz:

İnceleyip araştıran bir kimse, “farzın mahallinin bulunmaması” ile “hakikatte sabit olan gizli vucûb için bir alamet kılınmış olan ca'li sebep” arasında fark bulunduğu ve bir şeyi tanıtan birden fazla tanıtıcı olmasının caiz olduğu konusunda şüphe etmez. Vaktin bulunmaması, namazı tanıtıcı olan şeyin bulunmamasıdır. Bir şeyin delilinin olmaması o şeyin bulunmamasını gerektirmez; çünkü bir başka delil olabilir. Nitekim bizim meselemizde böyle bir delil vardır o da İsrâ olayına ilişkin rivayetlerde yer alan şu husustur: Namaz önce elli vakit olarak farz kılınmış daha sonra beş vakte indirilmiş ve dünyanın her yerindeki insanlar için beş vakit namaz kesin olarak yerleşmiştir. Bu konuda farklı bölgelerde yaşayanlar arasında bir fark yoktur. Konu ile ilgili diğer bir delil de Deccal hadisidir.³³⁰ Bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) bir şeyin gölgesi kendisi kadar veya iki katı kadar olmadan önce üçüz defa namaz kılmayı farz kılmıştır. Diğer namazları da buna kıyas et.

Bütün bu açıklamalarımızdan şu husus anlaşılmaktadır: Namaz, hakikatte herkes açısından beş vakittir. Ancak namazlar, vakitlerin bulunduğu durumlarda beş vakte dağıtılır. Bu vakitlerin bulunmadığı durumlarda namaz farzı düşmez. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de “Allah kullarına beş vakit namazı farz kılmıştır” buyurmaktadır.

Vaktin oluşmadığı bölgede namaz kılan kişi kazaya mı niyet eder? Doğru olan şudur: Eda vakti olmadığı için kazaya niyet etmez.

Bu bölgelerde yatıyı farz kabul edenler, vitir namazını da vâcib kabul etmektedirler³³¹.

Molla Hüsrev, İbnü'l-Hümâm'ın Deccal hadisini kendi görüşü lehine delil olarak kullanmasının doğru olmadığını şu sözleriyle belirtmiştir:

Söz konusu hadis mesela fecrin doğuşundan önce [yıl boyunca toplamda] üç yüzden fazla yatı namazını farz kılmış olsa bile bu bizim meselemizde de namazı farz kılmamaktadır; çünkü bizim meselemizde [güneşin batışından hemen sonra fecir doğduğundan]yatı namazının vakti miktarınca bir zamanın geçmesi söz konusu olmamaktadır.³³²

³³⁰ Bu hadis yukarıda geçtiği için tekrar zikretmedik.

³³¹ Kemaleddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir li'l-âcizi'l-fakir*, Dâru'l-fikr, t.y., I, 224.

³³² Molla Hüsrev, *Dureru'l-hükkâm Şerhu Gureri'l-ahkâm*, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, t.y., I, 52.

Son dönem müelliflerinden İbn Âbidîn vaktin oluşmadığı bölgelerde yaşayan insanların vaktin oluşmadığı namazlarla yükümlü olup olmadığı konusunda lehte ve aleyhte söylenen bütün görüş ve delilleri zikrettikten sonra kendi tercihini şu şekilde ortaya koymuştur:

İbnü'l-Hümâm'ın dile getirdiği görüşü iki muhakkik ve allâme öğrencisi İbn Emîr Hac ve Şeyh Kâsım da onaylamıştır.

Hâsılı, [bu meselede ileri sürülen] her iki görüş de doğru kabul edilen görüşlerdir. Şu var ki [vakti oluşmayan namazların] farz olduğu görüşü, bir başka müctehid imam olan İmam Şâfiî'nin de ileri sürmüş olması desteklemektedir.³³³

İbn Âbidîn, güneşin batımının hemen arkasından veya bir şey yiyip içecek kadar bir süre geçmeden güneşin fecrin doğduğu bölgelerde yaşayan kimselerin orucuna ilişkin Hanefî mezhebi fıkh literatüründe bir bilgiye rastlamadığını belirterek kendisinin konu ile ilgili görüşünü şu şekilde ortaya koymuştur:

Buralarda yaşayan kimselerin iftar etmeksizin sürekli oruç tutmaları gerektiği söylenemez; çünkü bu onların ölmelerine yol açar.

Bu kimselere orucun farz olduğu görüşünü kabul ettiğimizde orucun süresinin takdir yoluyla belirlenmesi zorunludur. Bu takdir konusunda iki alternatif vardır:

- a) Şâfiîlerin belirttiği üzere vaktin oluştuğu en yakın bölgenin zaman diliminin esas alınması,
- b) Kişinin yeme içmesine yetebilecek kadar bir sürenin tanınması [bunun dışındaki sürede oruç tutulması],

Bir diğer ihtimal ise bu kimselere orucun edasının farz olmayıp kazasının farz olmasıdır.

Bütün bu görüşler ihtimal dahilindedir.

Bu meselede, aynı durumdaki kişilere yatı namazının farz olmadığını söyleyenlerin yaptığı üzere “bu kişilere oruç farz olmaz” denilemez; çünkü yatıyı farz görmeyenlere göre bunun gerekçesi namaz vaktinin sebebinin olmamasıdır. Oruçta ise sebep, yani “Ramazan ayının bir bölümüne şahit olmak, her bir günün fecrinin doğması” söz konusudur.

³³³ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fikr, Beyrut: 1992, I, 365.

Bu, benim aklıma gelen çözümdür. Allah daha iyi bilir.³³⁴

Hanefî kaynaklarda ele alınan bir başka husus ise, güneşin batışını tespit noktasında ova vb. alçak bölgelerde oturanlar ile dağ vb. yüksek kesimlerde oturanların durumudur.

Bedâi'ü's-sana'i'de şu aktarılmaktadır:

Ebu Abdullah bin Ebu Musa ed-Darîr'e şu konuda fetva soruldu: İskenderiye halkı güneşin battığını gördüğü esnada, yüksek tepelerde oturanlar daha uzun zaman güneşi görmekte idirler.

Ebu Abdullah şöyle cevap verdi: Alçak kesimlerde bulunanların güneşin battığını gördüklerinde iftar etmeleri helaldir. Yüksek kesimlerde olanlar şayet güneşin batışını görebiliyorlarsa güneşin battığını görmedikleri sürece iftar etmeleri helâl değildir. Çünkü güneşin doğuş zamanları farklı olduğu gibi batış zamanları da farklı olur. Her bir bölgede güneşin kendi batış zamanı dikkate alınır.³³⁵

bb. Şâfiî Mezhebi

Şâfiî mezhebindeki genel kanaate göre vaktin oluşmadığı bölgelerde yaşayanlar üzerine namaz farzdır. Bu durumda olanlar namaz vakitlerini, vakitlerin oluştuğu en yakın bölgelere kıyasla yani takdir yoluyla belirlerler.³³⁶ Bu belirleme şöyle yapılır: En yakın bölgedeki akşam namazı vaktinin gecenin bütününe oranı belirlenir. Örneğin en yakın bölgede akşam namazının geceye oranı altıda bir ise, vaktin oluşmadığı bölgedeki gecenin altıda birini akşam namazı vakti olarak, kalan vakti de –çok az bir zaman kalsa bile- yatsı vakti olarak kabul ederiz.³³⁷

Takdir konusunda ayırım yapan bir görüşe göre gece, gündüzü ortadan kaldıracak kadar uzun olsa veya gündüz, geceyi ortadan kaldıracak kadar uzun olsa namaz vakti takdir yoluyla belirlenir. Şayet gece veya gündüz uzun olduğu halde diğerini ortadan kaldırmıyorsa takdir yoluna gidilmez.³³⁸

Şâfiî mezhebinde yalnızca namaz değil, oruç ve diğer zamanlı ibadetlerde de Deccal hadisi esas alınmak suretiyle takdir yoluyla çözüme gidileceği benimsenmiştir.³³⁹

Şâfiî fıkında farazî olarak tasavvur edilen meselelerden birisi de güneşin uzun süre gökyüzünde batmaksızın kalmasıdır. Buna göre güneş [normal bir gündekinden daha fazla] gökyüzünde kalmış olsa namaz vakitleri takdir yoluyla belirlenip kılınır. Aynı şey oruç ve diğer zamana bağlı ibadetler ve hatta insanlar arası ilişkilerde vade vb. konular için de geçerlidir.³⁴⁰

bc. Mâlikî Mezhebi

Mâlikî mezhebinde anormal günlerde namaz kılma konusunda üç meseleye çözüm aranmaktadır

- Deccal'le ilgili hadiste bildirilen ve miktarı bir yıl, bir ay ve bir hafta süren günlerde namaz,
- Güneşin doğduğu esnada tutulup uzun süre tutulu kaldığı günler,
- Kıyamete yakın güneşin batıdan doğduğu gün.

Mâlikî fakihlerden Kadı İyaz, İbn Ferhûn ve Karâfî'nin konuya ilişkin görüş serdettikleri ve genellikle Şâfiîlerden İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî ve Nevevî'den nakiller yapıp bunu onayladıkları görülmektedir. Buna göre şafağın batmasından önce fecrin doğduğu bölgelerde sabah namazının şafağın kaybolmasından önce kılınıp kılınmayacağı, yatsı namazının kaza olup olmadığı konusunda Cüveynî'nin şu görüşü benimsenmektedir:

Şafak kaybolmadıkça yatsı namazı kılınmaz. Bu kılınan namaz kaza olmaz; çünkü vakti devam etmektedir.

Kişi sabah namazında da kendilerine bitişik olan bölgenin fecir vaktini araştırır, kendi fecirlerine itibar edilmez.³⁴¹

Hattâb'ın, *Mevâhibü'l-Celîl* adlı eserinde, Karâfî'nin *el-Yevâkît* adlı eserinden

³³⁴ İbn Âbidîn, *age*, I, 366.

³³⁵ Ebu Bekir bin Mesud bin Ahmed Alâeddin el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanai' fi tertibi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut: 1986, II, 83.

³³⁶ Zekerîya el-Ensârî, *Esnâ'l-metâlib*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, y.y., I, 117.

³³⁷ İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhâc fi şerhi'l-Minhâc*, el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, Beyrut: 1983; I, 424.

³³⁸ Ahmed ibn Kâsım el-Abbâdî, *Hâşiyetü İbn Kâsım el-Abbâdî alâ Tuhfetü'l-muhtâc*, (Tuhfetü'l-muhtâc ile birlikte) el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, Beyrut: 1983; I, 420.

³³⁹ Şemseddin er-Ramlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-fikr, Beyrut: 1984, I, 362.

³⁴⁰ Süleyman bin Ömer bin Mansur el-Uceylî el-Ezherî, *Hâşiyetü'l-cemel alâ Fethi'l-Vehhâb şerhi Menheci't-tullâb*, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y., I, 262.

³⁴¹ Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed bin Muhammed et-Trablusî el-Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl fi şerhi Muhtasar-i Halîl*, Dâru'l-fikr, Beyrut: 1992, I, 388.

naklen bizim konumuzla doğrudan ilgili ilginç bir anekdotta yer verilmektedir. Konu şu şekildedir:

Doğuda bir bölgede güneş tam tepe noktasından batıya doğru kaydığı anda oradaki bir veli kul Batı'daki bir bölgeye [keramet eseri olarak] bir anda uça ve güneşin orada yeni doğmakta olduğunu görse hüküm ne olur?

Bazı âlimler bu kişinin namazı kılacağı bölgedeki zeval vakti ile muhatap olduğunu, çünkü oraya varmakla artık oranın ehli olduğunu söylemişlerdir.

Hattâb bu meseleyi aktardıktan sonra kendisi de şöyle bir akıl yürütmede bulunur: Kişi güneşin batıya doğru kaydığı bölgede öğle namazını kıldıktan sonra [bir keramet eseri olarak bir anda] başka bir beldeye gelmiş olsa [ve o geldikten sonra aynı bölgede güneş batı tarafına yeni kaymış olsa] zâhir olan bu kişinin namazı iade etmekle yükümlü olmadığıdır. Çünkü o, namazı kılmış olduğu bölgenin zeval vakti ile yükümlü olmuş, namazı orada kılmakla üzerindeki sorumluluk kalkmıştır. Allah bir kimseyi bir günde aynı namazı iki kere kılmakla yükümlü tutmaz.³⁴²

Konuya dair Mâlikî mezlebinde bir başka değerlendirmeyi Dêrîr yapmıştır. O şöyle demektedir:

Deccal'in ortaya çıktığı zaman diliminde gerek öğle namazı gerekse diğer namaz vakitleri Deccal'in olmadığı zaman dilimindeki gibi takdir edilir.

Bazı bölgelerde bir yıl bir gün ve bir gece sürmektedir. O bölgede yaşayanlar her bir namaz vaktini Deccal'in zamanındaki gibi belirlerler.

Bazı bölgelerde gecenin süresi akşam ile yatsı arası kadar olup yatsı namazı vaktinde fecir doğmaktadır. Hanefîlere göre bu şahıslardan yatsı namazı düşer. Şâfiîlere göre ise en yakın bölgelerin [zaman dilimini dikkate alarak] takdir yaparlar. Bizim mezhebimizde bu konuda açık bir ifade bulunmamakla birlikte bazı âlimler bu konuda Şâfiî mezhebinin görüşünü desteklemişlerdir.³⁴³

Sâvî adıyla meşhur Mâlikî âlimi de konuyla ilgili şunları söylemektedir:

Bir velî, bir anda bir bölgeden başka bir bölgeye gitse, namazı kıldığı bölgenin zeval vakti dikkate alınır. Aynı namazı tekrar kılması söz konusu olmaz.³⁴⁴

bd. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî mezhebinde de tıpkı Şâfiî mezhebinde olduğu gibi “takdîr” yöntemi esas alınmaktadır. Buna göre Deccal'in ortaya çıktığı zaman diliminde olduğu üzere bir yıl, bir ay ve bir hafta boyunca süren günlerde namaz vakitleri normal zamandaki gibi takdir edilir. Bunun anlamı, öğle namazının zeval vaktinde, ikindi namazının her şeyin gölgesi kendisinin iki katı kadar olduğunda kılınması değildir. Aksine normal zaman dilimlerindeki vakte göre takdir yapılmasıdır. Uzun gecelerde de aynı hüküm geçerlidir. Oruç ve diğer zamana bağlı ibadetlerde de aynı uygulama yapılır.³⁴⁵

Deccal'in ortaya çıktığı zaman diliminde, miktarı bir yıl kadar süren günde bir yıllık, miktarı bir ay süren günde bir aylık ve miktarı bir hafta süren günde de bir haftalık namaz kılınır.³⁴⁶

Değerlendirme

Bir günün normalden daha uzun veya kısa sürdüğü zaman dilimlerinde vakte bağlı ibadetlerin nasıl ifa edileceği konusunda dört mezhebin görüşleri incelendiğinde şu sonuca ulaşılmaktadır:

Hanefî mezhebi dışındaki tüm mezheplerde bu durumda takdir yönteminin uygulanacağı konusunda ittifak bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde ise bu konuda “namaz yükümlülüğünün düşeceği” ve “takdir yönteminin uygulanacağı” konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır.

Takdir yöntemini ilk olarak gündeme getiren Şâfiîler olmuş, Mâlikî ve Hanbelîler bu görüşü onlardan almış, Hanefîlerden bu görüşü benimseyenler de Şâfiîlere atıfta bulunmuşlardır.

Takdir yöntemi belirlenirken iki farklı husus gündeme gelmektedir:

a. Deccal'in ortaya çıktığı zaman dilimlerinde takdir şöyle yapılır: Bir yıllık bir günde bir yıllık namaz kılınır, bir aylık bir günde bir aylık namaz kılınır, bir haftalık bir

³⁴⁴ Ebu'l-Abbâs Ahmid bin Muhammed el-Halevtî es-Sâvî, *Bülğatü's-sâlik li akrabi'l-mesâlik (Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-sağîr)*, Dâru'l-Meârif, t.y., I, 224.

³⁴⁵ el-Behûtî, *Şerhu Müntehâ'l-irâdât*, Âlemü'l-kütüb, y.y., 1993, I, 144; el-Behûtî, *Keşşâfu'l-kana'an metni'l-İkna'*, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, t.y., I, 256, 257; Mustafa bin Sa'd bin Abduh, *Metâlibu uli'n-nühâ fi şerhi Gayeti'l-müntehâ*, el-Mektebû'l-İslâmî, y.y., 1994, I, 316.

³⁴⁶ Abdurrahman bin Abdullah bin Ahmed el-Ba'î, *Keşfü'l-Muhadderât ve'r-riyâdi'l-müzhirât li şerhi Ahsari'l-muhtasarât*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut: 2002; I, 113.

³⁴² Hattâb, *a.g.e.*, I, 388.

³⁴³ Muhammid bin Ahmed bin Arafe ed-Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, Dâru'l-fikr, t.y., I, 179.

günde de bir haftalık namaz kılınır. Burada takdir zaman açısından olup takdirde esas alınan şey ise normal bir gündür.

b. Güneşin batımının hemen ardından şafağın doğduğu veya bir gün ve gecenin normaldekinden çok daha uzun sürdüğü bölgelerde takdir, vaktin oluştuğu en yakın bölge esas alınarak yapılır. Burada da vaktin oluştuğu en yakın bölgenin akşam ve yatsı namazlarının gecenin bütününe oranı esas alınarak takdir yapılmaktadır.

2. Günümüzde Ortaya Konan Çözümler

Motorlu uçakların yapımı 1900'lü yılların başlarında başlamış ve günümüze kadar da gelişerek devam etmiştir. Günümüzde sesten hızlı uçabilen ve geçmiş dönemlerde aylarca ve hatta yıllarca sürecek bir yolculuğu birkaç saatlik zaman diliminde gerçekleştirebilecek uçaklar yapılmakta ve insan ve eşya taşımada kullanılmaktadır.

Uçağın hava ulaşımında yaygınlık kazanması, Müslümanlar açısından başta ibadet konuları olmak üzere bir dizi sorunu gündeme getirmiştir. Bu sorunlar listesinde şu hususların bulunduğu görülmektedir:

- Uzun süreli uçak yolculuklarında namaz ve oruç vakitlerinin tespiti,
- Uçak yolculuklarında mikat mahalleri ve ihramın durumu,
- Uçak yolculuklarında kılınan namazlarda kıbleye dönme şartının uygulanışı,
- Yanında mahremi bulunmayan kadının birkaç dakikalık bile olsa mesafe olarak 90 kilometreden çok fazla olan yerlere gitmesinin hükmü vb.

Biz, tebliğimiz gereği bu sorunlardan yalnızca birincisi konusunda günümüzde ortaya konan çözümler üzerinde duracağız.

Zamanımızda bu soru bireysel olarak fıkıh alimleri tarafından cevaplanmaya çalışıldığı gibi sivil veya resmî fetva kuruluşları tarafından da konu günmede alınmış ve bu konuda sorulan sorulara çeşitli cevaplar verilmiştir. Biz, internet ortamını da kullanmak suretiyle gerek bireysel gerekse kurumsal olarak bu mesele etrafında ileri sürülen görüşleri namaz ve oruç için ayrı ayrı ve gruplandırarak ele almayı uygun görüyoruz.

a. Oruç Vakti Konusundaki Görüşler

Birinci Görüş: İmsak ve İftar Vakitlerinin Uçaktan Gözlemlenmesi

Yolcu, imsak ve oruç vaktinin girip girmediğini bilmek için fecr-i sadığın doğuşunu uçaktayken bizzat gözlemlmeli veya güvenilir birinin haber vermesiyle hareket

etmelidir. Bu mümkün olmadığı takdirde ihtiyâta riayet etmelidir. Buna göre uçağın üzerinden geçmekte olduğu bölgede fecr-i sadığın doğduğu vakitten biraz daha önce oruca başlar; çünkü yerde fecr görünmeden önce yükseklerde fecr görülür.

Uçakta olan kimse oruçlu ise iftar etmek için güneşin yuvarlağının ufukta kaybolduğunu ya bizzat veya yolcular içinden güvenilir birinin/birilerinin haber vermesiyle bilmesi gerekir. Bu mümkün olmamakla birlikte üzerinden geçtikleri en yakın şehirdeki akşam namazı vakti biliniyorsa o vakti dikkate alıp güneşin battığını kesin olarak veya zannı galip yoluyla bilinceye dek ihtiyata riayet eder; çünkü aslanan güneşin batmaması olmasıdır.

Gerek oruca başlamak gerekse iftar etmek için ihtiyaten beklenecek vakit, kişinin uçağın penceresindeki görüş alanına, uçuş yüksekliğine, uçağın doğu veya batı yönüne doğru gitmesine göre değişir.³⁴⁷

Uçakta iken güneşin batışı birkaç kez tespit ediliyorsa ilk batış anı ile birlikte iftar yapılabilir, diğer batışların kişinin orucuna olumsuz bir etkisi olmaz.³⁴⁸

Uçakta yapılan yolculuk sebebiyle gündüzün uzun veya kısa olmasının oruca olumsuz bir etkisi yoktur. Gündüz yapılan yolculuk doğu tarafına doğru ise gündüz kısa olur. Batı tarafına doğru olursa gündüz daha uzun olur. Dikkate alınması gereken şey, fecrin doğuşu ve güneşin batışı esnasında uçağın bulunduğu yerdir.³⁴⁹ Şayet gündüzün süresi normaldekenden daha uzun oluyor ve bu sebeple bir zorluk meydana geliyorsa yolcunun oruç tutmaması daha isabetli olur. Zira yolculuk hali zaten oruç tutmamak için bir ruhsat teşkil etmektedir.³⁵⁰

Günümüzde mesele hakkında görüş belirtenlerin çoğunluğu bu görüşü desteklemektedir. Bunlar arasında Mısır müftülüğü gibi resmî kurumlar bulunduğu gibi³⁵¹ zamanımızın önde gelen âlimlerinden Yusuf el-Karadavî de bu görüştedir.³⁵²

İkinci Görüş: Uçağın Üzerinden Geçmekte Olduğu Bölgenin Zaman Diliminin Esas Alınması

Kuveyt vakıflar ve İslamî işler bakanlığının fetva heyetince uçakta iken iftar etme konusu ile ilgili şu değerlendirme yapılmıştır:

Bu meselede fetva heyeti konuyla ilgili fıkıhçıların doğrudan bir görüşüne

³⁴⁷ <http://www.fikhguide.com/tourist/prayer/215>

³⁴⁸ <http://www.dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?ID=535&LangID=1>

³⁴⁹ <http://islamqa.info/ar/ref/37717>

³⁵⁰ <http://www.elmogaz.com/node/2266a>

³⁵¹ <http://www.aleman.com>

³⁵² <http://www.alarabiya.net/articles/2009/08/23/82707.html>

rastlamamıştır. Bununla birlikte fetva heyeti, bu konuda “uçağın üzerinden geçmekte olduğu bölgede güneşin batmış olmasını esas alma” görüşüne meyletmektedir. Çünkü uçak, içinde bulunan yolcular için sabit bir mekân olmadığı gibi kendi başına bir asıl da değildir. Uçak, yere, özellikle de üzerinde bulunduğu yere tabidir. Üst tabakalar fikhî hükümler bakımından alt tabakalara bağlıdır. Bununla birlikte bu mesele hâlâ açık bir delile dayandırılmaya muhtaçtır. İhtiyata uygun olan davranış, uçakta olanlar açısından güneş batıncaya kadar oruçlu olarak kalmaktır.³⁵³

Bu fetvada doğrudan imsak vaktine temas edilmemekle birlikte, yukarıdaki fetvaya kıyasla söz konusu durumda imsak vaktinde de uçağın üzerinden geçtiği bölgenin imsak vaktinin esas alınması, bununla birlikte ihtiyata da riayet edilmesi görüşü esas alınabilir.

Konuya ilişkin Yusuf el-Bedrî'ye ait olan görüş Müslüman ülkelerin havayollarına bir çözüm teklifi şeklindedir. Bedrî şöyle demektedir:

Uçağın kaptanı güneşin batışını kesin olarak görebilecekleri şekilde uçağı alçaltır, daha sonra yolculuğa devam etmek üzere uçağı yükseltir. Böylece güneş gerçek anlamda batmış olur. Yukarıya çıktıktan sonra güneş yeniden görülmüş olsa bile bunun bir önemi yoktur. Nitekim Hz. Ömer devrinde insanlar iftar ettikten sonra dağın ardından güneş görünmüştü. İnsanlar Hz. Ömer'e “kaza etmemiz gerekir mi?” diye sorduğunda, Hz. Ömer “hayır, vallahi biz bunu kasten yapmadık” demiştir.³⁵⁴

Üçüncü Görüş: Uçağın Gideceği Yerin Zaman Diliminin Esas Alınması

Kahire'de İslâm hukuku hocası ve İslamî işler yüksek meclisi üyesi Muhammed ed-Düsukî'nin iftar vakti ile ilgili görüşü şu şekildedir:

Oruç vakti “Sizin tarafınızdan fecrin beyaz ipliği siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yiyin, için. Daha sonra orucu geceye kadar tamamlayın.” [el-Bakara, 2/187] âyeti ile sınırlandırılmıştır. Uçak yolcuları, iftar yapma konusunda, uçağın kalktığı değil vardığı bölgenin zaman dilimini esas alırlar; çünkü insan bir mekânı terk ettiği anda onun sınırlarının dışında kalır. İnsanın, içinde bulunduğu veya yakınında olduğu yerin şartları ile bağlı olması esastır.³⁵⁵

Dördüncü Görüş: Uçağın Kalkış Yaptığı Bölgenin Zaman Diliminin Esas Alınması

Muhammed Hamîdullah tarafından savunulan bu görüşe göre uçağa binmeden önce tutulmaya başlanan oruç, yolculuğa çıkılan ülkenin saatlerine göre açılması gerekir. Aksi takdirde meselâ İngiltere'den Sibiry'a uçakla gidildiğinde güneşin görüldüğü süre ve dolayısıyla güneşe uyularak tutulan oruç çok kısa olacaktır. Aksi yöne doğru, yani Sibiry'dan İngiltere'ye doğru gelindiğinde ise çok uzun süre oruç tutulmuş olacaktır.³⁵⁶

Beşinci Görüş: On İki Saatlik Zaman Diliminin Esas Alınması

Ezher Üniversitesi'nden Abdülhakîm es-Sa'îdî'ye ait olan bu görüş şu şekilde dile getirilmektedir:

Uçak yolculuğu esnasında oruçlu olan kişi, şayet uçağın kalktığı beldeyi terk etmesinin ardından tam on iki saat süreyle oruç tutmuşsa, uçağın kalktığı veya varacağı bölgenin zaman dilimini esas almasına gerek yoktur. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), hilalin görülmesiyle ilgili “hava bulutlu olur da göremezseniz Şâban ayını otuz gün olarak takdir edin” buyurmuştur. Bu, zorluktan kurtulmak üzere verilmiş bir fetvadır. Çünkü yolculuk esnasında güneşin batmıyor olması yolcunun suçu değildir. Bu gibi meselelerde vakıyı dikkate alan bir fikhî esas almamız gerekir ki zorluklar ve problemleri kolaylıkla halletmiş olalım.³⁵⁷

Altıncı Görüş: Doğuya ve Batıya Yapılan Yolculuklar Arasında Ayrım Yapmak

Muhammed el-Hasen ed-Dudu eş-Şenkîî, oruca başlama ve iftar konusunda doğuya yapılan yolculuklar ile batıya yapılan yolculuklar arasında bir ayrım yaparak şöyle demiştir:

Bir kimse geceleyin uçakla doğu tarafına yolculuk yaptığında fecri gördüğü anda yeme-içmeyi terk edip oruca başlaması gerekir; çünkü bundan sonra gündüz devam edecek bir daha gece geri dönmeyecektir. Ancak batı tarafına yolculuk yaptığında uçak havalandığında fecri görmüş olsa bile uçak batı tarafına doğru hareket ettikçe gece devam edecektir. Bu durumda o kişinin oruca başlaması gerekmez, yiyip içebilir.

Aynı şey güneşin batışında da söz konusudur. Kişi batıya doğru giderken önünde güneşi gördüğünde, uçak uçuğu sürece güneş onun önünde bulunmaya devam edecek ve görünecektir. Bu durumda iftar konusunda acele etmemek gerekir. Kişi üzerinden geçmekte olduğu bölgede güneşin battığını kesin olarak bildiğinde iftar yapabilir. Bu da uçağın penceresinden yere bakmakla anlaşılır; şayet gecenin

³⁵³ http://alwaei.com/topics/current/article_new.php?sdd=460&issue=532

³⁵⁴ <http://www.aawsat.com/details.asp?section=44&article=532651&issueno=11224>

³⁵⁵ <http://www.aawsat.com/details.asp?section=44&article=532651&issueno=11224>

³⁵⁶ Muhammed Hamîdullah, İslam Peygamberi, Beyan Yayınları, İstanbul: 2004, s. 660.

³⁵⁷ <http://www.aawsat.com/details.asp?section=44&article=532651&issueno=11224>

karanlığı yeri kaplamışsa uçaktayken güneşi görüyor olsa bile iftar yapar. Doğru tarafına yolculuk yaptığında ise güneşin batıda battığını gördüğü anda iftar yapar, beklemez; çünkü bu kişi doğruya gittikçe güneşten uzaklaşacaktır.³⁵⁸

Görüşlerin Değerlendirilmesi ve Tercih

Yukarıdaki beş görüş içinde bizim tercih ettiğimiz görüş birincisidir. Buna göre uzun süreli uçak yolculuklarında yolcular dinî ahkâm bakımından müsafir hükmünde bulunduklarından oruç tutmama ruhsatından yararlanabilirler. Buna rağmen oruç tutmak isteyen ve bu konuda sağlık vb. yönden herhangi bir sorunu bulunmayan bir Müslüman için şu hükümler geçerli olmalıdır:

- Uçakta oruç tutmak isteyen Müslümanlar orucun başlama ve bitiş anı konusunda herhangi bir yere veya bölgeye bağlı olmayıp bu vakitleri tıpkı diğer Müslümanlar gibi güneşin hareketlerine göre belirlerler. Uçakta fecr-i sâdık'ın doğumunu bizzat gören veya bir başkası tarafından bu durum kendisine haber verilen kişi orucuna o anda başlar. Uçakta olanlar açısından gece devam ettiği süre –gecenin uzunluğu ne kadar olursa olsun- oruç vakti başlamaz. Yine güneşin batışını uçaktan kendisi veya bir başkası aracılığıyla tespit eden kişi de iftar eder. Bu konuda uçağın havalandığı ülke, uçağın gitmekte olduğu ülke ve uçağın üzerinde bulunduğu bölgelerin zaman dilimleri esas alınmaz.

- Fecr-i sâdık'ın doğumu veya güneşin batışının çeşitli sebeplerle uçakta tespit edilememesi durumunda uçağın üzerinden geçtiği bölgenin zaman dilimi esas alınır, ancak bu konuda ihtiyata riayet edilir. Örneğin oruca başlama konusunda biraz daha erken, iftar konusunda biraz daha geç hareket edilir. Bu ihtiyatın süresi, uçağın yüksekliğine ve hızına bağlı olarak değişebilir. Uçak alçak uçuş halindeyken ihtiyatın süresi daha kısa olurken, yüksek uçuştayken ihtiyatın süresi de ona göre fazla olur.

- Uçağın batıya doğru hareket etmesi halinde oruç süresinin uzaması veya doğruya doğru hareket ettiğinde kısalmasının oruca olumsuz bir etkisi yoktur. Ancak oruç süresi dünya üzerinde normal vakitlerin olduğu bölgeler içinde gündüz süresinin en uzun olduğu bölgenin zaman diliminden daha uzun süreli oluyorsa uçağın havalandığı bölgenin veya yeryüzündeki yirmidört saatlik zaman dilimindeki en uzun gündüz vakti dikkate alınarak iftar vakti hesaplanabilir.

- Uçağın batıya doğru hareket etmesi halinde ilk güneş batışının gözlemlenmesi ile iftar yapılır. Bundan sonra güneşin tekrar görülmesi veya birkaç batışın görülmesinin oruca bir zararı yoktur.

Bu görüşün tercih edilme sebeplerine gelince;

- Nasslarda orucun başlama ve bitiş ile ilgili olarak “fecrin beyaz ıplığı ile siyah ıplığı sizin için birbirinden ayırt edilinceye kadar yiyin için” denilmektedir. Şu halde oruçta aslolan, oruç tutacak kimseler açısından fecrin doğuşudur. Uçakta olanlar açısından da bu hüküm geçerli olup, bir zorunluluk bulunmadıkça onların başka bir yere tâbi gibi kabul edilmesi uygun olmaz.

- Fecrin doğuşunun ve güneşin batışının doğrudan gözlemlenemediği durumlarda ihtiyata göre hareket edilmesi ve bu konuda uçağın üzerinden geçtiği bölgenin esas alınması en uygun durumdur. Zira namaz meselesinde geçmiş ulemanın da yaptığı üzere bir takdir yapılacağına, vaktin oluşmadığı bölgeye en yakın bölge esas alınmaktadır. Uçak açısından bu bölge, üzerinden geçmekte olduğu bölgedir.

- Uçağın batıya uçuşu halinde günün yirmi dört saati geçmeyecek şekilde uzaması takdir yapma yetkisi vermez; çünkü orucun yaz ve kış dönemlerinde günün uzayıp kısalmasına bağlı olarak uzayıp kıaldığı vakidir. Burada yirmi dört saatin esas alınması ise bir günlük sınır bakımındandır. Bu noktada kimilerinin ileri sürdüğü “on iki saat” teklifinin geçerli bir dayanağı yoktur. Yirmi dört saati geçen durumlarda ise kaç saat oruç tutulacağı konusundaki takdirde en uygun hareket tarzı uçağın havalandığı bölgenin zaman diliminin esas alınmasıdır. Bu noktada uçağın üzerinden geçtiği bölge esas alınamaz; çünkü uçak her an bir bölgenin üzerinden geçmekte olup o bölgede de henüz güneş batmadığından takdir yapmak mümkün olmamaktadır.

- Güneşin batışının birkaç kere gözlemlenmesi halinde ilk batışın esas alınması ise işin doğası gereğidir; zira güneşin batışını bir kere gözlemleyen kimse açısından orucu açma vakti gelmiştir; bundan sonra güneşin tekrar görünmesinin bir etkisi olmaz.

b. Namaz Vakitleri Konusundaki Görüşler

Aslında oruç vakitleri için yukarıda belirttiğimiz görüşlerin aynısı veya benzeri namaz vakitleri hakkında da söz konusu olmakla birlikte namazda ayrıca öğle, ikindi ve yatsı namazlarının vakitlerinin belirlenmesi meselesi de söz konusu olduğundan başka bazı ayrımlar da devreye girmektedir. Bu bakımdan namaza ilişkin görüşleri de teker teker ele alıp bir tercihte bulunacağız.

³⁵⁸ <http://ar.islamway.com/fatwa/27534>

Konuyu ele alırken yolculuk esnasında yirmi dört saat boyunca tamamen gündüz veya tamamen gece şeklinde olan yolculuklarla, yirmi dört saat içinde gece ve gündüzün birlikte görüldüğü yolculukları ayrı ayrı ele almayı uygun görüyoruz:

ba. Yirmi dört saatlik zaman diliminde gece ve gündüzün olduğu yolculuklar:

Birinci Görüş: Namaz Vakitlerinin Uçaktan Gözlem Yoluyla Belirlenmesi

Bilindiği üzere yolculuk halinde namazların cem edilerek kılınması, Hanefiler dışındaki cumhûr tarafından bir ruhsat olarak görülmektedir. Günümüzde uzun süreli uçak yolculuklarındaki namaz vakitlerini tespit bu görüşün esas alınması büyük ölçüde bir kolaylığı da beraberinde getirmektedir; zira burada öğle ve ikindi için bir de akşam ve yatsı için ayrı ayrı vakit tespitine gerek olmamakta, öğle-ikindi için tek vakit, akşam-yatsı için tek vakit tespit edilerek çözüme gidilmektedir. Bir başka deyişle uçakta iken yalnızca üç vakitin tespiti gerekli olmaktadır. Namazların ayrı ayrı kılınması halinde ise beş vakitin ayrı ayrı tespiti gerekmektedir. Bu zorluk durumuna bağlı olarak günümüzde meseleye ilişkin görüş belirtenlerin büyük çoğunluğu, uzun süreli uçak yolculuklarında namazların cem edilerek kılınmasının uygun olacağına dair görüş belirtmişlerdir. Yine bu görüşte olanlara göre yolcunun ineceği vakitte cem edebileceği namazları uçakta kılmaktansa indiği zaman kılmak daha uygun olur. Buna göre meselâ yolcu öğle vakti henüz geçmemişken uçaktan incekse zaten sorun yoktur, ancak ikindi vaktinde incekse o zaman öğle ve ikindiye cem-i tehir şeklinde kılması daha uygundur. Yine akşam vaktinde incekse sorun yoktur, ancak yatsı vaktinde incekse akşam ile yatsıyı cem-i tehir şeklinde kılması daha uygundur.³⁵⁹

Fecr-i sâdıkın doğuşunu ve güneşin batışını uçaktan gözlemlemek mümkündür. Bu durumda sabah namazını kılmada ve akşam ile yatsıyı cem ederek kılmada bir sorun yoktur. Öğle namazına gelince uçakta iken güneşin batıya dönüp dönmediğini tespit zor olabilir. Bu konuda uçağın üzerinden geçtiği en yakın bölgenin öğle namazı vakti konusunda takvimi esas alınabilir. Burada işi dakik bir şekilde bilmesi gerekmez; çünkü her iki namazın vakti konusunda genişlik vardır.³⁶⁰

Öğle ve ikindi vakti konusunda ise ihtihadda bulunmak ve uçak kaptanı ve mürettebatın tecrübesinden yararlanmak da mümkün olabilir. Kişi vaktin girdiğini kesin olarak veya zann-ı galib yoluyla bildiğinde öğle namazını ikindiyle cem ederek kılar.³⁶¹

³⁵⁹ <http://www.fikhguide.com/tourist/prayer/214>; <http://www.alifta.net/Fatawa/FatawaDetails.aspx?lang=ar&IndexItemID=84334&SecItemHitID=91026&ind=21&Type=Index&View=Page&PageID=12672&PageNo=1&BookID=3&Title=DisplayIndexAlpha.aspx>
³⁶⁰ <http://www.fikhguide.com/tourist/prayer/215>
³⁶¹ <http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=80507>

Burada uçağın gece vaktinde batıya doğru gittiği halinde güneşin batışıyla fecir arasındaki vaktin uzamasının herhangi olumsuz bir etkisi yoktur. Aradaki fark ne kadar uzun olursa olsun kişi fecrin doğduğunu görmedikçe sabah namazını kılamaz.³⁶²

Kişi fecrin doğuşundan önce uçağa binip batı tarafına doğru yolculuk yapacaksa sabah namazını uçağın indiği yerde kılmaması daha uygun olur; çünkü büyük ihtimalle sabah namazı vakti geçmemiş olacaktır. Fecrin doğuşundan önce uçağa binip doğu tarafına yolculuk yapacaksa fecrin doğduğunu gördüğü ilk anda derhal sabah namazını kılmalıdır; çünkü doğruya doğru ilerledikçe güneşin doğma zaman aralığı kısalacaktır.³⁶³

İkinci görüş: Uçağın üzerinden geçtiği bölgenin takviminin esas alınması

Bu görüşe göre namaz vakitleri konusunda uçağın üzerinden geçtiği bölgenin takvimi esas alınır. Bunu esas almak vaktin uzayıp kısalmasına yol açsa bile bunun olumsuz bir etkisi yoktur. Bunu havayolları, üzerinden geçmekte olduğu bölgenin namaz vakitlerini bilgisayar vb. yollarla yolcularına duyurarak yapabilir.³⁶⁴

bb. Yirmi dört saatlik zaman diliminde tamamen gece veya tamamen gündüz olması:

Böyle bir durumda namaz mükellefiyetinin ortadan kalkmayacağı, namaz vakitlerinin ise takdir yoluyla belirleneceği genel olarak kabul edilmektedir. Ancak takdirin neye göre yapılacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Birinci görüş: En yakın bölgenin zaman diliminin esas alınması

Yolculuk süresinin tümünde gece veya gündüz olursa, namaz vakitlerinin birbirinden ayrıştırılabildiği en yakın bölgenin vakitleri esas alınır.³⁶⁵

Suudi Arabistan daimî fetva konseyi de bu durumda takdir yönteminin uygulanmasını belirtmiş ancak takdirin nasıl uygulanacağına dair bir açıklama yapmamıştır.³⁶⁶ Muhtemelen bununla kastettikleri en yakın bölgenin zaman diliminin esas alınmasıdır.

³⁶² <http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=152583>

³⁶³ <http://ar.islamway.com/fatwa/27534>

³⁶⁴ http://www.h-alali.net/f_open.php?id=b15173de-dbf-1029-a62a-0010dc91cf69; http://www.islamic-fatwa.net/fatawa_index.php?module=fatwa&id=39785

³⁶⁵ <http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=80507>

³⁶⁶ <http://www.salmajed.com/node/10817>

İkinci görüş: Uçağın gitmekte olduğu bölgenin zaman diliminin esas alınması

Abdullah bin Abdülaziz el-Cebrin *Umdetü'l-fikh* adlı esere yazdığı şerhte şunları söylemiştir:³⁶⁷

Bir Müslüman uçakla batıya doğru uzun mesafeli bir yolculuk yaptığında beş vakit namaz kılması gerekir. Şayet yirmi dört saat boyunca herhangi bir namaz vakti girmezse, gitmekte olduğu bölgenin namaz vakitlerini esas alır. Böylece oraya ulaştığında kılacağı namaz vakitleriyle uçakta kılacakları arasında bir uyum olmuş olur.

bc. Tarihin değişip günün kaybolması

Bu konuda rastlayabildiğimiz tek görüş Muhammed Hamîdullah'a ait olup şu şekildedir:

Asya ve Amerika arasında bulunan ve Okyanus üzerinden boylam şeklinde geçen tarih çizgisinden kaynaklanan sorun şudur: Cumartesi günü Japonya'dan Amerika'ya doğru uçakla giden bir kimse, Amerika'ya vardığında hala Cuma gününün yaşanmakta olduğunu görür; Cuma günü Amerika'dan Japonya'ya uçan bir yolcu ise, oraya vardığında, hiç farkına varmadan, birkaç saat içinde ömrünün 24 saatinin "yok olduğunu", zira Japonya'da çoktan Cumartesi gününün başladığını görecektir. Cuma namazının kılınması bakımından bu yönde çeşitli karışıklıklar meydana gelmektedir. Bu tür yolculuklar esnasında, yolculuğun başladığı ülkenin vakitlerine ve takvimine uyulması gerekir. Gidilecek yere vardktan sonra da oradaki saat ve takvime uyulması gerekir.³⁶⁸

Görüşlerin Değerlendirilmesi ve Tercih

Namaz İslam'ın en önemli ibadetlerinden biri belki de birincisidir. Bu yüzden âkıl-bâliğ ve namaza mâni hayız, loğusalık vb. durumlardan temiz olan her müslümanın en başta gelen vazifesi namaz kılmaktır.

Kur'an, namazın müminlere belirli vakitlerde farz kılındığını belirtmiş, Sünnet de bu vakitlerin beş olduğunu ortaya koyduğu gibi vakitlerin başlama ve bitiş anlarını, yolculuk halinde namazların birleştirilerek kılınmasını, Deccal'in ortaya çıkışı gibi olağanüstü zaman dilimlerinde nasıl kılınacağını belirtmiştir.

Namazın bu önemini bilen âlimlerimiz ilk dönemlerden itibaren –istisnâlar bir kenara bırakılırsa- normal günün oluşmadığı bölge ve zaman dilimlerinde de beş vakit namaz kılınması gerektiği üzerinde durmuşlar, namazın sebebi olan vaktin oluşmamasını namazın sâkit olması için bir gerekçe olarak kabul etmemişlerdir.

Uzun süreli uçak yolculuklarında namaz vakitlerinin belirlenmesi konusunda görüş belirten günümüz âlimleri de bunu göz önünde bulundurarak, vakitlerin oluşmamasını namazın sâkit olması için bir mazeret olarak kabul etmemişlerdir. Bu, hem dinin maksatlarına hem de nassların yorumuna uygun bir yaklaşımdır.

Bu yaklaşım doğrultusunda tercihlerimizi şu şekilde belirtebiliriz:

- Yirmi dört saatlik zaman diliminde gece ve gündüzün oluşması halinde namaz vakitlerinin uçaktan gözlem yoluyla tespit edilmesi görüşü tercih edilmesi gereken görüştür. Zira uçak, herhangi bir bölgeye tabi olarak kabul edilemez, sürekli hareket halinde olması sebebiyle kendi başına müstakil varlığı olan bir mekân gibi kabul edilmelidir. Bu açıdan uçağın havalandığı, üzerinden geçmekte olduğu veya gittiği bölgenin takviminin esas alınması isabetli bir yaklaşım olarak görülemez.

- Uzun süreli uçak yolculuklarında öğle ile ikindinin, akşam ile yatsının cem edilerek kılınması vakitlerin belirlenmesi konusunda büyük kolaylıklar temin etmektedir. Bu, hem yolculukta namazların cem'ine dair Sünnet'te yer alan uygulamaya, hem de âlimlerin çoğunluğunca benimsenen görüşe, hem de dinin aslında yer alan kolaylık prensibine daha uygundur. Uçağın ineceği zaman diliminde öğle ile ikindiye veya akşam ile yatsıyı cem-i tehir şeklinde cem ederek kılmak mümkün ise bu namazların bu şekilde kılınması uçakta ayrı ayrı kılınmasından veya yine uçakta cem-i takdim şeklinde kılınmasından daha uygundur.

- Uçakta gözlem yoluyla vakitleri belirlerken mesela güneşin batışı ile fecir vakti arasındaki sürenin uzun ya da kısa olmasının, yine diğer namaz vakitleri arasındaki sürenin uzun veya kısa olmasının herhangi bir etkisi yoktur. Çünkü yaz ve kış dönemlerinde de namaz vakitleri arasındaki zaman aralığı uzayıp kısalabilmektedir.

- Uçakta fecrin doğuşu ve güneşin batışını belirlemede bir problem söz konusu değildir. Güneşin batıya dönüşünü belirlemede netliği yakalamak mümkün olmayabilir. Bu durumda ihtiyata riayet ederek beklemek uygun olur. Zira öğle ve ikindi birleştirilerek kılınacaksa ikisinin vakti bir hayli geniş olacaktır. Bu durumda hemen öğle vakti girer girmez namazları birleştirerek veya ayrı ayrı kılmada acele etmemek gerekir.

³⁶⁷ <http://www.salmajed.com/node/10817>

³⁶⁸ Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, s. 660.

- Güneşin batıya dönüp dönmediğini uçaktan belirlemek mümkün olmazsa, uçağın üzerinden geçmekte olduğu bölgede güneşin batıya kaydığını tespit mümkün ise buna tabi olunur.

- Yirmi dört saatlik zaman diliminde yalnızca gece veya yalnızca gündüz oluyorsa namaz vakitleri takdir yöntemiyle belirlenir. Bunun için ya vaktin olduğu uçağa en yakın bölgenin zaman dilimi veya uçağın gitmekte olduğu bölgenin zaman dilimi esas alınır. Burada uçağın gitmekte olduğu bölgenin esas alınması hem daha kolay hem de kişinin oraya vardktan sonra tabi olacağı zaman dilimiyle de uyumludur.

- Tarih çizgisinin değiştiği ve Cuma gününün yaşanmadığı veya iki kere yaşandığı durumda; uçağın kalktığı bölgenin zaman dilimi esas alınır. Buna göre bir kimse Cuma namazını kıldığı halde uçakla yolculuk yaptıktan sonra Cuma günü iniş yapsa yeniden Cuma namazı kılması gerekmez. Cuma namazı kılmadan Cuma günü yolculuğa çıkan kimse uçağın indiği bölgede günün Cumartesi olduğunu görürse Cuma namazı ondan düşmüş olur, ayrıca tarih değiştiği için bir günlük kaza namazı kılmasına gerek yoktur. Gittiği ülkenin zaman dilimine tabi olarak bundan sonraki namazlarını ona göre kılar. Vallahu a'lem.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ):

Yrd. Doç. Dr. Soner Duman Hocamıza teşekkür ediyoruz.

Hiç vakit kaybetmeden hocamızı davet ediyorum.

MÜZAKERELER

Prof. Dr. Hamza AKTAN³⁶⁹:

Sayın Başkanım, değerli meslektaşlarım; değerli genç arkadaşımız Soner beyi kutluyorum. Tabii, yeni bir konu olan bu uçakta namaz konusunu, onlara ... teşkil edecek bir şeyler bulabilir miyim diye bizim klasik kaynaklarımızda araştırmış ve bulmuş da. Yeni ortaya çıkmış olan görüşleri de takip etme bakımından, bir taraftan internet adreslerinde fetva adreslerini aramış, diğer taraftan konuyla alâkalı yeni basılmış eserler üzerinde de araştırmalar yapmış. Tespitler yaptıktan sonra da sonunda birtakım sonuçlara varmış. Vardığı sonuçları yargılayamayız, yani kendi tercihi. Tespitleri bakımından iyi bir çalışma ortaya çıkarmış.

Bir-iki yerde ilave olabileceğini düşündüğüm birkaç nokta tespit ettim. Soner Bey, uçağın bulunduğu yerde batıya doğru hareket etmesi halinde günün uzayacağını, doğuya doğru hareket etmesi halinde süratle zamanın akıp gideceğini, peş peşe vakitlerin geleceğini ifade ediyor; fakat bazı yerlerde de, mesela Japonya'dan Amerika'ya uçan bir uçak misalini veriyor, ama hükme göre hangi istikamette uçağından bahsetmiyor. Bir-iki yerde bunları tespit ettim. Yani batıdan doğuya doğru mu, Amerika'dan Japonya'ya uçarken, San Francisco'ya gidecekse, acaba Büyük Okyanus üzerinden doğuya doğru mu uçacak; yoksa, bulunduğu noktadan Atlas Okyanusu üzerinden Japonya'ya mı uçacak; yani batıdan doğuya mı, doğudan batıya mı, hükmünü verirken onu belirtmesi lazım.

Diğer taraftan da Bulgar diyarıyla alâkalı bir görüş var. Zeylai'nin kitabından bahsediyor, "Konunun Hanefi âlimleri arasında çeşitli tartışmalara sebep olduğunu gösteren şu anekdotu aktadır" diyor. "Bulgar diyarında, muhtemelen bugünkü Bulgaristan değil de, Rusların yaşadığı Sibiryâ bozkırları kastediliyor" diyor. Bozkır lafının bir anlamı yok, Sibiryâ'dır önemli olan. Sibiryâ'nın ormanı da olur, bozkırı da olur. Yani o gereksiz bir niteleme.

Normal vakitlerin; yani sabah, öğlen, akşam vakitlerinin oluşumundan bahsetti de, yatsı namazının vaktinin oluşmadığı, dolayısıyla da sahur vaktinin de tam belirlenemediği durumlar olabiliyor, yani saatte 960 kilometre hızla giden uçaklarda bile böyle bir problem yaşanabiliyor. New York'tan Amsterdam'a geliyorduk. Nedendir bilmiyorum, Grönland'ın alt tarafından kavis yaparak uçuyorlar; yani önce kuzeye doğru bir kavis yaparak uçuyor uçak, Grönland'ın güneyinden dönüyor, bu defa güneye doğru kavis yaparak Amsterdam'a iniyor. Tabii, Grönland'da doğru, kuzeye doğru hareket ettiği için, pencereden bakıyoruz, o ufuktaki aydınlık, o şafak bir türlü kaybolmadı; yani bir türlü yatsı namazını kılamadık, vakit gelmedi. Baktık ki güneş doğacak, artık yatsı namazını kıldık, arkasından da sabah namazını kıldık bilahare. Böyle durumlar olabiliyor, yani vakitlerin oluşmadığı durumlar ortaya

³⁶⁹ Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Başkanı

çıkartabiliyor bu hızlı uçan uçaklar. Vaktin oluşmadığı yerlerde uçarak, namaz, oruç, sahur ve iftarla alâkalı problemler çıkabildiğini de ilave etmesi lazım diye düşünüyorum.

Bir de henüz süpersonik uçaklar gündemde değil, ama bir ara gündemdeydi. Hatırlarsınız, Fransa, concord adıyla seston hızlı uçan bir uçağı yolcu taşıma için servise koymuştu; fakat başka yeni uçaklar da devreye girmişti. Sonra bir kaza oldu, biri bir kaza yaptı, düştü ve hepsi birden seferden kaldırıldı. Ama çok uzak bir zaman geçmeden, belki yeniden bu uçaklar sefere konulabilir. İnsanlar daha da fazla hız istiyorlar, gidecekleri yere daha da süratle varmak istiyorlar. Günün birinde -çok uzak bir zaman olmayabilir- yolcu taşıyan süpersonik uçaklar imal edilip servise sokulabilecektir. Bunlar da başka türlü problemler ortaya çıkarır. Şimdiki normal uçaklar, bu jet uçakları saatte 960 kilometreden daha hızlı uçmuyor; ama süpersonik uçaklar saatte 4 bin kilometre, 5 bin kilometre uçabiliyor. Bu, dünyanın kendi eksenini etrafında dönüş hızından fazla, daha süratli. Bu durumda, akşam güneşi batmak üzere, süpersonik uçak batıya doğru hareket etti diyelim; bir süre sonra o batacağına, tersine, yukarıya doğru çıkar; yani batıdan doğmuş olur güneş, sonra doğudan batar. Diyelim ki, uçak tam hareket etmek üzereyken güneş doğmuş, kuşluk vakti olmuş, batıya doğru hareket ediyor; bu defa geriye doğru hareket eder ve doğduğu yerden batar. Kıyametin alametlerinden biri güneşin batıdan doğması, doğudan batması diye gösterilir. Acaba böyle bir şeye işaret etmiş olabilir mi, bu da akla gelmiyor değil. Bu, birtakım problemler çıkaracak. Mesela sabah namazını kılmış, uçağa binmiş, hareket ediyor. Bir süre sonra güneş geriye dönüyor, karanlık basıyor, tekrar sabah vakti olması gerekiyor. Uçak vardıği yerde iniyor, güneş doğuyor biraz sonra. Tekrar namaz kılacak mı bu kişi, kılmayacak mı, az önce Soner Bey bahsettiler. Ancak, bugün bir astronot olsa uzayda, yani uzay istasyonu ile dünya etrafında tur atan istasyonda görevli olsa, bunlar 80 dakikada bir, bilemedin 90 dakikada, 1.5 saatte bir dünya etrafında tur atıyor. Yani 1.5 saat içerisinde sabah oluyor, öğle oluyor, ikindi oluyor, akşam oluyor, yatsı oluyor, tekrar sabah oluyor. Bu durumda artık takdire gidilmesi lazım geldiği açık. Bunlara da belki kısaca temas edilse tamam olur diye düşünüyorum ve yaptığı çalışmadan dolayı tebrik ediyorum kendisini.

24 saatin tamamını gündüz ve tamamını gece idrak etme olabilir mi bugünkü uçaklarla; olabilir. Hong Kong'dan sabah vakti uçak çıktı diyelim, batıya doğru geliyor. Evet, güneş hareket eder, ama çok yavaş hareket eder batıya doğru; çünkü dünyanın dönüş hızı bugünkü uçaklardan fazla, daha hızlı dönüyor. Uçağı geçer, ama zamanı uzatmış olur, sürekli gündüz olur. 24 saate kadar uzayabilir mi, bilemiyorum. Belki uzar. Bu durumda da yine takdir etmek lazım gelir. Onu Soner Bey ifade ettiler.

Kendisini tebrik ediyorum. Daha dolgun, daha olgun çalışmalar yapacaklar, çıkaracaklar. Gençtirler, ümidimizdirler. Tebrik ederim kendilerini.

Vaktinizi aldığım için, sabrınızı zorladığım için kusura bakmayın. İyi akşamlar.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Hamza hocamıza bu müzakeresinden dolayı çok teşekkür ediyorum.

Vakit çok daraldığı için, ben hiç değerlendirmede bulunmadan, sözü Prof. Dr. Bilal Aybakan hocamıza veriyorum.

Prof. Dr. Bilal AYBAKAN³⁷⁰:

Muhterem hâzırünü saygıyla selamlıyorum; Soner Bey, zaruretten dolayı olacak ki tebliğini sunarken değiştirmek zorunda kaldı. Doğrusu, tebliğin yazılı nüshasında konunun akışı bu şekilde değildi. Kısaca belirtmek gerekirse konuyu şu plan çerçevesinde hazırlamış. Sorunu ortaya koyuyor, ardından da klasik fıkhıta bu meseleye medar teşkil edebilecek meselelere geçiş yapıyor. Dört sünni mezhebin anormal zamanlara ilişkin ve bu konuya referans teşkil edecek içtihat ve görüşlerini sıralıyor. Ardından da kendisinin beş farklı görüş şeklinde özetlediği yaklaşımları, özellikle de uzun süren uçak yolculukları vb. meselelere kafa yoran modern dönem alimlerinin görüşlerini özetledi ve konu akışına paralel kendi tercihlerini dile getirdi.

Bunları tekrar sıralamaya gerek olmadığını düşünüyorum. Soner Bey kendi tebliğinin kurgusunda normal zamanlar ve anormal zamanlar şeklinde ikili bir ayırım yapıyor. Fıkıh konusuna başlamadan önce vermiş olduğu delillere baktığımız zaman, buradaki deliller daha çok normal zamanlar için referans teşkil edebilecek olan deliller. Sadece Deccal hadisi sıkça geçtiği için buna atıf yapıldı. Gerçi bunun dışında da klasik literatürün kullandığı ve referans teşkil edebilecek herhangi bir veri de yok gibi. Yalnız, bu noktada, özellikle normal zamanlar için ileri sürülen delillerin akışında, Nisa suresinde bir ayeti kerimeye atıf yapıyor. Bu ayet aslında Salatü'l-havf'tan sonra nazil olmuştur. Ardından da özellikle Cibril hadisine atıfta bulunuyor. Çünkü namaz vakitleriyle ilgili olarak düzenlemenin veyahut vakitlerin başlangıç ve bitişleri Peygamber Efendimiz tarafından belirlendiğini söylüyor. Bu bağlamda Cibril hadisine geçiş yapıyor.

Cibril hadisini tahlil ettiğimizde, bu hadisin râvisi Beşîr b. Ebî Mes'ud el Bedrî veya el-Ensârî ismindeki zâttır. Ömer b. Abdülaziz zamanında yaşanan bir olay üzerine bu hadis rivayet edilmiştir. Hadisin rivayetine vesile olan hadise şöyle cereyan etmiştir. Bilindiği gibi Ömer b. Abdülaziz hicri 87 yılında Medine valiliğine atanmıştır. Valiliği

³⁷⁰ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

sırasında, bir gün ikindi namazı öncesinde, minberde konuşurken namazın vaktini bir miktar geciktirmiş, bunun üzerine fukahâ-i seb'adan Urve b. Zübeyr de onu ikaz etmiştir. Rasûlullah tarafından tesis edilip uygulanagelen ölçülere dikkat etmediğini ima eder tarzda Ömer b. Abdulaziz'i uyarmıştır. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz meselenin aslını sormuş, Urve b. Zübeyr de hadisenin, Beşîr b. Ebî Mes'ud el-Ensarî tarafından rivayet edildiğini, onun da babasına atfen bu haberi aktardığını söylemiştir. Zira benzeri bir olay Ebu Mes'ud el-Ensari (el-Bedri) 'nin başından geçmiştir. Zira Hz. Ömer'in Küfe'ye vali tayin ettiği Muğîre b. Şu'be, yine benzeri bir şekilde namazın ilk vaktini taşıran bir uygulamaya giriştiğinde, Ebu Mes'ud, Muğîre b. Şube'yi uyarıp ilgili hadisi aktarmıştır. Velhasıl Cibril hadisi bu arkaplan bilgileri eşliğinde rivayet edilmiştir.

Cibril hadisinde aktarılan kimi ihtirazi kayıtlar olayın çok sonraları cereyan ettiğine işaret etmektedir. Mesela hadisteki "Sizin oruç tuttuğunuz, iftar yaptığınız sırada akşam namazı." yönündeki ifade sanki önce oruç, sonra namaz farz kılınmış gibi kimi namaz vakitleri oruç vaktine göre izah edilmektedir. Oysa, hepimizin çok iyi bildiği gibi, oruç hicretin ikinci yılında, namaz ise hicretten önce miraç gecesinde farz kılınmıştır. Namaz için hicrete kadarki Mekke dönemini göz ardı etsek bile, Hz. Peygamber Medine döneminde tam on sene boyunca ashabına hazarda ve seferde 5 vakit namazı cemaatle kıldırılmıştır ve bu tatbikatıyla da beş vakit namazın başlangıç ve bitiş vakitlerini göstermiştir. Bu denli güçlü bir tatbikat yokmuş gibi, meseleyi, kimi münferit rivayetlerle ortaya koymak şöyle bir tuhaf duruma düşürmektedir. Sanki uzun bir fetret dönemi yaşanmış, bu fetret dönemi sonrasında elimizde hiçbir veri kalmamış, nihayetinde arkeolojik bir kazıda kimi verilere kavuşmuş gibi bu verileri bir araya getirip namaza dair bir resim oluşturmaya çalışıyoruz. Bu tarz bir yaklaşım ister istemez verileri sağlıklı bir şekilde bir araya getirememeye veya bir araya getirirken ihtilafları daha da artırmaya sebebiyet vermektedir. Önceki oturumlarda da bu tür bir yaklaşımın örneklerini müşahade ettik. Çoğumuz mesela kalkıp şu ayeti veya bu hadisteki herhangi bir lafzı referans göstererek, mesela, "Fecir şu manaya gelir, bu manaya gelir" şeklinde, sadece sözlükten, dilden hareketle sonuç çıkarmaya çalışıyoruz. Bu noktada, bu tür bir yaklaşımın, bizi ne tür riskli sonuçlara götüreceğini sadece hatırlatmak isterim. Burada özellikle Gazali'nin dikkate şayan bir tespitini aktarmak isterim. Mustasfa'nın girişinde şunu söylüyor: "Men talabe'l-hak mine'l-elfaz fe-kad helek" (Kim hakikati sadece lafızlardan çıkarmaya kalkışırsa helak olur" diyor. Ne yazık ki burada sergilenen tavır biraz da bunu andırıyor. Bu yaklaşımın olumsuzluklarına karşı müteyakkız olmamız gerektiğini belirtmek isterim.

Tevârüs ettiğimiz namazın gerek kılınışı, gerek vakitleri, münferit haberlerden hareketle oluşmuş değildir. Kökeni bizzat Peygamber Efendimizin kesintisiz 13 yıllık toplu bir tatbikatına dayanmaktadır. Başlangıçtaki bu uygulama bu haliyle yine

kesintiye uğramadan sonraki kuşaklar tarafından sürdürülmüştür. Nitekim Hz. Ömer, hilafeti döneminde, valilerine gönderdiği mektuplarda aynı uygulamaya atıfta bulunmuştur. Buna dair rivayetler kimi küçük farklılıklarla tekerrür etmektedir. O da bu mektuplarında namaz vakitlerini açık bir şekilde tarif etmektedir. Valilerine bu konuda sıkı sıkı tembihte de bulunmaktadır. 10 yıllık Hz. Ömer'in hilafet dönemi de buna eklendiğinde, bir başka ifadeyle Hz. Peygamber ve Hulefa-i râşidîn dönemleri birlikte düşünüldüğünde en azından 30-40 yıllık sahih ve aralıksız bir uygulamaya konu olmuş bir mesele var elimizde. Uygulama ile bu denli netlik kazanmış bir mesele karşısında takınılması gereken tavır bu mu olmalıydı? Yani böyle bir mesele, uygulama yokmuşçasına, münferit haberler üzerinden mi inşa edilmeliydi? Doğrusu ben böyle bir yaklaşımı son derece riskli buluyorum.

Bu noktada İmam Şâfiî'ye de bir atıf yapmak istiyorum. Şâfiî, el-Ümm'ün Kitabu'l-Mevakit adlı bölümünde, yani bu vakitlerin belirlenmesi konusuna tahsis ettiği yerde şunları söylüyor: "Aslında bu mesele haberi'l-âmm'e ile tespit edilmiştir." Onun haberi'l-âmm'e ile kastettiği de meselenin gelenek damarından gelen bu tatbikat boyutudur. Gerçekten de kendi zamanına kadar dinin pek çok konusu özellikle de ibadetler gibi önemli hususlar babadan oğula ve aile içinde öğretilip uygulama ile sonraki kuşaklara intikal ettirilmiştir. İslamiyet'in özellikle yaşantı boyutu aile içinde bu şekilde tatbikat yoluyla aktarılmıştır. Bu tatbikat boyutu göz ardı edilip sadece rivayetlerle yetinilirse veya rivayetler ana eksene alınıp da uygulama kenara itilirse dine ait pek çok mesele yanlış bir inşaya kurban gider.

Bu anlattıklarımın büyük bir kısmı Soner beyin tebliğinin müzakeresi olarak değerlendirilmemelidir. Bunlar, büyük oranda, şu ana kadar yapılan konuşmaların tamamı dikkate alınarak söylenmiştir.

Şâfiî'nin açıklamalarıyla bağ kurduğumuzda, aslında gerek bu tebliğde gerek diğer tebliğlerde dile getirilen deliller daha çok "haberi'l-hâssa" kapsamında yer alır. Haddi zatında bu çerçevedeki münferit haberler belirtilen uygulama ile de çelişmez. Fakat "haberi'l-âmm'e" dikkate alınmazsa, "haberi'l-hâssa" çerçevesindeki delillerin yerli yerinde kullanılması da tehlikeye girer. Bu itibarla "hâssa" çerçevesindeki haberler aslında "âmm'e" çerçevesindeki bilgilerle çelişmez. Bunlar birbirini tamamlar, teyid eder, nakzetmez.

Bu meseleyle ilgili olarak Sunen-i Ebî Davud'ta bir ifade geçiyor. Bu bilgi, yine Cibril hadisinin sonunda yer almaktadır. Râvi diyor ki, "Hz. Peygamber (s.a.s), Cebrail'in kendisine anlattığı biçimde namazı tekrarladı; ama vefat edene kadar, mesela sabah namazını sürekli karanlıkta (galas) kıldırdı, yani isfar vaktine bırakmazdı." Buradaki bu bilgiyle bir başka konu arasında da bir irtibat kurulabilir. Fakat bunu biraz sonraya

bırakayım. İsfâr'ın özellikle Hanefi mezhebinde öne çıkarılmasının gerisinde Ebu Hanife'nin yaşadığı Kufe'nin ve buradaki güvenlik sorununun etkili olup olmadığını insan düşünmeden edemiyor. Kûfe'nin güvenlik açısından daha riskli olması, acaba sabah namazının ortalığın bir miktar aydınlanması vaktine tehir edilmesi içtihadında etkili olmuş olamaz mı?

Bazı arkadaşlar “fecir” kavramının izahını yaparken sözlük anlamlarından hareketle bunu kızılık olarak yorumlamışlardı. Eğer “fecir” kızılık olarak alınırsa, o zaman, Peygamber Efendimiz, “galas”ta kıldığı sabah namazlarını imsaktan önce kılmış olmayacak mı? Oysa on sene boyunca kıldırıldığı sabah namazlarının sürekli imsâktan sonra olduğunu biliyoruz. Böylece Hz. Peygamber, sabah namazını belirtilen vakitte kılışyla imsakın başlangıcını da uygulama yoluyla göstermiş olmaktadır. Olay bu kadar vazih iken, sadece şuradan buradan, kimi sözlük anlamlarından hareketle yorum yapmak meseleyi olsa olsa bulandırır.

Muhterem hazirunu hürmetle selamlıyorum. Hayırlı akşamlar efendim.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Bilal hocamıza da çok teşekkür ediyoruz.

Değerli hocalarım; hakikaten sabahtan bu tarafa uzun bir süre. Cuma namazı da araya girdi ve yaklaşık 10 saattir devam eden bir çalışma sürdürdük. Ancak, bunlarla ilgili değerlendirmeler için de söz almak isteyen hocalarımız var. Birer ikişer dakika da hocalarımıza söz vererek müzakereleri sürdürelim diye düşünüyorum.

Mehmet hocam daha önce bir söz istemişti.

Buyurun hocam.

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler

Mehmet KESKİN: Teşekkür ederim Sayın Başkanım.

Fecir kelimesiyle ilgili olarak, az önce katılımcı arkadaşlardan birisi “El fecrū humretün” şeklinde bir ifade kullanmıştı. İlgili kaynaklara baktım. Aslında fecrin “Beyadun tahtel humreti” veya “Beyadūn telîha humretün” olarak, yani “Bir beyazlık ki, kendisinden sonra kızılık meydana gelir” şeklinde tarif edildiğini gördüm. “Ve Kîle beyadun muhtelitetün bil humreti” şeklinde telaffuz edenler de var. Biz bu konuda kenarda kalan şâz görüşlerle mi amel edeceğiz, yoksa çoğunluğun tercih ettiği ifadeyi mi esas alacağız? Aslında çoğunluğun ifade ettiği “Beyadun tahtel humreti” yani fecir, kendisinden sonra bir kızılığın meydana geldiği beyazlıktır, şeklindedir. Bazı hadis kaynaklarında da “El beyadul mustatilu” şeklinde ifade ediliyor. Bu hususun tashih edilmesinde fayda var. Çünkü az önce, genel olarak fecrin humre şeklinde anlaşılması gerektiği, kaynaklarda öyle ifade edildiği belirtildi ki bu doğru değildir. Bu hususun açıklığa kavuşturulmasını gerekli gördüm.

Bir de İbrahim Paçacı Bey'in tebliğinde, akşam namazı vaktinin, abdest alıp 5 rekât namaz kılacak kadar bir vakit olduğu, bu hükmün İmam Şafî'nin Kavli Cedit'inde yer aldığı ifade edildi. Doğrudur. Ancak, bunun pratikte pek bir yeri yok. Rasûlullah Aleyhisselatu Vessellem Efendimizin de “vaktu'l-mağribi malem yeğibi's-şefaku” hadisi var. Şafii fakihlerinden İmam Nevevi, El Mecmu adlı eserinde Gazali'nin ve Ebu Bekir'in bu görüşü benimsediğini belirtmektedir. Yani bu Şafii fakihleri, kavli kadim ile amel edilmesi gerektiğini, kırmızılık şafağının kayboluş anına kadar akşam namazının kılınabileceğini ifade etmişlerdir. İmam Nevevi'nin kendisi de bu görüşü benimsemiştir.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Mehmet hocama teşekkür ediyorum bu değerlendirme için.

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL: Ben de Mehmet hocanın bahsettiği hususta bir şey söyleyeceğim. Humre meselesi kafama takıldı. Biliyorsunuz, Veda Hutbesinde zikredilen “Arap'ın Acem'e, Acem'in Arap'a, beyazın siyaha, siyahın beyaza üstünlüğü yoktur” hadisindeki beyaz da ahmerdir, yani Araplar beyaza ahmer diyorlar genelde. Hz. Peygamberin ışığı “Hümeýra” kelimesiyle ifade ettiği rivayetleri filan da var. Yani bu humre meselesi acaba sadece kızıl anlamında değil de, beyazlık manasında da kullanılmış olabilir mi? Yani Arapların kullanımından hareketle, bu humrenin mutlaka kırmızı olması gerekmez diye düşünüyorum. Bunu ifade etmek istedim.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Çok teşekkür ediyorum İsmail hocam. Hakikaten çok köklü bir mesele.

Buyurun Servet Bey.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Teşekkür ederim hocam.

Ben, illa humre tamamen kızılık, beyazlık anlamına gelmez demiyorum. Sabahleyin eğer öyle bir ifade kullandıysa hatalı olabilir. Fakat fecri sadığın, Peygamber Efendimizin hadislerinde bahsettiği fecrin humralık olduğuna ilişkin iki tane hadis okuyayım buradan, siz değerlendirin.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Hocam; hadisi şeriflere girmeyelim isterseniz.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Çok kısa.

“Leyse’l-fecru’l-mustatîle fi’l-ufuki ve lâkinnehu’l-muteridu’l-ehmaru” diyor fecri tarif ederken.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Hocam; o konuya girersek, o konuyla ilgili pek çok rivayet var.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Lütfen hocam. Benzer bir hadis-i şerif, birisi Ahmet bin Hambelin Müsned’inde, bir de Ebu Davut’da var. Dolayısıyla Peygamber Efendimiz fecri kendi lügatiyle...

Bilal hocam, lütfen, lügat oyunları yapıyoruz. Peygamberimiz de bu oyunu yapmamış herhalde. Kendisi lügatta el humratu diye tarif etmiş.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Ancak, İsmail hocamın söylediği noktalar da dikkate alındığında önemli noktalar var.

Teşekkür ediyorum Servet hocam.

Buyurun Orhan hocam.

Prof. Dr. Orhan ÇEKER: Hemen bir cümle söyleyeceğim. Soner Bey’in takdiminde şöyle bir cümle geçti: “Ekinoks gününde oruç 12 saattir” dedi. Ekinoks gününde oruç 13.5 saat olur, 12 saat olmaz. Bunu beyan etmek istedim.

Teşekkürler.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Teşekkür ediyorum. Buyurun Mustafa Bey.

Mustafa BAHADİROĞLU: Bir soru sormak istiyorum. Bu soruyu epeydir birilerine sormak istiyordum, çünkü bana da soruldu bu soru. Atmosfer dışındaysanız, Challenger’da mesela astronotlardan bir tanesi, “Ben, dünyada 90 dakikada bir tur atıyorum” demiş. “90 dakikada bir, fecir, şafak, hepsini yaşıyorum. Nereye göre amel edeyim?” sorusuna ulemanın cevap vermesi lazım. Bu soruyu aynen hocalarıma tevdi ediyorum.

İkincisi de, Ay’da veya başka gezegenlerde şöyle bir durum var: Atmosfer yok, atmosfer olmayınca da fecir olayı gerçekleşmiyor; direkt olarak ya güneşi görüyorsunuz ya da görmüyorsunuz. Bu durumda sadece güneş doğuşu ve batışı var, şafak yok. Bu durumda takdir edilecek mi? Yoksa, hesaplama yöntemi çalışmıyor gibi geliyor bana. Bu konuda hocalarım ne düşünüyor, merak ediyorum.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Teşekkür ediyorum hocam.

Beşir hocam; sizin temkinle ilgili bir değerlendirmeniz vardı herhalde.

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ: Muhterem hazirunu sevgi ve saygılarımla selamlıyorum.

İrfan Yücel hocamın tebliğine müzakereci olduğum ifade edildiğinden dolayı daha dikkatlice okudum. Özellikle İrfan Yücel hocama, böyle sistematik, son derece faydalı bir tebliğ hazırladığı için teşekkür ediyorum ve tebrik ediyorum. Hakikaten son derece derin bir birikimin eseri, sistematik bir çalışma. Zaten daha önce de muhterem hocamızın ansiklopedideki maddesi ve konuyla ilgili diğer yazılarının birçoğunu okumuştum. Bu çalışmalarındaki katkılarından dolayı da huzurunuzda hocama teşekkür ediyorum.

İrfan Bey hocamızın namaz vakitlerindeki temkin süreleri konusunda verdiği bilgiler Diyanet personeli açısından olduğu gibi, konuya meraklı diğer okuyucular açısından da oldukça önemli bilgilerdir. Esasen bu çalışmada verilen bilgiler, özellikle kişinin ibadetlerde kalben mutmain olmasına katkı sağlayacak önemli hususlarla ilgilidir. İrfan Bey hocamızın bu çalışmasında ele aldığı konularla ilgili olarak, birçok fıkıh ve ilmihal kitabında ya hiç bilgi verilmemiş, ya da bazılarında sadece birkaç cümleyle dikkat çekilmekle yetinilmiştir. Hocamızın bu tebliğinde ise, konular hem teorik boyutuyla, hem de pratik (Diyanet İşleri Başkanlığının takvim hazırlama çalışmaları) boyutuyla tarihi seyri içerisinde sistematik olarak sunulmuştur. Bu tebliğ, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Müslümanların ihtiyacı olan dinî konularda doğru bilgi

verilebilmesi için geçmişten günümüze ciddi çalışmalar yaptığını ve işin uzmanlarının ciddi bir bilimsel birikime sahip olduğunu da göstermektedir. Bu yönüyle Hocamızın tebliğinin alanında önemli bir boşluğu doldurur nitelikte olduğu görülmektedir.

Tebliğde önemle üzerinde durulan, “astronomik tulû’ ve astronomik ğurup” ile müşahedeye dayalı tulû’ ve ğurub arasındaki fark dikkate alındığında, hocamızın bu zamanlarla ilgili temkin süresi belirleme zorunluluğuna dair verdiği bilgiler oldukça önemlidir. Çünkü güneş doğmadığı halde gökyüzünde güneş görüntüsü mevcut olduğunda, kişi içine sinerek sabah namazı kılamayacağı gibi, astronomik olarak güneş battığı halde gökyüzünde güneş görüntüsü mevcut olduğunda da, kişi içine sinerek akşam namazını kılamaz. Özellikle mekruh vakitler açısından son derece önemli olan bu konuda İrfan Bey hocamızın ulaştığı sonuçların isabetli olduğu kanaatindeyim. Ancak bu meselenin ilmihal kitaplarına nasıl yazılması gerektiği konusu da, üzerinde farklı boyutlarıyla düşünülmesi gereken önemli bir konudur.

Tebrike şayan bu çalışmasından dolayı Muhterem Hocamıza huzurunuzda tebrik ve teşekkürlerimi ifade ediyorum.

Burada ibadetlere dair tebliğler ve müzakereleri hakkında başka bir hususa dikkat çekmek istiyorum ki o da namazların cem’i meselesidir. Bu gün birkaç konuşmada ısrarla üzerinde duruldu ve namazla ilgili birçok fikhî problemin çözümünde, namazların cem’i adeta can simidi gibi sunuldu. Bu konuşmalardan bazılarında, yolculuk esnasında namazların cem’i, adeta bütün müçtehitler arasında müsellemler gibi sunulup, bazı durumlarda (kutuplara yakın bölgelerde) yolculuk şartının bile aranmasına gerek olmadan, cem’ edilmesi bir çıkış yolu olarak gösterildi.

Kanaatime göre, namazların cem’i gibi hassas konularda, daha dikkatli ifade kullanmak gerekmektedir. “Ben Hanefi’yim, yani İmam Ebu Hanife’nin içtihatlarını benimsiyorum” diyen bir insana, Diyanet İşleri Başkanlığı olarak, “Sen Hanefi olsan da, namazların cem’i konusunda başka mezheplere yönel” demenin isabetli bir çözüm yolu olup olmadığı iyi düşünülmelidir. Bilindiği gibi cem’ meselesinde İmam Ebu Hanife ve İmam Evzai başta olmak üzere müçtehitlerden bir kısmı, cem’i takdimin Arafat dışında caiz olmadığını kabul etmektedirler. Bu imamlara göre, cem’i takdim için delil gösterilen Fiilî Sünnet hüküm istinbatı için elverişli değildir. Zira bu imamlara göre, düşmanın baskın yapma tehlikesi bulunduğu durumlarda bile gerekli tedbirleri almak kaydıyla namazların vaktinde kılınması gerektiği ayetlerde açıklandığı gibi, Fiilî Sünnet de aynı istikamettedir. Nitekim Hendek savaşının kızıştığı o sıkıntılı günde, Peygamber Efendimiz (s.a.s.) ve sahabiler o günkü kılamadıkları namazlarını sahib-i tertib şartlarına göre kaza etmişlerdir. Konuyla ilgili rivayetlerde,

o gün namazların cem’ edilerek kılınmasının gündeme geldiğine dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır.

Özellikle uzun yolculuklarda, uçak, tren ve otobüste, vakit girmeden cem’i takdim, şeklinde namaz kılmanın caiz olmadığı görüşünde olan müçtehitlerin delillerinin farklı boyutlarıyla incelenmesi de en azından bilimsel bir zorunluluktur. Bu toplantıya katılan herkes konunun ayrıntılarına vakıf olduğu için söz uzatmayacağım. Ancak burada birkaç cümleyle de olsa bir hususa dikkat çekmek istiyorum ki o da, Hanefi ve Evzailerin, konuyla ilgili nasslarda hükme dayanak teşkil eden münasib vasıfların ortaya konulması çalışmaları esnasında, münasib olmayan diğer vasıfların ayıklanması (tenkihü’l-menat ya da sebr ve taksim) çalışmaları kapsamında, Arafat ve Müzdelife’nin kendi özel konumları olduğu ve buralarda haccın menasiki kapsamında yapılacak başka ibadetler (vakfeler) olduğunu kabul etmeleridir. Buna göre Arafat’ta vakit darlığı ve namazın vaktinde edasına mani teşkil edecek benzeri sıkıntılar olmadığı halde, sırf vakfe sebebiyle cem’i takdim yapılmaktadır. Mina’da namazlar cem’ edilmediği halde Müzdelife’de cem’i tehir suretiyle cem’ edilmesi de, mutlak anlamda yolculuk sebebiyle değil, yine vakfe boyutlu bir hükümdür. Arafat ve Müzdelife’de namazların cem’ edilerek kılınması sadece yolculuk sebebiyle olsaydı, Arafat’ta cem’i takdim olma zorunluluğu da söz konusu olmazdı; çünkü bu durumda cem’i tehir suretinde de kılınabilirdi; hâlbuki bilindiği gibi Arafat’ta öğle ve ikinde namazlarının cem’i takdim suretinde kılınması gerektiği icmâ ile sabit bir husustur.

Diğer konularda olduğu gibi genelde bütün ibadetler ve özelde namaz ibadeti konusunda da en ihtiyatlı ve faziletli davranış, imkanlar ölçüsünde icmâ yönünde davranmaktır. Bu çerçevede yolculuk esnasında kolaylık olması açısından, namazların cem’ edilerek kılınması değil de, binit (uçak, tren, otobüs vb.) üzerinde namaz kılma konusuna ağırlık verip, mükellefleri bu konuda bilgilendirmenin, özellikle Hanefiler açısından daha isabetli bir çözüm olduğunu düşünüyorum.

İbadetlerde vakit meseleleriyle ilgili olarak sunulan tebliğlerde ulaşılan ve çok önemli gördüğüm bir tespite de bir cümle ile işaret etmek istiyorum. Şöyle ki, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Helvacı Beyin, İbrahim Hakkı Hazretlerinin gözlem evinde yaptığı tespitleri ile Prof. Dr. Sacit Özdemir Beyin gözleme dayanan tespitleri ve de Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan takvimin (üç ayrı çalışmada ulaşılan sonucun) neredeyse bütünüyle paralellik arz etmesi, kanaatime göre bu toplantıda ulaşılan en önemli sonuçlardan birisidir.

Beni sabırla dinlediğiniz için teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Çok teşekkür ediyorum hocam. Allah razı olsun bu güzel değerlendirmeleriniz için.

Buyurun.

Adem YILMAZ: Çok değerli ilim adamlarına, katılımcılara titiz ve emek verilmiş değerli ilmi katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Adım Adem Yılmaz, Fazilet takvimi Vakit Hesaplama Uzmanıyım. Çok değerli katkılar oldu. Fakat birkaç noktanın altını çizmek istiyorum.

İrfan hocamın temkin mütalaası çok değerli bir çalışmadır kendisini tebrik ediyoruz. Ancak katkı sadedinde olmak üzere; biz Fazilet Takvimi olarak temkin kavramının ihtiyat kavramı üzerine bina edilmesinin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü temkin, istenildiğinde eklenebilecek ve daha ihtiyatlı olmak için yapılması gereken bir kavram değildir. Eğer teknik olarak bir temkin zorunluluğu varsa, bu sapma düzeltmesi anlamında birtakım düzeltmelerin yapılması sebebiyle temkinin ihtiyat kavramı üzerinde ifade edilmesi doğru değildir. Bizce temkin zarurettir. Diyanet İşleri Başkanlığı da zaten akşam ve sabahta temkinin zaruret olduğunu kabul etmiştir. İnşallah diğerlerinde de bunun zaruret olduğu noktasının açığa çıkmasını bekliyoruz.

Diğer bir nokta da, temkin neden zaruret? İstanbul için vakit hesaplamasında 41 derece 0.2 dakika enlemi ve 28 derece 57 dakika boylamını kullanıyorum. Diyanet İşleri Başkanlığı muvakkitleri de aynı hesapları yapıyorlar. Ancak, bizim kullandığımız bu koordinat nokta koordinattır, ama yapılan hesap ise alanda kullanılacak. Mesela şu anda ilçeler vesaireler takvimleri var, evet, ama Diyanet İşleri Başkanlığı TRT'ye İstanbul için vakit veriyor ve İstanbul vakti diyor; yani Küçükçekmece vakti, Tuzla vakti şeklinde okunmuyor ezanlar televizyonda. Yani nokta için yapılan hesabın alanda kullanılması sebebiyle temkin uygulaması teknik bir zarurettir. Bunun özellikle altını çiziyorum. Onun için, bunun **ihtiyat** kavramıyla ifade edilmesinin de doğru olduğu kanaatinde değiliz. Bu pusuladaki sapma düzeltmesi gibi teknik bir zorunluluktur. Ve bütün vakitlerde kullanılması gerekir. Temkinin ihtiyaçtan fazla kullanılmasının da doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Ayrıca "irtifa" adını verdiğimiz bölgesel alanda "lokal yükseklik" unsuru da özellikle Güneş doğuşu ve batışı ile imsak vakti ve yatsı vaktinde oldukça etkilidir namaz vakitlerini etkilemektedir. Bu sebeple aynı yerdeki farklı yüksekliklerde namaz vakitleri değişiklik arz etmektedir. Örneğin İstanbul'da Üsküdar sahilinde "deniz kenarı" ile 534 metre yükseklikteki Aydos tepesinde aynı anda vakit teşekkülü mümkün değildir.

Muhterem katılımcılar; Namaz vakitlerinin hesaplanmasında dînî ve ilmî açıdan pek çok faktör bulunmaktadır. Fazilet takvimindeki namaz vakitlerinin hesabı fikhî olarak imamların içtihatlarına dayanmaktadır. Bilimsel olarak ise astronomi ilminin esasları kullanılmıştır. Bunlar arasında; enlem, boylam, saat dilimi, güneşin deklinasyonu, meridyen geçişi, yükseklik(irtifa), arâzi genişliği vb. pek çok astronomik, klimatolojik ve jeolojik unsurlar bulunmaktadır. Bu sebeple bir yerin namaz vakitlerinin doğru olarak hesaplanabilmesi için; fikhî esasların, küresel üçgen formülleri ve diğer astronomik formüllere tam olarak uygulanması gerekmektedir.

Hesaplamalarda sadece "geometrik hesap" sonuçları değil fikhî ölçülere daha uygun olan "Görülen değerler" esas olarak kullanılmıştır. Sadece "geometrik değerlerin" hesaplanması ile elde edilen değerlerin bunların sapmasına sebep olan pek çok unsurdan dolayı gerçek değerleri karşılamadığı için geometrik değerlerin üzerine yine bilimsel kurallar ve metotlar çerçevesinde -pusula sapmasının düzeltilmesine benzer- düzeltmeler yapılmıştır. Belli oranda saptığı bilinen pusulanın manyetik sapma değerlerini düzeltmeden doğru bir yön tayini mümkün olmadığı gibi bu düzeltmeler yapılmamış vakitler de gerçek vakitleri karşılamamaktadır. Bu değerlerin düzeltilmesinden sonra ortaya çıkan değerler fikhî ölçülere uygun hale gelir. İşte bu "sapma düzeltmelerine temkin" adı verilmektedir. Güneşin doğuş batışı için asıl olan 'geometrik doğuş-batış' değil çıplak gözle gözlenebilen 'görülen doğuş-batış'tır. Bizce temkin gerçek vakti tespit edebilmek için nokta için yapılan hesabın alanda kullanılması, yükseklik ve arazi yayılımları sebebiyle temkin uygulaması teknik bir zarurettir. Diyanet İşleri Başkanlığı da zaten akşam, sabah ve öğle ve ikindide temkinin zaruret olduğunu kabul etmiştir. Bu hususta hemfikiriz. İnşallah diğer temkin kullanılmayan iki vakit olan yatsı ve imsak vakitlerinde de temkinin bir zaruret olduğu noktasının açığa çıkmasını bekliyoruz. Özetle bütün vakitlerde temkin kullanılmalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığının yatsı ve imsak vaktinde de temkin kullanması vakitlerin birleştirilmesi hedefine daha fazla yaklaştıran bir adım olacaktır.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Diyanet İşleri Başkanlığı da yeterince, ihtiyaç kadar, gerekli olan yerlerde zaten kullanıyor temkini. Özellikle astronom arkadaşlarımızın ifade etmesini istedim.

Adem YILMAZ: İmsak ve yatsıda da bunun kullanılması gerektiği görüşündeyiz. Az önce ifade ettim, ama tam olarak anlaşılmadı, biraz arada kaynadı; onu tekrar ifade etmek istiyorum. Diyanet İşleri Başkanlığının yurtdışında yapmış olduğu uygulamada...

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Avrupa'yla ilgili ayrı bir toplantı tertipleyeceğiz ve sizleri de davet edeceğiz inşallah. Onunla ilgili ayrı bir toplantımız olacak inşallah.

Adem YILMAZ: Normalden yarım saat önce yatsı vakti girdi deniliyor. Bunun da doğru olduğunu düşünmüyoruz.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Onu inşallah ayrı bir toplantıda ele alacağız.

Adem YILMAZ: Tüm katılımcılara ilmi katkı ve çalışmalarından dolayı teşekkür ediyorum efendim.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Fransa'da, İngiltere'de yaşayan yaklaşık 15 milyon Müslüman şu anda bu şekilde. Onu ayrıca bir oturup değerlendirmemiz gerekiyor.

Hocalarımızdan söz almak isteyen var mı?

Soner Bey; son olarak söylemek istediğiniz bir şey var mıydı tebliğinizle ilgili?

Yrd. Doç. Dr. Soner DUMAN: Bu saatten sonra çok fazla uzatmaya gerek yok. Hocalarımızın mütalaalarından istifade ettim. İnşallah onları da dikkate alarak, bu tebliği daha da geliştireceğiz.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Dr. Ekrem KELEŞ): Değerli hocalarım, değerli bilim adamları; hepinize çok teşekkür ediyoruz. Bugünkü çalışmalarımız burada tamamlandı. Sabrınızı çok zorladık. Teşekkür ediyoruz. Var olun, sağ olun.

3. OTURUM (09.00-12.00):

KADINLARIN İBADET HAYATI İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Hamza AKTAN, *Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Başkanı*

1. Tebliğ: Adetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaflı Etmesi ve Mescide Girmesi

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müzakereler:

Doç. Dr. Servet BAYINDIR, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Rifat ORAL, Konya Selçuk Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi

2. Tebliğ: Adetli Kadının Mushaf'a Dokunması ve Okuması

Yrd. Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müzakereler:

Doç. Dr. Fatma Asiye ŞENAT, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. H. Kâşif OKUR, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

3. Tebliğ: İddet Bekleyen ve Yanında Mahremi Olmayan Kadınların Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi

Dr. Zeki KOÇAK, Ömer Nasuhi Bilmen Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi

Müzakereler:

Yrd. Doç. Dr. Rahmi TELKENAROĞLU, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdüsselam ARI, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler

RAPORTÖRLER

Dr. Zafer KOÇ
Dr. Bahattin AKBAŞ

Vahdi BOYDAŞ (2. GÜN: 01 ARALIK CUMARTESİ 2012)

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Euzubillahimineşşeytanirracim Bismillahirrahmanirrahim, Elhamdulillah Rabbül âlemin vesselatı vessalamı ala Rasûllulina Muhammed'in ve ala alihi ve sahbihi ecmain.

Çok değerli ilim adamları, kıymetli meslektaşlarım, katılımcılar, İkinci Günün Birinci Oturumunu açıyoruz.

Birinci Tebliğ, Prof. Dr. Abdurrahman Haçkalı tarafından takdim edilecek.

“Adetli Kadının Camiye Girmesi, Namaz Kılması, Oruç Tutması ve Tavaflı” konusu üzerinde bir tebliğ sunacaklar. Bu konular tabii evveliden beri halledilmeyi bekleyen bir konu olarak da tartışmaya devam edilen bir konu olarak önümüzde duruyor. Olgunlaşmadan da bunlar bir neticeye, bir kanaate varmak da kolay değildir. İnşallah bunlardan hayırlı sonuçlar çıkar diye düşünüyorum ve hemen zamanı kullanmak bakımından, kullanmak bakımından diyorum çünkü 20 dakikalık bir zaman var, bu 20 dakikalık zaman içinde tebliğ takdim edilecek, iki müzakereci de bunu müzakere edecek ve bunun hepsi 20 dakika içine sığacak. Bu bakımdan, çok acele hareket etmemiz gerekiyor. Takdimci arkadaşlarımız da, müzakereciler de oldukça kısa ve öz takdimde ve müzakere bulundukları gerekiyor.

Şimdi, Prof. Dr. Abdurrahman Haçkalı Bey'e, konusunu takdim etmek üzere söz veriyorum.

Müzakerecileri de alalım: Doç. Dr. Servet Bayındır ve Rifat Oral.

Abdurrahman Bey, saatinizi isterseniz önünüze koyun, 20 dakikayı aşmamak üzere, gerekirse özetin özetini vererek bir takdimde bulunun.

TEBLİĞ

Adetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaf Etmesi ve Mescide Girmesi

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI³⁷¹

I- GİRİŞ

Tebliğimiz namaz, oruç ve tavaf yükümlülükleri ve mescide girip girememesi konularında âdetli bayanın durumunu inceleme konusu yapmaktadır.

Öncelikle, şer'î bir hükmün elde edilmesi, bu hükme ulaşılması ve bir meselenin hükmünün belirlenmesi noktasında esas olan birkaç hususa işaret etmek gerekecektir.

Konumuz şer'î ve taabbudî meseleleri içermektedir. Şer'î hüküm şer'î delillerle sabit olur. Şer'î delillerin asılları Kur'ân ve Sünnettir. Sünnet Kur'ân'ı açıklar³⁷² ve onda aslı olan hükümlerin detaylarını beyan eder. Konumuz olan meselelerde de, asıl Kur'ân olup beyan/açıklama yetkisi Sünnettedir. Bu beyanın muhatabı sahabedir. Dolayısıyla, onların nakil ve uygulamaları da bizim için esastır. Nitekim din ve Kur'ân onların nakline dayanır. Sahabenin, Kur'ân'ın bir âyetinin anlamı ya da hükmü üzerinde görüş birliği etmiş olması, o anlam ya da hükme kesinlik kazandırır ve böylece çeşitli nedenlerle oluşabilecek zannîliği ortadan kaldırır. Yani, onlara o hüküm/o mesele ittifak ettikleri şekilde açıklandı/emredildi demektir. Aynı şekilde, Sünnete dayanan herhangi bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri de böyledir. O rivayetin ve ifade ettiği hükmün, hem sübut ve hem de delâlet bakımından kat'î olduğunu gösterir. Fıkıh Usûlünde buna icmâ' denmektedir. Burada bahsettiğimiz sahabe icmâ'sıdır. Sahabenin, hakkında ihtilaf ettiği delil ya da hükümler doğal olarak bu kesinliğe ulaşmış olmaz. İslâm ümmetinin sahabeden günümüze benimsediği usul de bu yöndedir.

Bu noktada, Kur'ân-ı Kerim'in bizzat kendisinin günümüze ulaşmasının bu esasa dayandığını dikkate almamız, bu usulün ne derece önemli olduğunu bize hatırlatmış olur. Yani vahiy ve vahyin beyanı, sahabe icmâsı zemininde bize nakledilmiştir. Bu nedenle, hakkındaki beyan hususunda icmâ/ittifak/tevâtür bulunan meseleleri içtihadî birer mesele imiş gibi ele almak, temel bir usul hatasıdır ve yanlıştır. Zira din, insanların içtihatlarının bir araya getirilmesiyle oluşan ya da oluşturulmuş bir şey olmayıp Allah tarafından vaz' edilen bir şeydir. Bu vaz'ın bilinme yolları da bellidir.

Ayrıca, dini hükümler, Hz. Peygamber ve sahabeden yaklaşık iki asır sonra ortaya çıkmış değildir. Ya da bu hükümler, sadece eserlerde zikredilen bir ya da birkaç

³⁷¹ Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

³⁷² Nisâ Sûresi, 4/59; Ahzâb Sûresi, 33/36; Haşr sûresi, 59/7.

rivayet dikkate alınarak oluşturulmuş değildir. Dini hükümlerin varlığı ve uygulaması bu sözlü delillerden öncedir. Mezhep imamlarının yaşadıkları zamanda, Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerindeki fiili uygulamalar, hem bilinmekte hem de devam etmektedir. Bu nedenle, sadece sözlü rivayetlere bakarak ve bunların peşinen zayıf ya da uydurma olduğunu söyleyerek, meseleyle ilgili sözlü ve fiili icmâ'yı gözardı ederek kişisel görüş belirtmek doğru değildir. Daha önemlisi, Hz. Peygamber'in beyanı hiç olmamış gibi davranarak *ilkten ve ibtidâen* Kur'ân âyetlerini beyan etmeye kalkışmak meşru bir usul değildir.

Dolayısıyla, hükümlerini ortaya koymaya çalışacağımız meseleler de bu usul çerçevesinde değerlendirilecektir.

II- HAYIZ:

“Hayız” kelimesi Türkçede “belirli yaşlar arasında kadınların ayda bir döl yatağından kan gelmesi durumu” olarak tanımlanır ve “ay hâli”, “âdet” ve “âdet görme” olarak adlandırılır. Fıkıh kitaplarında çeşitli tanımları yapılır. Bu tanımlarda dikkat edilen husus, hayız kanının rahimden gelen diğer kanlardan ayrılmasını sağlayacak şekilde tanımlama çabasıdır.³⁷³ Kadının hâmile olduğu dönemde rahiminden gelen kan, diğer mezheplerce hayız kanı olarak kabul edilirken, Hanefiler tarafından böyle kabul edilmemektedir.³⁷⁴

Doğumdan sonra gelen kan ile oluşan duruma “nifas” ve hayız ve nifas dışında gelen hastalık kanamalarına “istihâza” denmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de aybaşı halini ifade etmek üzere, yine “hayız” kökünden gelen “mehîz” kavramı kullanılmıştır³⁷⁵ ve aybaşı halini ifade etmektedir.³⁷⁶

Aybaşı halinin, fıkıh açısından ilgili olduğu pek çok durum vardır. Nevevî bunları 18 başlık altında toplar: Özetleyecek olursak; hayızın tahâret, namaz, oruç, hac, Kur'ân tilaveti, Kur'ân'a dokunma, mescide girme, tilavet ve şükür secdeleri, itikaf, cinsel ilişki, boşanma, iddet bekleme, ergen olma ve gusûl gibi konularla doğrudan bağlantısı vardır.³⁷⁷

³⁷³ bkz.: İbn Kudâme, Muvaffakuddin el-Makdisî, Riyad, *el-Muğnî*, I, 386; Nevevî, Ebû Zekeriyâ, *Kitâbu'l-Mecmû'*, Cidde, ty. tah. Muhammed Necib el-Mutî'î, II, 378 vd.; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, Beyrut 2009, I, 115; Bilmen, Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul 1947, s. 93.

³⁷⁴ *el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyye*, Kuveyt 1990, XVIII, 292 “h-y-z” mad.; Yavuz, Y. Vehbi “Hayız”, *DİA*, XVII, 51-53.

³⁷⁵ Bakara Sûresi, 2/222.

³⁷⁶ Cassâs, Ebû Bekr Ahmed er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, I, 460.

³⁷⁷ Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, II, 395.

III- ÂDET GÜNLERİNDEKİ KADININ NAMAZ YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Namaz kılacak olanın hadesten taharet üzere bulunmasının şart olduğunu Kur'ân bildirmiş (Nisâ Sûresi, 4/43; Mâide Sûresi, 5/6); Hz. Peygamber, “*Sizden biri, abdestsiz olduğu zaman, abdest almadıkça Allah onun namazını kabul etmez*” buyurmuştur.³⁷⁸ Taharetin namazın şartı olduğunda müslümanlar arasında farklı bir görüş bilinmemektedir.³⁷⁹

Cünüplük de âyeti kerimelerde *hades* sayılmış ve akabinde gusûl emredilmiş ve gusletme imkanı yoksa teyemmümle hadesin giderileceği bildirilmiştir.

Acaba hayız da hades midir?

Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar Müslümanlar, hayızın hades olduğu ve sona erdiğinde namaz ve tavaf gibi ibadetleri yapabilmesi için kadının gusletmesinin farz olduğu hususunda görüş birliği içerisindeydi. Bu konuda ihtilaf yoktur.³⁸⁰

Bayanların, hayızlı iken namaz kılmalarının ve tavafta bulunmalarının yasaklanması³⁸¹ da hayızın hades olduğunun delilidir.

Bunun yanında, âyeti kerimede “yıkancaya kadar” ifadesi, cünüp olanın gusûl ile hadesten taharete bulunduğu gibi, hayızlı olanın da gusûl ile hadesten taharete bulunacağını göstermektedir.³⁸²

Hz. Peygamberin hanımlara, hayız sona erince boy abdesti almalarını emrettiği birçok rivayette nakledilmiştir.³⁸³

İslâm âlimleri, âdet günlerindeki kadının namazının sahih olmadığına, hayızın namazın vücûbuna mâni olduğunda ve kaza edilmeyeceğinde ittifak etmişlerdir.³⁸⁴ Caferîlerin görüşleri de bu yöndedir.³⁸⁵

³⁷⁸ *Buhârî*, Vudû', 2.

³⁷⁹ İbn Rüşd, el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Beyrut 2008, I, 63.

³⁸⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 277; Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, II, 168; Yavuz, “Hayız”, *DİA*, XVII, s. 53.

³⁸¹ Şâfi'î, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Mansûre, 2001, I, 130-13.

³⁸² Şâfi'î, *el-Ümm*, I, 130-131; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 277.

³⁸³ *Buhârî*, Hayz, 19, 24, 25, Vudû' 63; *Müslim*, Hayz, 62, *Muvatta'*, Salât, 37; Şâfi'î, *el-Ümm*, I, 132. Rivayetler için bkz.: İbnu'l-Esir, *Câmi'u'l-Usûl*, tercüme ve şerh: Kemal Sandıkçı, İstanbul, 2008, XI, 595 vd.

³⁸⁴ Şâfi'î, *el-Ümm*, I, 130-131; Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, II, 383; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 122.

³⁸⁵ Allâme el-Hillî, *Tahriru'l-Ahkâm*, Kum, 1420, s. 104; Tabâtâbâi, es-Seyyid Ali b. Muhammed, *Riyâzü'l-Mesâil*, Muessesetu Âli'l-Beyt li İhyâit-Turâs, I, 292-294.

Kur'ân'ın mübelliği ve beyan edicisi olan Hz. Peygamberin, hayız halini hükmî kirlilik olarak kabul ettiğine dair pek çok rivayet vardır. Bu rivayetlerin sahih ve geçerli bir delil olduğu ve anlamlarının da hayız halinin hades sayıldığına delalet ettiği hususunda sahabe icmâ etmiştir. Dolayısıyla sahabenin de içerisinde bulunduğu bütün Müslümanlara göre, hayız hali hükmî kirlilik oluşturur. Konuyla ilgili ana delil, işte bu icmâ' dır.

Bu icmâ' delilinin yanında, hayızın hades olduğuna delâlet eden ve âdet günlerinde kadının namaz kılmasının yasak olduğu ve bu zaman zarfında geçen namazların kaza edilmeyeceğine³⁸⁶ dair sözlü rivayetlerin bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Fâtıma binti Ebî Hubeş özür kanaması olan bir hanımdı. Bu durumda namazı bırakması gerekip gerekmediğini Hz. Peygambere sordu. O (s.a.v.) şöyle cevap verdi: *Bu gördüğün âdet kanaması değil, başka bir nedenden gelen bir kandır. Önceleri âdet gördüğün günler kadar namazı bırak/namazdan uzak dur. O günler bittiğinde guslet ve namazını kıl.* (فَإِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةَ فَدَعِيَ الصَّلَاةَ وَإِذَا أَذْبَرَتْ فَأَغْتَسَلِي وَصَلِّي) ³⁸⁷

H. Peygamber, yine bu hadisin bazı rivayetlerinde, hayız kanı ile istihaza kanının farklı renkte olduklarını ifade etmekte ve hayız kanı geldiğinde “namazı bırak” demektedir. Hadis sahihtir ve müttefekun aleyhtir.³⁸⁸

Bu rivayette, sahabî kadın, hayız halinde olduğu gibi, acaba istihaze halinde de namazı bırakması gerekip gerekmediğini sormaktadır. Bu durum, onların, hayızlı kadının namaz kılamayacağını bildiklerini açıkça göstermektedir.

2- Medineli hanımlar, hayızlarının sona erip ermediğinde şüphelendiklerinde ve hayızın sona ermesi durumunun nasıl olduğunu öğrenmek üzere, adet kanaması izlerinin bulunduğu bezlerini Hz. Âişe'ye gönderip, artık namaza başlayıp başlayamayacaklarını ondan sormuşlardır. O da, beyaz akıntı gelene kadar beklemelerini, namaz kılmaya başlamada acele etmemelerini söylemiştir.³⁸⁹ Bu rivayet, hayızın hades sayıldığına ve bu durumda namaz kılınmayacağını uygulamadaki açık delillerinden biridir.

³⁸⁶ Bu dönemde geçen namazların kaza edilmesini Hanefiler ‘hılâfu’l-evlâ’, Şâfiiler, mekruh, Hanbelîler ise bid’at olarak görürler. Yaman, Ahmet, Âdet Gören Kadının İbâdeti, *Mehir*, Yaz 1998, ss. 5-13, s. 7.

³⁸⁷ Şâfi’î, *el-Ümm*, I, 132; *Buhârî*, Hayz, 19, 24, 25, Vudû’ 63; *Müslim* Hayz, 62, *Muvatta’*, Salât, 37.

³⁸⁸ Bkz.: İbnu’l-Esîr, *Câmi’u’l-Usûl*, XI, 603 vd. Nevevi, II, 167.

³⁸⁹ *Buhârî*, Hayz, 20; *Muvatta’*, Tahâre, 28.

3- Ümmü Atıyye (r.a.) ’dan şöyle rivayet edilmiştir: “Hz. Peygamber, bize, her iki bayramda da henüz evlenmemiş genç kızlar/perde ehli hanımlar ve âdet günlerinde olanlar da dahil olmak üzere kadınları musallâya çıkarmamızı istedi. Hayızlı olanlara da Müslümanların namaz kılacakları yerden biraz uzakça durmalarını emretti. Böylece onlar da, cemaatin arka tarafında bulunur, Müslümanlarla birlikte tekbir getirir, dualarına iştirak eder, hayır meclisine ve Müslümanların dualarına katılmış olurlardı.”³⁹⁰

4- Hamne binti Cahş, şiddetli istihâze kanaması gördüğünden ve bunun kendisini namaz ve oruçtan alıkoyduğunu şikayet edince, Hz. Peygamber ona şöyle demiştir: “6 ya da 7 gün adet gördükten sonra yıkan. Temizlendiğin ve hayız kanı gelmediği kanaatine ulaştığında 23 veya 24 gün ve gece namazını kıl. Oruç tut ve namaz kıl. Sana bu yeter. Her ay böyle yap. Kadınların hayız gördüğü gibi ve hayız ve temizlenme zamanlarında yaptıkları gibi.”³⁹¹ İbn Şihâb, bu hadisi Ebû Bekir b. Abdurrahman b. El-Hâris b. Hişam’a söyledim. O, “Allah Hind’e mağfiret buyursun, Eğer bu fetvayı duysaydı mutlaka ağlardı. Zira o bu durumda (istihâze) namaz kılmazdı” demiştir.³⁹² Yani hayız durumunda namaz kılınmadığından eminler, dolayısıyla istihaza durumunda da böyle davranmış.

5- Ümmü Seleme, kanaması çok olan bir kadının durumunu sormuş, Hz. Peygamber “bu kanama gelmeden önceki adet gün ve gecelerini sayısın, her ay bu miktar gün ve gecede namazını terk etsin, hayız günleri geçince yıkansın ve istihaza kanını bir bezle engelleyerek namazını kılsın” buyurmuştur.³⁹³

6- Muâze el-Adeviyye Hz. Âişe’ye şöyle demiştir: Bizden birisine hayızdan temizlendikten sonraki namazları yeterli midir? (Yani hayız dönemindekileri temizlendikten sonra kılmayacak/kaza etmeyecek miyiz? A.H.) Hz. Âişe, “sen harûrî misin?” diyerek onu azarladıktan sonra, “bu hal bizim başımıza geldiğinde, orucu kaza etmemiz emredilirdi de namazı kaza etmemiz emredilmezdi” demiştir.³⁹⁴ Burada “emredilme”de emir sahibi Hz. Peygamberdir.³⁹⁵ Bu hadis muttefekun aleyhtir.³⁹⁶

³⁹⁰ *Buhârî*, İdeyn, 15, 20, 21, 24; *Salâ*, 2; *Müslim*, İdeyn, 1/10-12; *Ebû Dâvûd*, *Salât*, 247/1136-1139; *Tirmizî*, *Salât*, 288; *Nesâî*, İdeyn, 3-4. Hadisin rivayetleri için bkz.: İbnu’l-Esîr, *Câmi’u’l-Usûl*, IX, 632.

³⁹¹ Şâfi’î, *el-Ümm*, I, 133; *Ebû Dâvûd*, Tahâre, 109/287; *Tirmizî*, Tahâre, 95/128.

³⁹² *Müslim*, Hayz, 14.

³⁹³ Şâfi’î, *el-Ümm*, I, 135. *Muvatta’*, Tahâre, 29; *Ebû Dâvûd*, Tahâre, 107; *Nesâî*, Hayz, 3.

³⁹⁴ *Buhârî*, Hayz, 20; *Müslim*, Hayz, 15; *Ebû Dâvûd*, Tahâre, 104; *Tirmizî*, Tahâre, 97, *Nesâî*, Tahâre, 17. Rivayetler için bkz.: İbnu’l-Esîr, *Câmi’u’l-Usûl*, XI, 593 vd.

³⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 397.

³⁹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 387

Bu hadisin, konumuzu aydınlatan rivayet farklılıklarında, Hz. Âişe, “daha sonra (ثم) onu kaza etmekle emrolunmazdık”, “Hz. Peygamber onlara, namazları kaza etmelerini (ان يجزین) emretmedi”, “Resûlullah zamanında hayız görüyorduk. Sonra temizleniyorduk” demektir.³⁹⁷ Bu ifadeler, hayızlı kadına namazın edasının farz olmadığı gibi, bu dönemde kılmadığı namazları temizlendikten sonra da kılmayacağını açıkça ifade etmektedir.

Hız. Âişe’nin “sen harûrî misin?” şeklindeki hitabı da maksadı açıklamaktadır. Zira, harûrîlere göre hayız döneminde kadının namaz kılamayacağı, ancak temizlendikten sonra kaza edilmesi gerektiği kanaatindedirler.³⁹⁸ Hız. Âişe, buna karşı çıkmaktadır.

İbn Abdilberr, el-İstizkâr adlı eserinde, Aclân Ebû Gâlib’in, ‘İbn Abbas’a âdet gören veya nifaslı olan kadının temizlendikten sonra namazı kaza edip etmeyeceğini sorduğunu, İbn Abbas’ın; ‘işte Peygamber’in hanımları, eğer öyle yapsalardı, biz de hanımlarımıza bunu emrederdik’, dediğini nakleder..³⁹⁹

Hız. Peygamberden yapılan rivayetlerin, onun eşlerinin açıklamalarının ve sahabe uygulamasının tamamı, âdet günlerinde kadının namaz kılmasının caiz olmadığına ve bu namazların daha sonra kaza edilmeyeceğine delâlet etmektedir.

Âdet dönemindeki bayanın namaz kılmasının haram olduğu ve bunları kaza etmeyeceği hususundaki deliller kat’îdir. Dolayısıyla aksi yöndeki görüşlerin⁴⁰⁰ şer’î bir dayanağı yoktur. Âdet döneminde kadınların namaz kılabilirliklerine dair günümüzde ortaya atılan şâz bir görüşte olanlar, bunu yasaklayan bir âyetin bulunmadığını ve konuyla ilgili hadislerin de sahih olmadığını söylerler. Onlara göre namaz kesin emir olduğuna göre kadınların bu durumda namaz kılmaları gerekir. Ayrıca kadınların bu hallerini, Ramazan’da oruç tutmamayı mübah kılan hastalığa benzetirler ve âdet kanamanın sadece abdesti bozduğunu ve Kur’ân’ın bu durumda sadece cinsel ilişkiyi yasakladığını iddia ederler.

Hayız halinin hades sayıldığına dair delilleri yukarıda verdik. Bu iddia sahipleri, hayız halinde sadece cinsel ilişkinin yasaklandığını söylemişlerdir. Bu durumda namazın kadınlara farz olduğunu söylemeleri gerekirdi. Eğer âdet hali hastalığa kıyas edilecek olsaydı, istihâza durumu için bunu söylemek mümkün olabilirdi. Ancak, istihâza durumunda olan kadınlara namaz farzdır ve namazları kılmaları gerekmektedir. Nitekim, insanı büsbütün yatalak ya da bilinçsiz kılanların dışında

diğer hastalıklar namazın farz olmasına mani görülmemiştir. Dolayısıyla, âdetli kadının namaz kılmaması, hayızın hades sayılması sebebiyledir.⁴⁰¹ Hız. Peygamber’in gerek âdetli gerekse istihâzal kadının durumu konusundaki açıklamaları ve bu açıklamaların sahabede oluşturduğu görüş birliği dikkate alındığında, “Kur’ân’da hayızlının namaz kılmasının yasak olduğuna dair hüküm yoktur” demek doğru değildir. Zira, Kur’ân’ın ilgili âyetlerindeki maksadı ve getirdiği hükmü, Hız. Peygamber tarafından açıklanmaktadır. Onun açıklamaları Kur’ân’ın anlamı ve maksadını ortaya koymaktadır.

Konuyla ilgili verdiğimiz deliller dikkate alındığında bu iddiaların geçersiz ve yersiz olduğu görülmektedir. Zira bu iddialar, konuyla ilgili sahih hadisleri ilmi olmayan bir usulle sahih olmamakla itham ederek yok saymakta ve usul olarak, bu meseleler Hız. Peygamber zamanında hiç olmamış, açıklama yapılmamış ve bu konuda görüş birliği oluşmamış gibi davranılarak Kur’ân âyetleri ibtidâen beyan edilme yoluna gidilmektedir. Böyle bir tutum, delillerden ve kaynaklardan hüküm çıkarmak değil, inde ibtidâen hüküm koymak olur. Bu da sadece Şâri’in hakkıdır.

IV- ÂDET DÖNEMİNDE BAYANLARIN ORUÇ YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Hız. Peygamberden günümüze kadar İslâm ümmetinin uygulamasına ve sözlü rivayetlerine göre hayız ve nifas halindeki kadının oruç tutması haramdır.

Sünnî fıkıh mezhepleri ve Caferiler⁴⁰² bu hususta hemfikirdir. Onlar, bu meselede asıl olarak, Hız. Peygamberin, hayızlının oruç tutmayacağını ifade eden beyanlarına dayanan sahabe icmâsını delil alırlar.⁴⁰³ Hız. peygamber döneminden itibaren âdet döneminde kadının oruç tutabileceğine dair bir uygulamaya rastlanılmamaktadır. Bu icmâ’ ve tevatür, meselenin daha baştan itibaren bu şekilde vaz’ edildiğini kesin olarak gösterir. Bunun yanında fıkıh âlimleri, eserlerinde, sözlü olarak gelen bazı nakillere de delil olmaları hasebiyle, işaret ederler.

Bu konuda başlıca sözlü rivayet “Muâze hadisi” olarak bilinen rivayettir. Hadisin konumuza ışık tutan rivayet farklılıkları şöyledir:

Bir kadın Hız. Âişe’ye şöyle demiştir: Bizden birisine hayızdan temizlendikten sonraki namazları yeterli midir? Hız. Âişe, “sen harûrî misin?” diyerek onu azarladıktan sonra, “bu hal bizim başımıza geldiğinde, orucu kaza etmemiz

³⁹⁷ Rivâyetler için bkz.: İbnu’l-Esîr, *Câmi’u’l-Usûl*, XI, 593 vd.

³⁹⁸ İbnu’l-Esîr, *Câmi’u’l-Usûl*, XI, 595.

³⁹⁹ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 2000, yy., I, 340.

⁴⁰⁰ Atay, Hüseyin, *Kur’ân’a Göre Araştırmalar*, Ankara, 1995, IV, 151; Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’ân’daki İslam*, İstanbul 1994, 451-452.

⁴⁰¹ Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, Samsun, 2003, s. 53.

⁴⁰² Allâme el-Hillî, *Tahriru’l-Ahkâm*, 104; Tabâtâbâi, *Riyâzu’l-Mesâil* I, 292-294.

⁴⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 397; Nevevi, II, 385; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi’l-İnâye*, I, 122; *el-Mevsû’atu’l-Fıkhiyye*, XVIII, 318;

emredilirdi de namazı kaza etmemiz emredilmezdi” demiştir. Soru temizlik dönemiyle ilgili olduğuna göre, cevap da, temizlendikten sonrasını ifade eder.

Tirmizî’nin bir rivayeti şöyledir: Hz. Âişe şöyle dedi: “Resûlullah zamanında hayız görüyor, sonra temizleniyorduk. Hz. Peygamber bize, orucun kazasını emrediyor, ancak namazın kazasını emretmiyordu.” Burada Hz. Âişe’nin, temizlendikten sonrası ile ilgili konuştuğu açıktır.

Diğer bir rivayet şöyledir: Hz. Âişe’ye: Bizden biri hayızlı günlerindeki namazları (temizlendikten sonra) kaza eder mi? Hz. Âişe: Sen Harûrî misin? diye çıkıştıktan sonra; “bizden biri, Resûlullah s.a.v. zamanında hayız görürdü de, daha sonra (ثم) onu/namazı kaza etmekle emrolunmazdı” der.

Hadisin diğer bir rivayetinde Hz. Âişe’nin cevabı şöyledir: “Resûlullah’ın zevceleri de elbette âdet görürlerdi. Peki Hz. Peygamber onlara, namazları kaza etmelerini (ان يجزین) emretti mi? (Yani, emretmedi.)

Hz. Âişe’den diğer bir rivayet şöyledir: Resûlullah zamanında hayız görüyorduk. Sonra temizleniyorduk. Hz. Peygamber bize, orucun kazasını emrediyor, ancak namazın kazasını emretmiyordu.⁴⁰⁴

Bütün bu rivayetler, soruya konu olan namazın kılınması ve orucun tutulmasının, hayızdan temizlendikten sonrası için olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü bu rivayetlerde, hayızdan sonra, ifadeleri yer almaktadır. Hz. Âişe’nin “sen harûrî misin?” şeklindeki hitabı da, yukarıda açıkladığımız gibi, bunu desteklemektedir. Dolayısıyla, hem İslâm toplumunun ilk günden itibaren ki uygulaması hem de bu ifadeler, orucu tutma ya da namazı kılmanın, hayız sonrası dönem için ifade edildiğini kesin olarak göstermektedir.

Bu nedenle, (قضى) kelimesini “hayız esnasında orucu tutmak” şeklinde yorumlamak doğru değildir. Bu yönde yapılan bir yorumda şöyle denilmektedir: “*Aişe validemizden gelen hadis sahih ve oluşan icma doğrudur. Ancak insanları yanıltan kaza (قضى) kelimesidir. Bu kelime, Kur’an ve Sünnette ibadetler için kullanılmışsa ‘eda’, yani ‘ibadeti zamanında yapma’ anlamındadır. Hz. Âişe zamanında böyle bir terim olmadığı için onun kullandığı (قضى) kelimesine eda anlamı vermek gerekir... Aslında Şari’in sözünde ibadetin vakti dışında yapılması ile ilgili bir şey bulunmaz. Ancak vakit iki türdür; biri genel, diğeri özrümler için özeldir. Uyuyanın uyanınca, unutanın da hatırladığı zaman namazını kılması böyledir. Bu,*

⁴⁰⁴ *Buhârî*, Hayz, 20; *Müslim*, Hayz, 15; *Ebü Dâvûd*, Tahâre, 104; *Tirmizî*, Tahâre, 97, *Nesâî*, Tahâre, 17. Rivâyetler için bkz.: İbnu’l-Esîr, *Câmi’u l’-Usûl*, XI, 593 vd.

*Allah’ın onlar için belirlediği vakittir, diğerleri için ibadet vakti olmaz. Aişe validemiz “..orucu tutmamız emredilirdi...” dediğine göre âdet kanı oruca engel değildir.*⁴⁰⁵

Bu yorum, birkaç nedenden dolayı, yanlıştır:

Birincisi, rivayetlerde, cevabı hayız dönemi için geçerli olacak şekilde anlamamıza engel ifadeler vardır. Öncelikle soru, “temizlendiğinde kıldığı namaz ona yeterli midir?” şeklinde sorulmaktadır. Yani soru, temizlik zamanıyla ilgilidir. Dolayısıyla cevap da, biz bu durumda (yani temizlik zamanında) namazı kaza etmekle emrolunmuyorduk, ancak orucu kaza etmekle emrolunuyorduk” şeklindedir.

İkincisi Hz. Âişe, “hayız görüyor, sonra temizleniyorduk” demektedir. Cevabı da, bu temizlendikten sonrası ile ilgilidir.

(قضى) kelimesinin Kur’ân ve Sünnette eda anlamında kullanıldığı doğrudur. Bu yaklaşıma göre de Muâze hadisi, orucun hayızdan sonra eda/kaza edildiğini ifade eder. Yukarıdaki yaklaşıma göre, ibadetin özel vaktinin dışında yerine getirildiği/eda edildiği durumlar için de (قضى) kelimesi kullanıldığına göre, Hz. Âişe, bu kelimeyi, *hayız kesildikten sonra namazın kılınması ve orucun tutulması için* kullanmış olur. Bu durumda, (قضى) kelimesine eda anlamı vermiş olsak bile, onu hayız sona erince namaz kılmak ya da oruç tutmak anlamında kullanmış oluruz. Zaten, ümmetin uygulama birliği de (قضى) kelimesine hayızdan sonraki eda/kaza anlamı verildiğini göstermektedir. Bu anlama ve uygulama birliği, ona başka bir anlam yükleme ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır.

Hadisin bütün rivayetlerinde Hz. Âişe’nin, “sen haruri misin” diyerek soru soranı azarladığı görülmektedir. Bu ifadenin kullanılması, daha önce geçtiği gibi, harurilerin, hayızdan sonra namazın kazasını gerekli görmeleridir, hayız esnasında değil. Dolayısıyla orucun kaza/edası da hayızdan sonrası için söz konusu edilmektedir.

Dolayısıyla, kaza kelimesinden hareketle icmâ’nın yanlış anlaşıldığını ve “Âdetli veya lohusa olan kadının, namazı kılması farz değildir ama orucu tutması farzdır” şeklinde anlaşılması gerektiğini iddia etmeyi haklı gösterecek bir gerekçe ya da delil yoktur. İslam ilim geleneği, hoca talebe ilişkisine dayanır. Yani talebe ilmi bizzat hocasından alır. Sahabe-tâbiîn-tebe-i tâbiîn ve sonrakiler... Müçtehit imamlar tebe-i tâbiîn neslindendirler. Sonrakilerle de kopukluk yoktur. Bu hükümler, hiç hoca yüzü görmeden sadece kitaplardan alınmış olsa idi yanlış anlama ihtimalinden söz edilebilirdi. Yani uygulamayla çelişen bir yanlış anlaşılma kitaplara geçirilmiş olsaydı

⁴⁰⁵ Bayındır, Abdulaziz, *Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s: 196-199.

mutlaka itiraz eden bulunurdu. Uygulama da hayızlının oruç tutamayacağı şeklinde olmuştur. Aksi bilinmemektedir.

Konuya ışık tutan sözlü rivayetlerden bir diğeri, “Hamne hadisi”dir. Bu rivayette, Hamne adlı bir hanım sahabe, şiddetli ve uzun süren hayız kanamasına maruz kaldığını ve bu durumun kendisini namaz ve oruçtan alıkoyduğunu ifade ederek ne yapması gerektiğini Hz. Peygamber’e sormaktadır. Hz. Peygamber ona, hayız görmediği günlerde, istihâzalı olsa da namaz kılmasını ve oruç tutmasını söylemiştir.

Bu konuda dikkate alınması gereken bir husus da şudur: Zihar keffâreti ve dolayısıyla oruç bozma keffâreti orucunun ardarda olması ve bu ardardalığın bozulmaması şarttır. Âdet günlerinin araya girmesi sonucu oruç tutulmaması, keffâretin ardarda olmasını ittifakla engellemektedir.⁴⁰⁶

Eğer, âdetli kadının oruç tutup tutmaması kendi isteğine bağlı olacak şekilde mübah olsaydı, sahabeden günümüze kadar alimler, bu hususa mutlaka işaret eder ve “âdet günlerindeki kadının, oruç tutup tutmaması kendi elindedir, dolayısıyla âdet günlerinde keffâret orucuna ara vermemesi gerekir” şeklinde bir çıkarımda bulunurlardı. Çünkü bu durumda o, oruç tutup tutmaması kendi elinde olan kişi gibi olurdu. Nitekim, keffâret orucu tutanın yolculuğa çıkması durumu tartışılmıştır.⁴⁰⁷

Nevevî, Hz. Âişe’nin, “namazı değil orucu kaza etmemiz emredilirdi” şeklindeki ifadesinden, “orucun haramlığına değil, iftarın caizliğine delil vardır ve yolcуда olduğu gibi oruç caiz olur” şeklinde bir anlamının akla gelebileceğini, ancak bunun doğru bir anlama olmayacağını şöyle ifade eder: *Sahabi hanımların ibadetlere olan arzu ve istekleri bilinmektedir. Eğer oruç yolcuya olduğu gibi, onlara da caiz olsaydı, onların bir kısmı bunu mutlaka yapardı.*⁴⁰⁸ Dolayısıyla, Nevevî’ye göre, böyle bir anlama söz konusu değildir.

Özellikle Ramazan sevabına nail olma ve kazaya kalan orucun kazasındaki zorluk gibi nedenlerle, böyle bir hadisenin mutlaka gerçekleşmiş olması gerekirdi.

Namazın değil orucun kaza edileceği hükmünün Hz. Âişe’nin kendi görüşü olduğunu söylemek⁴⁰⁹ doğru değildir. Çünkü, “orucun kazası bize emredilirdi de namazın kazası emredilmezdi” demektedir.

Orucun kaza edilip namazın kaza edilmemesinin hikmetini İslâm âlimleri, bu halde kılınmamış olan namazların çok olmasından ötürü kazasındaki meşakkat olarak izah ederler.⁴¹⁰ Cüveynî ise, âdet günlerinde orucun sahih olmamasının, taabbudî bir hüküm olduğu görüşündedir.⁴¹¹

Günümüzde, âdet dönemindeki kadının oruç tutabileceğine dair diğer görüşlerin⁴¹² bu konuda Hz. Peygamber’in açıklamaları ve emirleri ışığında oluşan icmâ’ ve yukarıda serdedilen deliller karşısında dikkate alınabilecek tutarlılıkları yoktur.

V- ÂDET DÖNEMİNDE TAVAF

Tavaf, haccın hem rüknü, hem vâcibi hem de nâfile menâsikindendir.

Bilindiği gibi ziyaret tavafı haccın rüknüdür. Vakti, kurban bayramı birinci gününün şafağının atmasıyla başlar. Bu tavafin bayram günleri içerisinde yapılması bazı alimlere göre vâcip, diğerlerine göre ise sünnettir. Ancak, kadınlar, âdet kanamalarından dolayı bu tavafı bayram günlerinde yapamazlarsa, daha sonraki bir zamanda yerine getirirler. Bundan dolayı herhangi bir yükümlülükleri yoktur.

Âdet halinin, hac menâsikinden sadece tavafa mâni olduğunda ittifak vardır.

Tavafta hayızdan temizlenmiş olmak ile ilgili görüşler şöyle özetlenebilir:

- Tavaf esnasında hayızdan temizlenmiş olmak vaciptir. Bu Hanefilerin görüşüdür.

- Tavaf esnasında hayızdan temizlenmiş olmak/hadesten taharet farzdır. Mâlikî, Şâfi’î ve çoğunluk Hanbelî alimlerin görüşü böyledir. Caferîlere göre de Hayızlı olan kadının Kâbe’yi tavaf etmesi haramdır. Bu konuda icma vardır.⁴¹³

- İbn Şüccâ’ya atfen kaynaklarda zikredilen,⁴¹⁴ tavaf esnasında hadesten taharetin sünnet olduğu görüşündeki *hadesi*, guslü gerektiren değil abdesti gerektiren hades, yani abdestsizlik olarak anlamak daha doğru görünmektedir. Kaynaklarda, bunların görüşlerinin zikredildiği bağlamdan, hayız ve cünüplükten taharet için değil, abdestsizlik hali için bu görüşü ifade ettikleri anlaşılmaktadır.

⁴⁰⁶ Serahsî, Şemsu’l-Eimme, *Mebûsât*, tercüme editörü M. C. Akşit, İstanbul 2008, III, 126-127; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-Muvakkı’în*, Beyrut 1973, III, 26.

⁴⁰⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 88 vd.

⁴⁰⁸ Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’*, II, 385.

⁴⁰⁹ <http://www.mumsema.com/oruc-ile-ilgili-sorular-ve-cevaplari/59891.html>.

⁴¹⁰ Serahsî, *Mebûsât*, III, 86.

⁴¹¹ Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’*, II, 386.

⁴¹² Bkz.: Dalgın, *Gündemdeki tartışmalı Dini Konular*, s. 67 vd.

⁴¹³ Hilî, *Tahrîru’l-Ahkâm*, s. 105; Tabâtâbâî, *Riyâzu’l-Mesâil*, I, 292-294.

⁴¹⁴ Serahsî, *Mebûsât*, IV, 76; Merğınânî, Ebu’l-Hasen, *el-Hidâye*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, I, 165.

Hanefilerin delili, tavafi emreden âyetin (Hac Sûresi, 22/29) mutlak olmasına karşın, tavafta hadesten şart koşan rivayetlerin haberi vâhid olmasıdır. Bu durumda, haberi vâhid ile ancak vâciplik hükmü sabit olmaktadır.⁴¹⁵

Hanefilere göre, cünüp olarak yapılan tavaf ihram hükümlerini sona erdirse de, bu şekilde yapılan tavafın yenilenmesi vâciptir. Eğer taharet üzere yeniden yapılmazsa ceza kurbanı olarak bir *bedene* kesilmesi gerekir.⁴¹⁶

DELİLLER

1- Esmâ b. Umeys hadisi: Hz. Peygamber ona, hacıların yaptığı her şeyi yap ancak Kâbe'yi tavaf etme" buyurmuştur.⁴¹⁷ Hadis sahihtir.⁴¹⁸

2- Hz. Peygamber, Hz. Âişe'ye "hayızlı iken tavaf dışında bütün hac fiillerini yap" buyurmuştur.⁴¹⁹

3- Safiyye b. Huyey hac esnasında âdet görmüş, durum Hz. Peygambere bildirilince Hz. Peygamber "desenize bizi bekletecek!" buyurmuştu. "İfâda tavafını yapmıştı" dediler. Bunun üzerine Hz. peygamber "öyleyse mesele yok" buyurdu.⁴²⁰ Bu rivayeti kendisinden naklettikten sonra Urve, Hz. Âişe'nin şöyle dediğini de nakleder: (Veda tavafını da haccın erkanından sayan görüşlere karşı) "Şayet hanımları erkenden ziyaret tavafına göndermenin onlara bir faydası yoksa (yani bu arada âdet görürlerse veda tavafı için beklemek zorunda kalacak olsalardı) niçin erkenden farz olan tavafa gönderiliyorlar?"⁴²¹

4- Hz. Peygamber, "dikkat edin, tavaf namazdır, ancak tavaf esnasında konuşmak mubahtır. Kim tavaf esnasında konuşursa hayır söylesin" buyurmuştur.⁴²² Nevevi bu rivayetin İbn Abbas'dan merfu olan şeklinin zayıf olduğunu, sahih olanın, bunun İbn Abbas'dan mevkuf olarak nakledilen şekli olduğunu, ancak diğer sahih rivayetlerin, bu rivayeti esas almaya bizi muhtaç olmaktan kurtardığını söyler.⁴²³

Nevevî, Hz. Peygamberin Mekke'ye geldiğinde ilk iş olarak abdest alıp beyti tavaf ettiğini ve "hac menasikini benden öğreniniz" buyurduğunu; bunun abdestin şart olmasını gerektirdiğini, zira Hz. Peygamberin tavafının Kur'ân'da mücmel olarak ifade edilmiş tavaf emrini beyan olduğunu; ikinci sözünün, aksine delil olmadıkça, her yaptığına vacip olmasını gerektirdiğini ve Âişe hadisinin de diğer bir delil olduğunu söyler. Ona göre tavafın namaz olduğunu ifade eden rivayet, İbn Abbas'ın görüşü olsa da, bu şayi olmuş, sahabelerden kimse buna karşı çıkmamıştır. Dolayısıyla bu da delildir.⁴²⁴

Veda tavafı Hanefilere göre vâcip olmakla beraber bundan sorumlu olmamaları hususunda Hz. Peygamber, hayızlı kadınlara, izin vermiştir.⁴²⁵ Sahabe uygulamasını ifade eden rivayetler de bu hükümle uyumaktadır.

Burada, tahareti tavafta şart görmekle beraber, zarureten dolayı bu şartı yerine getiremeyen bayanlarla ilgili İbn Teymiyye'nin görüşlerine atıfta bulunmak gerekir. Ona göre hayızlı kadın tavaf ederse, zarureten dolayı bu tavafı geçerli olur ve ceza da gerekmez. Ona göre, bütün şer'î emirler güç yetirme şartına bağlıdır. Nitekim Hz. Peygamber, "size bir şeyi emrettiğimde, onu gücünüz yettiği kadar yerine getirin" buyurmuştur. Âdetli kadının eğer bekleme imkanı yoksa, temiz halde tavaf yapmaya gücü yok demektir. Nitekim istihâze olan kadın ya da daimi idrar damlaması olan kişinin bu halde tavaf yapacağında Müslümanlar müttefiktir. Hayızlı da bunlar gibi özür durumuna düşmüş olur. Ancak, tavaftan önce mümkünse gusletmesi ve kanın akmasını engelleyecek tedbirlere başvurulması güzel olur.⁴²⁶ İbnu'l-Kayyim'a göre de, hayızlı kadının tavafı, özürden dolayı, geçerlidir. Bu görüşüne, Hz. Âişe'nin, onunla beraber tavaf eden bir kadına, tavafı tamamlatmasını delil getirir.⁴²⁷

Bütün bu görüşler, delilleriyle dikkate alınarak, hac organizasyonu yapanlar tarafından, âdet gören kadınların, mümkünse temizlenip tavaflarını yapacakları zamana kadar bekletilmeleri yönünde gerekli tedbirlerin alınması ve bu mümkün olmadığı takdirde, bu halde tavaf yapılması ve bu durum zarureten kaynaklandığı için kendilerine ceza gerekmemesi şeklinde görüş beyan edilmektedir.⁴²⁸ Bu noktada, âdet günlerinde, araya giren temizlik vakitlerinde gusleden kadınlar için bu ara dönemlerin temizlik sayılacağı ve ibadetlerini yapabileceği şeklindeki Mâlikî ve Hanbelî görüş de dikkate alınabilir.⁴²⁹

⁴¹⁵ Serahsi, *Mebisûl*, IV, 75-76.

⁴¹⁶ Serahsi, *Mebisûl*, IV, 75-76.

⁴¹⁷ *Müslim*, hac, 109, 110.

⁴¹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, I, 358.

⁴¹⁹ *Buhârî*, Hayz, 7; *Müslim* Hac, 119; *Ebü Dâvûd*, Menâsik, 23; *İbn Mâce*, Menâsik, 36; Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, II, 386.

⁴²⁰ *Buhârî*, Hac, 129, 145; Hayz, 27; *Müslim* Hac, 67, *Muvatta*, Hac, 75; *Tirmizî*, hac, 99. Rivayet farklılıkları için bkz. İbnu'l-Esir, *Câmi'u'l-Usûl*, V, 15 vd.

⁴²¹ İbnu'l-Esir, *Câmi'u'l-Usûl*, V, 17-18.

⁴²² *Tirmizî*, Hac, 112, *Nesâî*, Menâsik, 136.

⁴²³ Nevevi, *Kitâbu'l-Mecmû'*, VIII, 19.

⁴²⁴ Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, VIII, 23-24

⁴²⁵ *Buhârî*, Hac, 144; *Tirmizî*, hac, 99.

⁴²⁶ İbn Teymiyye, Takıyyuddin, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, Beyrut 1987, I, 460 vd, V, 314.

⁴²⁷ İbn kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in*, Beyrut 1973, III, 26-27.

⁴²⁸ Keleş, Ekrem, Hacda Kadınların Durumu, *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu*, Ankara, 2007, s. 216-217.

⁴²⁹ Bkz.: *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye*, XIII, 288.

Tavaf esnasında hadesten taharetin şart olduğu hususunun Kurân ile çeliştiği ve Kur’ân’ın hayızlı kadına sadece cinsel ilişkiyi yasakladığı iddiası⁴³⁰ şer’î delilden yoksundur. Çünkü bu iddia, Hz. Peygamberin Kurân’ı beyan görevini, uygulamasını ve bu uygulama hakkında oluşan sahabe icmâsını görmezden gelmektedir. Tavaf, *umûmu’l-belvâ* nitelikli meselelerdendir. Yani herkesin gözü önünde olan ve uygulanan bir şeydir. Kadınlar da her ay âdet gördüklerine göre, bu meselenin hükmü gizli kapaklı olacak değildir. Dolayısıyla bu hususta Hz. Peygamber’in hiç beyanı olmamış gibi davranılarak konuyla ilgili rivayetlerin gözardı edilmesi yerinde bir tutum değildir.

VI- MESCİDE GİRME

Âdetli bir kadının mescide girmesi ile ilgili görüşleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

1- Âdetli bayanın mescide girmesi caizdir: Müzenî, Dâvûd ve İbnu’l-Münzir’in aralarında olduğu bazı alimlerin⁴³¹ ve Zâhirîlerin görüşleri ile Ahmed b. Hanbelden nakledilen bir görüş böyledir.⁴³² Bu görüşte olanlar, ilk dönem Müslümanlarının, cünüp oldukları halde mescidden geçtiklerini ifade eden Hz. Câbir rivâyeti ve Zeyd b. Eslem’in, “ashâb cünüp olarak mescidden geçerlerdi” şeklindeki ifadelerine ve “müslüman necis olmaz”⁴³³ hadisine dayanırlar. Ayrıca, Atâ b. Yesâr’dan, sahabenin, cünüp iken abdest alıp mescide oturduklarını gördüğü nakledilmiştir. İbn Kesir bu rivayetin, Müslim’in şartlarına göre sahih olduğunu belirtmiştir.⁴³⁴ Nevevî’ye göre, bu görüşte olanların en güzel delili aslî ibâha prensibidir. Zira haram olduğunu söyleyenlerin sarîh ve sahih bir delili yoktur.⁴³⁵ Nerdeyse bu halde camiye girip çıkmanın caiz olduğunda görüş birliği olduğu ifadeleri fıkıh kitaplarında yer almaktadır.⁴³⁶

2- Mescidin kirlenmeyeceğinden emin olunduğunda âdetli bayanın mescidden sadece geçmesi caizdir. Şâfi’î mezhebinin görüşü bu yöndedir. İbn Mes’ûd, İbn Abbas, İbn Cübeyr, Hasen ve İmam Mâlik’in görüşlerinin böyle olduğu da nakledilmektedir.⁴³⁷ Hayız kesildikten ve yıkanmadan önce ise, mescitten geçmesi Şâfiî mezhebine göre kesinlikle caizdir. Onlara göre zimmî Müslüman gibidir. Ancak kafir cünübün böyle olmadığı, yasağın kirlenme ile ilgili olması nedeniyle bu hususta

kâfirenin müslime gibi olduğu da söylenmiştir.⁴³⁸ Caferîlere göre, mescitlerde bir kapıdan girip diğerinden çıkmanın sakıncası yoktur. Fakat bu mescitlerde durmak haramdır.⁴³⁹

3- Âdet dönemindeki kadın mescide giremez.⁴⁴⁰ Caminin içinden geçmenin zaruri olduğu durumlarda ise Hanefî ve Mâlikîler’e ve İshak b. Râhûye ile Süfyan es-Sevrî’ye göre teyemmüm yapılması gerekir. Şâfiîler ve Hanbelîlere göre geçmekte bir zaruret bulunmasa bile sadece geçmek için abdest almak şart değildir.⁴⁴¹ Ahmed b. Hanbelî’den durmasının ve ihtiyaç olmadan geçmesinin haram olduğu ancak abdest alırsa durmasının mübah olacağı görüşü de nakledilmiştir.⁴⁴²

4- Günümüzde, konu ile ilgili yapılan çalışmalarda, özel günlerindeki bayanın mescidi kirlenmeyeceğinden emin olduğunda, oradaki bir töreni izlemek, yeni gittiği bir yerdeki mescidi ziyaret etmek ya da camide yapılan dersler gibi durumlarda oraya girebileceği⁴⁴³ ya da içtihat farklılıklarından istifade edilebileceği⁴⁴⁴ dile getirilmektedir.

Hanefi imamların delili, Hz. Peygamberin, mescide bitişik evlerin mescide açılan kapılarını kapattırması ve bunun gerekçesi olarak da, “mescidi hayızlı ya da cünübe helal kılmıyorum” demesidir.⁴⁴⁵ Hadisi zayıf olarak görenler olduğu gibi zayıf olmadığını söyleyenler de vardır.⁴⁴⁶ Zeyla’î, hadisin hasen olduğunu ifade eder.⁴⁴⁷ Ayrıca Hanefîler, Hz. Câbir’in, “bizden biri cünüp olurdu da mescidden geçirdi” sözünü delil olarak kabul etmezler. Çünkü Hz. Peygamber’in bundan haberi olup olmadığı açık değildir. Yine Atâ b. Yesâr’dan rivayet edilen ve sahabeden bazılarının, cünüp iken abdest alarak mescide gelip orada konuştuklarına dair rivayet de böyledir. Hz. Peygamber’in bunu ikrar ettiği bilinmemektedir. Ayrıca bunların, Hz. Peygamberin yasağından önce olma ihtimali de vardır. Hanefîlere göre, mescide tazim için orada durmak haram olunca geçmek de aynı gerekçeden haram olur. Âyeti kerimedeki “ancak su bulana kadar yolcu olan cünüpler” ifadesi de bu kimsenin su bulamayınca teyemmüm etmesi gerektiğini ifade eder. Hz. Ali’den böyle nakledilmiştir. Ancak Cassas, bu yaklaşıma katılmaz ve âyetin namazı ifade ettiğini,

⁴³⁸ Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’*, II, 184, 388.

⁴³⁹ Allâme el-Hillî, *Tahrîru’l-Ahkâm*, s. 104; Tabâtâbâî, *Riyâzü’l-Mesâil*, I, 292-294.

⁴⁴⁰ Cassas, Ebû Bekr, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Beyrut 1993, II, 288-290; Serahsî, *Mebisât*, III, 241; Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’*, II, 178; Dalgın, *Gündemdeki tartışmalı Dini Meseleler*, s. 42 vd.

⁴⁴¹ Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’*, II, 184, 388

⁴⁴² Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’*, II, 184

⁴⁴³ Dalgın, *Gündemdeki tartışmalı Dini Meseleler*, s. 43.

⁴⁴⁴ Yaman, *Adet Gören kadının ibadeti*, s. 10.

⁴⁴⁵ *Ebu Davud*, Tahare, 94/232.

⁴⁴⁶ Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’*, II, 185

⁴⁴⁷ Zeyla’î, *Nasbu’r-Râye*, Cidde, 1997, I, 194.

⁴³⁰ Atay, Hüseyin, *Kur’ân’a göre Araştırmalar*, Ankara 1995, IV, 149 vd.

⁴³¹ İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 201. Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’*, II, 184.

⁴³² İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-Kübrâ*, I, 444.

⁴³³ *Müslim*, Hayız, 29/115; *Ebü Dâvud*, Tahâret, 91/231.

⁴³⁴ el-Azîm Âbâdî, *Avnu’l-Ma’bûd*, Beyrut 1415, I/269.

⁴³⁵ Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’*, II, 184.

⁴³⁶ Dalgın, *Gündemdeki tartışmalı Dini Meseleler*, s. 42.

⁴³⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 200; Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’*, II, 184, 388.

hakikat manasının bu olduğunu, onu hakikat manasından alıp, mescidden geçmeye hamletmenin doğru olmadığını ve bunun için delil gerektiğini söyler. Ona göre, âyetin “ne dediğinizi bilinceye kadar” şeklindeki ifadesi, onun namazla ilgili olduğuna delalet eder. Dolayısıyla buradaki “عابري سبيل” den maksat da yolcudur. Mescidin içinden geçen bu ifade ile kastedilmez.⁴⁴⁸

Mescidden geçebileceğini kabul edenler ise Hz. Peygamber’in, mescidde iken Hz. âişeden bir seccadeyi ve bir rivayete göre de bir elbiseyi uzatmasını istediğinde onun “ben hayırlıyım” demesi üzerine Resûlullah’ın “âdet görmen senin elinde değildir” buyurmasını delil olarak görürler.⁴⁴⁹

Sonuç Yerine

Şer’î deliller, âdet dönemindeki bayanların namaz kılmalarının ve oruç tutmalarının haram olduğu ve bu halde iken tutulamayan oruçların kaza edilmesi gerektiği konusunda kat’îdir. Dolayısıyla âdetli bayanın dilerse namaz kılabilceği, oruç tutabileceği ya da oruç tutmasının gerekli olduğu gibi iddialar muteber bir delilden yoksundur.

Tavafta hadesten taharet alimlerin çoğu tarafından farz olarak telakki edilirken, Hanefiler bunu vacip görmüş ve bu halde yapılan ve temiz olarak iade edilmeyen tavaf nedeniyle büyük baş bir hayvan kurban edilmesini gerekli görmüşlerdir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye, kafilenin beklememesi gibi bir zaruret nedeniyle hayızlı iken tavafta bulunan bir kadının tavafının geçerli olacağı ve ceza da gerekmeceği kanaatindedirler.

Âlimler, âdetli bayanın mescide girmesi ile ilgili farklı görüşler ileri sürse de, ihtiyaçtan dolayı oraya girmelerinin caiz olması konusunda bu görüş farklılıklarından, delilleri de dikkate alınarak, faydalanılabileceği ifade edilmektedir.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Abdurrahman Bey’e teşekkür ediyoruz.

Herhalde ikna olmamız için, tebliğinin yarısı usul kurallarını tekrar bize talim etmekle geçti. Gerçekten de doğru ama her seferinde de “Usul böyledir, usul böyledir...” diye tebliğimizin yarısını usul bilgilerini tekrarlamak üzere harcarsak asıl konu üzerinde yoğunlaşamayız. Bu usul bilgilerine göre asıl konuyu tartışmak belki daha isabetli olur diye düşünüyorum.

Şimdi sözü Doç. Dr. Servet Bey’e bırakıyorum.

On dakika süreniz var.

⁴⁴⁸ Cassas, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II, 288-290

⁴⁴⁹ *Müslim*, Hayız, 3/11-12; *Ebü Davud*, Tahare, 102; *Tirmizî*, Tahâre, 101; *Nesâî*, Hayız, 18.

MÜZAKERELER

Doç. Dr. Servet BAYINDIR⁴⁵⁰:

Elhamdulillah Rabbil âlemin vessalatü vessalamü ala Rasûlina Muhammed'in ve ala alihi ve sahbihi ecmain.

Muhterem Başkan, Saygıdeğer Hocalarım, Değerli katılımcılar!

Sayın Prof. Dr. Abdurrahman Haçkalı'nın “Âdetli Bayanın Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavafe Etmesi ve Mescide Girmesi” adlı tebliğinin müzakeresini yapmak üzere huzurlarınızdayım.

Sözlerime muhterem hazirunu saygıyla selamlayarak başlıyorum.

Tespitler:

Tebliğ; bir giriş, beş ana başlık ve sonuç olmak üzere toplam 11 sayfadan oluşmaktadır.

Girişte şer'i hükümlere ulaşılırken takip edilmesi gereken usûle vurgu yapılmış, birinci bölümde hayız kavramı, ikincide namaz, üçüncüde oruç, dördüncüde tavafe, beşincide mescide girme konusu işlenmiş ve metin değerlendirme ile nihayete erdirilmiş.

Usule ilişkin olarak; “şer'i delillerin asıllarının Kur'ân ve Sünnet olduğu, Sünnet'in Kur'ân'ı açıkladığı,⁴⁵¹ Kitapta aslı olan hükümlerin detaylarını beyan ettiği şeklindeki tespitten sonra, bu beyanın muhatabının sahabe olduğu ve dolayısıyla, onların nakilleri, uygulamaları ve özellikle bir mesele üzerindeki ittifaklarının bizler için esas olduğu vurgulanmış. Sahabenin Sünnete dayanan herhangi bir hüküm üzerinde ittifak etmelerinin o rivayetin ve onda ifade edilen hükmün, hem sübut ve hem de delâlet bakımından kat'i olduğu ve bunun da fıkıh usulündeki icma'ya; sahabe icmasına karşılık geldiği ve vahiy beyanının sahabe icması zemininde bize nakledildiği belirtilmiş ve şöyle bir yargıya ulaşılmış: “Hakkındaki beyan hususunda icmâ/ittifak/tevâtür bulunan meseleleri içtihadî birer mesele imiş gibi ele almak, temel bir usûl hatasıdır ve yanlıştır” Çünkü, din, insanların içtihatlarının bir araya getirilmesiyle oluşan ya da oluşturulmuş bir şey olmayıp Allah tarafından vaz' edilen bir şeydir.”

Devamla dini meselede sözlü ve fiili icmâ'yı gözardı ederek kişisel görüş belirtmenin doğru olmadığı ve özellikle sanki Hz. Peygamber'in beyanı hiç olmamış gibi davranılarak *ilkten ve ibtidâen* Kur'ân âyetlerini beyan etmeye kalkışmanın

⁴⁵⁰ İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi

⁴⁵¹ Nisâ Sûresi, 4/59; Ahzâb Sûresi, 33/36; Haşr sûresi, 59/7.

meşru bir usul olmadığı vurgulanmak suretiyle bir usul tespitine gidilmiş ve bu tespit metne yer yer serpiştirilmiş.

Tebliğ sahibi girişi sonrası ilk bölümde hayız ve ilgili kavramlar hakkında kısa açıklamada bulunuyor.

İkinci bölümde hayız'ın hükmî kirlilik/hades olduğuna ilişkin çok sayıda delil serdedilmiş ve şu yargıya varılmıştır: “Kur’ân’ın mübelliği ve beyan edicisi olan Hz. Peygamberin, hayız halini hükmî kirlilik olarak kabul ettiğine dair pek çok rivayet vardır. Bu rivayetlerin sahih ve geçerli bir delil olduğu ve anlamlarının da hayız halinin hades sayıldığına delalet ettiği hususunda sahabe icmâ etmiştir. Dolayısıyla sahabenin de içerisinde bulunduğu bütün Müslümanlara göre, hayız hali hükmî kirlilik oluşturur. Konuyla ilgili ana delil, işte bu icmâ’ dır.”

Tebliğ sahibi buna rağmen günümüzde adetli kadınların namaz kılabilcekleri şeklinde şaz bir görüşün olduğunu ancak bunun şeri delile dayanmadığını belirtiyor.

Metnin üçüncü bölümünde adetli kadının orucu ele alınmış, konuya “Hz. Peygamberden günümüze kadar İslâm ümmetinin uygulamasına ve sözlü rivayetlerine göre hayız ve nifas halindeki kadının oruç tutması haramdır” yargısıyla başlanmış. Devamla bu yargının ispatı sadedinde başta icma delili olmak üzere çok sayıda nakli ve akli delil ileri sürülmüş. Nakli delillere ilişkin olarak Hz. Aişe’ye atfedilen Muâze hadisi farklı rivayetleri ile merkeze alınmış, rivayetlerdeki “sonra” ifadesine altı çizilerek vurgu yapılmış. Bu aşamada “kadâ” kelimesine “edâ” anlamı verilerek bayanların bu hallerinde oruç tutabilecekleri görüşünün dile getirildiği, hâlbuki bunun isabetli olmadığı, nitekim “kadâ” kelimesinin geçtiği hadislerdeki “sonra” ifadesinin de bunu gösterdiğini ifade etmiş. Ayrıca bir kadın yemin kefareti nedeniyle peşpeşe iki ay oruç tutmakla karşı karşıya kaldığında hayız günlerinde oruç tutmayıp temizlenince kaldığı yerden devam edeceği, yani peşpeşe emrini kat’ edeceği konusunda İslam alimlerinin ittifakı olduğu beyan edilmiş.

Dördüncü bölümde adetli kadının tavafi beşinci bölümde ise mescide girmesi konuları incelenmiş, mezheplerin farklı yaklaşımları da dikkate alınarak her iki konuda da zorunluluk yahut ihtiyaç hallerinde tavaf yapması ve mescide girmesinde bir sakınca olmayacağı kanaatine varılmış.

Oldukça girift çok sayıdaki meseleyi kısa bir tebliğ çerçevesinde de olsa derli toplu bir şekilde ortaya koyan değerli hocamıza teşekkür ediyorum.

Değerlendirme:

Konuyla ilgili değerlendirmeme, genel hatlarıyla konuşmacının görüşlerine katıldığım noktalardan başlamak istiyorum.

1. “Sünnet’in Kur’ân’ı açıkladığı, onda aslı olan hükümlerin detaylarını beyan ettiği şeklindeki tespite” aynen katılıyorum. Hocamız bu tespite ilişkin üç ayeti⁴⁵² referans vermişler, şu ayetler de ilave edilebilir. (Maide, 5/48⁴⁵³, 49⁴⁵⁴ ve Nisa, 4/105⁴⁵⁵).

2. Bayanların adet hallerinde mescidlere girmeleri ve tavaf yapmaları konusundaki görüşlerine de katılıyorum. Nitekim Muvatta’da Hz. Peygamber’in veda haccında veda tavafiyla irtibatlandırılarak yaklaşık altı bin kadının bu halde olabileceği, ancak bunun haram olduğu şeklinde bir ilanın bulunmadığı ifadesi yer alır⁴⁵⁶ Veda tavafinın, ziyaret tavafindan sonra yapıldığı düşünülürse bu kadınlardan bir kısmının ziyaret tavafi sırasında da bu halde olmaları muhtemeldir. Ayrıca Hz. Aişe’ye ilişkin rivayetlerin sanki –o müctehide peygamber hanımının- bu olaydan hiç haberi olmayan bilgisiz bir bayanmış gibi sunulması, tavafla ilgili yasak hükmünün buna dayandırılması da ayrıca soru işaretlerine yol açmaktadır. Yani onbinlerce bayanın hac için geldiği bir dönemde sadece Hz. Aişe’ye özel bir hüküm beyanının, mübelliğlik görevinin tüm Müslümanları kapsamı ilkesiyle örtüşmez.

Namazla ilgili olarak, şayet hayız hali hades kabul edilirse, tebliğin sahibinin vardığı sonuç isabetli görülebilir. Ancak bu halin hades olup olmadığı araştırılması gereken bir konudur. Çünkü gerek Kur’an ve gerekse fıkhıta Cünüplük ile hayız birbirinden ayrılır. Cünüp halin namaza engel bir hükmi kirlilik olduğu belirtilirken, hayız halinin cinsel ilişkiye engel bir hal olduğuna işaret edilir. Her ne kadar müfessirler ve fakihler abdest ve hayızdan temizlenmeden bahseden ayetlerdeki “فاطهروا” ifadelerinden yola çıkarak hayız haline de hükmî kirlilik vasfı atfetmişlerse de bu konunun, işin tıbbî boyutu da dikkate alınarak yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliği kanaatindeyim. Nitekim bizden sonraki oturumlarda tıp uzmanlarının konuyla ilgili sunumları vardır. Bu sunumların konunun aydınlatılmasında katkısı olacağı kanaatindeyim.

⁴⁵² Nisâ Sûresi, 4/59; Ahzâb Sûresi, 33/36; Haşr sûresi, 59/7.

⁴⁵³ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ

⁴⁵⁴ وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ إِنَّ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا

⁴⁵⁵ وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- ذَكَرَ صَفِيَّةَ بِنْتَ حُجَيٍّْ فَقِيلَ لَهُ قَدْ خَاضَتْ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- «لَعَلَّهَا خَابَسَتْنَا». فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا قَدْ طَافَتْ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- «فَلَا إِذَا». قَالَ مَالِكٌ قَالَ هِشَامٌ قَالَ عُرْوَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ. وَنَحْنُ نَذْكُرُ ذَلِكَ فَلَمْ يَقْدَمْ النَّاسُ نِسَاءَهُمْ إِنْ كَانَ ذَلِكَ لَا يَنْفَعُهُنَّ وَلَوْ كَانَ الَّذِي يَقُولُونَ لَأَصْبَحَ بِمَنْى أَكْثَرَ مِنْ سِتَّةِ أَلْفٍ امْرَأَةٌ خَائِضٌ كُلُّهُنَّ قَدْ أَقْضَتْ.

(Malik Muvata, Babu İfadati'l-haid)

Bu nedenle adetli kadının, aynen özürü kadın gibi namazlarını kılabilceği şeklindeki görüşlerin tek kalemde silinip atılamayacağını düşünüyorum. Hades hükmî kirlilik olduğuna göre, hükmen temizlenmekle mükellef olan müslümanı ilgilendirmesi gerekir. Oysa namazla ilgili olarak hadesten taharetin muhatabı Müslümanlar iken, hayızdan temizlenmenin muhatabı Müslümanlar kadar Müslüman olmayan bayanlardır da. Zira İslam bir Müslüman erkeğe, ehli kitap bayanla evlenme/birleşme imkânı vermiştir. Dolayısıyla hayız emrine muhatap Müslüman erkek gayri Müslim eşine/cariyesine bu süre zarfında yaklaşamaz ancak süre bitiminde onun yıkanmasını talep eder. Oysa gayri müslimin yıkanması hadesten taharet (hükmî, manevi temizlik) olarak görülmez.

Katılmadığım yahut tenkid ettiğim noktalara gelince;

Tebliğin tüm bölümlerinin başlarken ve biterken icma ile başlayıp ve icma ile bittiği görülüyor. Hocamız usûl ile başlıyor, usûle uygunluk vurgusu yapıyor fakat bir yerde tarihî süreçte oluşan icmanın asıl olduğunu, bir yerde de bu dinin insanların koyduğu din değil, Allah'ın kitabındaki din olduğunu ifade ediyor. Dolayısıyla burada büyük bir usulsüzlük öze çarpıyor.

Hocamızın tebliğinde konularla ilgili genel usul dayanağı, birincisi icma, ikincisi de sözlü rivayetler, özellikle oruçla ilgili Muaze hadisi.

Şimdi, bir defa icmanın İslamda delil olduğuna dair hiçbir şer'i huccet yoktur. İcma ile ilgili teorik olarak yazılan usul kitaplarında tek bir tane dahi icma edildiğine dair – fukahanın yaptığı tarife göre- bir örnek verilemez, tabi hakkında açık ayet veya hadis olan konular dışında. Zaten o konuda da icmaya gerek yoktur, icma sadece mevcut görüşü takviye ve teyid edici nitelik taşır, inşai değil.

İkinci olarak, icma, sahabe icmasından itibaren başlatılıyor, zaten öyle de olmak zorundadır. Peki, sahabein gözünde icmanın delil olduğuna dair bir kaynağımız var mı? Hz. Peygamber'in gözünde icmanın delil olduğuna dair bir kaynağımız var mı?.. Yok. Yani sahabeden sonra biz yeni bir delil ihdas ediyoruz ve “buna şer'i bir dayanak olarak bağlı kalmak zorundayız” diyoruz. İcmaya ilişkin, efendim “La tectemiu ümmeti aled-dalâleh” hadisini okurken “Le tettebianne sünenellezine min kabliküm şibren bi şibrin, ve ziraan bi ziraîn” hadisini unutuyoruz. Yani o hadisleri de o şekilde ayrı rivayetleri farklı farklı okumamız gerekiyor. Dolayısıyla Hocamızın icma ile ilgili delillerine baştan usûlen katılmıyorum.

Fakat tabii, şimdi ben öyle anlıyorum. Eğer Hocamız Diyanette, şu Din İşleri Yüksek Kurulunun üyelerinin veya uzmanlarının bulunduğu bir koltukta eğer iki saat otursa,

tahminim bu icmadan vazgeçer; gerek Hocamız gerekse atıfta bulunduğu diğer hocalarımız. Sadece şu örneği vereyim... Çünkü Din İşleri Yüksek Kuruluna çok sayıda soru geliyor, biliyorum, bize de -Süleymaniye Vakfının da fetva sitesine- geliyor.

Soru şu: “Ben bülüğ çağına ermemiş bir kız çocuğuyla evlendim, bundan cinsel olarak nasıl faydalanabilirim? Çünkü beş mezhebe göre bu caizdir.” Hadi, icmaya göre bunun fetvasını verin bakalım... Verilemez. Dolayısıyla icmaya dayanıp, efendim “geçmişte zaten söylenen söylenmiştir” demek sırtında yumurta küfesi olmayanların sözüdür. Hadi ortaya çık da o icmaya dayanarak bu toplumun problemlerine bir çözüm üret. Halbuki burası Diyanet, Diyanete soru soran insanlar bu konuda teori nedir, falan değil, “Bu caiz mi değil mi, ben bunun somut fetvasını istiyorum” diyorlar.

Konumuza (tebliğe) tekrar dönersek;

Adetli bayanın orucu tutmasının haram olduğu kanaatinde olan Sayın Haçkalı konuyu şu başlıklar altında gerekçelendirmektedir:

1. İcma; “Hz. Peygamberden günümüze kadar İslâm ümmetinin uygulamasına ve sözlü rivayetlerine göre hayız ve nifas halindeki kadının oruç tutması haramdır”... “Hz. peygamber döneminden itibaren âdet döneminde kadının oruç tutabileceğine dair bir uygulamaya rastlanılmamaktadır. Bu icmâ’ ve tevatür, meselenin daha baştan itibaren bu şekilde vaz’ edildiğini kesin olarak gösterir.

2. Sözlü rivayetler: “Muâze hadisi” olarak bilinen rivayet.

Tebliğici hadisin farklı rivayetlerinin olduğundan bahisle, özellikle içerisinde “sonra” ifadesi bulunan rivayetleri tercih etmiştir.

Temas edilen rivayetlerden ikisi şöyledir:

عَنْ مُعَاذَةَ الْعَدَوِيَّةِ، أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ عَائِشَةَ: أَتَقْضِي الْحَائِضُ الصَّلَاةَ إِذَا طَهَّرَتْ؟ قَالَتْ: «أَحْرُورِيَّةُ أَنْتِ، كُنَّا نَحْبِضُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ نَطْهَرُ فَيَأْمُرُنَا بِقِصَاءِ الصَّوْمِ، وَلَا يَأْمُرُنَا بِقِصَاءِ الصَّلَاةِ»⁴⁵⁷ أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ لِعَائِشَةَ: أَتَجْزِي إِحْدَانَا صَلَاتَهَا إِذَا طَهَّرَتْ؟ فَقَالَتْ: أَحْرُورِيَّةُ أَنْتِ؟ «كُنَّا نَحْبِضُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا يَأْمُرُنَا بِهِ» أَوْ قَالَتْ: فَلَا نَفْعَلُهُ⁴⁵⁸

Tebliğ sahibi ikisi yukarıda verilen benzer birçok hadisin ilgili bölümlerini verdikten sonra, Hz. Aişe başta olmak üzere sahabe hanımlarının bu durumlarında iken namaz

⁴⁵⁷ Nesai, “Vazu’s-sıyami ani’l-Haid”

⁴⁵⁸ Buhari, “Latekdi’l-haidu es-Salate”, 2.

ve orucu eda etmedikleri, temizlendikten sonra da namazları kaza etmeyip orucu kaza ettiklerini, sahabeden günümüze kadar bu uygulamanın devam ettiğini vurguluyor.

Ancak son zamanlarda rivayette geçen “قضي” kelimenin lügat anlamından yola çıkılarak bu kelimenin aslında “vaktin dışında” yapılan ibadeti değil “vakti içinde” yapılan ibadeti ifade ettiği görüşünden hareketle tarihi süreçte oluşan anlayışın hatalı oluşunun dile getirildiğini ancak bu iddianın tutarlı olmadığını belirtip delil olarak rivayetlerde geçen “ثُمَّ نَطَهْرُ” ve “إِذَا طَهَرْتُ” kelimelerini gösterir.

Öncelikle aynı konudaki birçok rivayette “طهر” kaydı yer almamaktadır.

Örneğin şu rivayette adetli olunan günlerdeki namazdan sorulmaktadır:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قَلَابَةَ، عَنْ مُعَاذَةَ، أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: أَنْقَضِي إِحْدَانَا صَلَاتَهَا أَيَّامَ مَحِيضِهَا؟ فَقَالَتْ: أَحْرُورِيَّةُ أَنْتِ؟ قَدْ كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ فَلَا تُؤْمَرُ بِقَضَاءِ.⁴⁵⁹

:Şu rivayette ise adet olunduğunda nasıl davranılacağından sorulmaktadır

عَنْ مُعَاذَةَ، أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ لِعَائِشَةَ: أَتُجْزِي إِحْدَانَا صَلَاتَهَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا؟ قَالَتْ: " أَحْرُورِيَّةُ أَنْتِ؟ قَدْ كُنَّا نَحِيضُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا يَأْمُرُنَا بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ "⁴⁶⁰

Görüldüğü üzere sadece “sonra” eklerinin bulunduğu rivayetlerde değil “o an” “belli bir zaman aralığı” ile ilgili rivayetlerde de “قضي” ifadesi kullanılmaktadır.

Hac menasiki ile ilgili şu rivayet ise, konuyla ilgili tartışmalara son verecek niteliktedir:

الْمَنَابِكُ كُلُّهَا، إِلَّا الطَّوَافَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: «جِئْتُ فَأَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَقْضِيَ بِالْبَيْتِ:» وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ: أَنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الْمَنَابِكَ كُلُّهَا مَا خَلَا الطَّوَافَ بِالْبَيْتِ،⁴⁶¹

İşin özü şöyledir: Klasik ve modern döneme ait hemen bütün lügatlerde “قضي” nın eda, başlanılan bir işi tamamlama, bitirme anlamına geldiği belirtilir. Ancak fikhî istılahların oluşum sürecinde, fıkıh lugatlerinin belirttiğine göre, vaktinde yapılan ibadetle vakti dışında yapılan ibadeti ifade etmek için birincisine eda, diğerine kaza kelimeleri kullanılmış ve bu terimleşmiştir. Nitekim İbni Teymiyye de Allah’ın kitabı ve Rasülünün Sünnetinde bu kelimenin vakti dışında yapılan bir şeyi ifade etmek

üzere kullanılmadığı, bunun daha sonraki fukaha tarafından icad edildiğini belirtir ve tenkid eder.

Sayın tebliğcinin de ifade ettiği gibi hemen tüm fukaha adetli bayanın oruç tutamayacağı görüşündedirler. Ancak “neden tutamaz”, “o halde iken oruçla mükellef midir?” “teklif-i mâ lâ yutak söz konusu olmaz mı?” “usuldeki haram ve helal tariflerine bakıldığında, bu durumdaki bayanın oruç tutmasının haram olduğu söylenebilir mi?” şeklinde çok sayıda soru akla gelmektedir.

Nitekim bu ve benzeri sorular geçmişte de sorulmuş. Meselenin hükmü hakkında icma ettikleri bildirilen fukaha, nedeni konusunda icma edememiştir.

Örneğin Kasanî, bunun nedenini, hades-i ağlaz, kadınların yarı ömrünü namazsız ve oruçsuz geçirdikleri şeklindeki -Zeylai’nın aslı bilinmiyor şeklinde nitelediği-rivayete dayandırır ve nitekim harac olarak açıklar.

Şevkanî adetli bayanın oruç tutamamasını hadese bağlarken, başka bir hades olan cünüplük halinde, ihtilam olunduğunda orucun rükünlerinden yeme, içme ve cinsel ilişkiden herhangi birinin ihlâlinin söz konusu olmadığını ve ayrıca ihtilam oranın iradesi dışında meydana gelen şeyin onun orucunu bozmayacağını belirtirken aynı gerekçeleri adet durumu için düşünmez.

Süyutî adetli kadının oruç tutamamasının taharete bağlanamayacağını, çünkü taharetin oruç için şart olmadığını belirttikten sonra, şayet nedeni, bu halin bayanı zayıf düşürmesi ise, bunun da tahrimi değil adem-i icabı gerektireceğini belirtir ve bu hükmün manasının akılla bilinemeyeceğini ileri sürer.

Gazalî, aynı anda hem oruçla mükellef kılıp hem de o orucu ona haram kılmanın teklifi mala yutak olacağını, kendilerinin bu görüşte olmayıp o halde iken bayanın oruçla ilgili emre muhatap olmadığı, dolayısıyla oruçla mükellef görülmeceğinin, ancak, temizlendikten sonra oruç emrinin teceddüd ettiğini belirtir. Fakat ilgili ayette “kim o aya yetişirse o ayda oruç tutsun” hitabıyla bu teceddüd görüşü açık şekilde gelişir.

Şayet adetli kadına gelenekte ibadet ve diğer alanlarda belirlenen konum ile İslam öncesi Yahudileri ve Cahiliyye Araplarında belirlenen konum mukayese edilirse meselenin çözümü noktasında önemli ip uçları bulunabilir.

Tahavînin Ahkamul-Kur’an adlı eserindeki görüşünün bu konuyu aydınlatıcı olduğu kanattındeyim. Tahavî Bakara 222. hayz ayetini şerh ederken bugün adetli bayanlarla

⁴⁵⁹ Tirmizî, “Babu macae fi’l-haid”

⁴⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, “Müsnedü Aişete”

⁴⁶¹ Tirmizî, Babu macae ma takdil haizu, III, 272.

ilgili tartıştığımız konuların aslında İslam öncesinde var olduğunu, belli bir süre İslami dönemde de –Şeru men kablen ilkesi gereği- uygulandığı ancak bu ayetle neshedilip yalnızca bu dönemdeki bayanlarla cinsel ilişki yaşayının baki kılındığını belirtir.

Dolayısıyla bütün bu rivayetleri tekrar gözden geçirip, konuyu bu çerçevede düşünmekte fayda var. Özellikle daha sonraki sunumlarda hanımlarla ilgili, bu özel konularla ilgili sunumlarda inşallah bu hayız kanı ile meninin, yani cünup olmakla hayızlı olma arasındaki farkı biyolojik olarak tıbben inşallah ortaya konulur da belki bu durum biraz daha vuzuha kavuşur diye düşünüyorum.

Diyanet İşleri Başkanlığımızı, Din İşleri Yüksek Kurulumuzu bu tür toplantılarla gerçekten son derece önemli konuları gündeme getirip bu saygın topluluk tarafından müzakere edilmesine vesile olduğu için kendilerine şükranlarımı arz ediyorum.

Hepinizi hürmetle selamlıyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Servet Bey'e teşekkür ediyoruz.

Şimdi de Konya Selçuk Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi Öğretim elemanlarından Rifat Oral'ı davet ediyoruz.

Rifat ORAL⁴⁶² Sayın Başkan, kıymetli hazırun; hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Dünden beri güzel bir sempozyum oldu ama bazı konular aceleyle geldi. Dün mesela vakit konusu biraz daha işlenebilirdi. Bugün kadınların özel konuları. Bunlar ayrı ayrı sempozyum olsaydı belki daha iyi mi olurdu, bunun üzerinde düşünmek gerekiyor.

Abdurrahman Hocamız güzel bir tebliğ hazırlamış, derli toplu. Ama Kur'an, Sünnet ve İcma bağlamı üzerinde biraz daha çalışılması gereken bir tebliğ. Tebliğ 10 sayfa, 7 temel başlık var, 4 konu üzerinde durulmuş. Âdetli kadının namaz kılması, oruç tutması, tavaf etmesi ve mescide girmesi.

Tebliğ başlarken deliller zikredilmiş, bu konudaki tartışmalar zikredilmiş. Günümüzde farklı görüşleri olan kişiler, onların kitaplarından dipnotlar vererek konu bize nakledilmiş. Tabii, konu yeni bir konu değil, yani Hz. Peygamber döneminden beri bize gelen bir konu. İhtilafı bir konu da değil, bunun altını çizerek söylüyorum. Yani bugün, işte Abdülaziz Hocamız veyahut da Mustafa İslamoğlu'nun bu konuda şöyle demesi, konuyu ihtilafı hale getirmez. Yani bizim önceden beri gelen yazılı bir

geleneğimiz var ve burada da ihtilaf olmadığını görüyoruz. Tabii, 15 asırdır ihtilafı olmayan bir konu bugün ihtilafı hale gelirse bizim için bir avantaj mıdır, dezavantaj mıdır, bunu da düşünmek gerekiyor.

Konu üzerinde yoğunlaşırken, tabii önce Kitap Sünnet ve İcma bağlamı çok önemli benim için. İşte, iki gündür tartışılıyor, rivayet mi önemli dirayet mi, fetvalar mı, hangisi öncelikli? İkisi de öncelikli. Yani hiçbirini diğerine feda edemeyiz. Çünkü rivayetler, bildiğiniz gibi Ömer Bin Abdülaziz döneminde resmî olarak İbn-i Şaap Ezzühri aracılığıyla toplanmaya başladı. Ali İbn-ü El Medini, "El-İlel" kitabında altı tane muhaddisin süzgecinden bütün hadislerin geçtiğini bize zikrediyor ve Nurettin Boyacılar Hocamız da bütün hadislerin –tekrarlar hariç- 15 bin veya 20 bin kadar olduğunu ve bunların yüzde 90'ının Kütüb-i Tis'ada bulunduğunu söylüyor. Dolayısıyla rivayetler de şu anda elimizde ve bilgisayar aracılığıyla hızlı bir şekilde rivayetlere de ulaşabiliriz.

Namazla ilgili çok sayıda rivayet var. Bu konuda günümüzde işte Hüseyin Atay Hocamız, Yaşar Nuri Bey, "Âdetli bir kadın namaz kılabilir" diyor, ama bu konuda çok sayıda hadis var.

Oruç konusuna gelince: Bununla ilgili dört tane temel hadis var. Abdurrahman Hocam bunları anlattı, Servet Hocam bunlar üzerinde müzakere yaptı. Ben bunlar üzerinde çok fazla durmayacağım, ama tebliğde Abdurrahman Hocamız bu hadislerin tahriri üzerinde biraz daha yoğunlaşması gerekiyor. Çünkü karşı muhatap olan kişi ya da kişiler bu hadislerin tahririni yapmışlar ve bu hadisleri Muaze hadisi hariç, zayıf görmüşler. Halbuki bu hadislerin bir tanesi zayıf, üç tanesi sahih. Yani bunların doğru tahriri yapılırsa bu sonuca ulaşılabilir.

Mesela, Hannebin Ticah hadisi: Rasûlullah Efendimize istihaza, özür kanı olan bir kadın geliyor ve diyor ki: "Ya Rasûlallah, nasıl namaz kılarım, ne yapmalıyım?" Rasûlullah Efendimiz "Altı yedi gün tağdir et, ondan sonra temizlen, orucunu tut ve namazını kıl" Tirmizi'de ve Ebu Davud'da geçiyor. Ebu Davud bunu zayıf görmüş, fakat Tirmizi'de geçen rivayette Ebu İsa Tirmizi "Hasen sahih" demiş. "Ardından Buhari'ye sordum, o da sahih dedi. Ahmeddin Hambel'e sordum o da sahih dedi." Dolayısıyla Ebu Davud'un zayıf görmesinde bir şey yok.

Bir de, bir hadisin zayıf olabilmesi için –hadisçi hocalarımız bunu daha iyi bilir-cerh, yani yapılan kişideki bu sebep zikredilmeli, niçin cerh ediyoruz? Yani tadil için sebep gerekmez ama cerh için sebep gerekir. Yani bir kişinin "Fılan kişi münkerül hadis zayıf, vesaire..." demesine direkt bakılmaz. Sebebinin zikredilmesi gerekir. Dolayısıyla bu hadis Tirmizi'ye göre sahihtir.

⁴⁶² Konya Selçuk Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi

İkinci hadisimiz Ebu Yagza rivayeti. Bu da sahih bir rivayet; Buharî’de, Müslim’de, Ahmed bin Hanbel, Ebu Davud, İbn-i Macid’de geçiyor. Bu hadisi Abdülaziz Bey’den kendi sitesine girmiştim, şöyle cerh ediyor: “Bu hadis mantığa aykırı, çünkü burada noksanü’l-akl ve din” Yani kadının aklının eksik olması, dinin eksik olması konusu anlatılıyor.

Şimdi, Peygamber Efendimiz kadınlara akılsız veya dinsiz demiyor, yani direkt bunu anlamayalım. Zaten o günkü sahabe kadınları da böyle anlamamış. Yani kadınlar duygu yönü daha fazla, duygusal, Allah öyle yaratmış, merhametli. Özel günlerinde dinini yaşayamadığı için, bu konuda da bir dinini yaşayamama söz konusu. Ki, hadisin devamında sahabe kadınların herhangi bir itirazı yok. Yani sahabe kadınlar bizim gibi değil. Hele hele Medineli kadınlar Peygamber Efendimize gelip her şeyi soruyordu, itiraz ediyordu, yani çok sosyal kadınlardı. Hatta Hz. Ömer Efendimiz diyor ki: “Hicretten sonra bizim kadınlarımız da bozuldu, çok sosyal oldu.” Dolayısıyla her hadisi mantığımıza uymadığı için reddedemeyiz. Bununla ilgili bir anekdot anlatmak istiyorum. Bir hutbede Hocaefendi “Küllüküm rain ve küllüküm mesulün an raiyyetihi” hadisini zikrediyor. İşte, tercüme ediyor: “Hepiniz çobansınız ve hepimiz güttüğünüzden sorumlusunuz.” Hutbe bitince, namaz bitince birisi Hocaefendiye geliyor, “Hocam, böyle hadis olmaz, benim Peygamberim böyle konuşmaz” diyor. Hâlbuki Rasûlullah Efendimiz orada bir mesaj vermek istiyor, yani “Hepiniz bir şekilde yöneticisiniz ve yönettiklerinizden sorumlusunuz.” Tabii, bu noktada Kur’an ve Sünnetin doğru tercüme edilmesi, anlaşılır tercüme edilmesi gerekiyor.

Ayrıca, “Mantığımıza uymadı” şeklinde, böyle bir hadisi reddetme yok. En azından siz tevekkuf edersiniz, selefimizin metodu buydu.

İmam-ı Azam’ın El-Fıkhü’l-Ebsad’da, işte diyor ki bir hadis var, “İnsan günah işlediği zaman imanı kendisinden çıkar, başının üstünde durur.” Ben bu hadisi anlayamıyorum ama anlaşılacağı döneme bırakıyorum” diyor, tevakkuf ediyor. Yani bir hadisi anlamıyorsanız inkâr etmeniz gerekmez, tevekkuf edersiniz.

Üçüncü hadis Muaze hadisi. Bunu sahih kabul ediyorlar çünkü burada “Kaza” kelimesi geçiyor. “Kaza kelimesi, edadır” şeklinde Abdülaziz Hocamızın böyle bir açıklaması var. Nesai’nin Es-Sünenü’l-Kübra’da sahih bir rivayet, şöyle geçiyor: “Biz Rasûlullah döneminde hayız görürdük, sonra temizlenirdik -“Fe” ile geliyor bakın, takibiye- ardından Rasûlullah bize orucun kazasını emrederdi, namazın kazasını emretmezdi.” Böyle ziyadeli bir rivayet var ve sika bir raviden gelmiş o zaman makbuldür. Hatta bu konudaki hadiste gelen kişi “Ey Ayşe, insanlar hayız gördüğü zaman orucu kaza ediyor da namazı niçin kaza etmiyor?” diye böyle bir soruyla

başlıyor, Hz. Âişe annemiz şöyle bir tepki veriyor: “Sen Haruri misin?” diye. Harura, Kufe’ye yakın bir kasaba, Haricilerin toplandığı bir yer. Onun için oraya nispet ediliyor, Haruri diye ve o şekilde söylemesinin sebebini de İbn-i Hacer Fetü’l-Bari’de şöyle diyor: Hariciler Kur’an’la amel etmek gerektiğini, Sünnetin Kur’an’a ziyade edemeyeceğini söyledikleri için ve her şeye itiraz ettikleri için Hz. Âişe annemiz “Sen Harici misin?” demiştir. Allahü âlem, icmadan ilk çıkan da Hariciler olabilir çünkü ilk defa böyle gelen ana damar var, Rasûlullah Efendimizden gelen bir ana damar var; biz buna Ehl-i Sünnet diyebiliriz. Bu ana damardan çıkanlar, işte Haricidir, Mutezilidir, hep çıkan manasında, Rafizidir. Bu şekilde olabilir.

Namaz ve oruç konusunda icma var dedik. İcmayı iki türlü anlamak gerekir. Birincisi, nasları anlamada icma. İkincisi, yeni bir konuda icma. Bizim usul kitaplarımızda daha çok yeni bir konuda icma geçer ama bence nasları anlamadaki icma daha önemli. İcmanın şer’i bir delil olması için Kur’an’dan ve Sünnetten herhangi bir şey aramaya gerek yok çünkü bu bir ortak akıldır. Eğer herkes Mersin’e gidiyorsa, bizim tersine gitmemizde bir problem vardır. O zaman kendimizi yeniden sorgulamamız gerekir.

Tabii, şöyle denebilir: İcmanın tarifinde Hocam bir netlik yok. Tamam, netlik yok, işte sahabe icması mı, daha sonraki icmalar mı, her asırdaki icma mı? Ama namaz, oruç ve tavaf konusunda yani âdetli kadının bunları yapamayacağı konusunda öyle bir icma oluşmuş ki icmanın bütün tariflerine uyuyor. Yani bu icmayı aşmak çok zor.

İslam tarihinde en aykırı olan kişiler bile, işte İbn-i Teymiyye olsun, İbn-i Hazm olsun... Ahmed bin Hanbel’in birçok konuda iki görüşü, üç görüşü, dört görüşü var ama bu konularda tek görüşü var. Bütün Fukaha, muhaddis, müfessirler, hepsi, bütün alimlerin, Ehl-i Sünnet dışındaki diğer Muteziler olsun... Muteziler de tabii Ehl-i Sünnet sayılır, onu yanlış anlamayın, Şia, Caferiler hepsi aynı görüşte. Yani âdetli bir kadın bu dönemde bedenî ibadet yapamaz, namaz kılamaz, oruç tutamaz, tavaf yapamaz.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz: Sunî gündemlerle biz kendimizi ve Müslümanları meşgul etmemeliyiz. Bu konuda Hayrettin Hocamız ne diyor diye onun sitesine girmiştim, o şöyle güzel bir cümle ile bitiriyor, ben de onunla bitireyim. Bugün bu yeni müctehidler -Parantez içinde ünlem işareti almış- “Hayızlı kadınlara namaz kıldırma veya oruç tutturma çalışmasını bırakıp bizim dışımızda milyonlarca namaz kılmayan ve oruç tutmayan insanlar var, kadınlar var, onlara karşı bir tebliğ, bir davet yapılması gerekiyor” diyor. Ben de bu şekilde müzakeremi tamamliyorum. Yani problem olmayan bir yerde problem çıkarmamak gerekir diyorum, teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Şimdi sadece soru şeklinde veyahut da bir cümlelik bir ilave olursa olur. Arkadaşlarımız notlarını alsınlar soru olursa.

Buyurun.

Prof. Dr. Murtaza BEDİR: Abdurrahman Bey'in bu konuyu bütünüyle icma üzerine bina etmesi doğrudur ama eksiktir diye düşünüyorum. Bu konu sadece icmaya dayalı değildir, mütevatire dayalıdır. İcma, kökeninde kanaat olan bir şeydir. Bu konuda kanaat yoktur, bu konu kanaate bağlı olarak icma edilmiş bir konu değildir. Dolayısıyla bu konu mütevatirdir. Peygamberimizden haberü âmme ani'l-âmmе şeklinde gelmiş bir bilgidir. Bunun aksini söylemek doğrudan doğruya Peygamberimizin yaşamadığını söylemek gibi bir hatadır, böyle bir hata içerir. Bu bir mütevatir bilgidir, icma bilgisi değildir sadece. İcma ona ilavedir. Dolayısıyla naklî demek, "fe" bağlacına bağlamak, bir tane hadis üzerinden bunu okumaya çalışmak zaten çok açık olan bir konuda spekülasyon yapmaktır.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Peki.

Buyurun Halil Bey.

Doç. Dr. Halil ALTUNTAŞ: Teşekkür ediyorum.

Önce tebliğci arkadaşımızın tebliği sunumunda bir farklı usul takip edildiğini gördüm. Arkadaşımız dinin esasen var olduğunu, rivayetlerin buna tabi olduğunu söyledi de, şu aklıma geldi: Rivayetlere insanların başvurma, dinin o konuda ne söylediğini, yani dinin varlığının hangi zemine oturduğunu tespit etmeye çalışma açısından. Dolayısıyla dini bir tarafa koyup rivayetleri ayrı bir kefeye koymak sanki çok sağlıklı değil gibi geldi bana. Sonuç itibarıyla arkadaşımızın söylediklerine, sonucuna katılmakla beraber, böyle bir yaklaşım sanki bana ters gibi geldi.

Servet Bey'in söylediklerine gelince, bir hadisle alakalı "La tettebeunne" hadisini gündeme getirdi. O hadiste Rasûlullah Efendimiz çok açık ki bizden önceki ümmetlere, Yahudilere, Hristiyanlara benzeyeceğimizden bahsetti. Halbuki konu Müslümanların kendinden önceki Müslümanların cemaatine tabi olması konusudur. Hadis bu konunun delili olamaz diye düşünüyorum.

Bir de, arkadaşımız bu özel durumundaki hanımların namaz kılabilceği meselesini esas itibarıyla bir kelimenin çift anlamlı oluşuna yüklemektedir, bu görüş buraya dayanmaktadır. Yani "Kadâ" kelimesinin bir ibadeti, bir işi yapmak anlamına geldiğini, dolayısıyla vaktinde yaparsanız edâ, sonra yaparsanız kadâ olacağı şeklinde bir yaklaşım var. Buna hiç kimsenin itirazı yoktur. Ancak sözlük anlamların zamanla ıstılâhî anlamlar kazandığını ve bu ıstılâhî anlamlar üzerinden ahkâmın yürütüldüğünü de hiç unutmamak gerekir. Bunun üzerine şu soruyu sormak gerekiyor: Hz. Âişe Validemizden böyle bir rivayet var ve bunun üzerine hanımların namaz kılmadığı söylenegeliyor, bilinegeliyor. Bunun aksi istikametinde yani ay halinde olduğu halde namaz kılma hadisesinin vuku bulduğuna dair bir tek rivayet varsa ortaya koysunlar, onu da bilelim diye söylüyorum Hocam.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Buyurun.

Bir Katılımcı: - Sayın tebliğci Hocamız, konusu itibarıyla sadece âdetli bayanın namazı, orucu konusu üzerinde durdu. Bir madde daha var, onun üzerine yoğunlaşmadığını düşünüyorum. Acaba o konuyu biraz açabilir mi? Camiye girmesi...

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Hocam buyurun.

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL: Şimdi, burada Murtaza Bey'le Halil Hocamızın bahsettiği gibi, âdetli hanımların namaz kılmamaları ve oruçlarını ertelemeleri meselesi tamamen uygulamaya dayanan, hakikaten asırlar boyu istisnası olmayan bir husus. Dolayısıyla burada rivayet tartışmasının bir anlamı yok. Bir tane rivayet vardı, üç tane vardı, zayıftı, hasendi, hiç buna girmenin bir anlamı yok. Uygulama, Peygamber Efendimizin zamanından itibaren asırlar boyunca tartışmasız olarak gündeme gelmiş ve bunu da bildiğimiz üzere Peygamber Efendimizin vermiş olduğu bir ruhsat diyelim veya bir kolaylık diyelim veya bir hüküm diyelim. Ama netice itibarıyla Peygamber Efendimize dayanıyor.

Şimdi, Rifat Bey'in de bahsetmiş olduğu o akıl ve din eksikliği meselesini de bence gündeme çok getirmemek lazım, sıkıntılı bir mesele, tehlikeli bir konu. Çünkü Peygamber Efendimize benim kanaatimce burada bir iftira var veya bir isnat var, buna dikkat etmek lazım. Bir kere, Peygamber Efendimizin vermiş olduğu bir hükmü, bir ruhsatı tekrar onun kadınları suçlayıcı bir şekilde kullandığını söylüyoruz. Yani "Sizin dininiz eksik" diyor. Hiçbir kadın da demiyor ki: "Bizim dinimiz eksikse niye biz

dinimizi tam yerine getirmeyelim Ya Rasûlallah, niye engelliyorsun” demiyor, diyebilirler, her şeyi soran hanımlar.

Üstelik, şahitlik konusu var bir de orada bildiğiniz gibi. Kur’ân-ı Kerim’de Müdayene ayeti de dahil olmak üzere, iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk geldiğini gösteren hiçbir delil yok. Müdayene ayetinde de, bildiğiniz gibi, biri şaşırsa diğeri ona hatırlatsın diye ikinci bir kadın ihtiyaten duruyor. O kadın doğru söylerse tek kadının şahitliği yine geçerli, şaşırsa ikinci kadının şahitliği yine onun yerine ikame ediliyor. Tek kadın orada da geçerli. Diğer ayetlerde de bildiğiniz gibi, hem zinada hem kazifte hem vasiyette ve hem boşanmada şahitler arasında cinsiyet ayrımı yok. Dolayısıyla Peygamber Efendimiz, Kur’an’ı tebliğ eden bir peygamber bizim kadar mı biliyordu, yani biz bunu biliyoruz da Peygamberimiz bilmiyor muydu bu şahitlik meselesini de onu kadının aklının eksikliğine delil olarak getirsin. Dolayısıyla bu konuda sadece hadisçilerin isnat tetkikini dikkate almak veya onunla yetinmek yetmez, biraz daha dikkat edilirse Abdullah İbn-i Mesud’dan mevkuf bir haber var bu konuda. Muhtemeldir ki bu Abdullah İbn-i Mesud’un görüşü de olabilir, Sahabenin görüşü de. Bu konular da bizi bağlamaz. Ama Peygamber Efendimize isnat ettiğimiz zaman bu, din haline gelir ve dinde de Kur’ân-ı Kerim kadınların erkeklerden farklı olduğunu söylemiyor, yani akıl ve din yönünden farklı olduğunu söylemiyor. Onu tebliğ eden Peygamber de söylemez, üstelik suçlayıcı bir şekilde bunu ifade etmez. Hadisçi olalım olmayalım ama burada biz Müslümanız, ilahiyatçısınız, bu konuları işleyen insanlarız. “Efendim, geçmiş alimlerimiz buna sahip dedi” diye biz de bunu sürdürürsek o zaman bu meselenin altından kalkamayız. Bunu ifade etmek istiyorum.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Teşekkür ederim.

Buyurun Hocam.

Ali Rıza DEMİRCAN: Efendim, bendeniz Usûl-i Fıkıh’çı değilim. Dinlediğim bu ve benzeri tebliğlerden sonra kendi kendime sormadan edemedim.

Yüce Dinimizin ana kaynağı Kur’an değil midir? Neden biz bir türlü Kur’an merkezli olarak olaylara bakamıyoruz.

Hocamız “**Ana delil icmadır, din icmadır**” diyor. Allah aşkına, bu görüşü nereye oturtabiliriz? Şimdi ben soruyorum:

Yüce Allah (c.c.) Kur’ân-ı Mübin’de âdetli kadınlar mevzuunu unutmuş mudur? Bu konuda ilgili bir ayet yok mudur? İlave edelim: Yüce Allah Kur’ân-ı Kerim’de “Mesacid” konusuna ilgili ayetlerle bir açıklık getirmemiş midir? Kur’ân-ı Mübinde tavafla alakalı ayet veya ayetler yok mudur?

Hocamız konuları Kur’an yokmuş gibi ele alıyor, sonra Hz. Peygamber’den yapılan merviyatın çelişkili olup olmadığı konu ediliyor. Kanaatime göre bu din böyle anlaşılamaz

Ben de hadisçilerimiz gibi âdetli kadın namaz kılamaz diyorum. Ben de kadınların âdet halinde iken namaz kılamayacakları inancındayım ama ben yargımı yalnızca bir hadise değil Kurân’a dayandırıyorum:

“Tetahhuru/boy abdesti almayı gerektiren cünüplük namaza engel olduğu gibi tetahhuru gerektiren ay hali de namaza mani olur diyorum.” (Bak Maide 6; Nisa 43; Bakara 222) Yanılmış olabilirim. Ama ben hakikati Sevgili Peygamberimizin tebyinle yükümlü olduğu Kur’ân’da arıyorum.

Bu din evrenseldir, bu dinin ana kaynağı da Kur’an’dır. Siz Kur’an’la bağdaştıramayacağınız hiçbir konuyu bize çelişkili rivayetlere dayanarak anlatamazsınız, evrensel dinimizin kuralı olarak ortaya koyamazsınız.

Bütün arkadaşlarımız burada aziz Peygamberimizin mübeyyin/açıklayıcı olduğunu hatırlatıyorlar, ama unutulmamalıdır ki Kur’ân da mübeyyen/açıklanmış olan bir kitaptır. Kaldı ki Tebyin aslında gerçeği tebliğ etmek ve gizlememektir.

Kur’an’da “**Kezalike yübeyyinüllahü/İşte Allah böylece beyan ediyor...**” şeklinde gelen ayetler onlarcadır. Aziz Peygamberimize tebyin görevini yükleyen ayetler de yanılmıyorsam üç-beş tane kadardır. Tamam, Aziz Peygamberimiz soyut bir elçi değil, elbette ki mübeyyindir. Tebyîni onların dediği gibi kabul edelim; Ama arkadaşlarım lütfetsinler de bana Aziz Peygamberimizin (s.a.v.) âdetli kadına orucu ve namazı yasaklarken tebyin ettikleri âyeti açıklasınlar. Mademki Peygamberimizin görevi tebyindir, buyurun, hangi ayeti tebyin ediyor açıklayınız.

Şimdi burada Usul tartışmasına girmek istemiyorum ama şu noktaya dikkatlerimizi çekmek istiyorum. Araştırdığımız bir konu doğrudan veya dolaylı olarak Kur’an’da var veya yok, onu anlarım ama Kur’an’a hiç mi hiç bakmadan, araştırma yapmadan bir takım o da çelişkili rivayetlerle konulara nasıl açıklık getirebilirsiniz? Nasıl anlar ve anlatabilirsiniz?

Bir de “İcma bu dinin kaynağıdır” deniyor. Hadi anlama yöntemlerinden biri olduğunu kabul edelim, kaynak olduğunu nasıl kabul edeceğiz.

Tam burada size bir soru soracak ve ardından da bir olayı nakledip konuşmamı bitireceğim,

Boşalma olmaksızın ilişki, Kur’an’ın “Tetahhur” dediği gusül abdestini gerektirir mi gerektirmez mi?

Hiz. Peygamber’in vefatının hemen akabinde Ebu Musâ el-Eşari’nin içinde bulunduğu bir sahabe topluluğunda bu konu üzerinde duruluyor. Sahabilerin bir kısmı yıkanma “gerekir” diyor, bir kısmı “gerekmez” diyor. İhtilaf büyüyor, Hiz. Aşşe’ye müracaat etme gereğini duyuyorlar. O da gerekir diyor. En hayatî ve güncel bir konuda ihtilaf ediliyor. Şimdi soruyorum nerede Sahabe İcmaı?

Binlerce sahâbe canına mal olan Sıffin savaşını unuttuk mu? Siz sahâbe ittifakına dayanarak bu dinin bütün mesailini nasıl temellendireceksiniz?

Saygılar sunuyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):
Teşekkür ederiz.

Buyurun Sayın Hocam.

Prof. Dr. Ahmet YAMAN: Ali Rıza Demircan Hoca Kur’ân-ı Kerim’e dayanarak hanımların özel durumlarında namaz kılamayacaklarını istinbat ettiğini söyledi; fakat tam tersini iddia edenler de yine Kur’an’dan bunu çıkarıyorlar.

Ali Rıza DEMİRCAN: E buyursun!

Prof. Dr. Ahmet YAMAN: İşte az önce gördünüz nasıl çıkardıklarını. O zaman şöyle bir durum var: Bu Kur’an nasıl bir kitap ki, şuradan baktığınız zaman veya siz baktığınız zaman bir şey çıkarıyorsunuz, ben bu taraftan baktığım zaman başka bir şey çıkarıyorum. Bu nasıl olabiliyor? Ben buna, Hiz. Ali’nin İbn Abbas’a hitaben söylediğı bir cümleyle cevap vermek istiyorum ve buradan da icmanın, dolayısıyla Kur’an’ın ilk muhataplarının anladığı dinin asıl din ve asıl İslam olduğu noktasına gelmek istiyorum.

Hiz. Ali Kur’ân-ı Kerim’i tavsif ederken bu “Hammâlün zû vücûh olan bir kitaptır” diyor. Yani ne yüklerseniz, siz ondan ne isterseniz onu çıkarabileceğiniz, onu

alabileceğiniz, neyi anlamak istiyorsanız onu anlayabileceğiniz bir kitaptır. Öyleyse bu kitabın ilk muhatapları tarafından nasıl algılandığı, Hiz. Peygamber tarafından nasıl tebliğ edildiğı, onun önünde şekillenen İslam toplumunun ibadetten muâmelâta kadar neyi esas alıp da kitleselleştirdiğı ve kâhir ekseriyet tarafından nasıl uygulandığı önem arz ediyor ve asıl “icma” denen şey de budur. Bu şekliyle intikal ettiğine göre, amel bakımından yerleşerek, uygulama olarak intikal ettiğine göre, önemli olan budur. Din budur. Bu anlayışın dışında bir başka şeyin, yani yerleşik amelin dışında bir başka uygulamanın veya yorumun daha doğıru olduğunu söylemek şu anlama gelir:

1-Cenab-ı Hak dinini tam olarak vaz’ edemedi.

2-Din tamamlanmadı.

3-Hiz. Peygamber de tebliğ ve beyânı tam olarak yapamadı.

4-İlk muhatapları bu dini yanlış anladı, yanlış anlamalarına aziz Peygamber müdahale etmedi, onları düzeltmedi, bu yanlış tarih boyunca devam edegeldi ve bugün ben çıkıyorum ve bu yanlış düzeltiyorum: “Ben buldum! Ben buldum!” diyorum, dolayısıyla yanlış ben düzeltmiş oluyorum. Bu, herhalde Hiz. Peygamber’e bir bühândır. Cenab-ı Hakk’a, hâşâ bir eksikliği izafe etmek demektir.

Netice itibariyle amelin çok önemli olduğunu ve Hiz. Peygamber’in önündeki toplumun algılayışının esas alınması gerektiğini ifade etmek istiyorum.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Şimdi Servet Bey’e söz veriyorum; kısaca hemen size yöneltilmiş olan sorulara cevabınızı alalım.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR:

Efendim soru soran, eleştiri ve tenkidlerde bulunan bütün hocalarıma, katılımcılara teşekkür ediyorum.

Soru ve değerlendirmeler esnasında gayri ihtiyari olarak birkaç kez Abdülaziz Bayındır Hoca’nın ismi geçti. Demek ki Abdülaziz Hoca’nın buraya davet edilmesi gerekliymiş.

İkinci olarak, İsmail Hakkı Ünal Hocam’ın da temas etmiş olduğu “noksanü’l-akl” rivayeti. İsmail Hocam bu rivayetin Hiz. Peygamber’e atfında sorun olduğundan hareketle pek dile getirilmemesi gerektiğı kanaatinde olduklarını belirttiler. Kaynaklarda adetli bayanın oruç tutamayacağı ile ilgili olarak delil getirilen en yaygın

rivayet budur. Fakat tebliğ sahibi Abdurrahman Haçkalı Hoca da muhtemelen İsmail Hakkı Hoca ile aynı kanaatte olacak ki, bu hadisi tebliğine almamış. Çünkü bayanların bulunduğu bir ortamda bu rivayete dayanarak hükme ulaşmaya çalışmak pek mümkün değil. Dolayısıyla biz bir rivayeti, diğerine göre daha yaygın olan bir rivayeti, “aman gündeme getirmeyelim” diyoruz ve bir anlamda da bu konuda hemfikir olduğumuzu zımnen de olsa izhar ediyoruz. Tabi ki bu noktada İsmail Hocam çok haklılar, ben de onların görüşüne katılıyorum. Peki, ondan daha az yaygın olan rivayeti (Hz. Aişe’ye atfedilen rivayet) neden ısrarla savunuyoruz; ondan adeta “asla vazgeçmeyiz” diyoruz? Bunu bir düşünmemiz lazım.

İkinci olarak, Ramazan Altuntaş Hocam “Letettebianne ellezine sünene min kabliküm şibren bi şibrin, ve ziraan bi zirain....” rivayeti ile ilgili görüşüme atıfla bu rivayetin vürud sebebinin farklı olduğuna işaret ettiler. Rivayetle ilgili olarak meramımı sanıyorum konuşma esnasında tam ifade edemedim. İcma ile ilgili olarak deniyor ki “icmanın temel delillerinden bir tanesi ilgili ayet (Nisa, 4/115) diğeri ise “*La tectemiu ümmeti ale’t-dalâleh*” rivayeti (İbni Mace, *Fiten*, 8). Delil getirilen ayetle ilgili olarak, Kur’ân-ı Kerimde Allah’ın yolundan maksadın ne olduğu çok açıktır. O da özetle Kur’an ve sahih Sünnettir. Ayetten icmanın delil olduğu sonucu çıkarılamaz. İlgili rivayete gelince benim söylemek istediğim şu: Biz hadislerin tümünü topluca dikkate alarak hükme ulaşmalıyız. Örneğin “Letettebianne ellezine sünene min kabliküm şibren bi şibrin, ve ziraan bi zirain....” (öncekilerin yolunu adım adım takip edeceksiniz, onlar (ehl-i kitab) keler deliğine girseler onları takip edeceksiniz) hadisini de göz önünde bulundurarak bir sonuca varmaya çalışmalıyız. Örneğin bu rivayet icmanın imkansızlığını ortaya koyuyor. Halil Hocam, bunu kastetmiştim.

Son olarak şunu tekrar söylüyorum: Şimdi Peygamber Efendimiz dini tebliğ etti. Evet, ilgili ayeti kerimde “Yeseluneke anil mahid” ifadesiyle Allah teala peygamberimizi konuşturuyor. Eğer Peygamberimizin sözü, sahabeye anlattığı şeyler bizim için bağlayıcı ise-ki öyledir- işte ayet: “Yeseluneke....” “Ey Muhammed, sana mahid’i soruyorlar, sen de onlara şöyle şöyle anlat...” diyor. Bu da Peygamberimizin diliyle yapılan bir anlatım değil midir?

Bu ayeti kerime Yahudilerin uygulaması, yani Tevrat’taki ilgili ayetlerin neshiyle ilgilidir. Dolayısıyla Tevrat’taki, Yahudilikteki kadınlarla ilgili hükümlerin neshiyle ilgilidir. Ahkam hadislerinde bu anlatılır.

Az önce sunum esnasında Tora’nın şerhinden bahsettim. Orada Yahudilerde kadın mescide giremez, onların mescidine, kutsal hiçbir şeye dokunamaz, erkeğe dokunursa erkeği de hayızlı hale sokar, şu bilgisayara dokunsa onu da hayızlı yapar. Dolayısıyla o ayet Tahavi’nin de söylediği gibi, onların o geleneklerini, onların ilgili

şeriatını neshedici bir ayettir. Dolayısıyla o bağlamda düşündüğümüz zaman belki olay daha iyi aydınlanır.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Size de varsa soru, buyurun Hocam.

Rifat ORAL: İsmail Hocam -Allah razı olsun- güzel bir şey gündeme getirdi “Acaba bu hadis Rasûlullah’a iftira mı?” Önceki muhaddislerin hiçbirisi “İftiradır” demiyor. Yani hiç kimse, işte bu problemlili bir hadistir demiyor. Yani bizden önceki muhaddisleri veya bizden önceki Müslümanları rahatsız etmemiş bu hadis, bizi niye rahatsız ediyor?

Şimdi, lafızlara çok takılmamak lazım. Yani Rasûlullah Efendimiz burada bir mesaj vermek istiyor, yani Rasûlullah Efendimizin kadınları öven, erkekleri öven o kadar çok hadisi var ki. Hepsini bir bütün olarak almak lazım. Şahitlik konusu da, işte bir hak mıdır, görev midir? Bu da önemli. Yani burada bir pozitif ayrımcılık mı var, ne var, bunlar üzerinde bütünüyle düşünmek lazım. Yani nasları böyle kafamıza göre inkâr edersek, yok sayarsak ya da tevîl edersek bu da bence problemlili bir olay.

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL: Nas yok ortada Rifat Hoca, nas yok. Zan...

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Teşekkür ederiz.

Şimdi hemen toparlayacak Haçkalı Bey.

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI: Ali Rıza Bey’den başlayalım. Sünnet Kur’an’ın anlaşılması ve uygulanmasıdır. Ondaki tamamen başka bir şey değildir. Dolayısıyla onun tetimmesidir, devamıdır. Sünnetsiz Kur’an, Kur’an’sız Sünnet; böyle bir şey söz konusu değildir. Bunlar bir bütündür.

Ali Rıza DEMİRCAN: Öyle bir iddiayı öne süren ahmaktır.

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI: Dolayısıyla o tür bir yaklaşım çok problemlili yaklaşımdır. Tebliğimde ayeti kerimeye tabii ki yer verdim.

Değerli dinleyenler, icmâ’, insanların kafa kafaya vererek oluşturdukları bir şey değildir, özellikle sahabe icmâ’sı. Yani sahabe icmâ’sı şu demektir: “Peygamber bize

açıklamayı böyle yaptı” diyor hepsi, icmâ’ budur. Murteza Beyin temas ettiği, tevatür kelimesiyle ifade meselesine gelince, tebliğ metninde ben icmâ’ ile tevatür kelimelerini yan yana kullandım, metinde var fakat anlatırken tabii ona değinemedik, temas edemedik. Uygulama tevatürle naklediliyor.

Bir de, bu icmâ’ meselesinde Bilal Bey’in icmâ’ kitabının sonunda bir şey var, güzel bir şey. Biraz genelleme midir onu bilmiyorum ama, sahabe Kur’an’ın metnini muhafazaya aldıktan sonra anlamını da muhafazaya alma konusunda teşebbüs ediyor. Onların çalışmaları bir de buna yöneliktir. Bu icmâ’ da bu zemindedir ya da tevatür de bu zemindedir. Aslında Kur’an’ın bize nakli de aynı zemin ile, tevatürle değil midir? Şimdi, kendi görüşümüze uymuyor diye bu tevatürü ya da benzer anlamdaki icmâ’yı yok sayamayız. Zira, Kur’an bize bu yolla gelmiştir.

Tevatür şu değil: Bizim gibi toplanmışlar bir yuvarlak masa etrafında sahabeler hep karar vermişler. Öyle değil. Sahabenin kimisi Yemen’e gidiyor, kimisi Şam’a gidiyor, kimisi Filistin’e gidiyor, kimisi Mısır’a gidiyor ve oralarda bir konuda birbirinden habersiz olarak söyledikleri şey hep aynı. İşte bu tevatür oluyor. Hadisçiler bunu çok iyi biliyorlar.

Servet Bey’e teşekkür ediyorum, tebliğimi gayet güzel özetledi. Ama Gazâlî’nin bir sözü var, diyor ki: *“Hakikatin anlaşılmasının önünde en önemli engel şartlanmışlıktır.”* Meselelere sadece belli bir zaviyeden bakmayı esas alır da bakarsak hakikati aramış olmayız. Sahabenin “Bize Peygamber bunu böyle açıkladı” şeklindeki icmâ’sı ya da tevatürü göz ardı edilir ve sözcükler üzerindeki çeşitli anlam farklılıklarını kendi görüşümüze dayanak yapmaya kalkarsak maksad-ı şer’iyi bulma ve ona ihtida etme anlamında bir yere varamayız. Konuyla ilgili sözlü rivayetlere gelince, ben o rivayetleri zaten bu icmâ’ ve tevatürün akabinde ek ve zeyil olarak koydum, yani ilaveten ulema bunları da buraya delil olarak koymuştur ki bizim geleneğimizde böyledir, kitaplarımızda da böyle aynen bu usul vardır. Kitaplarımızda önce icmâ’ zikredilir, sonra o deliller zikredilir. Başta da ifade ettiğim gibi, söz gelimi “Muâze hadisi” ya da diğer bir hadis olmasa ne olur? Ne değişir? Hiçbir şey değişmez. Çünkü tevâtüre konu olmuş bir mesele var ortada. Dolayısıyla filanca rivayeti alıp, filanca rivayeti almamak, ya da bir kelimeye şöyle ya da böyle anlam vermek bu noktada belirleyici değildir.

Dolayısıyla icmâ’ya dayanmış olmak, sanki Kur’an ve Sünnetten başka bir şeye dayanmış olmak gibi kesinlikle anlaşılamaz, anlaşılmamalıdır, bu yanlıştır. Tevatür kelimesini ve kavramını da burada unutmamalı.

Rıfat Bey’e de çok kısaca, şöyle ifade edeyim. Bize Başkanlıktan gelen yazıda tebliğin 1, 5 satır aralığı ile 10 sayfayı aşmaması istenmişti. Biz buna riayet etmeye çalıştık. Ben, tahriçlere şöyle işaret ettim: Nevevî’nin, Aynî’nin ya da bir başkasının hadisle ilgili değerlendirmelerine işaret ettim. Yoksa o detaylara girseydik herhalde 100 sayfayı da geçecek bir çalışma olacaktı. Yani fikir verecek kadar o tahriçlere temas ettim.

Şunu da söyledi Servet Bey “Tibben şöyle...” Tibben ortaya ne çıkarsa çıksın, hayzın hükmünü değiştirmes. Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Peki, teşekkür ederim.

Doç. Dr. Osman Şahin bey, buyurun.

Doç. Dr. Osman ŞAHİN: Değerli Kardeşim Abdurrahman Bey’e tebliğinden dolayı teşekkür ediyorum.

Öncelikle belirtmek lazımdır ki, adetli bayanın namaz kılmaması ve oruç tutmaması şüpheye mahal vermeyecek şekilde tevatür ile gelmiştir. Öyle ki sahabe hanımlarından hiç birinden o dönemlerinde namaz kıldıklarına ve oruç tuttıklarına dair en ufak bir haber dahi yoktur. Oysa sahabe farklı farklı zamanlarda Hz. Peygamber’in yanından ayrılmış ve dünyanın çok uzak beldelerine dağılmıştır. O zamanlar günümüzdeki gibi haberleşme imkanları da olmadığı malumdur. Buna rağmen hiçbir sahabe aynı hükmün dışına asla çıkmış değildir. Sahabenin sonraki nesli eğittiğini dikkate alırsak, hem sözlü hem de ameli tevatürün meydana geldiğini kabul etmemiz gerekir.

Diğer yandan Kütüb-i Sitte üzerinde bir araştırma yapıldığında sahabeden Enes, Kasım b. Muhammed, Süleyman b. Yesar, Hz. Aişe, Esmâ bt. Ebi Bekir, Umre, Ümmü Seleme, Fatıma bt. Ebi Hubeyş, Sevde bt. Zem’a’nın değişik bağlamlarda konuya dair rivayetleri olduğu, bu rivayetlerin kadının adetli iken hades halinde olduğu ve namazları terk etmesi gerektiği hükmünde odaklandığı görülecektir. Bunlar arasında istihaze ile ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber’in istihaze halinde gün takdir ederek hayza denk gelen günlerde namazı terk etmeyi, sonra temizlenip namaz ve oruç tutmayı emretmesi açık bir delil olduğu gibi, Hz. Aişe’nin “emrolunmazdık” ifadesi de hükmün Hz. Peygamber’den geldiğini gösterir.

Yine rivayetlerde geçen Hz. Aişe’nin oruçları ancak Şaban ayında kaza edebildiğine dair rivayet, oruçların kaza suretiyle tutulduğunun ayrı bir delilidir.

Bu konuda şunu da belirtmek lazımdır ki, oruç ayeti hastalık veya yolculuk sebebiyle tutulmayan veya tutulamayan oruçların mutlaka eşdeğer sayıda kaza edilmesini emrettiğine göre, kadınların adet sebebiyle tutamadıkları oruçlarını kaza etmeleri de Kur'an tarafından dolaylı olarak öngörülüyor demektir.

Kaza lafzının kullanımı konusunda da Hz. Peygamberin nfile oruç bozmalarda “yerine bir gün oruç tutsun” buyurduğu gibi, “yerine bir gün kaza etsin” buyurduğu da gelen rivayetler arasındadır. Kaza lafzının birkaç anlamda kullanıldığı doğru ise de, kullanıldığı bağlamlar ve tevatürle gelen uygulama dikkate alındığında, Hz. Aişe rivayetinde geçen “kaza etme” lafzının, bildiğimiz anlamda “kaza”yı ifade ettiği sabit olmaktadır.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Peki, teşekkür ederim.

Yani bu haliyle bile yararlı bir oturum oldu, inşallah hayra vesile olacaktır bu tartışmalar.

Şimdi bu oturumu kapatıyorum. Bundan sonraki ikinci tebliğe geçmek üzere arkadaşlarımızı yerlerine davet ediyoruz.

Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ: Muhterem Hocam, kaç kere elimi kaldırdım ama gösteremedim. Kadınlara dair meselelerin konuşulduğu bu oturumda bizim de bir söz hakkımız olmalıydı diye düşünüyorum. Çok özür diliyorum...

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Buyurun o zaman, siz diyeceğinizi söyleyin.

Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ: Oturumu kapatıyordunuz ama.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Neyse artık, sizin için birkaç dakika daha uzatırız.

Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ: Peki Hocam.

Usul yönünden şunu söyleyelim: Dört ayrı başlık, adetliyen kadının namazı, orucu, tavaf etmesi, mescide girip girmemesi; bunların tamamı aslında bir istişare toplantısı konusu olabilecek genişlikte kanaatimce. Böyle sadece bir oturumda ve sınırlı bir süre içerisinde ele alınması istişareden beklediğimiz, bu toplantıdan beklediğimiz sonuca ne kadar katkıda bulunacak bilemiyorum.

Mesela, kadınların mescide girip girmemesi hususu, Hac'ta Kabe-yi Muazzama'ya girip girememeleri konusu, Mescid-i Nebevî'ye girip Ravza ziyaretinde bulunup bulunamamaları konusu; bunlar pratikte çok karşılaştığımız konular.

Aynı şekilde vaizlerimiz, Kur'an kursu öğrencilerimiz özel hallerinde camiye girip vaaz ettiklerinde bir taraftan vazifelerini ifa ederken, diğer taraftan günaha mı girmiş oluyorlar? Bunlar konuşulmalı.

Yine, tavaf konusunda, âdet dönemine denk geldiğinde ziyaret tavafında bir hanım nasıl hareket edecek, bununla ilgili hangi çözüm yollarını kendisine göstereceğiz? Bu oturumda bunlar da detayıyla konuşulmalıydı.

Akıl ve din noksanlığı söylemiyle ilgili, bu söylemin dayandığı rivayetlerle ilgili de bir şey söylemek istiyorum. Bu rivayetlerin büyük çoğunluğu, bir bayram namazı akabinde Efendimizin erkeklere hutbe irad ettikten sonra çok kalabalık bir cemaati yara yara, kadınlar safına geçtiğini, yanında Hz. Bilal ile birlikte, ifade ediyor. Rivayetler incelendiğinde kadınlara yapılan bir konuşmanın tek kadın ravisinin Abdullah İbn-i Mesud'un eşi Zeynep olduğu görülmekte. Allah Rasûlünün o gün çok kalabalık bir toplulukta hanımların arasına giderek onlara yaptığı özel bir konuşmayı kadınların mı daha doğru işitmiş olması düşünülür yoksa ön saflarda kalmış, arada bir de çocukların safının olduğunu varsayarsak, erkek sahabilerin mi daha iyi duyduğu düşünülebilir. Hz. Zeynep'in rivayetine baktığımızda da, ne kadınların akıl ve din yönünden noksan oldukları ifade ediliyor o rivayette ne de cehennemliklerin çoğu olduklarına dair bir ifade var. Sadece Efendimizin onları sadaka vermeye teşvik ettiği ve kadınların Efendimizin bu talebine karşılık büyük bir yarışa girdikleri anlatılıyor. Hz. Bilal'in eteğini dolduruyorlar, takılarını, altınlarını vererek.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Ben teşekkür ediyorum katkılarınız için. Bunlar da kayda geçti zaten ama burada tartışılmış olması bile yazılı olarak bunlar hem tebliğde hem de zannediyorum müzakerelerde var. Bunlar değerlendirilecektir, basıldıktan sonra da her zaman bunlar hizmete...

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI: Çok kısa tutulmakla beraber tebliğde var. Bunlarla ilgili öneriler ve görüşler de var.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN):

Peki, teşekkür ederiz.

İkinci Tebliğ'in konusu: Adetli Kadının Mushaf'a Dokunma ve Okunması" ile alakalı.

Tebliğ sahibi: Yrd. Doç. Dr. Mustafa Hocaoglu. Müzakereciler: Doç. Dr. Fatma Asiye Şenat,

Doç. Dr. Kaşif Hamdi Okur.

Buyursunlar efendim.

Şimdi sözü, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Hocaoglu'na bırakıyoruz.

TEBLİĞ

Adetli Kadının Mushaf'a Dokunması ve Okuması

Yrd. Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU⁴⁶³

Tarih boyunca hayızlı ve cünüb kimselerin, Kur'an'a dokunarak tilavet edip edemeyeceği konusu tartışılmaktadır. Bazı alimler, Kur'an'ın hürmeten abdestli ve belli bir ritüel içerisinde okunması gerektiğini savunurken, bazı alimler de Kur'an'ın her durumda okunabileceğini iddia etmektedirler.

Biz, bu konuyu işlerken önce mezheplerin görüşlerini ve dayandıkları delilleri belirteceğiz sonra da bu delillerin değerlendirilmesini yapacağız.

A-FIKHÎ MEZHEBLERİN GÖRÜŞLERİ

Ülkemizde yaygın olarak kullanılan herhangi bir fıkıh kitabının "Taharet-gusl-hayız" bölümlerine baktığımızda, fıkıhçılar, hayızlı ve cünüb olan kimselerin yapamayacakları şeyleri sıralarken, 'Kur'an'ı okuyamaz ve Kur'an'a dokunamaz' şeklinde bir madde koymuşlardır.⁴⁶⁴

Konuyla ilgili, mezheplerin görüşlerine müracaat ettiğimizde;⁴⁶⁵

1-Hanefilerin görüşü

Hanefî mezhebine göre muhdesin, kılıfsız olarak Kur'an'ı tutamayacağı belirtilmektedir.⁴⁶⁶ İbn Kudâme, Ebu Hanife'nin –Serahsi ve Kâsânî de Tahâvî'nin⁴⁶⁷ -

⁴⁶³ Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

⁴⁶⁴ Abdurrahman el-Cezerî, **Kitabu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbea**, Matbaatu'l-İstikâmet, I, 121-2, 133; Ebû Zeyd Şiblî, **el-Miftâh Şerhu Nûri'l-İzâh**, Kütübü'l-Arabî, Mısır, trs. s. 38; **Fetâvâyi Hindîyye** (Trc. Mustafa Efe), Akçağ, Ankara, 1983, I, 129-30; Ahmed Davudoğlu, **Mevkufât**, Saadet, İstanbul, 1986, I, 82; İbn Rüşd, **Bidayetü'l-Müctehid**, (Trc. Ahmet Meylanî), Beyan, İstanbul, I, 140; Zuhaylî, **İslam Fıkhı Ansiklopedisi**, (Trc. Kurul) Risale, İstanbul, 1992, I, 288-9, 357; D.İ.B. **İlmihal**, (Haz. Kurul), Ankara, 2006, I, 213.

⁴⁶⁵ Burada dikkatimizi çeken bir hususu da ifade edelim ki kaynaklarda her mezhep müntesibinin diğer mezhebin görüşünü naklederken çok mütesahil davrandıkları görülmektedir. Mesela Hanefî âlimi olan Kâsânî (v. 587), Şafîî'nin muhdesin Kur'an'a kılıfsız olarak dokunabileceğini, onun dokunma ile okumayı kıyasladığını, okumanın caiz olduğu durumlarda dokunmanın da caiz olduğu görüşünü naklederken (Kâsânî, **Kitâbu Bedaii's-Sanai fî Tertibi's-Serâi'**, Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1974, I, 33) ; Şafîî mezhebine bağlı olan Râzî (v. 606), İmam Şafîî'nin muhdesin mushafa dokunmasının caiz olmadığı görüşünü delillendirmeye çalışır (Râzî, **Tefsîr-i Kebîr**, (Trc. Heyet), Akçağ, Ankara, 1995, XXI, 253). Kurtubî (v. 671), Ebu Hanife'ye göre muhdesin ilakasız olarak Kur'an'ı taşıyabileceğinde bir beis görmediğini naklederken (Kurtubî, **el-Camiu'l-Ahkami'l-Kur'an**, Daru'l-Kütübü'l-Arabiyye, Kahire, 1967, XVII, 227)⁴⁶⁵, Kâsânî, Hanefî mezhebine göre muhdesin, kılıfsız olarak Kur'an'ı tutamayacağını belirtir. (Kâsânî, **Bedaiu's-Sanai**, I, 33)

“cünüb olan bir kişi, bir ayetin yarısını okuyabilir” fetvasını nakletmektedirler.⁴⁶⁸ Ebû Yûsuf ise, aşağıda zikredilecek olan hadislerden dolayı bu görüşün isabetli olmadığını belirtir.⁴⁶⁹

Cünüb olan kimsenin yerde duran bir sayfaya Kur'an'dan ayet yazmasını, Ebû Yûsuf caiz görürken, İmam Muhammed uygun bulmaz. Ebû Yûsuf, kâfirin Kur'an'a dokunamayacağını söylerken, İmam Muhammed, Kur'an okumaya mani olan şeyin hadeslik olduğunu, yıkamakla da onun zail olacağını, i'tikadi necasetin ise kalbinde kalacağını belirterek kâfirin, yıkanma koşuluyla, Kur'an okumasını caiz görür.⁴⁷⁰

2-Malikilerin görüşü

Maliki kaynaklara göre, İmam Malik'in hayızlı kişinin hastalık günlerinin uzun olmasından dolayı, Kur'an'ı okumasında bir sakınca görmediği ancak cünüb olan kimseyi bu hükmün dışında tuttuğu ifade edilirken⁴⁷¹; Kâsâni, Malik'in cünüb olan kimsenin de Kur'an okumasını caiz gördüğünü iddia eder.⁴⁷² Malikilere göre Allah'a sığınmak için Kur'an'dan ayete'l-kursi, ihlâs suresi ve muavvizeteyn gibi kısa sureleri okumak caizdir.⁴⁷³ Ama aslolanın hayızlı ve cünüb kimselerin Kur'an'dan bir şey okumamaları olduğu belirtilmektedir. Allah'a sığınmak için okunan şeylerin okuma olarak değerlendirilmeyeceği de ifade edilir.⁴⁷⁴ Ayrıca abdestsiz kimsenin Kur'an'a dokunmasının da caiz olmadığı nakledilmektedir.⁴⁷⁵

3- Şafiîlerin görüşü

Horasanlı Şafiî âlimleri, Şafiî'nin kadim sözü olarak, hayızlı kimsenin Kur'an okumasını caiz gördüğünü iddia ederler.⁴⁷⁶ Buna karşın Şafiî'nin hayızlı ve cünüb olan kimselerin Kur'an'dan bir şey okuyamayacağına hükmettiği de nakledilmektedir.⁴⁷⁷ Nevevî de mezheplerine göre hayızlının, Kur'an okumasının haram olduğunu belirtir.⁴⁷⁸

4-Hanbelîlerin görüşü

Ahmed b. Hanbel'in, cünüb kimsenin Kur'an'dan bir ayet okuyabileceğine cevaz verdiği, belirtilirken,⁴⁷⁹ Nevevî, bu konuda Ahmed b. Hanbel'den haramlığına ve cevazlığına dair iki görüşün nakledildiğini belirtir.⁴⁸⁰ Abdülkerim Zeydan da, Hanbelîlere göre, cünüb kimsenin, temizlenmeden Kur'an'dan bir şey okuyamayacağını beyan eder.⁴⁸¹ Hanbelîlere göre muhdesin ve hayızlının Kur'an'a dokunmasının ve onu okumasının haram olduğu belirtilmektedir.⁴⁸²

5-Zâhirîlerin görüşü

İbn Hazm, abdestsiz olarak Kur'an okuma hususunda ümmetin ittifak ettiğini, ihtilafın, cünüb ve hayızlı kimsenin okumasında olduğunu belirtir.⁴⁸³ Ona göre cünüb ve hayızlının Kur'an'ı okumasında bir sakınca yoktur.⁴⁸⁴ Bu konuda getirilen delillerin hiç biri hüccet değildir.⁴⁸⁵ İbn Kudame, Kur'an'a tahir olmayanların dokunamayacağı hususunda âlimlerin ittifak ettiğini, sadece Dâvud ez-Zâhirî'nin buna itiraz ettiğini kaydetmektedir.⁴⁸⁶

⁴⁶⁶ Serahsi, **Mebcut**, III, 152; Kâsâni, **Bedaiu's-Sanai**, I, 33. Serahsi Vakıa 79. Ayete dayanarak hayızlının Mushafa ve içerisinde tam bir ayete yazılı levhalara dokunamayacağını iddia etmektedir. Serahsi, **Mebcut**, III, 152

⁴⁶⁷ Serahsi, **Mebcut**, III, 152; Kâsâni, **Bedaiu's-Sanai**, I, 38; Zeydan, **el-Mufasssal fî Ahkâmî'l-Mer'eti ve Beyti'l-Müslim fî Şeriatî'l-İslamiyye**, Risâle, Beyrut-2000, I, 155.

⁴⁶⁸ İbn Kudâme, **el-Muğnî**, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadise, Riyad, 1971, I, 144

⁴⁶⁹ Kâsâni, **Bedaiu's-Sanai**, I, 38; Zeydan, **el-Mufasssal**, I, 155. Sehasi Kerhinin Tahavinin aksine yarım ayeti dahi okumasının caiz olmadığı görüşünü benimsediğini nakletmektedir. Serahsi, **Mebcut**, III, 152

⁴⁷⁰ Kâsâni, **Bedaiu's-Sanai**, I, 37.

⁴⁷¹ el-Mâverdi, **el-Hâvi'l-Kebir fî Fıkhi Mezhebi's-Şafiî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye**, Beyrut, 1994, I, 147; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, I, 144.

⁴⁷² Kâsâni, **Bedaiu's-Sanai**, I, 37.

⁴⁷³ Zeydan, **el-Mufasssal**, I, 155.

⁴⁷⁴ Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karaff, **ez-Zehîra**, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 1994. I, 316. Malikilere göre muhdesin Kur'an'a dokunmasının tercih edilen görüşe göre bir çubukla dahi tutmasının haram olduğu nakledilmektedir.el-Hâcce, **Fıkhu'l-İbadat ale mezhebi'l-maliki**, I, 75.

⁴⁷⁵ İbn Rüşt, Bidayetü'l-müctehid, I, 47.

⁴⁷⁶ Bu iddianın kaynağı Ebu Sevr'in: 'Ebu Abdullah'ın Kur'an'ı, hayızlı kişinin okumasında bir sakınca görmediğini' rivayet etmesidir. Bu rivayetdeki Ebu Abdullah'ın kimliği hususunda tartışma meydana gelmiştir. Cüveynî ve Gazzali, bu kişinin Malik olduğunu, onun da hayızlı kadının Kur'an okumasında bir beis görmediğini naklederken; Horasanlı şafii âlimlerinin cumhuru, burada geçen Ebu Abdullah'ın, Şafii olduğu noktasında hem fikirdirler. Şeyh Muhammed, Ebu Sevr'in bir konudaki rivayetinde, "Ebu Abdullah ve Malik..." ifadesinden dolayı, bu şahsın Şafii olduğuna hükmeder. en-Nevevî, **el-Mecmû, Şerhu'l-Mehezzeb**, Dâru'l-Fikr, II, 356.

⁴⁷⁷ Maverdi, **el-Hâvi'l-kebir**, I, 384; İbn Şeddâd, **Delâilü'l-Ahkâm** I, 214; Nevevi, **el-Mecmû**, II, 357; Şirazi, **el-Mühezzeb**, I, 54; Şirbinî, **Muğni'l-muhtac**, I, 149; Zeydan, **el-Mufasssal**, I, 155.

⁴⁷⁸ en-Nevevî, **el-Mecmû**, II, 357.

⁴⁷⁹ İbn Şeddâd, **Delâilü'l-Ahkâm**, I, 214; Benzer bilgi için bkz. Aynî, **Umdetu'l-Kâri**, III, 274.

⁴⁸⁰ en-Nevevî, **el-Mecmû**, II, 357

⁴⁸¹ Zeydan, **el-Mufasssal**, I, 155.

⁴⁸² İbn Kudame, **el-Kâfi fî Fıkhi'l-İmami'l-Ahmed**, I, 93, 135; **Muğni'l-Muhtac**, I, 108-109; Buhuti, **Keşfu'l-Kına' an metni'l-İkna'**, I, 134.

⁴⁸³ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, (Thk.Ahmed Mahmud Şakir), Dâru't-Turâsî, Kâhire-1349. I, 78.

⁴⁸⁴ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 77.

⁴⁸⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 81; Zeydan, **el-Mufasssal**, I, 154

⁴⁸⁶ İbn Kudame, **el-Muğnî**, I, 108

6-Caferîlerin görüşü

Caferiler de cünûp olan kimsenin, Kur'an'ın dört suresi, Lokman, Fussilet, Necm ve Alâk Sureleri hariç, diğer surelerden diledikleri yedi ayeti okuyabileceklerini belirtirler.⁴⁸⁷ Tabersî "Allah'ın, 'Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun' buyurmasından dolayı aslolan, hayızlı ve cünûb kimsenin Kur'an okumasının mübah olmasıdır" der.⁴⁸⁸ Bunlarla birlikte Muhammed b. Ali Bakır'dan cünûb, hayızlı ve muhdesin Kur'ân'a dokunmasının caiz olmadığı nakledilmektedir.⁴⁸⁹

B-DAYANDIKLARI DELİLLER

1-Kur'an'dan getirilen deliller

Görebildiğimiz kadarıyla âlimler, hayızlı ve cünûb olan kimsenin Kur'an'ı okuyamayacağını, "ona ancak temiz olanlar dokunur" mealindeki Vakıa Suresi 79. Ayete dayandırmaktadırlar.

2-Hadisten getirilen deliller

Kur'an'ı hayızlı ve cünûp kimselerin okuyamayacağını iddia edenler, Hz. Ali'den nakledilen "*Peygamberi Kur'an okumaktan alıkoyan sadece cünûb olma haliydi*"; İbn Ömer'den nakledilen, "*Hayızlı ve cünûb olan kimse, Kur'an'dan bir şey okuyamaz*"; Cabir'den nakledilen, "*Hayızlı ve nifaslı olanlar, Kur'an'dan bir şey okumazlar*"; Amr b. Hazm'den nakledilen "*Kur'an'a ancak tahir olanlar dokunur*" rivayetlerine dayanmaktadır. Amr b. Hazm hadisini, Hakîm b. Hizâm, Osman b. Ebi'l-Âs ve Sevban da rivayet etmişlerdir.

Âlimler, cünûb ve hayızlının Kur'an'ı okuyamayacağına dair Hz. Ömer'in Müslüman olma kıssasını da, delil olarak zikretmektedirler.

C-DELİLLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıda, hayızlı ve cünûb kimsenin Kur'an'ı okuyamayacağını ileri süren âlimlerin, Kur'an'dan, Hadisten ve Siyerden delillerini sıraladık. Şimdi de bu delilleri, teker teker inceleyip konumuz açısından delil olma niteliğini tesbit etmeye çalışalım.

1- Vakıa Suresi 79. Ayetin Tefsiri

Kur'an'ın abdestli okunması gerektiğini ileri süren âlimlerin Kur'an'dan getirdikleri tek delil, Vakıa Suresi 79. ayettir.

Ayetin, siyak ve sibakiyla metni şu şekildedir.

فلا أقسم بمواقع النجوم وأنه لقسم لو تعلمون عظيم انه لقراءان كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون
تنزيل من رب العالمين افبهذا الحديث انتم مدعون

Ayetin meali şöyle yapılmaktadır:

"Yıldızların yerlerine andolsun ki, bilerseniz, bu, gerçekten büyük bir yemindir. O, Kur'ân-ı kerimdir. Korunmuş bir kitaptadır. Ona ancak temiz olanlar dokunabilir. O, Âlemlerin Rabbinden indirilmedir. Şimdi siz, bu sözü mü inkâr ediyorsunuz."

Müfessirler ayette zikredilen "Kitab-ı Mekkûn"un ne olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. "Kitab-ı Mekkûn"u, Mücahid ve Katade "Elimizdeki Kur'an"; İkrime, "Tevrat ve İncil"; İbn Abbas, İkrime ve Cabir, "Levh-i mahfuz" şeklinde izah etmişlerdir.⁴⁹⁰ Ayrıca "Mekkûn" kelimesinin anlamı hakkında âlimler, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı âlimler "Mekkûn" lafzını, "Muhafaza edilen kitap" anlamında kullanırken; kimisi de ona, "Batıldan korunan kitap" manasını vermektedir.⁴⁹¹ İmam Maturidî (v. 333) de "Mekkûn"a "Levh-i mahfuz" anlamını yüklemektedir.⁴⁹²

"u, "في كتاب مكنون" ayeti, tartışmamızın merkez noktasındadır. "Elimizdeki kitaptır" şeklinde tefsir edenler, bu ayetteki "Mutahherûn'dan" kastın, "Tahir/abdestli olanlar" anlamını vermektedir. Yani onlara göre, "لا يمسه" ifadesindeki zamir, Kur'an'a racidir ve manası, "Bu Kur'an'a ancak tahir/abdestli olanlar dokunabilir" olmaktadır.⁴⁹³ Ayrıca tahiri; şirkten kurtulan, günahattan ve hatadan arınan, hades ve necasetten temizlenen, Kur'an'a iman eden şeklinde tanımlayanlar da olmuştur.⁴⁹⁴ Mekkûn'daki kitaba, "Levh-i mahfuz" diyenler de, "لا يمسه" deki zamirin, Levh-i mahfuza raci, anlamının ise, "Ona ancak melekler dokunabilir" şeklinde olduğunu açıklamaktadırlar.⁴⁹⁵ İbnü'l-Arabî (v. 543), buradaki "Mekkûn" kelimesinin, "Levh-i mahfuz", "Mutahherûn" lafzının da "Melekler"

⁴⁹⁰ Taberi, *Camîu'l-Beyan Fi Te'vîl'l-Kuran*, Thk. Ahmed Mahmud Şakir, Müessesetü'r-Risale, 2000, XX, 146-151; Ebu'l-Hasen el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdi*, Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, trs., V, 463; el- Ebu Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, IX, 203; Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Cami Beyne'l-Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, V, 197.

⁴⁹¹ el-Mâverdi, *en-Nüket*, V, 464; el-Kurtubî, *el-Câmi*, IX, 203; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 197.

⁴⁹² el-Maturidî, *Te'vilât*, V, 464.

⁴⁹³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl min Vucuhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Fikr, IV, 59; el-Kurtubî, *el-Câmi*, IX, 203.

⁴⁹⁴ el-Mâverdi, *en-Nüket*, V, 463; el-Kurtubî, *el-Câmi*, IX, 204; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 198.

⁴⁹⁵ ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 59; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 197.

⁴⁸⁷ Tabersî, *el-Mu'telef mine'l-Muhtef beyne Eimmeti's-Selef*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye, Meşhed, 1410, I, 37; Zeydan, *el-Mufasssal*, I, 155.

⁴⁸⁸ Tabersî, *el-Mu'telef*, I, 37.

⁴⁸⁹ Tabersî, *Mecmeu'l-beyan*, IX, 340.

anlamına gelmeyeceğini ve bunun sebebi olarak da meleklerin hiçbir zaman Levh-i mahfuz'a ulaşamadıklarını belirttikten sonra; “Şayet kastedilen melekler olsaydı, istisnaya gerek olmazdı” iddiasında bulunmaktadır.⁴⁹⁶ Râzî'ye göre, en doğru izah, buradaki kelimenin, "Levh-i mahfuz" anlamında olmasıdır.⁴⁹⁷ Buhârî de buradaki "Mutahherûn"dan kastın, "Melekler" olduğunu beyan eder.⁴⁹⁸ Kurtubî, konuyla ilgili rivayetleri verdikten sonra, İmam Malik'in "لايمسه الا المطهرون" ayetindeki mutahhar kelimesinin, Abese Suresinde temizlikle vasıflandırılmış olan “Melekler” olduğu görüşünü nakleder.⁴⁹⁹ İbnü'l-Arabî de bu yorumun muhtemel manalar içerisinde olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁰ Ayrıca tefsirlerde Katade'den, "Allah katındaki kitaba ancak melekler dokunabilir. Dünyadaki Kur'an'a ise, mecûsiler, münafıklar ve necis olanlar dokunabilir" rivayeti yapılmaktadır.⁵⁰¹ Taberi de gûnahtan arınmış olan herkesin mutahhar kelimesine girdiğini iddia etmektedir.⁵⁰² Bununla birlikte Dahhak, Mekkeli müşriklerin Kur'an'ı şeytanların indirdiğini iddia etmeleri üzerine, Allah'ın Kur'an'ı şeytanların indirmedeğini, onların böyle bir şeye güçlerinin yetmeyeceğini, Kur'an'ı meleklerin indirdiğini ifade ettiğini nakletmektedir.⁵⁰³ Bu görüşlerden farklı olarak Ragıb el-İsfahânî, ayette kastedilen mananın, "Vahyin hakiki marifetine, ancak fesadın kirinden korunarak kendini temizleyenler ulaşabilir" olduğunu açıklar.⁵⁰⁴

Müfessirlerin ihtilaf ettikleri diğer bir konu da, ayetteki ifade şeklinin, nefiy mi, yoksa nehiy mi olduğu hususudur. Râzî, zamirin kitaba raci, ifadenin de nefiy anlamında kullanıldığını beyan ederken,⁵⁰⁵ İbnü'l-Arabî, bu hitabın lafzen haber,

manen nehiy olmasını doğru bulmamaktadır.⁵⁰⁶ Bize göre de hitabın nehiy olması şu bakımlardan imkânsızdır:

a-Ayet, Mekke döneminde inmiştir. Dolayısıyla burada ahkâmla ilgili bir konunun olmadığını düşünmekteyiz. Hem surenin bütünü ele alındığında, işlenmekte olan mevzunun, Ahiret ahvalinden kesitler olduğu ve Mekkeli müşriklerin vahyin kaynağı ile ilgili iftiralara bir cevap niteliği taşıdığı görülmektedir.⁵⁰⁷

b-Ayetteki "لا" nehiy için olsaydı, "مطهرين" şeklinde nasp okunması gerekiyordu ki, mushaflarda "المطهرون" şeklinde merfu'dur.* İbn Atıyye (v. 541), buradaki "لا"nın nefiy için olduğunu, İbn Mes'ûd kıraatında "ما يمسه" şeklinde ma-i nafiye ile okunmasına bağlar.⁵⁰⁸ Hem ayette "Temiz olanlar" anlamını taşıyan kelime "المطهرون" şeklinde gelmiştir, "المتطهرون" şeklinde değil. Şayet, abdestsiz Kur'an'a dokunması nehyolunsaydı, kelime "المنظهرون" şeklinde gelmesi gerekirdi. Mütetahhir, مطهر/temizleme fiilinin ism-i failidir. مطهر/Mutahhar kelimesinin manası "başkası tarafından temizlenen" demektir. Abdestli olan kimse için "المنظهرون" denilirken, Melekler için "المطهرون" ifadesi kullanılır.⁵⁰⁹ Ayrıca temizlenen kimse için مطهر/Mutahhar şeklinde ismi meful kalıbının kullanılamayacağı da ifade edilmektedir.⁵¹⁰

c- "Ona tertemiz olanlardan başkası dokunamaz" cümlesi, ihbarî bir cümle olup, emir-yasak bildirmemekte ve bir olguyu haber vermektedir. Onun emir-yasak

⁵⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV, 175.

⁵⁰⁷ el-Kurtubî, *el-Câmi*, IX, 203; İbn Kayyım, *Aksâmu'l-Kur'an*, Matbaatü'l-Hicâziye, Kâhire, 1933, s. 227; Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VI, 107. Ayrıca Ali Akpınar ilgili makalesinde Nüzul sırasına göre sureleri verdikten sonra, Vakıa Suresindeki söz konusu ayetimizin Mekkeli müşriklerin vahyin kaynağı hakkında ileri geri konuşmalarına bir cevap niteliği taşıdığı kanısına varmıştır. Geniş bilgi için bkz. *Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi*, C.Ü.İ.F.D, Sivas, 2001, Sayı, I, V, 85-87.

* Şenkîti "لا"nın nehiy olmasından dolayı يمسه/yemessühü kelimesinin damme üzere cezm edildiğini, zamirden dolayı da "Sin" harfinin ötre olduğunu açıklar. Bu metodun Basra ekolüne ait olduğunu iddia eder. Sibeveyh'in de bu düşünceye katıldığını belirtir. *Kevseru'l-Meânî'd-De'râî fî Keşfi Habâyâ Sahihî'l-Buhârî*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut-1995, VI, 48; Ayrıca Bkz. Semin Halebi, *ed-Dürrü'l-masun*, X, 224; Buna karşın İbn Kayyım, "لا"nın nehiy olmasını reddederek "Şayet bu hitab, nehiy olsaydı, o zaman ifade لا يمسه" şeklinde olması gerekirdi." açıklamasında bulunur. *et-Tefsîrû'l-Kayyım*, Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, trs., s. 382.

⁵⁰⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Veciz fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, V, 253; Semin el-Halebi de İbn Atıyye'nin görüşünü eleştirerek "لا"nın nehiy için olduğunu iddia eder. *ed-Durru'l-Masûn fî Ulumi'l-Kitabi'l-Meknûn*, X, 224-5.

⁵⁰⁹ İbn Kayyım, *Aksâm*, s. 227-8; Abdurrahman es-Suheyli, *Ravdu'l-Unuf fî Şerhi Sîreti'n-Nebeviyyeti li'bni'l-Hişam*, (Thk. Abdurrahman Vekil), Kütübü'l-Hadîsiye, III, 276; Çelik Muhammed, *Kur'an Kur'an'ı Tanımlıyor*, Şûle, İstanbul, 1998, s. 159

⁵¹⁰ Abdullah b. Yusuf el-Cürey', *el-Mukaddimetü'l-Esasiyye Fî Ulûmî'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Riyâd, Beyrut, 2001, 550.

⁴⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs. IV, 175.

⁴⁹⁷ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebir*, XXI, 251.

⁴⁹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs. VIII, 692.

⁴⁹⁹ el-Kurtubî, *el-Câmi*, IX, 203; İmam Malik, *Muvatta*, II, 279, hd. no: 682. "Mutahherûn"un Melekler olduğuyla ilgili Selman Farisî'den şu olay rivayet edilmektedir: "Selman Farisî ihtiyacını giderdikten sonra, yanındakiler ondan abdest alıp bazı sureleri okumasını isteyince, Selman Farisî " mutahherûnun" melekler olduğunu söyleyerek abdest almadan Kur'an okumuştur. Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, Beyrut, 1970, I, 341.

⁵⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV, 175.

⁵⁰¹ Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXIII, 152; el-Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikir, Beyrut-1993, III, 621.

⁵⁰² Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXIII, 152.

⁵⁰³ Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXIII, 149.

⁵⁰⁴ er-Râgıb el-İsfahani, *Mu'cemu Müfredâtî Elfâzi'l-Kur'an*, Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 345. İbnü'l-Arabî, Ferra'dan ayetin manasını "Onun faydasını ancak Kur'an'la temizlenenler tadar." şeklinde verdikten sonra bunun sahih olduğunu, Buhârî'nin de bu görüşü benimsediğini belirtir. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV, 174-5.

⁵⁰⁵ er-Râzî, *Tefsîr*, XXI, 253; Seyyid Kutub'a göre de doğru olan görüş ifadenin nefiy olmasıdır. *Fî Zilâli'l-Kur'an*, (Terc. M. Emin Saraç, İ.Hakkı Şengülller, Bekir Karlığa), Hikmet, İstanbul, trs. XIV. 264.

bildiren bir inşâî cümle olarak yorumlanması, ancak bir gerekçe ile mümkündür ki, ayette böyle bir gerekçe de yoktur. Aslolan ise lafızları hakikat manasına hamletmektir.⁵¹¹

Bütün bu sebeplerden dolayı biz, ifadenin, nehiy değil de, nefiy için olduğunu düşünmekteyiz.

Söz konusu ayetin tefsiri hakkında sonuç olarak şunları söyleyebiliriz.

Vakıa Suresindeki "Kitab-ı meknûn"un Levh-i mahfuz ve ona dokunan mutahherûn'un da melekler olduğu, Kur'an'da konuyla ilgili diğer ayetlere bakıldığında daha iyi anlaşılacaktır. Şöyle ki, Burûc Suresinde "*Hakikatte O (yalanladıkları), levh-i mahfuzda bulunan şerefli Kur'an'dır*"⁵¹² buyrulurken, Hâkka Suresinde "*Hiç Şüphesiz O (Kur'an), çok şerefli bir elçinin sözüdür. Ve o bir şairin sözü değildir. Ne de az iman ediyorsunuz. Bir kâhin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz. (O) âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir*"⁵¹³ şeklinde, Kur'an vahyinin kaynağının, ne sihir, ne şiir, ne de başka bir şey olduğu belirtilerek, onun bizzat Allah tarafından indirildiği haber verilmektedir. Mekke müşriklerin, "*Bütün bunları Muhammed'e bir beşerin öğrettiğini biz biliyoruz...*"⁵¹⁴ iddialarının yanında, "*Bu, karışık rüyalar, iftiradır, şairdir*"⁵¹⁵ şeklinde, Kur'an'ın kaynağı hakkındaki iftiralarına, Şuara suresinde "*Kur'an'ı şeytan indirmedigi, onların bu işe güçleri yetmeyeceği için bunu kesinlikle yapamayacakları*"⁵¹⁶ Zuhruf suresinde "*Kur'an'ın kaynağının Levh-i mahfuz olduğu*"⁵¹⁷, Necm suresinde "*onu Cebrailin öğrettiği*"⁵¹⁸ Vakıa Suresinde "*Kur'an'ın Kitab-ı Mekkûn'dan mutahher/meleklerin vasıtasıyla Allah'ın indirdiği*" beyan edilerek cevap verilmektedir. Diğer bir ifade ile Kuran vahyedilirken "*gözetleyici meleklerin koruduğu*"⁵¹⁹ için "*Ona önünden de ardından da bâtil gelemediği*"⁵²⁰ belirtilerek, Vakıa suresinde ifade edilen "Mutahherûn" kelimesinin melekleri ifade ettiği anlatılmış olmaktadır.

Vakıa Suresindeki söz konusu ayetlerin, hüküm ifade etmekten ziyade vahyin kaynağını haber verdiğini, "*Bu, âlemlerin Rabbinden indirilmedir*" şeklinde

açıklandıktan sonra, "*Şimdi siz, bu sözü mü küçümsüyorsunuz?*" ifadesinin daha açık bir şekilde vurguladığını düşünmekteyiz. Bu, söz konusu eylemin veya sözün, aslında bir iman-inkar meselesi olduğu açıklanmaktadır. Dolayısıyla konunun daha iyi anlaşılması için أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُذْهَبُونَ ayetinin ne ifade ettiğine dikkat edilmesi gerekmektedir. Bu ayetin tefsirinde müfessirler مُذْهَبُونَ ibaresine yalanlama, yüz çevirme, alaya alma gibi anlamlar vererek "şimdi siz, mutahher olanların dokunduğu Kur'anı mı inkar ediyorsunuz" şeklinde tefsir etmektedirler.⁵²¹ Dolayısıyla burada ayetin, Kur'an'ın kaynağı noktasında bir haber niteliği taşıdığını ispat ettiğini düşünmekteyiz. Benzer bir durum Tekvir suresinde nakledilmektedir. Şöyle ki, Allah "*Bu, kovulmuş şeytanın sözü değildir*"⁵²² buyurduktan sonra "*O halde nereye gidiyorsunuz?*" ikazında bulunmaktadır. Bu bağlamda Vakıa Suresiyle bir bütünlük arz etmektedir. Yani Allah, müşrikleri 'Sizler, Kur'an'ın şeytan veya herhangi bir beşerin sözü değil de Allah'ın kelamı olduğunu anladıktan sonra, neye iman ediyorsunuz?' şeklinde uyarmaktadır. Dolayısıyla burada bize göre abdestle ilgili bir hüküm söz konusu değildir. Çünkü müşriklerin 'Kur'an'a neden abdestsiz dokunulmaz?' gibi bir itirazları, inkârları söz konusu olmamıştır.

Burada konuyu araştırma esnasında karşılaştığımız bir problemi de ifade ederek bu bölümü bitirmek istiyoruz. Bazı müfessirler, لَا لَإِيْمَسَ الْمُطَهَّرُونَ ayetinde ifade edilen mutahherun ibaresi üzerinde fazla durmadan hemen muhdesin Kur'an okuyamayacağına hükmederken, konuyla ilgili diğer ayetlerin tefsirinde Vakıa suresinde ifade edilen mutahherun kelimesinin melekler olduğunu iddia etmektedirler. Mesela merhum Elmalılı لَا لَإِيْمَسَ الْمُطَهَّرُونَ ayetinde zikredilen nefyin nehiy manasında olduğunu, bundan dolayı temiz olmayan ellerin, Kur'an'a dokunmaması gerektiğini, maddi ve manevi pisliklerden, kötülüklerden, necasetten temizlenmiş, imanlı ve abdestli kimselerin dokunması gerektiğini, "şimdi siz bu söze mi yağ süreceksiniz" ayetini de hürmetsizlik edip inkâr içinde ve temizlenmeden onu kirletmeye mi çalışacaksınız⁵²³ şeklinde tefsir etmektedir. Tabii burada Elmalılı'nın "mudhinun" ibaresiyle ilgili ifade ettiği "temizlenme" ve "Kur'an'ın kirletilmesi" hususu dikkate alılabir konudur. Bununla birlikte Elmalılı konuyla ilgili Abese suresi 12-16. ayetlerinin tefsirinde mükerrame, merfua⁵²⁴, mutahhera, sefera, kiram ve berara kavramlarını teker teker açıklarken gerçekten enteresan bilgiler vermektedir. Şöyle ki o, "mutahhera" ibaresini açıklarken maddi manevi kir bulaştırılmaz, gayet

⁵¹¹ Ali Akpınar, **Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi**, s. 93.

⁵¹² Burûc, 85/ 21-22.

⁵¹³ Hâkka, 69/40-43.

⁵¹⁴ Nahl, 16/103.

⁵¹⁵ Enbiya, 21/5.

⁵¹⁶ Şuara 26/210-211

⁵¹⁷ Zuhruf 43/4.

⁵¹⁸ Necm 53/6

⁵¹⁹ Cin 72/27

⁵²⁰ Fussilet, 41/42.

⁵²¹ Taberi, **Camîu'l-beyan**, XXIII, 153; Maverdi, **en-Nüket**, V, 464; Razi, **Mefâtihu'l-gayb**, XXIX, 434; Kurtubi, **Ahkam**, XVII, 227.

⁵²² Tekvir, 81/25.

⁵²³ Elmalılı, **Hak dini Kuran Dili**, VII, 4723.

⁵²⁴ Elmalılı bu kelimeye dayanarak Kur'an'a yüksek yerlere konulması gerektiği, okunurken de belden yukarı tutulması gerektiği hükmüne varır. Ancak O, merfua'ya neye dayanarak belden yukarı anlamı verdiğini açıklamaz. Yani malumdur ki bu ibare, göğüs veya baş üstünde tutmak anlamında da olabilir.

temiz tutulmasına itina edilir, kirli taharetsiz eller sürülmez, tertemiz “bi eydi sefera” şeklinde tefsir eder. Sonra da “sefera” kelimesinin ekseriyetle melekler diye tefsir edildiğini, Buhari’nin de “mutehhera”yı, لا يمسه المطهرون şeklinde tefsir ettiğini, manasının ona ancak mutahher olanlar mess eder ve onlar meleklerdir şeklinde olduğunu nakletmektedir. Ayrıca kendisi de “sefera”nin melekler olduğunu ifade ettikten sonra “sefera”nın melekler, peygamberler, kitapları yazanlar manasında olduğunu nakletmektedir. Sonra da katiplerden maksadın ne olduğu konusuna değinerek bunların levhi mahfuzu yazan melekler, kulların amel defterini yazan melekler, levhten ilahi emirleri, emrolunan yerlere teslim eden melekler, Mushafları yazan hattatlar şeklinde belirtmektedir. Bundan sonra da “sefera”nın, kiramin berara olduğunu açıklayarak Kur’an’da insan için “ebrar” melekler için ise “berara” dendiğini nakletmektedir. O, şeriat dilinde “sefera-i kiramin berara”nın melekler olarak şöhret bulduğunu çünkü sefir ile Rasûlün melaike anlamında olduğunu söylemektedir. Bundan sonrada bu vasıfların melekler hakkında doğrudan doğruya nass, insanlar için ise bunun dolaylı yoldan işaret ettiğini nakletmektedir.⁵²⁵ Bunun delili olarak da Hz. Aişe’den nakledilen kuranı hıfz ederek okuyanın misali sıfat ve şanı “sefere-i kiramin berara” ile beraberdir” rivayetini vererek “İşte o Kur’an böyle kiramı berara-i sefere ellerinde öyle mutahher, merfu, mekerrem sayfeler içinde bir tezkirdir”⁵²⁶ demektedir.

Elmalılının Vakıa suresinde Buhari’nin mutahherunun melekler olduğuna dair naklettiği rivayeti zikretmeden doğrudan abdestli-abdestsiz meselesine girmesini ilmi açıdan doğru bulmadığımızı ifade etmek isteriz. Yine Abese suresinde Elmalılının düşüncesinin net olmadığını ve melek olduğunu ifade ettiği bir konuda insanı da ibarenin kıyısından dahil etmeye çalışmasının konuyu objektif olarak değerlendirmedigini gösterdiğini düşünmekteyiz.⁵²⁷

2-Hadisten getirilen deliller

Biz bu başlık altında kaynaklarda konuyla ilgili en çok delil olarak kullanılan Hz. Ali, İbn Ömer, Amr b. Hazm, rivayetlerini değerlendirmek istiyoruz.

⁵²⁵ Elmalılı, **Hak dini Kuran Dili**, VIII, 5582

⁵²⁶ Elmalılı, **Hak dini Kuran Dili**, VIII, 5582

⁵²⁷ Benzer durum İbnü’l-Arabî’de de görülmektedir. Yani o, Vakıa suresindeki ilgili ayetlerin tefsirinde mutehherunun melek mi insan mı yoksa iman edenler mi olduğunu tartışır ve sanki Kitabın Kuran, mütahherunun da insan olduğuna hükmeder (İbnü’l-Arabî, **Ahkâm**, IV, 174-176) ancak Abese suresi 13-14. ayetlerin tefsirinde, ayette kastedilenlerin melekler olduğunu, başkalarının bu vasfa dahil olamayacağını kesin bir dille reddetmektedir. İbnü’l-Arabî, **Ahkâm**, IV, 363.

a- Hz. Ali Hadisi

Fakihlerin, hayızlı ve cünüb olan kimselerin Kur’an’ı okuyamayacaklarına dair dayandıkları delillerden ilki "*Peygamberi Kur'an okumaktan alıkoyan sadece cünüb olma haliydi*" şeklinde Ebû Dâvud,⁵²⁸ Nesaî,⁵²⁹ Tirmizî,⁵³⁰ İbn Mâce,⁵³¹ Dârekutnî⁵³² ve İbn Huzeyme'nin,⁵³³ Amr b. Murre- Abdullah b. Selime- Ali isnadıyla naklettikleri Hz. Ali rivayetidir.⁵³⁴

Şafîî, bu rivayetin hadis ehli nezdinde sabit olmadığını,⁵³⁵ Nevevî de, Tirmizî'nin bu hadisi zayıf gördüğünü nakletse de Tirmizî rivayet için “bu, hasen-sahihtir” demektedir.⁵³⁶ İsnadında bulunan Abdullah b. Selime'nin yaşlanınca aklını kaybettiği ve hadisini reddettiği ve bu hadisi de yaşlandığı zaman naklettiği rivayet edilir.⁵³⁷ Hattâbî, bu hadiste vehm olduğunu söylemiştir.⁵³⁸ Bu hadis sahih olarak kabul edilse bile, bunun cünüb olan kimsenin Kur'an okumasını yasaklayanlar için bir delil teşkil etmeyeceği, çünkü bu hadiste, bir durumu nehy etmekten ziyade, sadece Nebi'nin a.s. bir eyleminin anlatıldığı ifade edilmektedir.⁵³⁹

⁵²⁸ Ebû Dâvud, **es-Sünen**, I, 59.

⁵²⁹ Nesâî, **Sünenü'n-Nesâî bi Şerhi'l-Hâfız Celaleddin es-Suyûtî ve Haşiyetü'l-İmami's-Sindî**, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1988, I, 144.

⁵³⁰ Tirmizî, **es-Sünen**, Babu'l-Halebî, Kâhire, 1937, I, 274.

⁵³¹ İbn Mâce, **es-Sünen**, I, 195.

⁵³² Dârekutnî, **es-Sünen**, Daru'l-Mehâsin, 1966, Kahire, I, 119.

⁵³³ İbn Huzeyme, **Sahih**, (Thk. Mustafa Âzamî), Mektebetü'l-İslamiyye, I, 104.

⁵³⁴ Tehanevî, Hz. Ali'den nakledilen ve Hanefîlerin görüşüyle çelişen “Cünüb kimse, Kur'an'dan bir harf dahi okuyamaz.” rivayetini şu şekilde te'vil etmeye çalışmıştır: "Rivayette geçen 'harf' kelimesi, ya tam bir ayet manasında mecaz olarak alınır ya da taharet, tam bir ayet okumak için vacip, daha az okumak içinse müstehap olur." Zafer Ahmed, **İ'lâu's-Sünen**, (Şrh. Tehanevi), I, 262.

⁵³⁵ Dârekutnî, **es-Sünen**, I, 119; Zeylaî, **Nasbu'r-Râye li-Ehâdisi'l-Hidâye**, Mektebetü'l-İslâmiyye 1973, Riyad,, I, 196.

⁵³⁶ Zeylaî, **Nasbu'r-Râye**, I, 196.

⁵³⁷ Zeylaî, **Nasbu'r-Râye**, I, 196; İbn Hacer, **Telhîsu'l-Habîr fi Tahrîci Ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-Kebîr**, (Thk. Şaban Muhammed İsmail), Külliyyetü'l-Ezher, Kâhire, I, 147; Mübarekfürî, **Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmîi't-Tirmizî**, Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I, 334.

⁵³⁸ İbn Hacer, **Telhîs**, I, 148.

⁵³⁹ İbn Hacer, **Telhîs**, I, 147; Mübarekfürî, **Tuhfetü'l-Ahvezî**, I, 348; Hüseyin Atay Hz. Ali Hadisini şu şekilde eleştirmektedir: " Hz. Ali böyle bir hadisi rivayet edecek sonrada kendisinden cünüb olanın Kur'an'dan okumasını mekruh gördüğü nakledilecek? Şayet hadis doğru olsaydı Hz. Ali'nin cünübün Kur'an okumasını haram sayması gerekirdi. Hem Hz. Ali bu hadisi Peygamberin sözü olarak değil de fiili olarak nakletmektedir. Hz Peygamberin böyle davrandığını ve öyle hareket ettiğini belirtip bunun dışında başka şekilde hareket etmediğini ileri sürmek imkânsızdır. Buna âlimler işaret ederek demişlerdir ki Bu durumda bile Peygamberin Kur'an okumayı terk etmesinin sebebinin cünüblük olduğunu kim bilebilir ki!" **Kur'an ve Temizlik**, E.Ü.İ.F. D., Kayseri, 1985, Sayı 2, s. 24-25.

b-İbn Ömer Hadisi

Fakihlerin dayandıkları ikinci delil ise “*Hayızlı ve cünüb olan kimse, Kur’an’dan bir şey okuyamaz*” şeklinde Tirmizî,⁵⁴⁰ İbn Mâce,⁵⁴¹ Dârekutnî⁵⁴² ve Beyhakî’nin,⁵⁴³ İsmail b. Ayyaş- Musa b. Ukbe- Nafi- İbn Ömer isnadıyla Nebi’den s.a.v. naklettikleri İbn Ömer rivayetidir.

İsnad zincirindeki İsmail b. Ayyaş hakkında Buhârî, "Bu hadisi, İsmail b. Ayyaş- Musa b. Ukbe'nin haricinde bir isnadla bilmiyorum. İsmail b. Ayyaş da münkeru'l-hadistir." açıklamasını yapar.⁵⁴⁴ Ahmed b.Hanbel ve İbn Maîn, İsmail b. Ayyaş'ın Hicaz ve Irak ehlinde yaptığı nakillerde zayıf olduğunu⁵⁴⁵ bu hadisi de onlardan aldığını belirtirler.⁵⁴⁶ Dârekutnî, Musa b. Ukbe'den farklı iki tarik verse de birinin isnad zincirinde⁵⁴⁷ meçhul ravi vardır. Ayrıca ravi Ebu Ma'ser zayıftır. İkinci tarikte⁵⁴⁸ bulunan Abdulmelik b. Mesleme de zayıftır. Ayrıca İbnu'l-Cevzî, Muğire b. Abdurrahman'ı da cerh etmiştir.⁵⁴⁹ Beyhakî'ye göre de nakledilen diğer rivayetler sahih değildir.⁵⁵⁰ Ayrıca Ukaylî, bu hadisi "Duafa"sında nakleder. O, Abdullah b. Ahmed'in bu hadis hakkında babasının batıl dediğini nakleder ve İsmail b. Ayyaş'tan dolayı reddettiğini açıklar.⁵⁵¹ İbn Adîy de "Bu hadisin aslı yoktur." der.⁵⁵² İmam Şafîî, hadis ehlince bu hadisin sabit olmadığını belirtir. Ayrıca Sübkî bu minvalde nakledilen tariklerin zayıf olduğunu açıklar.⁵⁵³ Daha önce de belirttiğimiz gibi Buhârî'ye göre İbn Ömer rivayetinin bütün tarikleri zayıftır.⁵⁵⁴ İbn Ebi Hâtim babasından, İsmail b. Ayyaş hadisinin hatalı olduğunu nakleder.⁵⁵⁵

d- Amr b. Hazm Hadisi

Fakihlerin, hayızlı ve cünüb kimselerin Kur'an'a dokunamayacağı veya onu okuyamayacağı konusunda ileri sürdükleri diğer bir delilleri ise Hz Peygamberden nakledilen, "*Kur'an'a ancak tahir olanlar dokunur*" hadisidir.

Amr b. Hazm hadisini⁵⁵⁶ Beyhakî,⁵⁵⁷ Dârekutnî⁵⁵⁸, Hâkim,⁵⁵⁹ İbn Ebî Dâvud,⁵⁶⁰ Muhammed b. Bekkar- Yahya b. Hamza- Süleyman b. Erkam- Zuhri- Ebi Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm- Muhammed b. Amr b. Hazm - Amr b. Hazm... isnadıyla rivayet etmektedir. Dârekutnî de, Hakem b. Musa- Yahya b. Hamza- Süleyman b. Dâvud el-Halvanî- Zuhri- Ebi Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm - Muhammed b. Amr b. Hazm - Amr b. Hazm... tarikiyle verir.⁵⁶¹ Ancak Ebû Dâvud, Süleyman b. Dâvud'un, Hakem b. Musa'nın bir vehmi olduğunu belirtir. Ravi'nin doğru adı, Süleyman b. Erkam'dır.⁵⁶² İbn Mende, Yahya b. Hamza'nın kitabında ravinin Süleyman b. Erkam şeklinde yazılmış olarak gördüğünü belirtir.⁵⁶³ Nesâî, Süleyman b. Erkam'ın, metruk,⁵⁶⁴ Beyhakî ise Süleyman'ın meçhul, bu rivayetin de doğru olmadığını nakleder.⁵⁶⁵ Bu hadis, Muhammed b. Mahled- Ebi Rebia- Abdurrezzak- Ma'mer- Abdullah b. Ebi Bekr- Ebihi şeklinde mürsel olarak da nakledilir. Bundan başka olarak Hüseyin b. İsmail- Said b. Muhammed b. Sevban- Ebu Asım- İbn Cüreyc- Süleyman b. Musa- isnadı vardır ki, Süleyman b. Musa, Salim'in babasından, Nebi'nin "*Kur'an'a ancak tahir olanlar dokunabilir*" sözünü işittiğini nakleder.⁵⁶⁶ İsnaddaki Süleyman b. Musa hakkında Buhârî, "münker" derken; Nesâî "Hadisi sadece itibar için yazılan, leyse bi kaviyy'dir"⁵⁶⁷ ifadesinde bulunur. Sonuç olarak Amr b. Hazm hadisi muttasıl

⁵⁴⁰ Tirmizî, **es-Sünen**, I, 236.

⁵⁴¹ İbn Mâce, **es-Sünen**, I, 195.

⁵⁴² Dârekutnî, **es-Sünen**, I, 117.

⁵⁴³ Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Haydarâbât, 1966, I, 89; **Şuabu'l-İman**, Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, II, 380. Zeylaî, **Nasbu'r-Râye**, I, 195.

⁵⁴⁴ Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, I, 89.

⁵⁴⁵ Zeylaî, **Nasbu'r-Râye**, I, 195; el-Mâverdi, **el-Hâvi**, I, 148.

⁵⁴⁶ Dârekutnî, **es-Sünen**, I, 118; Mübarekfürî, **Tuhfetü'l-Ahvezî**, I, 347, Mübarekfürî, Beyhakî'den naklen bu hadisin delil kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir.

⁵⁴⁷ İsnadı, Muhammed b. İsmail- Racul- Ebu Ma'ser- Musa b. Ukbe- Nafi... şeklindedir.

⁵⁴⁸ İsnadı, Abdulmelik b. Mesleme- Muğire b. Abdurrahman- Musa b. Ukbe- Nafi... şeklindedir.

⁵⁴⁹ Dârekutnî, **es-Sünen**, I, 118; Nevevî, **el-Mecmû**, II, 140.

⁵⁵⁰ Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, I, 89.

⁵⁵¹ Ukaylî, **Kitabu'd-Du'afâi'l-Kebîr**, (Thk. Kaleci), Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 1984, I, 90.

⁵⁵² İbn Adiy, **el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, I, 298.

⁵⁵³ Sübkî, **Tabakâtu's-Sübkî**, IV, 14.

⁵⁵⁴ İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri**, I, 408.

⁵⁵⁵ Nevevî, **el-Mecmû**, II, 141.

⁵⁵⁶ Zeylaî, Amr b. Hazm hadisini Nesâî'nin rivayet ettiğini söylese de Zeylaî, **Nasbu'r-Râye**, I, 196, Nesâî, Amr b. Hazm hadisini nakleder ancak içerisinde “Kur'an'a temizler dokunur.” diye bir ifade geçmemektedir. Nesâî, **es-Sünen**, VIII, 58, (nr. 4853)

⁵⁵⁷ Beyhakî, **es-Sünen'ül-Kübrâ**, I, 87.

⁵⁵⁸ Dârekutnî, **es-Sünen**, I, 121

⁵⁵⁹ Hâkim, **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, Matbaatu'l-İslamiye, Beyrut, trs., I, 395. Hüseyin Atay, bu hadisin vicade yoluyla alındığını belirterek cerh eder. Hadisin değerlendirmesi için bkz. **Hadislere Göre Kur'an Okuma Şartları**, A.Ü.İ.F.D., Ankara, 1997, Sayı 36, s. 34.

⁵⁶⁰ İbn Ebî Dâvud, **Kitâbu'l-Mesâhif**, Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s. 212.

⁵⁶¹ Dârekutnî, **es-Sünen**, I, 122.

⁵⁶² Dârekutnî, **es-Sünen**, I, 122; Zeylaî, **Nasbu'r-Râye**, I, 197; Zehebî, **Mizânu'l-İ'tidâl** (Thk. Muhammed Bicar), Kütübü'l-Arabiye, 1963, II, 201. O, Süleyman b. Davud'un da Yahya b. Hamza'dan rivayetini zayıf olduğunu nakleder. Darâkutnî bir seferinde onun zayıf olduğunu söylemiştir. İbn Huzeyme de onunla ihticac olunmaz demiştir.

⁵⁶³ Zeylaî, **Nasbu'r-Râye**, I, 201.

⁵⁶⁴ Dârekutnî, **es-Sünen**, I, 122; Zeylaî, **Nasbu'r-Râye**, I, 197.

⁵⁶⁵ Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, I, 22.

⁵⁶⁶ Dârekutnî, **es-Sünen**, I, 121.

⁵⁶⁷ Dârekutnî, **es-Sünen**, I, 121; Zehebî, **Mizânu'l-İ'tidâl**, II, 225

olarak sıhhatli bir isnadla gelmemiştir.⁵⁶⁸ Bu rivayetler muttasıl olarak rivayet edilmiş ise de hiç biri sahih değildir.⁵⁶⁹ Zeylaî, “Dârekutnî’de isnadı kuvvetlendiren rivayet var” dese de, nakledilen rivayet zincirleri zayıftır.⁵⁷⁰ Ancak mürsel olarak gelen vardır ki, Suheylî, mürsel olan rivayetlerin delil teşkil etmeyeceğini ifade eder.⁵⁷¹ Elbanî de irsalinden dolayı bu hadisi zayıf görür.⁵⁷²

Bu konuda en çok karşımıza çıkan "*Kur'an'a ancak tahir olanlar dokunabilir*" hadisi sahih kabul edilse bile "Tahir olmayan" kelimesini direkt olarak "abdestsizlik" şeklinde anlaşılması pek de isabetli görünmemektedir. Çünkü Ebu Hureyre'den şöyle bir hadis nakledilir. "Bir gün ben cünübken Medine'nin sokaklarında Nebi a.s. ile karşılaştım. Bir ara gizlice gidip gusül abdesti alıp geri geldim. Nebi a.s. bana nerede olduğumu sorunca ben de cünüb olduğumu, onun yanında tahir/temiz olmadan oturmak istemediğimi belirttim, Nebi a.s. bunun üzerine 'Subhanallah! Ey Ebu Hureyre, şüphesiz ki mümin asla pis olmaz'; bir diğer rivayette 'Şüphesiz ki müslüman asla pis olmaz' buyurdu." Yani Müslüman veya Mümin asla pis olmaz.⁵⁷³ Çünkü "*Ancak müşrikler pistir*"⁵⁷⁴. Bu rivayetlere dayanılarak müslümana necis/pis denmesinin ne hakikat ne mecaz ne de lügat açısından mümkün olmadığı nakledilmektedir.⁵⁷⁵

Burada hayızlı ve cünübün Kur'an okuyabileceğini ifade eden Buhârî'den şu rivayeti de nakletmek isteriz.

Buhârî "Hayızlı kimse beyti tavaf hariç bütün menâsik'i yapabilir" konu başlığından sonra İbrahim en-Nehaî'nin hayızlı kişinin, İbn Abbas'ın da cünüb kimsenin Kur'an okumasında bir sakınca görmediklerini belirtirken, Hâkim'in de cünüb olduğu halde kurban kestiğini rivayet eder. Sonra da Hz. Aişe hadisini nakleder. "Hz. Aişe, Peygamberle hac yapmaya başladığı zaman hayız olur. Hacc yapamayacağı endişesiyle ağlamaya başlar. Durum Rasûlullah'a s.a.v. ulaşınca, Nebi s.a.v. ona 'Hayz'ın Allah'ın Âdem'in kızlarına verdiği bir yazgı olduğunu, bundan dolayı, tavafın haricinde her şeyi yapması gerektiğini' söyler."⁵⁷⁶ İbn Hacer, Buhârî'nin "Hayızlı ve

cünüb olan kimselerin namazın dışında bütün bedeni ibadetleri yapabileceğini" ifade etmek için, bu hadisi burada naklettiğini açıklar.⁵⁷⁷ Yine ona göre, Buhârî'ye göre cünüb ve hayızlı kimselerin Kur'an okumasını yasaklayan tek bir sahih hadis yoktur.⁵⁷⁸ Hem Buhârî, Hz. Peygamberin Herakl'e içerisinde iki ayet bulunan bir mektup gönderdiğine dair rivayeti şöyle yorumlar: "Cünüb kimsenin iki ayeti kapsayan kitaba dokunmasının caiz olması gibi, okuması da caizdir."⁵⁷⁹

Buhârî, İbn Ömer'in rivayet ettiği "*Cünüb ve hayız olan kimse Kur'an'dan bir şey okuyamaz*." hadisinin bütün tarihlerinin zayıf olduğunu belirtir. Buhârî de Taberî, İbn Münzir ve Dâvud gibi, "*Nebi, Allah'ı her halinde zikrederdi*" hadisinin umumiyet ifade etmesinden dolayı, hayızlı ve cünüb olan kimselerin Kur'an'ı okuyabileceğine hükmetmiştir. Çünkü Ona göre, zikir, Kur'an okumaktan daha geneldir.⁵⁸⁰ Ayrıca İkrime, Hammad ve İbn Uteybe'nin de cünübün Kuran okumasında bir sakınca görmedikleri nakledilmektedir.⁵⁸¹ İbn Battal da Buhârî'nin bu düşüncesini destekleyen Abdurrahman b. Ganem'den şunu nakleder. "O, Muaz b. Cebel'e cünüb kimsenin Kur'an okuması meselesini sorunca, Muaz ona okuyabilir demiştir. Yine Abdullah b. Ganem hayızlı ve nifaslı kadınların durumunu sorunca, Muaz, onların Kur'an'ı okumasını yasaklayan hiçbir durumun söz konusu olmadığını belirtmiştir.

⁵⁷⁷ İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri**, I, 406. Diğer şarihlerin yaklaşımları yukarıda ifade edilmişti.

⁵⁷⁸ İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri**, I, 408; Aynî, **Umdetu'l-Kâri**, III, 275.

⁵⁷⁹ İbn Hacer, bu şekilde açıklama yaparken, (**Fethu'l-Bâri**, I, 408) Kirmâni, Herakl'a yazılan bu mektubun konuya kaynak olamayacağını belirtir. O, bu rivayette, kiraatın sabit olmadığını, içerisinde Arapça kelimeler olan Farsça kasidelere benzetir ve ekler, eğer çoğunluğa göre hükmedilecekse, bu kasideye arapça denemeyeceği gibi, Peygamberin gönderdiği bu mektub da Kur'an diye adlandırılmaz. Kirmâni, **Şerhu'l-Kirmâni**, III, 163. Bu mektubu burada delil kabul etmeyen Kirmâni, sekiz sayfa sonra nakledilen Herakl'e davet mektubunda geçen iki ayet hususunda "Nebi'nin s.a.v. cünüb olmalarını bildiği halde kâfirlere Kur'an'ı göndermesinin amacı, onların Kur'an'ı tutması ve okumasının cevazlığını göstermektir." der. **Şerhu'l-Kirmâni**, III, 171; Aynî, **Umdetu'l-Kâri**, III, 274. Bunlardan farklı olarak Sayın Kadir Paksoy bu rivayeti şöyle yorumlar: "Bu rivayetten her ne kadar Müslüman olmayanların Kur'an'a dokunabilmeleri ve onu okuyabilmelerinin yasaklanmadığı anlaşılabilir bile bununla Müslümanların cünüb iken Kur'an'a dokunup okumaları hususunu karıştırmamak lazım..." Bu açıklamayla Paksoy Müşriğe/Kafire tanıdığı hakkı Müslümana tanımazken, bkz. Paksoy, Kadir **Kur'an'a Abdestli Dokunmakla İlgili Rivayetlerin Tahlili**, Sayı, 5, s.375, Hüseyin Atay da böyle düşünenleri şu şekilde eleştirir: "Kafir ve putperest Kur'an'ı istediği zaman okuma imkanına sahip olacak ama Müslüman böyle bir imkandan mahrum sayılacak, bu aklın kabul edeceği bir iş değildir." **Kur'an ve Temizlik**, s. 16.

⁵⁸⁰ İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri**, I, 408; Aynî, **Umdetu'l-Kâri**, III, 274. Şenkîti, **Keversu'l-Meânî**, VI, 73. Bu umum ifade eden hadisin, Hz. Ali'den nakledilen "Hz. Peygamberi cenabetin haricinde hiç bir şey Kur'an okumaktan alıkoymazdı." hadisiyle tahsis edildiğini nakledenler de olmuştur. İbn Abdullah, Muhammed b. Yasin, **Neylül-Merâm** I, 91. Rivayeti, cünüb olan kimse, zikirlerin hepsini yapar. Çünkü zikir, kırattan farklıdır. Şayet zikrin içine Kur'an da dahil ise o zaman cünüb, zikri okuyamaz." şeklinde anlayanlarda vardır. Aynî, **Umdetu'l-Kâri**, I, 261.

⁵⁸¹ İbn Battal, **Şerh**, I, 420.

⁵⁶⁸ İbn Abdullah, **Neylül-Merâm Şerhu Bûluğî'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm**, (Thk. Mustafa Ahmed Baz), yrs, trs., I, 88.

⁵⁶⁹ Ebû Dâvud, **Merâsil**, I. Bsk., Matbaarü'l-İlmiyye, 1310, 13.

⁵⁷⁰ Dârekutnî, **es-Sünen**, I, 121-2.

⁵⁷¹ Suheylî, **Ravdu'l-Unuf**, III, 274; Zeylaî, **Nasbu'r-Râye**, I, 198.

⁵⁷² Elbânî, **İrvâü'l-Ğalil fi Tahrîci Ehâdisi Menâri's-Sebil**, Mektebetü'l-İslamiye, Beyrut, 195, I, 158.

⁵⁷³ İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri**, I, 390.

⁵⁷⁴ İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri**, I, 402; Tevbe-28.

⁵⁷⁵ Şevkani, **Neylül-l-evtar**, I, 260.

⁵⁷⁶ İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri**, I, 407; Kirmâni, **Şerhu'l-Kirmâni**, III, 171; Aynî, **Umdetu'l-Kâri**, III, 273.

Bunun üzerine Abdullah, bazı kimselerin bunu kerih gördüklerini belirtince, Muaz 'kim bunları Kur'an okumaktan nehyederse bilin ki bilgisizce konuşmuştur. Çünkü Hz. Nebi, bu konuda bir şeyi yasaklamamıştır" der."⁵⁸²

Zahirî âlim İbn Hazm ise İbn Abbas ve Said b. Müseyyeb'ten nakledilen 'Cünüb ve hayızlı olan kimsenin Kur'an'ı okuyabileceği'* rivayetini verdikten sonra, muhaliflerin ileri sürdükleri delilleri eleştirerek, bu hallerde Kur'an'ın okunabileceğini ispatlamaya çalışır. Şöyle ki, cünüb olan kimsenin Kur'an okuyamayacağına dair Hz. Peygamberden nakledilen "Nebi a.s., Kur'an'ı okumaktan men eden tek şey, cünüb olma haliydi" hadisinin sıhhatini⁵⁸³ bir kenara bırakan İbn Hazm, bu hadisin cünüb olan kimsenin, Kur'an okuyamayacağına delil olmadığını ileri sürer. Çünkü ona göre, burada cünüb olan kimsenin Kur'an okumasını yasaklayan bir şey yoktur. Sadece Nebi'nin bir davranışı açıklanmaktadır. "Nebi a.s., Ramazan haricinde hiçbir ayı tam olarak oruçlu geçirmede; gece namazı olarak on üç rekattan fazla namaz kılmadı; yaslanarak yemek yemedi diye, Ramazan haricindeki bir ayı tamamen oruçlu geçirmenin; on üç rekattan fazla namaz kılmanın ve yaslanarak yemek yemenin, haram olduğunu kim iddia edebilir?"⁵⁸⁴ Hatta O, görüşünü desteklemek için Alkame b. Kays'ın Mushaf edinmek istediği zaman, emrindeki Hristiyan kişiye kendisi için bir Kur'an yazdırdığı rivayetini verir.⁵⁸⁵

SONUÇ

Bütün bu açıklamalardan sonra, muhdes-hayızlı ve cünüb kimsenin, Kur'an'ı okuyamayacağına dair delil olarak getirilen Vakıa Suresi 79. ayet, bağlamıyla beraber değerlendirildiğinde, söz konusu kitabın Kur'an olduğunu söyleyenler olsa da bize göre isabetli olan görüş onun levh-i mahfuz olduğudur. Dolayısıyla, ayette geçen "mutahhar" kelimesi ile kastedilenler, insanlar değil meleklerdir. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuya delil olarak getirilen bir başka ayet yoktur.

⁵⁸² İbn Battal, *Şerhu İbn Battal*, I, 427.

* Hadis için bakınız. Abdurrezzak b.Hemmam, *el-Musannef*, I, 337; İbn Battal, *Şerhu İbn Battal*, I, 328.

⁵⁸³ İbn Hazm'a göre cünüb ve hayızlı kimselerin Kur'an okumasını yasaklayan hadisler ya senetsiz, ya mürsel, ya meğhul, ya da zayıftır. O'na göre sahih olan, Hz. Peygamber'in Herakl'e yazdığı ve içerisinde iki ayet bulunan mektuptur ve bu iki ayetli mektubu, cünüb olmanın ötesinde kâfir olan Herakl alıp okumuştur. *el-Muhallâ*, I, 81. Karşı fikirde olanlar ise bu rivayetten, içerisinde ayet olan, fıkıh ve tefsir kitaplarına muhdesin dokunabileceği hükmünü çıkartırlar. İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 148. Mâverdi ise "Böyle bir durumda bakılır, şayet tefsirde ayet fazla ise, ona dokunmak caiz değildir. Tefsir fazla ise, o zaman da hürmeten yine ona dokunmak caiz değildir." şeklinde düşüncesini beyan eder. *el-Hâvi*, I, 146.

⁵⁸⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ* I, 78; Zeydan, *el-Mufasssal*, I, 154.

⁵⁸⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 84.

Fakihlerin görüşleri mukayeseli olarak incelendiğinde, konuya farklı yaklaştıkları görülür. Fakihler, Kur'an'a hayızlı ve muhdes kimsenin dokunamayacağını daha çok Hz. Peygamberden nakledilen hadislerle dayandırmaktadırlar. Farklı isnadlarla nakledilse de rivayet edilen bütün hadislerin cerh edildiği müşahede edilmektedir. Bu isnadların arasında en kuvvetli denebilecek rivayet, Amr b. Hazm'ın hadisidir ki, o da mürseldir. Bununla birlikte cerh âlimleri, rivayette bulunan bazı ravileri cerh etmişlerdir. Ayrıca fakihlerin fetvalarıyla, delil olarak ileri sürülen bazı hadisler birbirini nakzetmektedir. Mesala bazı imamların cünüb olan kimsenin iki ayeti veya bir ayetin yarısını okuyabilir fetvaları ile Hz. Ali'den nakledilen "Cünüb olan kimse, Kur'an'dan bir harf dahi okuyamaz" hadisini kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Bazı şarihler de söz konusu hadisleri mezhepleri doğrultusunda şerh etmeye çalışmış olsalar da İbn Hacer ve İbn Battal gibi Buhârî şarihleri, cünüb ve hayızlı kimselerin Kur'an okuyabileceklerini nakletmektedirler.

Allah'ın Kur'an'da, mü'minlerin özelliği olarak, ayakta iken, oturuyorken ve yatarken kendisini zikrettiklerini belirtmesinden; Rasûlüne, Kur'an'ı ümmetine zikretmesini (durmadan okumasını) emretmesinden ve Hz. Peygamber'in de Allah'ı her halinde zikretmiş olmasından dolayı, bu konuda 'Cünüb ve hayız olan kimselerin Kur'an'ı okuyabileceği' görüşünü benimsemekteyiz.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Mustafa Hoccoğlu'na teşekkür ediyoruz, derli toplu bir takdimde bulundular.

Hemen müzakerelere geçiyoruz.

Doç. Dr. Fatma Asiye Şenat hanımefendiye söz veriyorum.

Buyurun Hocam.

MÜZAKERELER

Doç. Dr. Fatma Asiye ŞENAT⁵⁸⁶:

Bismillah, elhamdulillah, essalatu vesselamu ala Rasûlillah.

Çok teşekkür ederim Sayın Başkan.

Bütün kıymetli hocalarımı hürmetle selamlıyorum. Mustafa Hocaoglu Beyefendiyi de bu çalışmasından dolayı kutluyorum.

Burada, bir müzakere kapsamında söylenmesi gereken hususların kısm-ı küllisini hazfederek zamanı ekonomik kullanmak açısından birkaç temel hususa değinmeyi uygun görüyorum.

Öncelikle tebliğin isminde “cünüp-âdetli kadın” şeklinde bir aynileştirme yerine “cünüpler ve âdetli hanımlar” gibi bir ayrıştırmaya gidilmesi kanaatimce uygun olacaktır. Çünkü geleneğimiz cünüplük ile âdetli olmayı aynı başlık altında değerlendirmiş, konu bugüne kadar böylece ulaşmıştır. Ancak bu ikisi arasında hükümlere de yansımaları gereken çok ciddi bir fark olduğunu, çok ciddi bir fark olduğunu gözden kaçırmamak gerekiyor. Çünkü kadın olsun-erkek olsun cünüp kişi istediği zaman, zamanı tamamen kendisi ayarlayarak, bu “hades” halini sona erdirebilir. Oysa âdetli kadının tamamen kendi istemi dışında cereyan eden bir olayda, işin doğasına ve onun belirlediği vakte tabi olması gerekiyor. Bu ayrım benim açımdan son derece önemli, son derece kıymetli bir noktaya işaret ediyor: Cünübün bilindiği üzere mümkün olan ilk zamanda gusletmesi gerekir, bu ilkeye uyan birisi için cünüp geçireceği zaman, bütün hayatı boyunca ancak günlerle ifade edilebilir. Oysa sağlıklı ve düzenli âdet gören bir kadının âdet görmeye başladıktan sonra menopoza dönemine girene kadar âdetli olarak geçirdiği zaman dilimi ömründen ortalama on yıl alıyor. Bu, bir kadın on yıl boyunca Kur’an okumaktan ayrı kalacak anlamına geliyor. Âdetli kadının Kur’an okumamasını dini bir zorunluluk olarak değerlendirdiğimizde, okunmak konusunda son derece istekli bir Kitabın, kendisini rehber edinmiş bağlınının yarısından ortalama bir hayatın on yılını kendisinden uzakta geçirmelerini istediğini de rahatlıkla söyleyebilmemiz gerekiyor.(!) Bu nedenle cünüp ile âdetli arasındaki ayrım, özellikle kadının Kur’an’la ilişkisi açısından son derece önemli. Ben, doğrusunu isterseniz cünüp olan kimsenin durumunu bu sebeple fazlaca düşünmediğim için değerlendirmelerim daha çok âdetli kadının okuması üzerine olacaktır.

İkinci bir ayrımın da Kur’an okumak ve ona dokunmak konularında yapılması gerektiğini düşünüyorum. Çünkü okumak meselesi, Hocamın da işaret ettiği üzere, hadis rivayetlerinde geçiyor. Dokunmakla ilgili “dert” ise, -“dert” kelimesini bilerek

⁵⁸⁶ Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ve tırnak içinde kullandım- daha çok ayet metnine atfedilerek gündeme gelmiş oluyor. Bu ikisi arasındaki ayırım da son derece önemli. Vakıa suresi ayetini âdetlinin ve cünüp olan kimsenin Kur'an'a dokunması konusunda delil ittihaz etmek, ancak "kes-yapıştır" tekniği ile mümkün olabilir. Zira hem ayetin, hem de surenin bağlamı, böyle bir konuyla ilişkilendirilmekten son derece uzaktır. Ancak ayeti oradan çekip, buradan keserek böyle bir başka bağlama yapıştırabiliriz ki o zaman da bu işin "La takrabu's-salate" fıkrasından farkı kalmaz. "Bektaş" mantığı diyerek eleştirilen bu yaklaşıma neden bu kadar çok "Sünni"nin prim verdiği sorusuna da cevap bulamayız.

Bu arada Kur'an'a hürmeten yapılan bu "dokunmama" işi deyince, yaz günü, elinde eldivenlerle Kur'an-ı Kerim dersi imtihanına giren öğrenci arkadaşlarımı gözümün önüne getiriyorum. Ellerindeki kalemlerle ite kaka Kur'an'ı okumak için uygun bir yere getiren arkadaşlarımın "saygı" halini bir türlü anlayamıyorum.

Şunu açıkça ifade etmek lazım: Tamamen sem'iyat alanına ait bir konu ile karşı karşıyayız. Dolayısıyla adetli hanımın Kur'an okuyup okumaması ile ilgili olarak düşünürken açık ve net nasslara ihtiyacımız var. Vakıa suresindeki ayet de dâhil olmak üzere Kur'an'da bu konuyla ilgili en ufak bir ibare, hatta işaret bulunmamaktadır.

Hadis metinlerine gelince, elimizde üzerinde hiç ihtilaf edilmemiş, bütün muteber hadis kaynaklarında var olan bir metin olmuş olsaydı, bize uygun gelip gelmemesine, biraz sonra söyleyeceğim şartların değişmesine vesaireye hiç bakmadan: "Ne demek istediğini anlayamadım Sevgili Rasûlüm. Ama hay hay, mademki sen böyle söylemişsin, nedenini tam olarak anlayamadım ama anladıklarımın edindiğim güvenle, ulaştığım güvenle adetliyen Kur'an okumayı bırakırım, Senin cümle başım gözüm üste" deyip yürüyüp giderdik. Ancak elimizdeki rivayetler -Hocam teferruatını zikretti- böyle davranmamıza izin verecek güçte, evsafa değil. Dolayısıyla, sonuç olarak âdetli hanımın Kur'an'a dokunması ya da okumasıyla ilgili elimizde açık ve net bir nass bulunmamaktadır diyebiliriz. O halde konuyu gelenek ve görenekler çerçevesinde değerlendirme safhasına geçebiliriz.

Hocamın da tebliğ metninde belirttiği üzere temel veri olarak bu konuda açık nass bulunmamasına rağmen ilmi haller son derece net ve keskin bir dille "okuyamaz, dokunamaz" derler. Fıkıh uzmanı hocalarım bileceklerdir, Kur'an'ın yazılı olduğu kâğıda, kâğıttan Mushaf'a, Mushaf'tan içinde bulunduğu kaba kadar sirayet eden kutsallık bir silsilesi karşımıza çıkar. Kur'an'a aşırı tazimden, hürmetten neş'et eden bu algı ile Kur'an'ın okunmakla ilgili bu kadar ısrarlı talepleri bir arada nasıl düşünülecektir? Aşırı kutsallaştırmanın, Kur'an'ı talep etmediği bir tarzla sevmenin bedelini ondan uzak kalmakla ödediğimizi düşünebilir miyiz?

Öte yandan -elimizde açık veri olmaması sebebiyle- adetli kadının Kur'an okumasını değil, okumamasını bir sorun olarak düşünüyor ve buradan çözüme doğru yol almayı istiyorsak, üzerinde durulması gereken hususlardan birisi mutlaka "alışkanlık" bahsi olmalıdır: Alışkanlık nasıl kesbedilmiştir ve nasıl değiştirilecektir? Çünkü bir kız çocuğu doğduğu andan itibaren o ortamda annesinin bu konuda neler yaptığını görmekte ve bu davranışları kopyalamakta. Pek çok kız öğrencimden sıklıkla duyduğum cümle şudur: "Hocam, biliyorum bunun önünde bir engel yok ama aşamıyorum." Aynı durumu bizzat yaşamış ve hıfz çalışmasını en az 2, 5-3 sene bundan dolayı geç bitirmiş birisi olarak bu cümlelerin neye tekabül ettiğini çok iyi biliyorum.

Burada Rıfat Oral Hocam Mersin ve tersine gitmekten söz etti. İçinde bulunduğumuz şartlar Mersin'in neresi olduğunu bir kez daha sorgulamayı zorunlu kılıyor. Çünkü şunu biliyoruz: Çok iddialı gelecek mi size bilmiyorum ama... Bana göre ümmetin en başarısız olduğu konulardan bir tanesi, kadın algısı. Kadın konusu etrafındaki hususiyetler. Bu başarısızlık, başka bir toplumla, medeniyetle karşılaştırıldığı zaman görülen bir şey değil. Elimizde var olan Kur'an metni ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının açtığı ufuk göz önünde bulundurulduğunda anlayabiliriz başarısızlığımızın boyutunu. Kadınla ilgili konularda toptancı bir yaklaşımımız var: Kadının şahitliği, örtünmesi, âdeti, boşanması, nafakası... Bunların hepsini tek bir bağlamda, tek bir bakış açısıyla çözmemiz imkân dâhilinde değil. Her biri için o durumun kendi bağlamından yola çıkan, kendi gerekliliklerinden yola çıkan çözüm ve bakış açıları geliştirmemiz gerekiyor. Biz bu noktada Mersin ve tersi neresidir diye sorarken, gündemimize yavaş yavaş giren bir rivayetin tanıklığına başvurabiliriz: Değil üzerinde en ufak bir şüphe, şüphe izi bile yok: Hanımların bayram namazlarına âdetli bile olsa iştirakleriyle ilgili rivayetler öyle açık ve net ki...Uzun asırlar boyunca bu rivayetler anılmazken, Mersin neresiydi? Gidilmesi gereken yön ne taraftaydı? Tam ters istikamette yol alıyorduk ve kendimizi menzil-i maksuda yönelmiş sayıyorduk. Hala da öyle, konu üzerindeki kapağı kaldıramıyoruz bile. İşte son beş-on yıldır, yavaş yavaş bir değişim söz konusu, bayram namazı için büyük camilerde hanımlara yer ayrılıyor.

Bir tefsirci olarak var olan bütün alışkanlık ve algılardan bir adım geri çekilerek bütün Kur'an metnini önümüze koymak ve ona şu soruyu sormak hayatidir diye düşünürüm: Seni abdestsiz de olsak, âdetli de olsak, cünüp de olsak okuyabilir miyiz? Bu soruyu Kur'an metninin tamamına sorduğumuzda, zannediyorum gelecek cevapları anlamak için...Okunmak konusunda, üzerinde tefekkür edilmek konusunda bu kadar ısrarlı, bu kadar hayat algılamasının temelinde durmak isteyen bir kitapla karşı karşıya kaldığımızı zihnimizde tutmamız gerekir. Bütüncül bir cevap, bütüncül bir yaklaşım geliştirmek istiyorsak zihnimizden hiç çıkarmamamız gereken husus,

Kur'an'ın okunmak -ki bu ilk adımdır- anlaşılmak, o da yetmez, tefekkür edilmek, üzerinde ince ince çıkarımlarda bulunulmak, tedebbür edilmekle ilgili beklentileridir. Bu sorunu çözmenin başlangıç noktasının burası olması bence elzemdir.

Ahir kelimam da şudur: Böyle bir metin otuz kırk yıl önce kaleme alınamaz ve zannediyorum böyle bir topluluk önünde müzakere edilemezdi. Ben, ilahiyat fakültelerindeki kız öğrenci nüfusu göz önünde bulundurulduğunda, bunların Kur'an'ı anlama ve anlatma zorunluluğu, sorumluluğu göz önünde bulundurulduğunda, yüzde 7'lik bir kontenjanla okumuş, ama sınıflarının yüzde 70-80'i kız öğrencilerden oluşan bir ilahiyat fakültesinde ders veren bir hoca olarak otuz kırk yıl sonra da şu konunun tartışılmasını umut ediyorum: Elimizde açık bir nass yokken, hayatlarından on yılı Kur'an'dan ayrı geçirecek olan ilahiyatçı hanımlar için doğan vebal nedir, bu vebal nasıl karşılanır, bu ayrılık-gayrılıktan dolayı bir sorumluluk terettüp etmeyecek midir? Bir otuz kırk yıl sonra da zannediyorum bunu tartışmamız gerekecek.

Hepinizi hürmetlerimle selamlıyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Hoca Hanıma teşekkür ediyorum bu özlü müzakeresi için.

Şimdi sözü, Doç. Dr. Kaşif Hamdi Okur Bey'e bırakıyoruz.

Doç. Dr. Kâşif Hamdi OKUR*

Sayın Başkan, değerli hocalarım ve kıymetli dinleyiciler,

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Hocaoğlu tarafından hazırlanan “Hayızlı-Cünüb Kimseler ve Kur'an Tilaveti” başlıklı tebliği müzakere etmek üzere huzurunuzda bulunuyorum. Bu husus, ibadetlerle ilgili güncel tartışmalar arasında yer almakta olup, hatırı sayılır miktarda araştırmaya konu olmuştur. Nitekim Sayın Hocaoğlu'nun tebliği de 2008 yılında yayınlanan aynı adlı makalesine dayanmaktadır.⁵⁸⁷

Tebliğci konuyu incelemeye mezheplerin görüşlerine yer vererek başlamıştır. Bu bağlamda mezhep müntesiplerinin diğer mezheplerin görüşlerini aktarırken mütesahhil davrandıklarından şikâyet eden Hocaoğlu (s. 1, dipnot 2), “Maliki kaynaklara göre...” ifadesiyle başlayan cümlesine Şafii fakih el-Maverdî'yi ve Hanbeli fakih İbn Kudâme'yi referans vererek (s. 2, dipnot 8) dikkat çekici bir tesahül örneği sergilemiştir. Mezheplerin görüşlerini incelerken detaylara inerek doktrini ayrıntılı

bir şekilde tespit etmenin, tebliğcinin birinci derecede amacı olmadığı anlaşılmaktadır. Kaynaklara atıf yapılırken göze çarpan eksiklikler bir yana⁵⁸⁸ somut örnek vermek gerekirse, tebliğde Hanefi mezhebine göre muhdesin Kur'an'a kılıfsız dokunamayacağı ifade edilmektedir. Ancak bu kılıfın Kur'an metninden ayrı mı olması gerektiği, Kur'an metnine bitişik kılıfa dokunmanın caiz olup olmadığı hususundaki ihtilaflara temas edilmemiştir. Bilindiği üzere mezhep içerisinde her iki yaklaşımı da destekleyen âlimler olup, konuyla ilgili iki farklı tashih bulunmaktadır. Aynı ihtilaf muhdesin Kur'an'a elbisenin yeni, kumaş, mendil vb. bir hail (engel) ile dokunmasının mekruh olup olmadığı noktasında da söz konusudur.⁵⁸⁹ Keza Maliki mezhebinin görüşü verilirken, hayızlı kişinin Kur'an okumasının hükmü ile ilgili görüş ayrılığına temas edilmemiştir. Mezhep içerisinde Sünnetten delillere dayanarak hayızlının Kur'an okumasını caiz görmeyen bir yaklaşım olduğu gibi, belli bir süre geçmeden hayızdan temizlenmenin mümkün olmadığını, bu durumun cünüblükten farklı olduğunu dikkate alarak, hayızlının Kur'an okumasını caiz gören bir yaklaşım da bulunmaktadır.⁵⁹⁰ İkinci yaklaşım istihsan prensibine dayandırılmakta, kimi âlimlere göre de az bir miktar Kur'an okunmasıyla sınırlandırılmaktadır.⁵⁹¹ Mezhepte mutemed olan görüşe göre hayız bitiminde gusül abdesti almadan önce Kur'an okumanın caiz görülmemesi,⁵⁹² hayız dönemine ilişkin verilen cevazın özel bir ruhsat çerçevesinde ele alındığını göstermektedir. Dört mezhep içerisinde Malikilerin meseleye yaklaşımının daha farklı olduğunu düşünürsek, bu mezhebin görüşlerinin detaylı bir biçimde ele alınması tebliğin amacı açısından uygun bir tercih olabilirdi.

Tebliğin bütünü göz önüne alındığında Sayın Hocaoğlu'nun mezheplerin yaklaşımından ziyade, konuyla ilgili deliller üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Tebliğci, esasen mezheplerin genel tavrını belirleyen delillerin güçlü olmadığını düşündüğü için, bu delillere istinaden geliştirilen ayrıntılar üzerinde durmamıştır. Vâkıa suresinin 79. ayetinin mushafa dokunmakla ilgili olmadığını, hayızlı ve cünübün Kur'an okumasını ve mushafa dokunmasını uygun görmeyen hadislerin de sahih olmadığını kabul eden Hocaoğlu, doğal olarak hayızlı veya cünüb olan bir kişinin Kur'an okuyabileceği ve mushafa dokunabileceği sonucuna ulaşmıştır. Esasen ünlü zahiri fakih İbn Hazm (ö. 466/1064), aynı gerekçelerle aynı sonuca yaklaşık bin yıl

⁵⁸⁸ Mesela Ebu Yusuf'un görüşüyle ilgili olarak referans verilen 6 numaralı dipnottaki (s. 1) kaynaklarda, Ebu Yusuf'a böyle bir görüş izafe edilmemektedir. Krş. Kâşânî, *Bedâiu's-sanâi*, Beyrut 1986, c. I, s. 38; Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mere*, Beyrut 1993, c. I, s. 155.

⁵⁸⁹ Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, İstanbul 1986, c. I, s. 31; Burhânüddin İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, Beyrut 2004, c. I, s. 216.

⁵⁹⁰ Kadı Ebu Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî, *el-İşrâf alâ mesâili nüketi'l-hilâf*, Kahire-Riyad 2008, c. I, ss. 62-63.

⁵⁹¹ İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, Beyrut 1982, c. I, s. 49.

⁵⁹² ed-Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ale's-şerhi'l-kebîr*, Mısır ts., c. I, s. 174.

* Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

⁵⁸⁷ Mustafa Hocaoğlu, “Hayızlı-Cünüb Kimseler ve Kur'an Tilaveti”, *DEÜİFD*, XVIII/2008, ss. 11-30.

önce ulaşmıştır.⁵⁹³ Tebliğin genelinde hâkim olan yaklaşım tarzı ile İbn Hazm'ın konuyu ele alışı biçiminin önemli ölçüde örtüştüğünü söyleyebiliriz. Şüphesiz böyle bir içtihadı tercih etmek de uygulamak da mümkündür. İlgili içtihadın arka planındaki düşünceyi ise önermelerle şöyle ifade edebiliriz:

Hayızlı veya cünüb olan bir kişinin Kur'ân okumasını ve mushafa dokunmasını yasaklayan bir delil yoktur.

Hakkında yasaklayıcı delil olmayan bir eylemi yapmak caizdir.

Hayızlı veya cünüb olan bir kişinin Kur'ân okuması ve mushafa dokunması caizdir.

Ancak bu akıl yürütme *musâdere ale'l-matlûb* niteliği taşımaktadır. Ulaşılan sonucun sağlıklı olabilmesi içinse, birinci öncülün ispatlanması gerekmektedir. Bu amaçla tebliğde konuyla ilgili ileri sürülen değerlendirmeleri ele almak istiyoruz:

Hocaoğlu delillerin değerlendirilmesi sadedinde, öncelikle Vâkıa suresinin 79. ayetini incelemiştir. İlgili ayetin muhdesin mushafa dokunması meselesiyle doğrudan alakalı olmadığı, burada “korunan kitâb” ile levh-i mahfuzun, “temiz olanlar” ile de meleklerin kastedildiği birçok müfessir tarafından tercih edilen ve klasik kaynaklarda vurgulanan bir husustur.⁵⁹⁴ Bu nedenle muhdesin mushafa dokunamaması hükmü, Sünnetle temellendirilmek durumundadır. Nitekim fıkıh literatüründe önemli yeri olan bazı eserlerde mesele doğrudan Sünnete dayandırılmış, konuya delaleti kesin olmadığı için Vâkıa suresinin 79. ayetine gönderme yapılmadığı vurgulanmıştır.⁵⁹⁵ Mamafih bazı âlimler bu ayetle, mushafa ancak temiz olanların dokunabileceği hükmü arasında dolaylı bir ilgi kurmuşlardır. Gökteki mushafa ancak ter temiz olan melekler dokunabildiğine göre, elimizdeki mushafa da ancak hadesten temizlenmiş olarak dokunulmalıdır. Sünnette geçen “Kur'ân'a ancak temiz olan dokunsun!” ifadesi de kaynağını ayetten almıştır.⁵⁹⁶ Görüldüğü üzere ayet konuya doğrudan delalet etmese de, işaret yoluyla ilgili hüküm ve bu hükmün Sünnetteki mesnedi ayetle irtibatlandırılmıştır.

⁵⁹³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır 1347, c. I, ss. 77-84. İbn hazm'ın argümanlarına verilen cevaplar için bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, Beyrut ts., c. III, ss. 260-261.

⁵⁹⁴ Örnek olarak bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut 2001, c. XXIX, ss. 430-433.

⁵⁹⁵ Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, c. I, s. 31; Bâbertî, *el-İnâye*, Bulak 1315, c. I, ss. 116-117 (*Fethü'l-kadîr* ile birlikte).

⁵⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi eyâmîni'l-Kur'ân*, Mekke 1429, s. 338. Hz. Peygamber'in konuya ilişkin beyanından hareketle, ayette “mushafın” ve “şeran temiz olanların” kastedildiğine yönelik bir değerlendirme için bk. Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, Beyrut 2010, c. I, ss. 345-346.

Tebliğci, ayeti ele alırken (لَا يَمْسُهُ) ifadesindeki (لَا) edatının nefiy anlamı taşıdığını, şayet nehiy anlamı taşımış olsaydı, ayetin devamındaki ifadenin (مطهرين) olması gerekeceğini ileri sürmektedir (s. 5). Tefsir kaynaklarında böyle bir değerlendirme tespit edilememiştir. Ancak, şayet (لَا) edatı nehiy anlamı taşısaydı kelimenin (لَا يَمْسُهُ) şeklinde fethalı olması gerekeceği ifade edilmiş, bu durumda (لَا يَمْسُهُ) şeklindeki dammeli okuyuşun (ـا) zamirinden kaynaklandığı belirtilmiştir.⁵⁹⁷ Tebliğde dile getirilen değerlendirmede, muhtemelen bu meseleyle ilgili bir iltibas söz konusudur.

Hocaoğlu, “Hadisten getirilen deliller” başlığı altında konuyla ilgili delil olarak kullanılan rivayetlerden üç tanesini, Hz. Ali'den, İbn Ömer'den ve Amr b. Hazm'dan nakledilen rivayetleri ele almıştır. Hadis literatüründen naklettiği değerlendirmeler ışığında üç rivayetin de isnad açısından sağlam olmadığı, üzerlerine hüküm bina edilemeyeceği sonucuna varmıştır. Eğer Hz. Peygamber'in sünnetini aktaran tek vasıta olarak merfû-muttasıl rivayetleri kabul edersek ve kriter olarak da yalnızca isnadla ilgili tespitleri benimsersek böyle bir sonuca varabiliriz. Ancak bu konuda karar vermeden önce dikkate alınması gereken bazı hususlar bulunmaktadır.

Öncelikle gözden uzak tutulmamalıdır ki ravilerin zayıf ya da sika olduklarının tespiti, bir hadisin sahih ya da zayıf olduğuna hüküm verilmesi içtihadı bir ameliyenin sonucunda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bir hadisin sıhhati hakkında farklı değerlendirmeler yapılması mümkündür ve bu hususun çok sayıda örneği bulunmaktadır.⁵⁹⁸ Konumuzla ilgili olarak şu tespitleri yapabiliriz. Tebliğ metninde isnad açısından eleştirilen üç rivayet de muasır hadis âlimlerinden el-Gumârî'ye göre, fıkhi bir hükme temel teşkil edebilecek nitelikte sahih rivayetlerdir.⁵⁹⁹ Bunlardan isnad açısından yoğun eleştiri alan İbn Ömer rivayeti, Ahmed Muhammed Şâkir'e göre sahih bir rivayettir.⁶⁰⁰ Keza Şevkânî'nin *es-Seylû'l-cerrâr*'daki açıklamalarına göre tebliğde eleştiri konusu olan üç rivayetin üçü de amel edilebilecek sağlamlığa sahip rivayetlerdir.⁶⁰¹ Tebliğ metninde Amr b. Hazm rivayetinin mürsel olduğu, dolayısıyla delil olamayacağı söylenmiştir. Kaynaklarda mürsel haberlerin kabulü

⁵⁹⁷ Örnek olarak bk. es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, Dimeşk ts., c. X, ss. 224-226.

⁵⁹⁸ Konuyla ilgili derli toplu bilgi için bk. Zafer Ahmed el-Osmânî et-Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadîs*, Kahire 1996, s. 41 vd. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Bulak 1315, c. I, ss. 317-318.

⁵⁹⁹ Bk. Ebu'l-feyz Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî el-Hasenî, *el-Hidâye fi tahrîci ehâdîsi'l-bidâye*, Beyrut 1987, c. I, ss. 436-439, 456-457.

⁶⁰⁰ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut ts., c. I, ss. 237-238 (Ahmed Muhammed Şakir'in dipnotu).

⁶⁰¹ eş-Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2004, ss. 68-69. Mamafih Şevkânî, *Neylû'l-evtâr* adlı eserinde İbn Ömer hadisinin delil olabilecek kadar güçlü olmadığını ileri sürmüştür. Bk. *Neylû'l-evtâr*, Beytû'l-efkâr ed-devliyye, Lübnan 2004, s. 162. Bu da aynı hadisin sıhhati hakkında, aynı müellifin bile belirli dönemlerde farklı değerlendirmeler yapabildiğini göstermektedir.

hakkında ilk iki asırda geniş tabanlı bir görüş birliği olduğu ileri sürülmektedir. Kimi müelliflere göre Mürsel haberlere karşı ilk sistematik tepki Şafii ile başlamıştır.⁶⁰² Mamafih Şafii'ye göre dahi ilim ehli mürsel bir rivayetin içeriğine uygun fetva veriyorsa, bu durum ilgili rivayetin Sünnette bir aslı olduğunu göstermektedir.⁶⁰³ Amr b. Hazm rivayeti ise, temas edileceği üzere, yaygın kabule ve yaygın amele konu olmuş bir rivayettir. İlaveten şu husus da belirtilmelidir ki mevcut rivayetleri isnad açısından problemlili bulan ve konuya delaletlerinin açık olmadığını savunan âlimler bile, söz konusu hadisler dayanarak haramlıktan bahsedilemese de kerahetin rahatlıkla temellendirilebileceğini söylemektedirler.⁶⁰⁴ Yalnızca isnadlarıyla ilgili bazı tenkitlere bakılarak bu rivayetlerin devre dışı bırakılamayacağı, bu değerlendirmeden de anlaşılmaktadır.

İsnadla ilgili değerlendirmelerin içtihadî oluşu yanında, daha önemli olan nokta ilgili rivayetlerin âlimlerin yaygın kabulüne ve ümmetin yaygın ameline (telakkî bi'l-kabûl) konu olmasıdır. Ancak tebliğde meseleye bu açıdan yaklaşmamıştır. Daha somut ifade etmek gerekirse hayızlı ve cünübün Kur'ân okumasını yasaklayan İbn Ömer hadisini ele alabiliriz. Tirmizi bu rivayeti verdikten sonra sahabe, tabiûn ve daha sonraki nesillere mensup olan âlimlerin çoğunun ilgili rivayet doğrultusunda amel ettiklerini kaydetmektedir.⁶⁰⁵ Bu ifadenin fıkıh mantığı açısından anlamı şudur: söz konusu rivayetin isnadıyla ilgili problemler bulunsada muhtevası Sünnette sağlam bir dayanağa sahiptir. Zira Hz. Peygamber'in sünnetini aktaran tek vasıta merfu-muttasıl rivayetler değildir. Sahabe döneminden itibaren, onların tatbikatı etrafında şekillenen ilim ehlinin kabulü ve buna dayalı olan uygulama da önemli bir kaynaktır.⁶⁰⁶ Muhdes olan kişilerin Kur'ân'a dokunmasını yasaklayan Amr b. Hazm rivayetini de bu açıdan değerlendirebiliriz. İbn Abdilber'in dikkate çektiği gibi âlimler bu rivayeti yaygın bir kabulle karşılamışlar, ilgili rivayet etrafında yaygın bir amel oluşmuştur. Bu açıdan söz konusu rivayet, muttasıl bir senedle nakledilen hadislerden daha güvenilirdir. Kendi dönemlerinde rey ve hadis ekollerinin önderi kabul edilen Malik, Ebu Hanife, Şafii, Sevrî, Evzâî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhveyh, Ebu Sevr gibi âlimler bu rivayetin içeriğine uygun amel etmişlerdir. Bunların Hz. Peygamber'in sünnetini yansıtmayan bir delil üzerinde yaygın kabul sağlamaları düşünülemez. Bu rivayetin ilim ehli arasında yaygın kabulü isnada ihtiyaç

bırakmamakta, mütevatir gibi değerlendirilmektedir.⁶⁰⁷ Nitekim bazı müellifler, âlimlerin yaygın kabulüne ve ümmetin yaygın ameline mazhar olmuş rivayetleri mütevatir hükmünde, bazıları da mütevatirin bir kısmı olarak kabul etmektedir.⁶⁰⁸ Tüm bu verilerden anlaşıldığı üzere Sünnetin aktarımı yalnızca isnadlı rivayetle sınırlı değildir. Bu bağlamda Cüveynî'nin "Bir kimse Rasûlullah'ın sabah namazını iki rekat kıldığını dair, güvenilir ravilerden oluşmuş muttasıl isnadlı bir rivayet tanzim etmeye çalışsa bunu başaramaz. Zira tevatüren nakledilmiş bir hususun ahad yollarla gelen nakillerle tespiti çok zordur."⁶⁰⁹ ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Son derece yerinde olan bu tespit Sünnetin naklinin yalnızca isnadlı rivayetlere münhasır olmadığını bir kez daha vurgulamaktadır. Bu noktada -konumuz açısından da önemli olan- sahabe uygulaması ve fetvaları dikkatimizi çekmektedir.

Sahabe ve tabiûn âlimlerinin fetvalarına baktığımızda, hayızlı veya cünüb olan kişilerin Kur'ân okuyamayacakları ve mushafa dokunamayacakları hükmünün kahir ekseriyet tarafından benimsendiğini görmekteyiz. Bazıları bu kişilerin ayete başlayacaklarını ancak bitirmeyeceklerini söylerken bazıları da bir veya iki ayet okuyabileceklerini ileri sürmüşlerdir.⁶¹⁰ Nitekim bu yaklaşım mezheplere, hayızlı veya cünübün dua mahiyetindeki ayetleri bu niyetle okuyabileceği, bir işe başlarken besmele çekebileceği, korku anında Allah'a sığınma (teavvüz) amacıyla bu içerikteki ayetleri okuyabileceği biçiminde yansımıştır. Bu noktada bizim için önem taşıyan sahabe ve tabiûn fetvalarının, Sünnetin aktarılmasına yönelik fonksiyonudur. Bilindiği üzere Hanefiler sahabe uygulamasına, Nebevi Sünneti yansıtmayı nedeniyle bir değer atfetmektedir.⁶¹¹ Konumuzla ilgili olarak mezhebin yaklaşımına dayanak teşkil eden, sahabî ve tâbilerden gelen nakiller de Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin "âsârlarında" yerini almıştır.⁶¹² Fıkıhla ilgili değerlendirmelerde sık karşılaşılan bir yanılsama da geç dönemlerde kaleme alınan eserlerde yer verilen delil ve değerlendirmelerin bizzat mezhebin imamının kullandığı deliller olarak kabulüdür.⁶¹³ Sözelimi 150 yılında vefat eden Ebu Hanife'nin hayızlının Kur'ân okuyamayacağını ileri sürerken, 279 yılında vefat eden Tirmizi'nin ya da bir başka müellifin eserinde

⁶⁰⁷ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, Kahire 1993, c. VIII, ss. 10-13; a. mlf., *et-Temhîd*, c. VII, ss. 5-6; Suyûtî, *Tenvîru'l-havâlik*, Beyrut 2008, c. I, s. 176.

⁶⁰⁸ Söz konusu yaklaşımlar için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut ts., c. I, ss. 165-166, s. 386, c. II, s. 102; Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, c. XXVII, s. 143; Kâsânî, *Bedâi*, c. VII, s. 331.

⁶⁰⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, Katar 1399, c. II, s. 770 (paragraf no: 718).

⁶¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannaf*, Riyad 2004, c. I, ss. 187-190, 208-209; Abdürrezzak b. Hemâm, *el-Musannaf*, Beyrut 1980, c. I, ss. 335-337; Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*, Riyad 2000, c. I, ss. 678-681 (Tahâret, 103).

⁶¹¹ Bk. Debûsî, *Tesîsü'n-nazar*, Kahire ts., s. 75.

⁶¹² Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-âsâr*, Beyrut ts., s. 48; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, Kahire 2007, c. I, ss. 305-306.

⁶¹³ Konuyla ilgili olarak bk. Muhammed Avvâme, *Eserü'l-hadîsi's-şerîfi ihtilâfî'l-eimmeti'l-fukahâ*, [Haleb] 1978, s. 105 vd.

⁶⁰² Bu konuda bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, Kahire 2005, c. I, s. 298, ss. 295-302 (*Mevsûatu şurûhi'l-Muvatta'* içerisinde).

⁶⁰³ Şafii, *er-Risâle*, Beyrut ts., s. 463.

⁶⁰⁴ Bk. Sanânî, *Sübü'lî's-selâm*, Riyad 1995, c. I, s. 238; Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-allâm*, Beyrut ts., c. I, s. 75.

⁶⁰⁵ Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, c. I, s. 236.

⁶⁰⁶ Bu hususta bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. I, s. 217, c. III, s. 44.

geçen bir rivayete dayandığını farz etmek, yanıltıcı olabilmektedir. Çünkü bu konuda Ebu Hanife'nin dayandığı delilleri gösteren kendi kaleminden çıkıp bize kadar ulaşmış bir doküman bulunmamaktadır. Ebu Hanife meselemizle ilişkili olarak, Nebevi Sünneti aktaran sahabe fetvalarından, tabiundan gelen nakillerden veya merfu hadislerden yararlanmış olabilir. Bir diğer husus da fakihlerin genelde dayandıkları nakli delili fetva formuna döktükten sonra, bunu tekrar zikretmeye ihtiyaç duymamalarıdır. Kimi müelliflere göre fetva formuna dökülmüş olan bir bilgi, Nebevi Sünneti aktarma açısından isnadlı rivayetlerden daha güçlü görülmektedir.⁶¹⁴

Bütün bu mülahazalardan sonra şunu ifade edebiliriz ki hayızlı ve cünübün Kur'an okuması ya da muhdesin mushafa dokunmasıyla ilgili meselenin delili olarak yalnızca müdevven hadis kitaplarında kaydedilmiş birkaç rivayeti esas almak ve bunların isnadıyla ilgili problemleri, getirilen kısıtlamaların dayanaktan yoksun olduğu şeklinde değerlendirmek bizi sağlıklı sonuçlara götürmeyecektir. Unutulmamalıdır ki mezhepler içerisinde fıkhi bir hüküm haline dönüşmüş olan bir bilgi, o konudaki nasların, naslar etrafında oluşan sahabe uygulamalarının bir sistem dâhilinde değerlendirilip yorumlanmasıyla elde edilmiştir. Bu bağlamda kaynak olarak sadece Kur'an'ın zahirini ve merfu-muttasıl rivayetleri kabul eden bir metodu benimsemek de mümkündür. Ancak böyle bir tercihi hayata geçiren Zahirî ekolünün çok uzun ömürlü olmadığı da dikkatten kaçmamalıdır.

Müzakereme son vermeden önce, günümüzde aktüel değerini koruyan bazı noktalara temas etmek istiyorum. İlk olarak üzerinde durmak istediğim husus, Kur'an eğitimi ile ilgilidir. Fıkıh birikimimizde hayız döneminde Kur'an okunmasıyla ilgili hükümlere, eğitim-öğretim açısından bazı istisnalar getirildiği görülmektedir. Hanefilerde mevcut olan yaklaşıma göre hayız dönemindeki bir öğretici, bir görüşe göre kelime kelime, diğer görüşe göre yarım ayet yarım ayet okumak suretiyle Kur'an öğretebilir. Eğitim amacıyla ayetlerin hecenlenmesinde de bir sakınca bulunmamaktadır. Bu hükümler özür ve zaruret kavramlarıyla izah edilmiştir.⁶¹⁵ Malikilere göre ise Kur'an öğreten ya da öğrenen bir hanım hayız döneminde hem Kur'an okuyabilir hem de mushafa dokunabilir. Mushafa dokunabilmek yalnızca Kur'an öğreten ve öğrenen hayızlı hanımlara tanınan bir ruhsattır. Diğer hanımlar ezberden Kur'an okuyabilseler de mushafa dokunamazlar. Ancak bir hanım, hayız bitiminde ezberlediği yeri unutmak gibi bir korkusu yoksa, yıkanmadan önce Kur'an okuyamaz.⁶¹⁶ Literatürde Malikilerin hayız döneminde Kur'an okunmasına izin veren

yaklaşımları istihsan prensibiyle ilişkilendirilmekte, Kur'an'ı unutma endişesine dayandırılmaktadır.⁶¹⁷ İbn Teymiyye'nin, "hayız döneminde olan bir hanım, şayet Kur'an'ı unutacağından endişe ediyorsa Kur'an okuyabilir, hatta Kur'an okuması vacibdir" şeklindeki görüşü, Hanbeli kaynaklarında mezheb içi bir tercih olarak yerini almıştır. İbn Teymiyye de yaklaşımını ihtiyaç ve zaruret kavramıyla ilişkilendirmiştir.⁶¹⁸ Görüldüğü üzere fıkıh birikiminde hayız döneminde Kur'an okunmasına, eğitim-öğretim amaçlı olarak belirli sınırlar çerçevesinde ruhsat veren bir eğilim bulunmaktadır. Günümüzde çok sayıda hanımın Kur'an eğitimi veren müesseselerde öğrenim görmesi, bu görüşleri daha da öne çıkarmaktadır. Nitekim bu bağlamda yöneltilen sorulara Din İşleri Yüksek Kurulunca verilen cevaplarda⁶¹⁹ ve kurulun 22/01/1998 tarihli ve 4 nolu kararında ilgili görüşlere atıf yapılmış, bu yaklaşımlar başkanlık yayını olan ilmiyelerde de dile getirilmiştir.⁶²⁰ Mevcut uygulamanın da bu doğrultuda olduğu ifade edilebilir.

Günümüzde, hayız dönemindeki hanımların ibadetlerine ilişkin kısıtlamaları fakihlerin tutumuna bağlayan bir anlayış olduğu bilinmektedir. Söz konusu anlayış sahipleri Kur'an okuma ve mushafa dokunmayla ilgili kısıtlamaları da hanımları Kur'an'dan uzak tutan düzenlemeler olarak kabul etmektedirler. Ancak şurası dikkatten kaçmamalıdır ki mezkûr anlayış sahiplerine göre, ayet metinlerini manasına vakıf olmadan telaffuz etmek ve bunu bir ibadet düşüncesiyle yapmak, anlamlı bir davranış değildir. Oysa fıkıhta getirilen kısıtlamalar bu okuyuş tarzıyla alakalıdır. Fıkıh birikiminin verilerine göre hayızlı hanımların, dilleriyle telaffuz etmeden, içinden veya sessiz okuma olarak adlandırılan tarzda ayet metinlerini ve meallerini gözden geçirmelerinde bir sakınca bulunmamaktadır. Dijital ortamı kullanarak bunu rahatlıkla yapabilirler. Mushafa dokunmayla ilgili kısıtlamalara da bir takım istisnalar getirilmiştir. Mendil, eldiven vb. bir vasıta kullanarak mushafa dokunmak, sayfaları kalem vb. bir alet aracılığıyla çevirmek gibi uygulamalar fıkıhçıların çoğu tarafından caiz görülmektedir. Aynı şekilde fıkıhçıların çoğuna göre metinsiz olan meallere dokunmakta bir beis yoktur. Bunların yanında hayızlı hanımların dua, zikir, Allah'a sığınma amacıyla içeriği bu doğrultuda olan ayetleri

⁶¹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. I, s. 49; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Riyad 1997, c. I, s. 199; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, c. I, s. 141.

⁶¹⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-kübrâ*, Beyrut 1987, c. I, s. 446; a. mlf., *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Kahire 2005, c. XXI, s. 360; Merdâvî, *el-İnsâf*, yy. 1993, c. II, s. 109, 367 (*el-Mukni ve eş-Şerhu'l-kebir* ile birlikte); Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ*, Riyad 2003, c. I, s. 178; ed-Dımaşkî, *el-İhtiyârâtü'l-fıkhiyye*, Beyrut 2000, s. 34. Kimi beyanlarında hayızlının Kur'an okumasını ihtiyaçla ilişkilendiren İbn Teymiyye, bazı ifadelerinde ise bu hususu mutlak olarak caiz görmüştür. Krş. İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-kübrâ*, c. I, ss. 454-454.

⁶¹⁹ Bk. *Fevvalar*, DİB Yayınları, Ankara 1995, ss. 15-16.

⁶²⁰ Bk. Mehmet Keskin, *Şâfiî İlmihali*, DİB Yayınları, Ankara 2010, s. 135. Ayrıca bk. *İlmihal I (İman ve İbadetler)*, TDV Yayınları, Ankara 2008, s. 213.

⁶¹⁴ Cessâs'ın bu mevzuda Muhammed b. Sîrîn özelinde yaptığı bir değerlendirme için bk. Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, Beyrut 2010, c. I, ss. 342-343.

⁶¹⁵ Bk. Burhânüddin İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, c. I, s. 217; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, Beyrut 1997, c. I, s. 141.

⁶¹⁶ ed-Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ale's-şerhi'l-kebir*, c. I, s. 174; el-Ezherî, *Cevâhiru'l-iklîl*, Beyrut 1997, c. I, s. 45.

okuyabilecekleri de kabul edilmektedir.⁶²¹ Dolayısıyla “Kur’ân’dan uzaklaştırma” iddiası somut bir durum tespitinden ziyade, bir “söylemi” dile getirmektedir.

Sonuç olarak fetva konusunda uygulamada belirleyici olan, son kertede müsteftinin tercihi olmaktadır. Müsteftiler de bu noktada “sen kalbine danış!” düsturunu ihmal etmemelidir. Ancak müftiler açısından vurgulanması gereken husus, konuyla alakalı “yaygın kabul” ve “yaygın uygulama” aracılığıyla aktarılan Nebevi Sünnet verilerini göz ardı etmenin sağlıklı bir davranış olmayacağıdır. Bu açıdan “teabbüd” sahasında yer alan konularda getirilen sınırlamalara riayet etmek, tanınan ruhsatları da kendi çerçevesi içerisinde uygulamak en uygun yol gibi görülmektedir.

Allâhu a’lem bi’s-savâb

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Evet, en doğru söz.

Şimdi, aslında soru-cevap kısmına geçmemiz lazım ama epey de zaman geçti. İsterseniz bir on beş dakikalık ara verelim, sonra sual-cevapla birlikte son üçüncü tebliği de müzakere ederiz.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Evet, soru-cevap kısmına geçiyoruz. Faruk Bey, buyurun.

Prof. Dr. Faruk BEŞER: Teşekkür ediyorum, herkesi selamlıyorum.

Her ne kadar Hamza Aktan Hocamız usul üzerinde fazla durmayın diyor da, öyle anlaşıyor ki bizim problemimiz usul problemi. Bütün yanlışlıkları usulde yapıyoruz, hepsinin üzerinde durmadan sadece iki cümle ifade etmek istiyorum. Konuşan, Rize’den gelen arkadaşımızla ilgili olarak.

Öncelikle mezhep görüşünün ne demek olduğunu bilmemiz gerekiyor. Mezhepteki herhangi bir görüş mezhep görüşü demek değildir. Şu anda bizim söylediklerimiz de Hanefi mezhebi çerçevesi içerisinde, yarın öbür gün Hanefi görüşü olarak takdim edilmiş olsa bu doğru olmaz. Mezhep görüşü, mezhepteki bir görüşün değil, mezhebin oluşma döneminde mezhep müçtehitlerinin kabul ettikleri, kayda değer gördükleri görüştür. Dolayısıyla filan mezhepte iki görüş var, falan mezhepte üç görüş var şeklindeki ifadeler oldum olası doğru değildir. Yani sizin söylediğiniz şeylerin bir kısmında -şu anda onları kaydetmedim- mezhepte aslında tek görüş vardır. Önce bunu söyleyeyim.

İkinci olarak, bu el-Mutahherun ayeti konusunda uzun uzadıya durmaya gerek yok aslında. Bunu sizin dediğiniz gibi, müfessirler, fukaha filan... Bunun melekler olduğu çok açıktır, son derecede açıktır. Fukaha o hükmü başka deliller üzerine kurmuşlardır.

Ama şunu da söylemişlerdir... Tamam, meleklerdir ama Allah neden her yerde onları “melekler” diye ifade ederken burada, Kur’ân-ı Kerim’e dokunma söz konusu olduğunda meleklerin bir özelliğinden söz etti ve onların tertemiz kılınmış olanlar olduğundan bahsetti. Demek ki, meleklerin de Kur’ân-ı Kerim’e dokunma özellikleri tertemiz olmaları yönüyledir.

Şimdilik bu iki cümleyle yetineyim, bana sıra geldiğinde inşallah usulle alakalı bazı şeyler arz etmek istiyorum.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Teşekkür ederim. Buyurun Hocam.

Bir Katılımcı: Hocam, benimki sual değil de icma ile ilgili bir cümle ifade etmek istiyorum. Şimdi, şu şekilde eleştiriler geldi: “Ya bu icma bütün kaynakların önüne çıkarıldı, Kur’ân-ı Kerim birinci kaynak değil miydi?” Şu anda elimize aldığımız Mushaf ve içinden okuduğumuz ayetlerin Peygamber Efendimize inmiş olan ayetler olduğunu biz ondan sonra icmaya borçluyuz. Eğer icma olmasaydı bu Mushaf’ın o Kur’an olduğunu bilemezdik.

Bu kadarla yetiniyorum.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Teşekkür ederiz. Buyurun Hocam.

Ali Rıza DEMİRCAN: Efendim, çok faydalı bir tebliğ dinledim, müzakereciler de şükranlarımı sunuyorum. Fakat bir noktaya dikkati çekmek istiyorum.

Vâkıa sûresinin 79. âyeti olan “**Layemessühü illel mutahharûn / Kur’ân’a başkası değil ancak tertemiz kılınanlar dokunabilir**” âyetinde, “**Mutahharûn**” kelimesi Tef’îl babından ismi mefuldür. Tebliğci kardeşimiz de, ayeti tercüme ederlerken “**Temizlenenler**” dedi. Hayır, bu tercüme doğru değildir ve böylesi tercüme

⁶²¹ İlgili hususlar için bk. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, c. XVIII, ss. 321-322; c. XXXVIII, s. 7, 8, 10.

yanılırlara sebep oluyor. Kur’ân-ı Kerim’de **mütahharûn** ifadesi gibi, **mütetahhirûn** ifadesi de vardır. Bizzat yaptıkları temizlikle temizlenenlere mütetahhirûn denir. Mütahharûn kelimesi, Tef’îl babından ismi meful olduğu için dıştan bir güç tarafından temizlenenler anlamına gelir. Bu sebeple bu âyet-i kerîme abdestli olup olmamaya delil getirilemez. Âyet meleklerle ilgilidir ve müşriklerin Kur’ân’ın cinler tarafından getirildiği iddiasına reddiyedir.

Bir noktaya daha işaret etmek istiyorum. Abese sûresinde “**mütahharatûn**” kelimesinin meleklerle irtibatlandırılması doğru değildir. Bu kelime Meleklerin değil, Suhu’f’un sıfatıdır;.. Dolayısıyla “kiramen kâtibin” ile “suhufun mükerrermetûn” ifadelerini karıştırmamak lazım.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Teşekkür ederiz. Buyurun Hocam.

Temel KACIR: Sayın Hocam, ben bir konuyu gündeme getirmek istiyorum. Bazı hocalarımız Peygamber (s.a.v.) ’in sadece tebliğ görevi üzerinde duruyorlar. Acaba Rasûlullah’ın teşri görevi yok mu?

İkinci olarak da, birinci oturumda kaza kelimesinin “tayin edilen vaktin dışında yapılan eylemler” için kullanılmadığına dair iddialı bir ifade kullanılmıştı. Buhari, Müslim, Ebu Davud, İbn Mace, Nesai ve Beyhaki’de geçen ramazan orucunun şaban ayında kaza edilmesiyle ilgili Ebu Seleme’den gelen bir rivayet var, şöyle: Hz. Ayşe’den işitilmiş, “Kane yekunü aleyye essavmu min Ramazan, femestatiu en akdiyehu illa fi şaban” Ramazandan üzerime borç kalan oruçları Şaban ayının dışında kaza edemezdim. Acaba buradaki kaza kelimesi vaktinde yapılamayan bir ibadet anlamında değil midir?

Teşekkürler.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Hocam buyurun.

Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN: Efendim, dünden beri görüşülen konular içinde aslında mezheplerin kendi içinde çözümü olanlar var. Şimdi, usul açısından tercih erbabı diye bilinen bir konu var. Yani bir mezhepte, çözümü olmayan konuda başka bir mezhepte açık çözüm üretildiyse yeni bir içtihat üzerinde, fetva üzerinde düşünmeye gerek olmadan bunu delilini inceleyerek, güncel meseleyi çözmek için alma hakkımız var.

Günümüzde hanımların âdet günleri ile ilgili olarak Kur’ân-ı Kerim kurslarında ve diğer hizmetlerde ayda beş altı gün gibi eğitim ve dini hizmetlerden yoksun olması önemli bir konu. Dolayısıyla Maliki mezhebi bu konuyu zamanında çözüme kavuşturmuş. İmam Malik konu ile ilgili ayet ve hadisleri dikkate alarak, “İstihsan” deliline dayanarak “eğitim ve öğretimle” sınırlı olarak, buna cevaz vermiş. Buna İslâm’ı tebliğ, va’zu nasihat ve öğüt verme de eklenir. Buna göre Mâliki mezhebi hanımların özel günlerinde eğitim ve öğretimle ve tebliğle sınırlı olmak üzere Kur’ân-ı Kerim okuma ve okutmalarının caiz olduğuna fetva vermiş ve bu görüş tarihi süreç içinde uygulanmış. Dolayısıyla bu konuda yeni bir icthad ve fetvaya gerek olmaksızın Maliki mezhebinin görüşü tercih edilir, mesele halledilir diye düşünüyorum.

Bu konuda bir cümle daha ilave etmek istiyorum delil anlamında. Bildiğimiz gibi, Bizans İmparatoru Heraklius’e, Dihye bin Ebîhalifeti’l- Kelbî elçi olarak gönderilmiş ve eline bir mektup verilmişti. Hz. Peygamber bu mektuba şu ayeti yazdırmıştı: “*De ki: Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak olan bir söze gelin: Allah’tan başkasına kulluk etmeyelim; O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah’ı bırakıp da birbirimizi Rabler edinmeyelim!*” Eğer yine yüz çevirirlerse, deyin ki: “*Şahit olun, biz Müslümanlarız!*” (Al-i İmran, 3’64). Bu mektup Rum bir mütercim tarafından Arapçaya çevrilmiş ve kalabalık bir komutanlar toplantısında okunmuştu.

İbn-i Abbas Kur’an’dan ayet yazılı olan mektubu alan imparatorun ve mütercimin cünüp hükmünde olduğunu belirtir. Kur’an ayetini tebliğ amacıyla eline alıp okumada bir sakınca olmadığını belirtir. Muhammed Hamidullah’ın “el- Vesâiku’s-Siyâsiyye” adlı eserinde bu mektubun orijinali yer alır.

Diğer yandan Hz. Ömer’in tuvaletten döndükten sonra, abdest almadan, birisinin sorduğu bir soruya ayetlerle cevap vermesi, bu durumu hatırlatan sahabeye de, “Sana bu konuda yalancı peygamber olan Müseyleme mi fetva verdi?” diyerek karşı çıktığı bilinmektedir.

Yine hanımlarının mahremsiz yolculuğu meselesi de bunlar gibidir. Nitekim Hanefi mezhebine göre sefer mesafesinden (90 km.) daha uzağa gidecek olan bir bayanını, yanında mahrem bir hısımının bulunması bir hadise dayanarak gerekli görülmüş iken, Şâfiî mezhebi Adiy bin Hatim’den Buhârî’de nakledilen başka bir hadise dayanarak, bu konuda “yol güvenliği” bulunmak şartıyla, hanımların mahremsiz hacca gidebileceklerine fetva vermiştir. Buna göre yol güvenliği olunca, hanımların sefer mesafesinden uzak yerlere yolculuk yapabilecekleri fetvası, Şâfiî mezhebinden alınarak, tercih yoluyla Hanefi bölgelerinde de uygulanabilir.

Buna göre, yeni çıkan bazı meseleler için, daha önce mezhepler arasında bir ihtihad ortaya konulmuşsa, bu görüşün tercih edilmesi daha uygundur. Ancak bu tercihi ehil olan fakihlerin yapması da gereklidir.

Teşekkür ediyorum efendim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Teşekkür ederiz.

Mehmet Bey, buyurun.

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN: Bu konunun yeni bir konu olduğunu her şeyden önce kabullenmemiz gerekiyor. Âdet halinde olan bir kızımızın öğrencilik dönemlerinde ve gene âdet halindeki bir hanımın Kur'an kursu öğreticiliği döneminde Kur'an-ı Kerim'i öğrenmesi ve öğretmesini daha önceki durumlarda normaldeki bir kadının gelenekteki hani Kur'an'ı okumaması, okuyamaması şeklinde algılamak yerine, bunu bir ibadet ve iş ayrımı üzerinden bir yere oturtmak lazım. Yani falanca mezhepte filanca şöyle bir kavil var... şeklinde tutulan yol isabetli bir yaklaşım değildir. Biz bu yoldan çıkarsak her bir şeye böyle bir kavil buluruz. Bu, son derece yeni bir olgudur ve bizim kızlarımız evden çıktı, okula gitti, okuldan sonra da iş hayatına atıldı. Madem o kapıyı açtık, arkasından gelecekleri hesap etmemiz lazımdı. Dolayısıyla bizim şimdi bunu bir ibadet mi yoksa bir iş mi diye bir ayrım yapıp âdet halindeki bir kızımız, eşimiz, kadınıımız ibadet niyetiyle hani okumak istiyorsa varsın okuyasın. Yani gelenek orada hükmünü yürütsün ama bir iş görüyorsa, işi icabı bu ise, nasıl ki ciltçi Kur'an'ı ciltlemek zorunda, hamal taşımak zorunda, hani bir iş icabı... O zaman bunu ayırmak lazım diye düşünüyorum.

Arz ederim efendim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Teşekkür ederim.

Fatma Hanım, sizin ilave edeceğiniz bir şey vardı galiba.

Doç. Dr. Fatma Asiye ŞENAT: Anlayabildiğim kadarıyla bu konu etrafındaki tartışmalarda, şu an son geline nokta: "Kur'an'da bir ayet yok, konu, hadis rivayetleri üzerinden delillendirilmeli." Ancak "Adetli kadınla ilgili hüküm böylece geldi, uygulamayla tevâtür geldi, bu nedenle olduğu gibi kalmalı ve kadın adetliiyken Kur'an okumamalı" diyorsak, özellikle kadına dair hususlar söz konusu olduğunda ilginç durumlar olduğuna dikkat etmemiz gerekiyor. Az önce verdiğim Bayram namazı örneği de tevâtür bilinen bir husus; hem bilgi net, hem uygulama var. Evde hiçbir kimsenin kalmamasını istiyor Hz. Peygamber, öyle anlaşıyor, "Kimse kalmayacak." Bu kadar açık bir rivayet tevâtürle gelemeyi de, uygulamayla, bunlar nasıl gelebildi? Kadınların aklının ve dininin eksikliği hadisini, cümlesini biz uzun

uzadıya tartıştık. Ama Enceşe rivayeti neden meşhur olamadı, neden bu da sahih kaynaklarda yer aldığı halde çok bilinen, zikredilen bir konu olamadı? Kadınla ilgili devralınan miras üzerinde dikkatle durmamız gerekiyor.

Zihnimizde bu hususla ilgili bütün meseleleri konuşurken, kendi bağlamı içinde ele almaya çalışırken benim görebildiğim tek bir ana nokta var, onu zihnimizde mih gibi tutmak zorundayız, o da şu: Kadın halife yardımcısı olarak gönderilmedi bu âleme, bizzat halifenin ta kendisi olarak görevlendirildi. Biz halife deyince, illa buradaki sorumlulukları anlıyoruz. Kendisi, evren ve Allah ile ilişkili konularda sorumluluk alanı, halifelik alanıdır, bütün konuları bu bağlamda dikkate almamız ve düşünmemiz gerekiyor. İbn-i Ömer'in şu cümlesini hatırlatarak sözlerimi tamamlamak istiyorum: "Biz Hz. Peygamber döneminde hakkımızda bir ayet iniverir de kıyamete kadar öyle anılırız diye çok hassas davranıyorduk. Ne zaman ki Peygamber gitti... -rivayetler farklı, biliyorsunuz ama öz şu: - Biz eski bildiğimiz hale geri döndük." Bu, bu konuyla ilgili hiç unutulmaması gereken ve ta sahabe döneminde başlayan geri dönüşü anlatan çok önemli bir tanıklıktır diye düşünüyorum.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Ben teşekkür ederim.

Söz veremediklerimiz kusura bakmasınlar, çünkü önümüzde bir tebliğ daha var, ondan sonra da yemek var, namaz var. Öğleden sonraki oturum için de çok gecikmiş oluruz.

Şimdi, bir dakikayı aşmamak üzere, Mustafa Bey'e bir söz.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU:

Sayın başkanım söz verdiğiniz için teşekkür ederim.

Zamanımızın kısıtlı olmasından dolayı müzakerelerle ilgili birkaç hususa değinmek istiyorum.

Sayın Kaşif Bey makalemde "Bazı fakihlerin diğer mezheb görüşlerini naklederken çok dikkat etmeyip mütesahil davrandıklarını" ifade etmemize rağmen çalışmamızda bir mezhebin görüşünü diğer mezheb aliminden naklederek buna dikkat etmediğimizi dolayısıyla bizim de mütesahil davranmış olduğumuzu iddia etti.

Şunu ifade edelim ki bizim, "mütesahil" davranmaktan kastımız, bir aliminden diğer mezheb görüşlerini nakletmek değildir. Bizim iddiamız, mesela Kurtubî, Ebu Hanife'ye göre muhdesin ilakasız olarak Kur'an'ı taşıyabileceğinde bir beis

görmediğini naklederken, Kâsânî, Hanefî mezhebine göre muhdesin, kılıfsız olarak Kur'an'ı tutamayacağını belirtir. İşte bu gibi durumlar için alimlerin diğer mezheplerin görüşlerini naklederken mütesahil davrandıklarını ifade ettik. Değilse bir alimden diğer mezhebin görüşünü nakletmede zıtlık olmadığı müddetçe bir sakınca olmadığı kanaatini taşımaktayız. Bunun için verdiğimiz örneklerde buna dikkat etmeye çalıştık. Mesela İmamı azamın bir fetvasını İbn Kudameden naklettik ancak benzer görüşü Kasani de nakletmektedir. Dolayısıyla burada bir zıtlık söz konusu değildir. Bu minvalde hocamız, nerede mütesahil davrandığımızı örnek vererek gösterseydi durumu daha açık görme imkanına sahip olabilirdik.

Kaşif Bey, Kur'an'a hayızlı ve cünübün dokunup-dokunmaması konusunda "uygulama"ya dikkat çekti. Biz, bu meselenin çok da açık olmadığını düşünmekteyiz. Bize göre "şimdiye kadar bunu kimse uygulamamıştır veya kim uygulamıştır" iddiası delillendirilmesi gereken bir durumdur. Bunun karşısında şöyle bir itiraz da yapılabilir: "Bunu kimsenin uygulamadığı nereden biliniyor veya konuyla ilgili rivayetler ve uygulamalar nasıl değerlendirilmelidir." Biz, konuyu incelerken Peygamber zamanından günümüze kadar abdestsiz/hayızlı kimselerin Kur'anı okuduklarına dair uygulamanın olduğunu gördük, yani "gerçekten kimse uygulamamış mı?" sorusunu değerlendirdiğimiz de mesela Hz. Ömer'in abdestsiz Kur'an okumaya başladığı zaman itiraz eden bir şahsa "sen bunu/abdestsiz Kur'an okunmaz bilgisini Müseyleme'den mi aldın" şeklindeki itirazı bize göre Ömer'in uygulamasını göstermektedir. Kur'an'ı abdestsiz olarak Ebu Zer, Ali ve Selman Farisi'nin de okuduğu ve onların "biz peygamberden gördüğümüzü yapıyoruz" dedikleri nakledilmektedir. Ayrıca Buhari'nin "Kur'an'ı abdestsiz/hayızlı kimselerin okumasını yasaklayan tek bir sahih hadis yoktur" demesi de Buhari'nin uygulamasını gösterdiğini düşünüyoruz. Tabii, burada bir durumu da anti-parantez ifade etmek isteriz ki Kaşif Bey, müzakeresinde hayızlı ve cünübün Kuran okumasına cevaz verenler konusunda İbn Hazm'a dolayısıyla zahiriliğe dikkat çekti. Yani bu konuda İbn Hazm da şöyle şöyle diyerek sanki bizim İbn Hazm'ın etkisinde kaldığımızı ima etti. Ancak makalemizde de görüleceği üzere İbn Hazm'ın görüşünü ve delillerini verdiğimiz gibi ondan daha fazla Buhari'ye ve Şarihlerine dikkat çektik ve bunu bir başlık altında ifade ettik. Dolayısıyla Hocamızın, üzerinde önemle durduğumuz İmam Buhari'nin görüşlerini değerlendirmek yerine "zahirilik" vurgusunu neden yaptığını anlamakta güçlük çekmekteyiz. "Uygulama" meselsine geri dönersek Muaz b. Cebel'in hayızlı kadınların Kur'an'ı okumasını yasaklayan hiçbir durumun söz konusu olmadığını belirtmesi de aslında sahabe döneminde başka bir uygulamanın varlığını gösterdiğini düşünmekteyiz. Dolayısıyla toplumun bir kesiminin ve bir grup alimin bir görüşte olmasının, diğer uygulamanın ve görüşlerin yokluğunu veya yanlışlığını kanıtlamadığını düşünmekteyiz.

Son olarak Vakıa suresinde ifade edilen "mutehherun" ibaresinden meleklerin kastedildiği ve ayette meleklerin "tertemiz olma" vasfına vurgu yapıldığı, bu sebeple bizim de melekler gibi tertemiz bir şekilde Kur'ân'a dokunmamız gerektiği yaklaşımını doğru bulmadığımızı ifade etmek istiyoruz. Çünkü ayette meleklerin tertemiz olduğuna vurgu yapıldığı kabul edilse bile tertemiz olmadan kastın abdestliliği sembolize ettiği düşünülmemelidir. Bilindiği gibi meleklerde abdest-abdestsizlik durumu vaki değildir. Dolayısıyla abdest bozmayan veya abdest alma ihtiyacı ve sorumluluğu olmayan bir varlığın, iddia edilen duruma örneklik teşkil etmeyeceği aşikârdır. Bununla beraber meleklerin "tertemiz olma" durumu, illaki örnek alınacaksa, o zaman onların "Allah'a isyan etmeme ve onun emirlerini hemen yerine getirme" özelliklerinin örnek alınmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira bu anlamda ayeti yorumlayan alimler de vardır.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Teşekkür ederim. Şimdi arkadaşlarımızı yerlerine davet ediyorum.

Üçüncü Tebliğ için, tebliği sunmak üzere Dr. Zeki Koçak'ı kürsüye davet ediyorum.

Müzakereci arkadaşlarımız: Yrd. Doç. Dr. Rahmi Telkenaroğlu.

İkinci müzakereci de Doç. Dr. Abdüsselam Arı.

Buyursunlar...

TEBLİĞ

İddet Bekleyen Ve Yanında Mahremi Olmayan Kadınların Sefere Çıkması Ve Hacca Gitmesi

Dr. Zeki KOÇAK⁶²²

GİRİŞ

İnsanoğlu bu âlemde hayatını idame ettirirken bir takım afakî ve enfüsi kurallara bağlı kalmak durumundadır. Nasıl ki maddi varlığını korumak için coğrafi ve biyolojik esaslara, şartlara ve durumlara riayeti gerekiyorsa, manevi dünyasını korumak için de yaratanın emir ve nehiyelerini dikkate alması gerekir. İnsan hayat boyunca yapması gerekenleri her zaman sabitkadem olarak gerçekleştiremez. İşlerini takip etmesi, bir kısım mekân-ı mahsusa bağlı ibadetleri zaman-ı mahsusunda eda etmesi ve en azından ilahi emir gereği bizden öncekilerinin akıbetlerini görüp ibret almak için yeryüzünde seyahat etmesi de gerekir.⁶²³

İşte bu seyahati yapacak olan erkeklerle kadınların bir takım esaslara uyması dinin isteklerindendir. Biz tebliğimizde sadece kadınların iddet beklediği esnada seyahat etmeleri ile normal hallerde seyahat etmeleri ve hac ibadeti gibi bir fârizâyı eda için yapacakları yolculukla ilgili hükümleri ele almayı düşünüyoruz. Kadın genel olarak yaratılışı gereği hem madden hem de manen korunmaya erkekten daha fazla muhtaçtır. Hz. Peygamber (sav) "*Sizin en hayırlınız hanımlarına en güzel davrananınızdır*"⁶²⁴ "وخياركُم خياركُم لنسائهم خلقا"⁶²⁴, "*kadınlara iyi davranmanız yönündeki tavsiyeme uyun, zira onlar sizin gözetiminizde olan kimselerdir*"⁶²⁵ "ألا واستوصوا فإني ما هن عوان عندكم"⁶²⁵ buyurarak bu gerçeğe işaret etmiştir.

Biz bu çalışmamızda konuyu, meşhur olan dört mezhep ile Ca'feri ve Zahiri mezheplerine göre inceleyeceğiz. Giriş bölümünde hazırlık babından olmak üzere sefer, hac ve iddetle ilgili genel bilgiler vermeyi düşünüyoruz. Daha sonra İki bölümden oluşan tebliğimizde değerlendirmeler yapıp tahrir ettiğimiz hususları ve tercihlerimizi kıymetli ilim erbabıyla paylaşıp tahki-i amik ile daha da geliştirerek güncel bir meseleyi müzakere etmek istiyoruz.

1. Sefer ve Mahiyeti

Sefer kelimesi, Arapça'da (سَفَر - يسفِر) "*islah etmek, düzenlemek, açmak ve keşfetmek*" anlamlarına gelmektedir. İnsanın fitratını (ما خلق له) ortaya çıkardığı için

⁶²² Erzurum Ömer Nasuhi Bilmen Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi Görevlisi

* Dr., DİB Erzurum Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi.

⁶²³ 30. Rum, 42

⁶²⁴ İbn Mace, *Nikâh*, 50.

⁶²⁵ Tirmizî, Rada, 10.

bu şekilde isimlendirildiği düşünülebilir.⁶²⁶ Ayrıca Sefer, müsaferetle müteradif kullanıldığında lügatte herhangi bir mesafeye gitmektir. Bu sözcüğün karşıt anlamı ise “*ikamet*”tir. Hanefilere göre istilahta, muayyen bir mesafeye gitmektir ki, mutedil bir yürüyüş ile üç günlük yani on sekiz saatlik bir mesafeyi ümran-ı vatani, yani oturduğu şehrin hudutlarını terk ettikten sonra, kat etmeye denir.⁶²⁷

Seferilik hükümleri,⁶²⁸ seferilikte mesafe,⁶²⁹ vatan,⁶³⁰ seferilikte illet⁶³¹ gibi seferilikle ilgili diğer hükümler, azimet-ruhsat konusu ve seferle ilgili diğer tartışmalar hayli yekûn tutmaktadır.⁶³² Konumuzun çerçevesini aşacak olması nedeniyle, bu gibi meseleleri ilgili kaynaklara havale etmekle yetiniyoruz. Hatta çağımızdaki İslam hukukçularının seferilik konusuyla ilgili çalışmaları ve müzakereleri için İSAV vakfınca yayınlanan esere bakılıp ayrıntılı olarak incelenebilir. Bu minval üzere Kur'an ve Sünnet merkezli olarak sefer konusunun yeniden ele alınması, konuyla ilgili ulemanın tahric ve tercihlerinin değerlendirilmesi gerektiğine inanıyoruz.⁶³³

İnsanoğlu bu âlemde, ister zaruri olsun isterse olmasın yolculuk yapmakta ve seyahat etmektedir. Filhakika hayatın kendisi de bir yolculuktan ibarettir. Kısacası bu dünya hayatında, insanoğlunun seyahati bir vaki'dir. Bunun emniyet içerisinde olmasının ise ayrı bir ehemmiyeti vardır. Nitekim Kur'an'da da bu duruma dair işaretler bulunmaktadır.⁶³⁴ "سَيَرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ"

⁶²⁶ İbn Manzûr, Cemaleddin, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1997, IV, 367–368.

⁶²⁷ Cürânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Tarifât*, thk. Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrut, 2007, s. 191; Heyet, *Türk Hukuk Lügati*, Ankara, 1991, s. 294; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul, 1985, s.173

⁶²⁸ Geniş bilgi için bkz. Atar, Fahrettin, “Seferilik Hükümleri” *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, s.13–14.

⁶²⁹ Erkal, Mehmet, “Seferilikle İlgili Mesafe Ölçüleri”, *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, s. 153–168, Aktan, Hamza, “Seferilikte Zaman ve Mesafe Kriteri”, *a.g.e.*, s. 227–246.

⁶³⁰ Akyüz, Vecdi, “Seferilik Açısından Vatan Kavramı, Seyahat Hürriyeti”, *a.g.e.*, ss.119–135.

⁶³¹ Seferde illet için bkz. Şahin, Osman, *İslam Hukukunda Seferilik ve Hükümleri*, Samsun, 2009, ss.100- 105.

⁶³² Erdoğan, Mehmet, “Seferilik Hükümlerinin Değişmesi”, s. 409–421. Mehmet Erdoğan tarafından tercüme edilen Erzurum Müftüsü Osman Bektaş'ın seferilikle ilgili risalesi için aynı eser, s. 422–428; Yaylalı, Davut, “Seferilik Hükümleri”, ss. 247–290; Baktır, Mustafa, “Seferilikte Azimet ve Ruhsat”, ss. 323–335; Yazır, Emalılı Hamdi, “Seferilik Bahsi”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A.C. Köksal-M. Kaya, İstanbul, 2011, s. 403-421..Gözübenli, Beşir, “Elmalılı'nın Seferilik Meselesine Yaklaşımı”, *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, 1997, s. 137-152

⁶³³ Bilgi için bkz. Çetiner, Bedrettin, “Kur'anda Sefer”, *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, ss. 37–52; Aşıkutlu, Emin, “Sünnette Seferilik”, *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, ss. 53–68.

⁶³⁴ 22.Sebe, 18.

2. Hac ve Mahiyeti

Hac kelimesi Arapça'da ((حج يحج)) *varmak, ulaşmak, tereddüt etmek, münakaşa etmek ve tazim edilecek mekânları ziyaret etmeyi kast etmek* anlamlarına gelmektedir.⁶³⁵ İstilahta ise *kast-ı mahsus ile Arafat'ta bir miktar durduktan sonra Kâbe'yi usulüne uygun olarak tavaf etmek suretiyle ziyaret etmekten ibarettir.*⁶³⁶ Kısaca mekân-ı mahsus, zaman-ı mahsusunda fiil-i mahsus ile ziyaret etmektir.⁶³⁷

Hac ibadeti nevi şahsına münhasır bir takım özellikleri taşımaktadır. Her ibadetin ehemmiyetine yönelik özel ifadeler kullanılırken hac için bizzat Allah için (الله) olma kaydının zikredilmesi üzerinde çokça düşünülmesi gereken bir husustur. Farzietini ifade eden “و الله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا” ayeti incelendiğinde hac mükellefiyeti bakımından -ilk bakışta- kadın ve erkek arasında bir farkın olmadığı anlaşılmaktadır.⁶³⁸ “إيها اناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا” şeklindeki hadis-i şerif de haccın erkeklere ve kadınlara farz olduğuna ibaresiyle delalet etmektedir. Ayrıca ayette geçen “الاستطاعة” kavramının ne olduğu sorulduğunda, Rasûlullah'ın(sav) “الزاد” (azık ve binek)⁶³⁹ buyurması, ayetin zahirinden anlaşılan zâd ve rahilesini temin eden kadına da haccın farz olduğu hükmünü teyit eden bir başka delildir. Nitekim “وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى”⁶⁴⁰ ayeti mucibince bütün imtiyaz ve farklardan tecerrüt ederek ilahi bir yolculuğa çıkmanın bütün insanlara beyan edildiği ve bu ilahi ferman karşısında kadın ve erkek müsavatının savunulması ve hac yolculuğundaki heyecanın kadınlarda daha çok oluşu calibi dikkattir. İbn Zübeyr ve tabiundan bir cemaate göre ayette geçen '*istitaat*'ten maksat '*sihhat*' olup takva azığıyla azıklanmayı ifade eden ayet de bu konuyla irtibatlıdır.⁶⁴¹ Buna göre nüzul sebepleri farklı da olsa bu iki ayet birlikte değerlendirilmeli, maddi azık yanında manevi azık olan takva da dikkatten uzak tutulmamalıdır. Hatta Hz. Aişe annemizin, Hz. Peygamber'e (sav): *Ya Rasûlullah “على النساء جهاد” kadınlara cihad farz mıdır?* sorusuna Rasûlullah (sav) “*Evet onlara cihat farzdır, ama o cihatta savaş yoktur, o hac ve umredir*” “⁶⁴²“نعم عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة” buyurması dikkate alınmalıdır. Ayrıca yapılan iki umrenin, bu iki umre arasında işlenen günahlara kefarete olması, mebrur/makbul olan haccın cennetten başka bir karşılığının olmaması gibi hususlar

⁶³⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 226.

⁶³⁶ Cürânî, *a.g.e.*, s. 145; Bilmen, İlmihal, s.347.

⁶³⁷ Halebi, Muhâmmmed b. İbrahim, *Mülteka'l-Ebhur*, İstanbul, tsz, s. 80; el-Meydâni, Abdülğani el-Ğanîmî, *el-Lübab fi Şerh'l-Kitab*, Beyrut, 2010, I, 164.

⁶³⁸ Müslim, *Hac*, 412.

⁶³⁹ San'anî, Muhâmmmed b. İsmail, *Sübülü's-Selâm Şerhu Büliğü'l-Merâm*, thk. Halil Memun, Beyrut, 1997, II, 288 (Hadis no 729), Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sarihi'l-Buhari*, Dâru'l-Fikr, tsz, X (IX), 122–123.

⁶⁴⁰ 2. Bakara, 197.

⁶⁴¹ San'anî, *a.g.e.*, II, 289.

⁶⁴² İbnni Mâce, *Menâsikü'l-Hac*, 8.

kadın erkek herkesin iştiağını arttırıp kalbini ürperterek o yolculuğa sevk etmektedir.

قال رسول الله (صلعم) العمرة الى العمرة كفارة لما بينهما والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة⁶⁴³

Bütün bunlara ilaveten ibadetlerimizin ism/günah ve isyan şüphelerinden arınması dinin genel amir hükümlerindendir. Bu bilinçte olmak her iman ehlinin vazifesidir. Ancak yurt içinde ve özellikle yurtdışına yapılan seyahatlerde memleketimizde genel olarak kadınların seferliliği ile ilgili pek soru sorulmazken özellikle hac ibadeti söz konusu olduğunda üzerinde hassasiyetle durulması bir çelişki gibi görülmektedir. Bu durum dini algılamada bir problemin varlığını gösterir niteliktedir. Bu meyanda acaba Başkanlığımıza yurtdışına eğitim için giden bayanlarla ilgili mahremiyet merkezli ne kadar soru gelmiştir? Hac ve umre organizasyonlarında başkanlığımızı mahremiyet konusunda eleştirenlerin konuyu her iki boyuttan mütalaa etmesi daha yararlı olacaktır. Her zaman olduğu gibi bugünde Başkanlığımızın meseleyi iki boyutlu olarak ele alması memnuniyet vericidir.

Kanaatimizce halkımızın hac ve umredeki mahremiyete ilişkin hassasiyeti, biraz da bu tür konuların ibadet mevzuu içerisinde yer almasıyla ve de halkımızın ibadetlere olan ihtiramlarıyla doğrudan alakalı olabilir. Fakat bu düşüncemiz, halkın dini farklı algılamadaki durumunu izah etmeye yeterli değildir. Bunun nedenlerinin çok yönlü olarak araştırılması gerekmektedir.

"وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَيْمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ الْفَقِيرِ⁶⁴⁴"

3. İddet ve Çeşitleri

İddet, lügatta bir şeyi saymaya, beklemeye denir. " وَأَخْصُوا الْعِدَّةَ " Şer'i istilahta ise İddet, lügatta bir şeyi saymaya, beklemeye denir. " زمن قدره الشارع لزوال ما بقي من اثر الزواج بعد الفرفة " firkat /ayrılıktan sonra evlilik eserinin izalesi için Şari'in takdir ettiği zamana iddet denir.⁶⁴⁵ Bu tarifte yer alan 'Şari'in takdir ettiği zaman' ya ay hesabı ile veya hayız/tuhr (kur') hesabı ile ya da hamileliğin sona ermesiyle olmaktadır. Evliliğin sona ermesi anlamında firkat kelimesinin seçilmesinin sebebi, bu kelimenin anlamının talak, fesih ve ölümden daha genel olmasıdır. İddet genel olarak ay, kur' ve vaz'ul-haml(çocuğu doğurmak) olmak üzere üçe ayrılrsa da bunların her birinin alt başlıkları düşünüldüğünde sayı bir hayli artmaktadır. Biz bunların detayını mahalline bırakarak -önemine binaen- bir kaçını müddetleriyle birlikte kısaca ele alıp konumuzu ilgilendiren hususlara geçmek istiyoruz.⁶⁴⁶

⁶⁴³ Buharî, Hac, 26.

⁶⁴⁴ 22. Hac, 27-28.

⁶⁴⁵ Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahvalü's-Şahsiyye*, Beyrut, 1984, s. 333.

⁶⁴⁶ İddet çeşitleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Abdülhamit, a.g.e., s. 337-341.

3.1. Talak veya Fesih ile Evliliği Sona Eren Kadının İddeti

Bu evsftaki kadınlarla ilgili âyet; "وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" *"Boşanan kadınlar üç kur' beklesinler"*⁶⁴⁷ şeklindedir. Bu ayette yer alan "يَتَرَبَّصْنَ" ifadesinin anlamı aslında 'beklerler' şeklindedir. Ancak "الاحبار من الشارع جار مجرى الامر" usul kuralı mucibince lâfzen ihbar olan, manaca inşa olabilir. Dolayısıyla ayetin bu ibaresi emir anlamına geldiğinden vücûb şeklinde bağlayıcı bir hüküm doğurmaktadır.

3.2. Kocasının Ölümü İle Evliliği Sona Eren Kadının İddeti

"وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا"⁶⁴⁹

Kur'anda has ifadeyle, "kocası ölenlerin geride bıraktıkları eşleri dört ay on gün iddet beklerler" buyrulur konu tevile, tahsise ihtimal bırakılmayacak şekilde hâs ibareyle ortaya konmuştur. Tabii ki burada hüküm, hamile olmayan kadının iddetini ifade etmektedir. Biz bütün hallerde sahih nikâhın akabinde ki durumları esas almaktayız. Şayet nikâh akdi fasit olur da kadının kocası ölürse, vefat iddeti beklemez, ancak cinsel ilişki olmuştaysa talak iddeti bekler.⁶⁵⁰

3.3. Hamile Kadının İddeti

Hamile kadının iddeti ayetle sarıh bir şekilde sabittir. İbarenin delaletiyle hüküm açıktır.⁶⁵¹ "وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" hamlin vaz'ı iddetin bittiğinin delilidir.

Boşanan veya kocası ölen kadın, hamile ise iddeti, doğumunu yapmakla tamamlanır. Yani ölen kocanın iddetini veya boşama iddetini beklemesi gerekmez; doğumla birlikte iddet süresi biter. Ancak bu esnada kadın düşük yapar da ceninin azaları da belli hale gelmiş olursa iddet sona erer, aksi takdirde iddet beklemesi gerekir.⁶⁵²

3.4. Yaşlılıktan Dolayı Hayız Görmeyen Kadının İddeti

"وَاللَّائِي يَنْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نُسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ"⁶⁵³ *"Kadınlarınız içinden, artık ay halinden ümit kesmiş olanlarla hiç âdet görmemiş bulunanların iddetleri de -eğer şüphe ederseniz- bilin ki üç aydır."*

⁶⁴⁷ 2. Bakara, 228.

⁶⁴⁸ Haskefi, Muhammed Alaiddin, *İfâdetü'l-Envâr ala Usulî'l-Menâr*, thk. M.S, el-Burhanî, Dimeşk, 1992, s. 247; Hadimî, bu kaideyi "اخراج الامر في صورة الخبر تأكيد له" şeklinde ifade etmiştir. Hadimî, Ebû Said, *Haşiyetün ale'd-Dürer Şerhü'l-Gurer*, İstanbul, 1310, s. 215.

⁶⁴⁹ 2. Bakara, 234.

⁶⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Mâze el-Buhari, Mahmut b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer, *el-Muhitu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'manî*, Beyrut, 2003, IV, 27.

⁶⁵¹ 65. Talak, 4.

⁶⁵² Bilmen, a.g.e., II, 375; Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul, 2011, s. 89; Abdülhamit, a.g.e., s. 340.

⁶⁵³ 65. Talak, 4.

Sinn-i iyas (Menapoz, genelde 50–55) yaşına gelen, yani artık ay hali görmeyen kadınların iddeti, Kur'an'da üç ay olarak belirlenmiştir. Hiç ay hali görmeyen ergenlerin de bu hükme tabi olacağını savunanlar olmuşsa da bu tartışmalıdır, bu mevzuyla aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

Bu başlık altında buluğa ermeyen küçüklerin durumu tartışılrsa da Hukuk-u Aile Kararnamesi küçüklerin evlendirilmesini yasakladığından⁶⁵⁴ ve günümüz hukuk sistemlerinde ilgili konunun üzerinde hassasiyetle durulduğundan bu husustaki iddeti burada gündeme almaya gerek duymuyoruz.

3.5. Ergin Olduğu Halde Hiç Hayız Olmayan Kadının İddeti

Buluğ yaşıyla sinn-i iyas yaşı arasında olup ay hali görmeyen kadınların iddeti mezhepler arasında tartışılmış; bu durumda olan kadına *mümteddetü't-tuhr* denilmiştir. Buna mukabil daima kan gören bir kadının iddet durumu da tartışılmıştır. Bu durumda olan kadına da *mümteddetü'l-hayz* veya *mütehayyire* denilmiştir.⁶⁵⁵

Hanefi mezhebine göre, *mümteddetü't-tuhr* olan kadın, kocasından ayrıldıktan sonra hayız görmekte iken hayızdan kesilip de bir daha hayız görmezse üç kâmil hayız tamamlanmadığından dolayı üç ay beklemeye intikal etmez. Ancak elli beş yaşına kadar bekler yine de hayız görmezse o zaman üç ay bekleyerek eşinden ayrılır. Tabii ki bu süre çok uzun olup ulema arasında tartışılmıştır.⁶⁵⁶ Konunun daha ziyade nafaka eksensiz oluşu da dikkat çekicidir. Mısır Ahvali Şahsiye kanunu da aynı konudaki iddet süresini bir yılla sınırlamıştır. Ancak belirtilmelidir ki M. M. Abdülhamit de “bu süre iddeti sınırlamak için değil sadece kadının hileyle nafaka almayı sürdürmesini engellemek içindir” değerlendirmesini yapmaktadır.⁶⁵⁷

Mümteddetü'l-hayz konusuna gelince, kocasından ayrılan kadın hayız görmekte iken hiç ara vermeden hayız devam etse ne yapılacağı konusu tartışmalıdır. Kâmilten üç hayız tespit edilemediğinden sürenin tespiti de zordur. Önceki hayız günleri belli ise ona göre hesap edilir. Eğer o da belli değilse Hanefilerde *müftâ bih* olan görüşe göre bu kadının kocasından ayrıldıktan sonra yedi ay beklemesi gerekmektedir. Diğer fakihler ise üç ayın yeterli olacağını savunmuşlardır.⁶⁵⁸

Mümteddetü't-tuhr ve *mümteddetü'l-hayz* olan kadınların durumunun günümüz tıbbi gelişmeleri ile yeniden mütalaa edilmesi faydalı olacaktır. Çünkü bu konuda bağlayıcı olabilecek kati nassları tespit edemiyoruz.

Görüşüğümüz sahanın uzmanı Jinekolog Operatör Dr. Berrin Göktuğ Kadioğlu, bu durumdaki kadınların kan tahlili ve diğer muayenelerle durumunun ortaya çıkacağı, bir hastalık varsa bu hastalığın ekarte edilmesinin mümkün olacağını söylemiştir. Yani sağlıklı kadınlarda olağan dışı bir şekilde âdetin veya temizlik süresinin uzamasının veya gecikmesinin bir hastalığın işareti olabileceğini ifade etmiştir.

Mümteddetü'l-hayz konusu çok sıkıntılı olmasa da, *mümteddetü't-tuhr* konusu kadının beklemesi açısından çok uzun dönemi kapsadığından hem ona zarar verecek, hem de nafaka yönünden kocaya ciddi külfet oluşturmaktadır. Muhtemeldir ki bundan dolayı Osmanlı döneminde Malikî içtihadı esas alınarak nafaka yükümlülüğü 9 ayla sınırlandırılmıştır.⁶⁵⁹

Cessâs Talak suresinin 4. ayetinin nüzul sebebini şu rivayete dayandırmıştır: Übey b. Ka'b “*Ya Rasûlallah kitapta küçüklerin, yaşlıların ve hamilelerin iddetleri zikredilmedi*” deyince وَاللَّائِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نَسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ ayeti nazil oldu. Bu ayetten hareketle selef âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Müseyyeb'in naklettiğine göre, Hz. Ömer “*herhangi bir kadın boşanırsa ve o esnada ay hali görür de daha sonra hayızı kesilirse dokuz ay bekler. Eğer hamile olduğu anlaşılırsa tamam, yok eğer hamile değilse o zaman dokuz aydan sonra üç ay daha bekler; böylece başkasıyla evlenmesi helal olur*” demektedir. İbn Abbas da “*şayet kadın hayız gördüğü halde boşanır ve hayız görmezse işte şüphe budur*” demiştir. Kısaca ayette geçen “إِنْ ارْتَبْتُمْ” kısmı tartışmanın merkezini oluşturmaktadır. Bu konuda Ma'mer Katâde'den, O da İkrime'den böylesi bir kadının üç ay beklemesi gerektiğini nakletmiştir. Kısacası konuyla ilgili bir yılla üç ay arasında değişen rivayetler mevcuttur.⁶⁶⁰ Cassâs, ay hali kesilip bir daha ay hali görmeyen kadının sinn-i iyas yaşına kadar beklemesini, akabinde de üç ay bekleyerek kocasından ayrılabilceğini söylemiş ve Hanefilerin, İmam Şafiî'nin, İmam Leys'in ve İmam Sevrî'nin aynı kanaatte olduğunu nakletmiştir. Daha sonra Cassâs, ayeti kısım kısım ele alarak âyiseye ait iddetin üç ay olduğunu belirtmiştir. Ayrıca lafzın zahirinden de ay hali görmekte olan kadının ay halinin kesilmesi durumunda bu kadının da âyise kategorisine dâhil edileceğini söylemiştir. Çünkü “وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ” ay hali görmeyenler ki, hayız görmediği sabit olan kadınlar da “لَمَنْ ثَبِتَ أَنَّهَا لَمْ تَحْضْ” böyledir, tespitinde bulunmuştur. Hamli sabit olanların durumuna gelince, hamillerinin vaz'ıyla iddetlerinin sona ereceği ayetin devamından, sarahaten

⁶⁵⁴ *Hukuku Aile Kararnamesi*, İstanbul, 1333, s. 3, md.7.

⁶⁵⁵ Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 342–343.

⁶⁵⁶ Ebu Zehra, Muhammed, *el-Ahvalu's-Sahsiyye*, Kahire, 1957, s. 375; Şelebi, Muhammed Mustafa, *Ahkâmü'l-Üsrati fi'l-İslam Dıraseten Mukareneten*, Beyrut, 1977, ss. 643–650; Bedran Ebu'l-Ayn, *el-Fıkhu'l-Mukarini li'l-Ahvali's-Sahsiyye*, Beyrut, 1967, ss. 460–470.

⁶⁵⁷ Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 342.

⁶⁵⁸ Abdulhamid, *a.g.e.*, s.343.

⁶⁵⁹ *Nafaka Kanunu* (Hazırlayan: Orhan Çeker), İstanbul, 1985, s.15.

⁶⁶⁰ Bilgi için bkz. Cassâs, Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, 1993, III, 683–684.

anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla âyetteki "إِنْ ارْتَبْتُمْ" (eğer şüpheye düşerseniz) kaydı, ay hali görmekteyken adetten kesilip bir daha ay hali görmeyen veya baştan beri adet olmayanlar hakkındadır. Onların iddeti, normal şartlarda yaşları adet görmeye müsait olsa bile, âyise durumundaki kadınla aynıdır.

واللاني لم يحضن يعني واللاني لم يحضن عدتهن ثلاثة أشهر، لأنه كلام لا يستقل بنفسه، فلا بد له من ضمير، وضميره ما تقدم ذكره مظهراً، وهو العدة بالشهور⁶⁶¹

Cassâs'ın bu görüşü gramer açısından da uygun gözükmektedir. Çünkü Arap dilinde bu anlamda *mezkurun delaletiyle mahzuf* olan pek çok uygulama ve şahit mevcuttur.⁶⁶² Ayrıca Ebu'l-Bekâ da bu kısmı şöyle tevil etmiştir:

"واللاني لم يحضن" هو مبتدأ والخبر محذوف أي فعدتهن كذلك.

Buradan da anlıyoruz ki, *mümteddetü't-tuhr* olan kadın üç ay bekleyecektir.⁶⁶³ Zaten belağat üstadı olan Zemahşerî de burada üç ay beklemenin '*mezkûrun delaletiyle mahzuf*' olduğunu; dolayısıyla *mümteddetü't-tuhr*'un üç ay beklemesi gerektiğini gramer olarak açıkça ifade etmiştir.⁶⁶⁴ Fakat ihtiyat açısından Hz. Ömer'in de kabul ettiği ve Mâlikî mezhebinin benimsediği dokuz ay ve ona ilaveten üç ay yani toplamda bir yıllık süre takdiri, tercihe şayan görülmektedir. Bu konuyla ilgili yeni bir çalışmanın yapılması faydalı olacaktır diye düşünüyoruz. Hukuk-u Aile Kararnamesinde ise dokuz ay beklenmesi yönünde tercih söz konusudur.⁶⁶⁵ Elmalılı da "*iddetten maksat haml şüphesini kaldırmak olduğundan, haml süresinin ekserisinden fazla bekletmek hikmeti şâri'e muvafık olmasa gerektir*" diyerek kanaatini belirtmiştir.⁶⁶⁶ Sonuç itibarıyla Merğînânî de küçüğün ve yaşlının iddetinin ilgili ayete binaen üç ay olduğunu, iki hayız gördükten sonra hayızdan kesilip artık hayız görmeyenin iddetinin de, bedelle mübdelün minhin ceminden kurtulmak için yine üç ay olduğunu açıkça beyan etmiştir.⁶⁶⁷

3.6. Gayri Müslim Kadınların İddeti

Müslüman bir erkekle evli olan kitabî (Yahudi-Hristiyan) bir kadın iddet konusunda müslüman kadın gibidir. Müslüman erkekle evli olması bunu mucibdir.⁶⁶⁸

⁶⁶¹ Cassâs, a.g.e., III, 674–675.

⁶⁶² Bkz. İbn Hişâm, Cemalüddin, *Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*, thk. Yusuf Hebbud, Beyrut, 1998, s. 147. Misal: "يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ أَيُّ مِنْهُ" Mü'minun, 23/33.

⁶⁶³ Ebu'l-Bekâ, Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî, *İ'rabu'l-Kur'an li Ebî'l-Bekâ*, (el-Cemel ale'l-Celaleyn ile beraber), İstanbul, 1987, IV, 402.

⁶⁶⁴ Zemâhşerî, Ebu'l-Kasım, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Fikr, 1977, IV, 121.

⁶⁶⁵ H.A. K, md. 140.

⁶⁶⁶ Yazır, Elmalılı H., *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, VII, 5066.

⁶⁶⁷ Merğînânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasen, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedi*, Beyrut, 1990, II, 308–309.

⁶⁶⁸ Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 463.

Gayri müslim erkek ve gayri müslime olan kadın eğer İslam devletinin tebaası ise (zimmi-zimmiye) Ebu Hanife'ye göre boşanma veya kocasının ölümü yüzünden iddet beklemez,⁶⁶⁹ kendi dinlerindeki esaslara tabi olurlar. Çünkü fukaha arasında genel kabul gören bir hadisi şerifte "اتركوهم وما يدينون" "*onları (Ehl-i Kitabı) kendi dinleri üzere bırakınız*" şeklinde buyrulmuştur.⁶⁷⁰ İmameyne göre zimmiyeler hakkında da her halde iddet lazım gelir. Çünkü bunlar dâr-ı İslam ahalisindendir.⁶⁷¹

Yahudilerde iddet doksan bir gündür, kadın çocuklu veya hamile ise çocuğunun iki yaşını ikmal etmesini beklemek mecburiyetindedir. Hristiyanlarda ise iddet, mutlak olarak firkatten itibaren bir yıl olup kadının hamile olması müstesnadır.⁶⁷² Eimme-i selaseye göre de müslümanın nikâhında bulunan bir gayr-i müslimeye talak veya vefattan dolayı iddet lazım gelir.⁶⁷³

I. İddet Bekleyen Kadınların Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi

İddet bekleyen kadının üzerine terettüp eden vücubiyetleri belirledikten sonra, iddet halindeki kadın sefere çıkabilir mi? Hacca gidebilir mi? sorularına cevap arayacağız. Öncelikle sefere çıkma konusuna değineceğiz.

1. Konuyla İlgili Ayetler ve Delil Oluşları

İddet bekleyen kadınlarla ilgili genel bir durum söz konusudur. Şöyle ki, iddet bekleyen kadının, iddetini kocasının evinde geçirmesi gerekir.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا⁶⁷⁴

Ayeti, kadının kocasıyla yaşadığı evden çıkarılmamasını ve kendisinin de çıkmamasını ibarenin delaletiyle ve has olan nehiy sığasıyla açık şekilde belirtmiştir. Karineden hali nehyin tahrir ifade ettiği usulcüler indinde müsellemdir.

"النهي يفيد التحريم بغير قرينة صارفة/ ان صيغة النهي المجردة عن القرائن حقيقة في التحريم"

Ayetteki nehiy ifadelerinden sonra "*apaçık hayâsızlık yapmaları hariç (bir yana)*" şeklinde bir istisna yapılması acaba nehyi tahfif eden bir karine olabilir mi? bunu ele alacağız. Ancak ayetin devamında " *وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ* " *Bunlar,*

⁶⁶⁹ Mevsilî, III, 173.

⁶⁷⁰ Mevsilî, III, 111.

⁶⁷¹ Bilmen, II, 384.

⁶⁷² H.A. K, md. 140.

⁶⁷³ Bilmen, II, 384.

⁶⁷⁴ 65.Talak, 1.

Allah'ın tayin ettiği hudutlardır. Ve her kim Allah'ın hududuna tecavüz ederse, mutlaka kendi nefesine zulmetmiş olur" buyrulması -kanaatimizce- nehyin vücubiyetini pekiştirmiştir. Bu nevi ifadelerin hass ve muhkem lafızlardan sonra gelmesi usul açısından önemlidir. Ayrıca ayetin son kısmındaki "Bilmezsin, olabilir ki Allah, ondan sonra bir emir (durum) ortaya çıkarıverir" "لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُخْرِجُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا" ibaresi çok şeyi fehm ettirmektedir. Özellikle ric'i boşamada evde bulunmak kocanın eşine tekrar dönmesine vesile olabilir. Dolayısıyla aile birliğinin korunması, nesebin korunması, kadınların korunması; kısaca diyaneten, hukuken ve kazaen pek çok hikmetleri olabilir.

Ayetteki istisnanın, nehyin kat'iliğine bir tahfiflik getirip getirmediği kadınların evlerinden ayrılıp sefere veya hacca gitmelerine etki edeceğinden bizzat incelenmesi gerekmektedir. Belağat açısından bu nevi muttasıl istisnalara kasr-ı hakiki denir ki, bu nehyin ve nefyin anlamını pekiştirmektedir. Dolayısıyla "إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ" açıkça bir kötülük (meydana) getirmiş olmaları durumu olmadıkça" şeklindeki kayıt, kadının iddetini evinde beklemesinin zarureti ve bu hükmün katiliğini gösterir. Tıpkı "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" da olduğu gibi⁶⁷⁵

Usulü'l-fıkh açısından bu nevi istisnalara "muhasıs-ı muttasıl" denmesi lafzın müstakıl olmayıp bizzat لا ve benzerleriyle birlikte yapılmasından dolayıdır ki bu ibaretü'n-nassa dâhildir.⁶⁷⁶ Tabii ki biz burada Cumhurun benimsediği istisna ispatta nefy, nefyde ispattır görüşüyle, Hanefilerin benimsediği istisnanın, ne nefiy ne de ispatta hüküm ifade etmeyip sadece vasıta olduğu görüşünü tartışmaya açmak istemiyoruz. Çünkü mahal ona uygun değildir.⁶⁷⁷ Bizim burada maksadımız "لَا تُخْرِجُوهُنَّ" ayetindeki istisnanın durumudur. Buradaki istisna, muttasıl olduğundan usuldeki istisnanın tahsis ediciliği ile ilgili ileri sürülen şartlara da uygundur.⁶⁷⁸ Dolayısıyla buradaki istisna, nehyin delaletini tahfif etmeyip, takviye etmiştir. Elmalılı da " Bu istisnanın "وَلَا يُخْرِجَنَّ" fiiline taalluku yakındır, yukarısına veya her ikisine taalluku muhtemeldir. Huruca mütaallık olduğu takdirde serkeşlikle hurucun sanki açık bir fuhuş gibi aşırı bir fenalık olacağını iş'ar ile nehyde mübalağa ifade eder ki İbn Ömer, Süddi, İbn Saib ve Nehaî'den mervi olan budur. Ebu Hanife hazretleri de bunu ahzetmiştir. Çıkar giderlerse iddetleri hakkında kurtulmuş olmazlarsa da süknâ ve nafaka hakları sakıt olur. İhraca mütaallık olduğu takdirde ise fahişe-i mübeyyine, sirkat, su-i kasıt gibi açık bir hıyanet, bir ma'siyet ve hatta ağır sebb ü şetim gibi fâhiş'e eşit olmak melhuzdur"⁶⁷⁹ şeklindeki usuli

değerlendirmesiyle istisnanın nehyi tekit ettiğini açıkça beyan etmiştir. Ayrıca "وَلَا يُخْرِجَنَّ" "onlar çıkmasınlar yahut çıkmazlar" sığısı hem nehyi gaib cemi müennes hem de fiili muzari nefyi müstakbel cemi müennes olabileceğinden dolayı nehyi olması da nefiy olması da muhtemeldir. Böyle nefiy suretiyle nehyin, sarahaten nehyiden daha belîğ olduğu malumdur. Yani kocaları izin verse bile zaruret olmayınca çıkmaları haramdır, çıkmamalıdır ve çıkmazlar.⁶⁸⁰ Ancak yukarıda açıkladığımız istisnai durumlar hariçtir.

İddet bekleyen kadının, kocasının hanesinde, iddet bekleme zarureti usulen sabit olmuştur. Hatta Zemahşerî evlerin kocalara ait olduğu anlaşılacakla birlikte kadınlara muzaf kılınması "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ" iddetleri bitinceye kadar o kadınların o meskenlerde haklarının olduğuna delildir ve tekitle gelmiştir. Onlara bu konuda herhangi bir eziyetin verilmemesini de işaret etmektedir⁶⁸¹ diyerek ince bir noktaya atıfta bulunmuştur. Şimdi acaba kadının sefere çıkması ve hacca gitmesi, iddet beklediği evi terk etmesi için bir istisna olabilir mi?

Ömer Nasuhi Bilmen, sahih bir nikâhtan dolayı iddet bekleyen kadının ister ric'i ister bain talakla boşanmış olsun bir zaruret tahakkuk etmedikçe gece gündüz evden çıkmaması gerektiğini belirttiikten sonra bu meselenin hukukullah/âmme mesalihi ile ilgili olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Bilmen, bain talakla ve üç talakla boşanmış bir kadının iddet beklediği evden ayrılarak sefere çıkamayacağını, talak ile zevciyyet zail olduğundan kendisini boşayan kocayla da gidemeyeceğini açıklamış olmaktadır. Ric'i boşanan kadın da ne kendi kocasıyla ne de mahremiyle sefere çıkar. Ancak kocası ric'at ederse çıkabilir. İddetin vakti muayyen olduğundan, hacca dahi gidemez. Çünkü farz olan hac için muayyen bir müddet yoktur.⁶⁸²

Bu değerlendirmede iki husus dikkat çekicidir. İlk husus, iddetin hukukullah olması ikinci husus ise iddetin muayyen müddetinin olup farz haccın muayyen müddetinin olmamasıdır.

Şimdi bu iki illete dayanarak hüküm verilirse tartışma uzayabilir. Zira fıkıh eserlerinde "حقوق العباد اذا تعارضت مع حقوق الله الخالصة قدمت عليها" "hakkullah ile hakkulibad tearuz ederse hakkulibad tercih edilir" ibaresi yer almaktadır.⁶⁸³ Çünkü kulun ihtiyacı vardır, ancak Şari'in ihtiyacı yoktur. Netice itibarıyla, hakkullah tazime

⁶⁷⁵ İn'am Fevval Ukkavî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi Ulumi'l-Belağa*, Beyrut, 2006, ss. 621–622.

⁶⁷⁶ Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi Usuli'l-Fıkh*, İstanbul, tsz, s. 314.

⁶⁷⁷ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Şevkânî, Ali b. Muhâmmmed, *İrşâdü'l-Fuhul*, Beyrut, 1994, s. 224.

⁶⁷⁸ Zeydan, a.g.e., s. 314.

⁶⁷⁹ Yazır, a.g.e., VII, 5055–5056.

⁶⁸⁰ Yazır, a.g.e., VII, 5055.

⁶⁸¹ Zemahşerî, a.g.e., IV, 119.

⁶⁸² Bilmen, a.g.e., II, 386.

⁶⁸³ Abdulhamid, a.g.e., s. 39.

daha layık olsa da bütün haklar da Allah hakkı mevcut olduğundan dolayı ikisi cem olunca kul hakkı takdim edilir. Aksi halde kul hakkı iptal edilmiş olur.⁶⁸⁴

Dolayısıyla kadının *hakkulibad* olan özel ve zaruri bir sebebine binaen sefere çıkması nasıl engellenecektir? Diğer taraftan iddetin muayyen müddetinin olup, farz haccın muayyen müddetinin olmamasından hareketle hüküm vermek herhalde eserin yazıldığı döneme mahsustur. Çünkü kota uygulamasının olduğu günümüz dünyasında ülkemiz açısından konuya bakarsak, bir daha haccın çıkması zor bir ihtimaldir. Zaten ayeti kerimede “وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ” nehiy bizzat evden çıkmamayla ilgili değildir,⁶⁸⁵ belki bu sürede evden çıkmaları bir takım sosyal sıkıntılara sebep olabilir. İlgili hüküm bu ve benzeri hikmetlerden kaynaklanabilir. Kur’anda boşamayı müteakip “فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ”⁶⁸⁶ ve “فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلُ فَأَمْسِكُوهُنَّ”⁶⁸⁷ ve yine Talak suresinde aynı konu akışında “بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارْفُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ”⁶⁸⁸ şeklinde buyrulması, evlilik birliği bozulunca, ayrılmanın da bir nezaketi ve nezahetinin olduğunu vurgulamak içindir. Maruf olan ayrılık; şer’an, aklen ve kamu vicdanında makul ve meşru olan neyse o şekilde olan bir ayrılıktır. Kur’an herhalde makul ölçülere riayeti esas almış ve onu ilan etmeye ve bizleri uymaya yönlendirmiştir. Dolayısıyla evlilik gibi ayrılık da bir haktır ve masiyet olmadığı sürece kadının önceki evinde hakkı vardır. Bu hakka bizzat hukuki olarak riayet edilmesi elzemdir. Bu yönden bakılırsa süknâ hakkı *hakkulibad*dır. Fakat Kâsânî, süknânın ibadet tarikiyle vacip olduğunu dolayısıyla *hakkullah* olduğunu ifade ettikten sonra ibadetlerin de özürle sakıt olacağını dolayısıyla özre binaen evi terk edeceğini söylemiştir.⁶⁸⁹

Kâsânî’nin bu görüşünden hareketle, hac da bir ibadettir. Dolayısıyla *hakkullah* olması açısından o da vaciptir/farzdır. Şimdi kadının, kocasının evinde iddet beklemesi (hakk-ı süknâ) *hakkullah* olunca, tearuz eden bu iki haktan hangisi takdim ve tercih edilecektir. Malum, usulde tearuzu çözmek için bir alttaki delillere bakılır. İddet beklemenin farziyeti ile haccın farziyetini ifade eden ayetlerden sonra hadislerle baktığımızda aynı derecede delil olan hadislerin varlığı tercihi zorlaştırmaktadır.⁶⁹⁰ İşte bu durumda Hanefî, Mâlikî, ve Şaffiîler kadının iddet

beklemesi gereğini savunmuşlardır. İbn Kudame ise, “bize göre ikisi de vaktinin darlığı ve vucubiyetinin terettübü açısından eşit seviyede iki ibadettir. Dolayısıyla hangisinin önce olduğuna bakarız. Önce boşama vaki olmuşsa iddet beklemesini, önce hacca niyet etmişse haccı takdim etmesini söyleriz. Çünkü hac daha tektlidir ve İslam’ın rükünlerinden biridir. Onu ertelemek büyük meşakkattir, bu yüzden takdimi vaciptir” diyerek konuyu biraz daha ileri götürür. Şöyle ki kocası öldükten sonra ihrama girer ve haccın fevtinden de korkarsa, ihramlı beklemekte meşakkatli olduğundan hacca gitmesi caiz olduğu gibi evinde oturup iddet beklemesi de caizdir. Ancak burada iddet öncedir ve onun ikmal etmesi kadının nefesine ağırlık ve zorluk verir. Bununla birlikte vakit müsaitseve iddeti müteakip hacca gitmesi de mümkünse o zaman hac vacip olur.⁶⁹¹ İbn Kudame’nin bu değerlendirmesi günümüz problemlerini çözme açısından büyük bir kıymeti haizdir. İleride bu hususa, usul açısından tekrar değineceğiz.

Bir diğer husus ise “لا مسأغ للاجتهاد في مورد النص” “ mevri-i nasda ictihada mesağ yoktur”⁶⁹² kaide-i fikiyyesini, iddet bekleyen kadının evini terk etmemesiyle ilgili nass açısından düşünürsek, sefer ve hacca gitmesini tartışmak ne derece isabetli olur? Ya da bu konuda illeti bulup nassın delaletini, illet doğrultusunda içtihadı olarak değerlendirme yapabilir miyiz? Şöyle ki nassdaki evden ayrılmama, belirtildiği üzere evin dışına çıkmamak anlamında olmayıp, önceki hanesiyle irtibatını devam ettirme anlamına olabilir. Bu, kadının korunması için elzem olduğu kadar neslin muhafazası için de gerekli görülmüştür. “إن الأحكام تدور مع الالل عدا وجودا”⁶⁹³ Usul kaidesi mucibince günümüzdeki sosyal şartları da dikkate alarak acaba biz illet tespitini yapıp ona göre hareket edebilir miyiz?

2. Konuyla ilgili Hadisler ve Delil Oluşları

Bu konuda söz söyleyebilmek için evvelen bu alanda buyrulan hadis-i şerifleri zikretmek faydalı olacaktır. Mesela, Hz. Cabir’den rivayetle şöyle dediği nakledilmiştir. “Teyzem kocasından üç talakla boşanmıştı, hurma toplamak için evden çıktığı sırada, yolda karşılaştığı bir kişi bunu yapmaması gerektiğini söyleyince teyzem Hz. Peygamber’e (sav) giderek ne yapması gerektiğini sordu da O da şöyle buyurdu: “أخرجي فجزني نخلك لعلك (أن) تصدقي منه أو تقطي خيرا” “Çık ve hurmalarını toplama, umulur ki sen o hurmalardan sadaka verirsın veya bir hayır işlersin.”⁶⁹⁴

İddet bekleyen kadının kocasının evinden ayrılıp ayrılmayacağı konusu usul-ü fıkhıta hadislerin Kur’an’a arzı ve Hanefilerde kullanılan manevi inkıta’ başlıkları altında tartışılan Fatıma binti Kays olayıdır. Çünkü Kur’an ve Sahih Sünnet arasında

⁶⁸⁴ İbn Âbidin, Muhâmmmed Emin, *Haşiyetü Reddi’l-Muhtâr*, Daru’l-Fikr, 1979, II, 462.

⁶⁸⁵ Mâturidî, Ebu Mansur, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymi, Beyrut, 2004, V, 156.

⁶⁸⁶ 2. Bakara, 229.

⁶⁸⁷ 2. Bakara, 231.

⁶⁸⁸ 65. Talak, 2.

⁶⁸⁹ Kâsânî, Melikü’l-Ulemâ, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, Beyrut, tsz, III, 206.

⁶⁹⁰ Konuyla ilgili bilgi için bkz. İbn Kutluboğa, Allame Zeynüddin, *Şerhu Muhtasarı’l-Menâr*, Beyrut, 1993, s.139–148; Koçak, Zeki, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2004, ss. 62–72.

⁶⁹¹ İbn Kudâme, Allame, *el-Muğnî*, Kahire, 1996, XI, 144.

⁶⁹² Mecelle, md.14.

⁶⁹³ Hallaf, Abdülvehhab, *Usulü’l-Fıkhî’l-İslamî*, İstanbul, 1984, s. 73.

⁶⁹⁴ Müslim, *Talak*, 55; Ebu Davud, *Talak*, 41.

Peygamber'in⁷⁰⁹ "امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله" bir kadına belirlenen iddet müddetini tamamlayınca kadar kocasının evinde kalmasını buyurması da⁷¹⁰ hükmün kat'iliğini gösterir. Zira usulde üzerinde durulan önemli hususlardan birisi de Hz. Peygamber'in beyanına bitişik amellerin uyulması gereken dini hüküm olduğu yönündedir. "اعمال يتصل ببيان الشريعة يكون شرعا متبعا"⁷¹¹ Bu konuda Hz. Peygamber'in sarahaten kavlinin (emrinin) olması hükmü daha da pekiştirmektedir. Çünkü sözün delaleti fiilin delaletinden daha kuvvetlidir. Söz bizzat delalet için vaz' edilmiştir. Zaten Hz. Peygamberin bu konudaki sözlerine muhalif herhangi bir fiiline de henüz ulaşamadık. Ayrıca sözün ümmete, fiilin Hz. Peygamber'e mahsus olması muhtemel olduğundan kadının kocasının evinde iddetini tamamlaması mümkün olmadığı zaman kocanın evden ayrılması gerekir.⁷¹² Hanefi mezhebine göre iddet bekleyen kadın ancak zaruret olursa evden ayrılabilir. Buradaki zarutein illeti kadının, bain talakla boşandığında kaldığı ortamda güvenlik sıkıntısının olması gösterilebilir. Evin dar olması halinde kocasının evden ayrılması daha uygun görülmüştür.⁷¹³

İddet bekleyen kadının yola çıkması temel metinlerde açıkça zikredilmese de, yolculuk esnasında, mesela Mekke'ye giderken kocası üç talakla boşasa veya oturdukları şehirden başka bir şehirde kocası vefat etse, yolculuk esnasında bulundukları şehirle yaşadıkları şehir arasında üç günden az bir mesafe varsa kadın şehrine döner. İkisinin arasındaki mesafe üç günlük ise isterse döner isterse iddetini bulunduğu yerde geçirir. Ancak emniyet açısından kendi şehrine dönmesi evlâdır. Diğer bir husus mahremi yanında olsa da iddet bekleyen -eşinin vefatı veya talak nedeniyle- kadın iddetini bitirmedikçe sefere çıkamaz, bu hac yolculuğu dahi olsa İmam-ı Ebu Hanife'ye göre hüküm böyledir. Fakat İmameyn'e göre yanında mahremi olan kadının iddeti bitmeden şehirden ayrılmasında "لا بأس به" *herhangi bir beis yoktur(terki evlâdır)*. Çünkü kadını gariplik eziyetinden ve yalnızlıktan kurtarmak gerekir, bu ise özürdür. Seferin yasaklanması mahremi olmamasıyla ilgilidir. Mahremi varsa sefere çıkmasında yani seferde bulunduğu şehirden ayrılmasında bir beis yoktur.⁷¹⁴ Hatta Hadimî, emniyette olması şartıyla, iddet bekleyen kadın, aralarında kadınların da bulunduğu bir toplulukla beraber kendi şehrine dönebilir, demiştir.⁷¹⁵

Hanefi ulemasının, iddet bekleyen kadının zaruret hallerinde kocasının evini terk edebileceğinde ittifak halinde olduklarını görüyoruz. Hatta Hz. Alikızı Ümmü

Gülsüm'ü, kocası Hz. Ömer şehit olunca oturduğu imaret evinden başka bir eve nakletmiştir. Hz. Aişe, kız kardeşinin kocası Hz. Talha vefat edince kız kardeşini Hz. Talha'nın evinden başka bir eve taşımıştır.⁷¹⁶ Genelde Hanefi mezhebine göre düzenlenen Mısır ve Suriye'nin ortaklaşa oluşturdukları Aile Hukukuyla İlgili Birleştirme Komisyonunda, 123. Madde çerçevesinde iddet bekleyen kadının örf ve zamanın maslahatına binaen kocasının evinde kalmayıp dilediği yerde iddetini beklemesinin uygun olacağı benimsenmiştir.⁷¹⁷ Heyetin bu konudaki fetvasını örf ve maslahata dayandırması tartışılabilir. Örfün, âdetle müteradif olduğunu iddia edenler olsa da, örf kavramı yerine adet terimi kullanılsaydı daha uygun olurdu. Çünkü adet iyi kötü olabilirken örfte sadece iyilik mündemiçtir. Kur'ani ifadeyle maruflaşan örfdür. Kur'an'da 39 yerde örfün geçmesi de bu durumun ehemmiyetini gösterir. Ayrıca bir teamül ve âdetin örf olabilmesi için usuldedört temel şart belirlenmiştir. Bunlar; insanlarca maruf olmalı الناس تعرفه), şer'i delile muhalif olmamalı, haramı helal ve bir vacibi iptal ediyor olmamalıdır.⁷¹⁸

Bu konuda şer'i nassa muhalefetin olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla kadınların günümüzde istedikleri yerde iddet beklemeleri olsa olsa bir adet olabilir, ancak örf olamaz.⁷¹⁹ Alkame'nin rivayetine göre Hemedan denilen yerde kocası ölen kadınlar İbn Mes'ud'a gelerek yalnız kaldıklarını söyleyince, gündüzün bir araya gelip toplanmalarını, geceleyin ise her birinin kendi evinde kalması gerektiğini söylemesi,⁷²⁰ maslahat ve zarurete binaen evlerini terk edebileceklerinin delilidir.

Kâsânî, kadına terettüp eden iddet bekleme vucubiyetiyle, farz hac için sefere çıkma vucubiyeti aynı olsa da, haccın daha sonra yapılmasının mümkün olmasından hareketle, Ebu Hanife ve İmameyn'in, kadının iddeti terk edip sefere çıkmaması gerektiği şeklindeki görüşlerini nakletmiştir. Ardından İmam Züfer'in ric'i talakla boşanan kadının kocasıyla sefere çıkabileceğini çünkü bu seferin ric'ate delalet edeceğini söylediğini ifade etmiştir. Ayrıca ric'i talak iddet bitmeden hüküm doğurmadığı için ric'i talaktan öncesi ile sonrası arasında bir farkın olmadığı da ortadadır. Fakat Kâsânî "*ric'i talakta nikâh mülkiyeti devam etse de Kitab'ın nassı, kadının evinden ayrılmasının haram olduğunu gösterir, böylece nass mukabilinde*

⁷¹⁶ Kâsânî, *a.g.e.*, III, 206; Mevsilî, Mamud b. Mevdud, *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtâr*, İstanbul, 1991, III, 178.

⁷¹⁷ Komisyon (Mustafa Zerka, Hasan Memun, Mahmud Abdulkadir el-Mekadi), *Meşruu Kanuni'l-Ahvali's-Sahsiyye el-Muvahhed*, Beyrut, 1996, s. 240-241.

⁷¹⁸ Hallaf, *a.g.e.*, s. 100.

⁷¹⁹ Örf ile adet arasındaki fark için bkz. Abdullatif b. Ahmed, *el-Furuk fi Usülü'l-Fıkh*, Medine, 1431, s. 435; Koçak, "*Örf, Âdet ve Göreneğin Hukukî Değeri*" adlı tebliğin müzakeresi, *Din ve Gelenek*, İSAV, İstanbul, 2011, ss. 250-265.

⁷²⁰ Kâsânî, *a.g.e.*, III, 205.

⁷⁰⁹ Ebu Davud, *Talak*, 44.

⁷¹⁰ Merğînânî, *a.g.e.*, II, 313.

⁷¹¹ Ebu Zehra, *Usul*, s. 114.

⁷¹² Koçak, *a.g.e.*, s. 98.

⁷¹³ Merğînânî, *a.g.e.*, II, 313.

⁷¹⁴ Merğînânî, *a.g.e.*, II, 313.

⁷¹⁵ Hadimî, *a.g.e.*, s. 220.

kiyas terk edilir" "فَيْتَرَكَ الْقِيَّاسَ فِي مَقَابِلَةِ النَّصِّ" diyerek İmam Züfer'in tahriçlerinin geçersizliğini ileri sürmüştür.⁷²¹

Acaba İmam Züfer'in yukarıdaki tahriçlerinden hareketle hac ibadetinin ifası için iddet bekleyen kadının sadece eşiyle haccetmesine fetva verilebilir mi? Çünkü eşiyle birlikte olması ayetteki *evinden ayrılmasın* yani kocasıyla irtibatını koparmasını ki hem nesebi korunmuş olur hem de ihtiyaçlarını karşılamış olur şeklinde anlaşılabilir. Yani âyetten maksadın kadının, kocasının gözetiminde ve nezaretinde olması gerektiğini söyleyere, beraberce yapacakları hac yolculuğunun da bu maksada ters düşmeyeceğini düşünebiliriz.

Hanefi uleması muhalaa yapan kadının durumunu hem nafaka yönünden hem süknâ yönünden tartışmıştır. Mesela, kadın nafaka almamak üzere hulu' yapsa, kadının nafaka temini için evinden çıkıp çıkmaması üzerine iki farklı görüş serdedilirken⁷²² Şürün Bilalî, sahih olan görüşe göre evi terk etmemesi gerektiğini zikretmiştir.⁷²³ Bu konuda İbn Hümam "والحق أن على المفتي في خصوص الوقائع" *"müftiye vacip olan vakanın hususiyetini dikkate almasıdır"* der. Eğer hulu' yapan kadın çıkmadığında nafakasını temin edemeyecekse müfti çıkmasının helallığıne fetva verir; eğer çıkmadığında nafakasını temin edecek kudrette olduğunu bilirse çıkmasının haram olduğuna dair fetva verir,⁷²⁴ diyerek güzel bir tespitte bulunmuştur. İbn Hümam'ın bu yerinde değerlendirmesi sonraki pek çok müellif tarafından aynen aktarılmıştır. Hatta İbn Abidin bu ifadeyi başlık olarak almış; ancak konuyu daha ileri götürmemiştir.⁷²⁵

İddet bekleyen kadının evini terk edip edemeyeceği konusu ayet ve hadislerde ibarenin delaletiyle evden ayrılması gerektiği şeklinde anlaşılmıştır. Ancak *dâl bi'd-delâle* açısından kadının evden ayrılmasa, irtibatın devam etmesi ve güvenilir bir ortamda bulunması şeklinde düşünülebilir. Çünkü bir kelime zikredildiğinde akla gelen mefhuma mana, mananın istihdaf ettiği fertlere ise dâl bi'd-delâle dendiği malumdur. Şöyle ki kitap dendiğinde akla ilk olarak sayfaları yazılı, bir baskıdan geçmiş mücellet bir şey gelirken bunun hedeflediği diğer bütün fertlere ise dâl bi'd-delâle denir.⁷²⁶ İşte "evinden çıkarmayın onlar da çıkmasın" "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا" "يَخْرُجْنَ" ifadesinin anlam alanında, kadının korunup kollanması, terk edilmemesi,

gözetilmesi, insanlık şeref ve onuruna yaraşır şekilde iddetini tamamlaması ve dolayısıyla nesebin de muhafazası gibi anlamları barındırabilir.

Şimdi bütün bunları ve kadının korunup kollanmasını ortadan kaldıracak sefer ve haccın zaruretiyi tespit etmek herhalde fetva için elzem olacaktır. Konunun çözümü için zaruretlerden hangisinin takdim edilmesi gerektiği de ayrı bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Zira zarurât-ı hamse dediğimiz *dini, nefsi, nesli, akli ve malı* koruma prensiplerinden hangi ikisinin bizim konumuzla tearuz ettiğini; dolayısıyla tercihin nasıl yapılacağını düşünebiliriz.

Her ikisinin, yani iddet süresini evde geçirme ile haccın hakkullah olduğunu ortaya koyan müelliflerin görüşünden hareket edersek⁷²⁷ ikisinin de dini koruma eksenli olduğu anlaşılabilir. Bu durumda hac ve ona ulaşmak için seferin hükmü tartışılmıştır. Hacca sefersiz gidilemeyeceği (ülkemiz açısından) yani kadının evinden ayrılmasının zorunluluğu ortadadır. Ancak sefere iktidarın, haccın vücut şartı mıdır yoksa eda şartı mıdır? Eğer vücut şartıdır diyenlerin görüşünü alırsak⁷²⁸ iddet bekleyen kadının evini terk edemeyeceğinden hareketle iddet süresince haccın farziyetinin terettüp etmediğini, dolayısıyla dinen sorumlu olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü vaz'i hükümlerde sebep terettüp etmedikçe müsebbeb gerçekleşmez.⁷²⁹

Hanefi fukahâsından İmam Muhâmmed'in talebesi Ebu Hafs el-Kebir (v.264) hac yolculuğunda kadının mahreminin bulunması haccın vacip olmasının şartlarından, demiştir.⁷³⁰ Fakat bir müellifin naklinde, Hanefi mezhebinde racih olan görüşe göre, seferde mahremin olması bizzat edasının lüzum şartı kabul edilmiştir. Aynı şekilde Hanefi mezhebinde kadının iddet bekliyor olmaması, azhar olan görüşe göre haccın bizzat edasının lüzumu için şarttır. Cumhura göre ise vücutunun şartıdır.⁷³¹ Eğer iddetin bitmesi ve mahremin varlığı haccın vücut şartı olursa bu şartlar tahakkuk eder de gidemezse vasiyet etmesi vacip olur. Eğer bu şartlar haccın eda şartı olursa hacca gidemeyen kadının vasiyet etmesi gerekmez.⁷³² İbn Hümam, zâd ve rahileye kudretin haccın vücut şartı olduğunda ihtilafın olmadığını söyler.⁷³³ Dolayısıyla iddetin olmaması ve yolculukta mahremin bulunması da vücut şartı olarak tahrir edilebilir. Mesela Mekke ve yakınında olanlara zâd ve rahile şartı koşulmamış yani eda için başka şarta gerek kalmamıştır.⁷³⁴ Bu nedenle cumaya gitmeye

⁷²¹ Kâsânî, *a.g.e.*, III, 206.

⁷²² Merğinanî, *a.g.e.*, II, 313.

⁷²³ Şürün Bilalî, Hasan b. İmad b. Ali el-Vefâî, *Haşiyetü 'd-Dürer*, İstanbul, 1976, I, 405.

⁷²⁴ İbn Hümam, *a.g.e.*, IV, 344.

⁷²⁵ İbn Abidin, *a.g.e.*, III, 535.

⁷²⁶ Bilgi için bkz. Sava Paşa, *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, (Çev. Baha Arıkan), İstanbul, tsz, s. 83–84.

⁷²⁷ Kâsânî, *a.g.e.*, III, 206.

⁷²⁸ Kudurî, Ebu'l-Hüseyn, *et-Tecrid*, thk. Ali Cuma, Ahmed Sirac, Kahire, 2004, IV, 2170.

⁷²⁹ Hallaf, *a.g.e.*, s. 133.

⁷³⁰ Kudurî, *et-Tecrid*, IV, 2170; Mevsilî, *İhtiyar*, I, 141.

⁷³¹ *Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, Vezaratü'l-Evkâf ve's-Şuunü'l-İslamiyye, Kuveyt, 2006, XVIII, 37–38.

⁷³² Babertî, Ekmelüddin, *Şerhü'l-Inaye ale'l-Hidaye* (Fethu'l-Kadir ile birlikte), II, 419.

⁷³³ İbn Hümam, *Fethu'l-Kadir*, II, 419.

⁷³⁴ Merğinanî, *a.g.e.*, I, 146.

benzetilmiştir. Yalnız yukarıda da zikrettiğimiz bazı kitaplarda Hanefilerde tartıştığımız şartların haccın eda şartı olduğunu savunmak konuyu yeniden ele almayı gerektirir. Çünkü bu şartlar haccın vücut şartı değilse o zaman kadının hac seferinde mahreminin bulunması neden ileri sürülüyor? Eğer sefere iktidarın ve imkânın olması haccın edasının şartlarından diyenlerin⁷³⁵ görüşünü alırsak o zaman kadının iddet süresince evden ayrılıp ayrılamayacağını tartışırız. Belki edasının şartlarından diyenlerden şunu tahric edebiliriz. Eğer kocası iddet süresince onunla olursa o zaman sefere çıkabilir ki İmam Züfer bunu ric'i boşamada tecviz etmiştir.⁷³⁶ Fakat başka mahremiyle birlikte kocası da olsa o zaman sanki evden ayrılmama yani kocasıyla irtibatının devam etmesi de sağlanmış olacağından hacca gitmesi tecviz edilebilir mi? Aksi halde Talak suresindeki sarîh nassa muhalefette bulunmak gibi bir durumla karşı karşıya kalırız ki, bu hiçbir şekilde caiz değildir. Kanaatimizce azimet olan, kadının iddetini bitirdikten sonra hacca gitmesi ve çok zaruri bir durum yoksa (din, nefis, nesil, akıl ve malı koruma gibi) sefere de çıkmamasıdır.

Şayet ruhsatla amel edilecekse buradaki ruhsatın hangi tür olacağı özellikle ele alınmalıdır. Daha ziyade hacca gitmesi ruhsat-ı terfih olabilir mi? Seferde namazı kısaltma ruhsatı⁷³⁷ nevinden değildir ki vacibi terk etme nevinden sayalım. Eğer kadının iddet süresince evde kalmasını vacip kabul edersek farz hac için böyle bir ruhsat kullanılabilir. Ancak ayetteki nefiy tahrim içindir. O zaman ruhsat-ı iskat denen, haramı işleme ruhsatı kullanılabilir mi? Bu konuyla ilgili misaller nefis-can tehlikesiyle ilgilidir. Mesela kalbi mutmain olduğu halde öldürülme durumu karşısında kelime-i küfürü telaffuz etmek gibi.⁷³⁸ Şimdi iddet beklemeyi bırakıp hacca gitmede böyle bir durum olabilir mi? Eğer bu iki ruhsat⁷³⁹ nevinden tahric yapılacaksa bunun ehil bir komisyon tarafından yapılması gerektiğine inanıyoruz. Çünkü bu konu sadece, *zaruretler mahzur olanları mübah kılar* kuralıyla izah edilecek derecede basit değildir.⁷⁴⁰ Zira sübutu ve delaleti kat'i nasslar (iddet bekleme ve hac) arasında kalınmıştır. Kaldı ki hiçbir farzın diğer farzı değil; vacibi bile iskat edemediği mezheplerin kitaplarında mübeyyen olup her müftinin belleyeceği ahkâmlardandır. Bunun içindir ki İslam'ın beş farzından herhangi birisinin edası diğerini iskat edemez. Hatta Hanefiler bu nokta-i nazardan hareketle üzerinde farz borcu olan bir kimsenin sünen-i revatibi bile sakıt olmayacağına kaildirler.⁷⁴¹

⁷³⁵ Kudurî, *et-Tecrid*, IV, 21–70.

⁷³⁶ Kâsânî, *a.g.e.*, III, 206.

⁷³⁷ 4.Nisa, 101, “وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ”

⁷³⁸ Nahl, 16/106, “مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ”

⁷³⁹ Ruhsat çeşitleri için bkz. Hallâf, *a.g.e.*, s. 138–142.

⁷⁴⁰ Mecelle, md. 22, “الضرورات تبيح المحظورات”

⁷⁴¹ Yazır, “Donanma İanesi Zekât Yerine Geçer mi?”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, İstanbul, 2011, s. 175.

Netice itibariyle iddet bekleyen kadınla ilgili üç husus söz konusudur. Birincisi bahsettiğimiz evde iddetini geçirme, ikincisi kocası ölen kadının süslenmeyi terk etmesi vecibesidir.⁷⁴² Bain ve üç talakla boşanan da böyle davranır. Bunlar da hatıraya saygı ve nikâh nimetinin zevaline keder olduğundan hakkullaha riayet için bu hükümlerle mükelleftir. Ric'i talakla boşanan kadının ise süslenmesi esastır. Çünkü kocasının avdeti ile evliliğin devamı umulmaktadır. Üçüncüsü bu süre içerisinde kadına hitbede bulunulamaz ve kadın evlenemez.⁷⁴³

3.2. Maliki Mezhebinin Görüşü

Maliki mezhebi de Talak suresindeki birinci ayeti esas alarak iddet bekleyen kadının evini terk edemeyeceğini dolayısıyla hacca gidemeyeceğini ve herhangi bir sefere çıkamayacağını prensip olarak kabul etmiştir.

Diğer mezheplerin delillerini aynı şekilde kullanan Malikîler iddet bekleyen kadının iddetini tamamlamasının vücutbiyyetinde ittifak olduğundan dolayı öncelikle iddetini tamamlamasını daha sonra da hacca gitmesi gerektiği fikrini benimsemişlerdir.⁷⁴⁴ Yine Malikî mezhebine göre sefere çıkan kadın şayet kocası tarafından boşanırsa evine avdet etmesi gerekir. Hac yolculuğunda ise henüz ihrama girmemiş ise evine döner.⁷⁴⁵ Mefhumu muhalifinden de anlaşılacağı üzere, eğer ihrama girmişse eve dönmesine gerek olmadığı sonucuna varılabilir. Zira Kârâfî, buna benzer hallerdeyani iki vacibin/farzın tearuz etmesi durumunda *vakti mudayyak/* sınırlı olanın, *vakti muvassa’/* geniş olana takdim ve tercih edileceğini ileri sürerek usuli açıdan önemli bir çözüme işaret etmiştir.⁷⁴⁶ “الواجبات إذا تزامنت قدمت المضيق على الموسع”

3.3. Şafii Mezhebinin Görüşü

Şafii mezhebinde⁷⁴⁷ de iddet bekleyen kadının süknâ hakkı aynıdır. Kocasının veya başkasının kadını oturduğu evinden çıkarma hakkı olmadığı gibikadının da mahremisiz evi terk etme hakkı yoktur.⁷⁴⁸ İmam Nevevî, vefat iddeti bekleyen kadının evden çıkma hakkı vardır, bain talakla iddet bekleyen kadının da gündüzleri nafakayı temin etmek için evinden çıkabilir, aynı şekilde geceleri evine dönmek şartıyla

⁷⁴² Bu konuyla ilgili zikredilen hadis kadının iddetini pekiştirmektedir. “لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر و عشرًا”

⁷⁴³ Bilmen, *a.g.e.*, II, 388; Zerkâ, Mustafa, *Fetava*, Beyrut, 2001, s. 289.

⁷⁴⁴ İbn Kudâme, *a.g.e.*, XI, 141–142.

⁷⁴⁵ Bilmen, *a.g.e.*, II, 387.

⁷⁴⁶ Kârâfî, Şihabuddin Ebu'l-Abbâs, *ez-Zahîre fî Furûi'l-Malikiyye*, Beyrut, 2001, III, 13.

⁷⁴⁷ Bilindiği gibi Şafii ve Hanbelî mezheplerinde ömürde bir kez umre yapmak farzdır. Biz bu çalışmamızda farz olan umreyi ayrıca belirtmek yerine *farz hac* ifadesiyle yetinmeyi uygun bulduk. *Hac İlmihi*, Komisyon (İ. Karagöz, Mehmet Keskin, Halil Altuntaş), Ankara, 2008, 193.

⁷⁴⁸ Nevevi, Muhyiddin Ebu Zekeriya, *Kitabü'l-İzah fî Menasiki'l-Hacc ve'l-Umre* (beraberinde Abdülfettah Huseyn el-Mekki'nin, el-İfsah ala Mesaili'l-İzah), Mekke, 1995, s. 51.

komşularına gidebilir, demiştir. Diğer taraftan eğer kocası kendisine sefer, hac veya ticaret için izin vermiş ve yolda da iddet gerekmişse evla olan evine dönüp iddeti tamamlamasıdır.⁷⁴⁹ Fakat beldenin binalarından ayrılmışsa muhayyedir. Dilerse avdet eder dilerse yola devam eder.⁷⁵⁰

Hatib Şirbînî açtığı özel başlıkta şu izahta bulunmaktadır. Kadın kocasının iznini alsın veya almasın hac için ihrama girer de sonra kocası onu boşar veya kocası ölürse bakılır: Eğer vaktin darlığı sebebiyle haccın fevt olacağından korkulursa, ihrama önce girdiği için evden çıkıp hacca gitmesi o kadına vacip olur. Eğer vakit geniş olup da haccın fevt olacağından korkulmazsa ihramın meşakkatinden ve ona sabretmenin zorluğundan dolayı hacca gitmek için evden ayrılması caiz olur. Fakat kocası boşadıktan veya kocası öldükten sonra ihrama girerse ister izinli ister izinsiz olsun o zaman evden ayrılamaz. Kadın isterse hac vaktinin geçeceğinden korksun veya korkmasın durum değişmez.⁷⁵¹

Bu mezhepte de iddetle hac tearuz edince, hangisine önce başlanılmış ise onun tercih edileceği fetvasının verilmesi şayan-ı dikkattir. Şafii'nin aynı paralelde bizzat meseleyi izahı da mezhebin esas görüşünün bu şekilde olduğunu gösterir.⁷⁵²

3.4. Hanbelî Mezhebinin Görüşü

Hanbelî mezhebi iddet bekleyen kadınlar arasında bir farka dikkat çekerek diğer üç mezhepten ayrılmıştır. Ahmed b. Hanbel'e göre kadın vefat iddeti beklerken hacca gidemese de bain talak iddeti beklerken evden ayrılıp hacca gidebilir. Çünkü iddeti evde geçirmek vefat iddetinde vaciptir. Dolayısıyla önce vefat iddeti tamamlanır sonra hacca gidilir. Fakat bain talakla boşanmada iddeti evde geçirmek vacip değildir.⁷⁵³

Hanbelîler vefat iddetine vurgu için şunu beyan etmişlerdir. Bir kadın hac için veya kocasının izniyle muvakkat bir yere gitmek için yola çıktıktan sonra kocası vefat etse bakılır: Eğer vatanına sefer mesafesinden yakın ise iddetini tamamlamak için memleketine; yani evine döner. Fakat daha fazla uzaklaşmışsa dönmez yoluna devam eder.⁷⁵⁴

Ric'i talakla ilgili konuyu açmaya lüzum yoktur. Çünkü kadın bütünüyle boşanmadığı için bir bakıma nikâh bağı devam etmektedir. Kocanın her an dönmesi mümkündür. Dolayısıyla evde olup süslenmesi ve beklemesinin gereği anlaşılmış olup “ Bilmezsün olur ki Allah sonra yeni bir durum ortaya çıkarır” şeklindeki Talak suresinin ilk ayeti de buna işaret etmektedir.⁷⁵⁵

Yukarıda zikrettiğimiz iddet ile haccın tearuz etmesi halinde hangisine önce başlanılmışsa onun takdim edileceği görüşünü zikretmek faydalıdır. Hatta İbn Kudame'nin, dinin ana esaslarından olduğuna vurgu yaparak bu durumda haccın önceleneceğini belirtmesi dikkate değerdir.⁷⁵⁶

3.5. Ca'ferî Mezhebinin Görüşü

Ca'ferî mezhebine göre Talak suresindeki birinci âyetin sarahatinden anlaşılan, ric'i talakla boşanıp iddet bekleyen kadının evinden çıkması caiz değildir. Zaruret olmadan kocanın boşadığı eşini evinden çıkarma hakkı olmadığı gibi kadının da evden çıkma hakkı olamaz. Bu durumda iddetini beklemesi vaciptir. Zaruret olmadan evi terk ederse nâşize sayılacağından nafaka hakkı düşer.⁷⁵⁷

Bain talakla boşanmış kadın hamile değilse kocasıyla olan bağı kesildiğinden ve nafaka hakkı olmadığından dilediği yerde iddetini bekleyebilir. Kocasının onu evinde beklemesi için ilzam etme hakkı yoktur. Zaten miras hakkı da düşmüştür. Vefattan dolayı iddet bekleyen kadının yine kocasının evinde kalma zorunluluğu yoktur, sadece müstehabtır.⁷⁵⁸

Kadın ihrama girdikten sonra kocası boşarsa iddet beklemesi vacip olur. Eğer vakit dar olup haccı kaçırma korkusu olursa haccını ikame eder, sonra döner iddetten kalanı varsa iddetini bekler. Eğer vakit geniş ise veya umre için ihrama girmişse önce iddetini tamamlar sonra hac ve umresini yapar. İbn İdris, evvelkinin sahih olduğunu söyler. Çünkü onlara göre, kadın farz haccını eda ederken kocasının iznini almasına gerek yoktur bu konuda icma vardır. Esas olan mümkün olduğunca vakti mudayyak olan iddet ile vakti muvassa' olan haccın yerine getirilmesidir.⁷⁵⁹

⁷⁴⁹ Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekerriyya, *Minhacü't-Talibin*, thk. M. Tahir Şaban, Beyrut, 2005, s. 450.

⁷⁵⁰ Şirbînî, Muhâmmed Hatîb, *Muğni'l-Muhtac*, thk. İmad Zeki- Taha Abdurrauf, Kahire, tsz., V, 114.

⁷⁵¹ Şirbînî, *a.g.e.*, V, 114.

⁷⁵² Şafîî, Muhâmmed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, 1993, V, 330.

⁷⁵³ İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 373.

⁷⁵⁴ İbn Kudâme, *a.g.e.*, XI, 141.

⁷⁵⁵ İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 373; Keleş, Ekrem, “Hacca Kadınların Durumu”, *Hac Organizasyonu Sempozyumu*, 2006, s. 207; Komisyon (İ. Karagöz, Mehmet Keskin, Halil Altuntaş), *Hac İlmi Halî*, Ankara, 2008, ss. 39–40.

⁷⁵⁶ İbn Kudâme, *a.g.e.*, XI, 144.

⁷⁵⁷ Şelebî, *a.g.e.*, s. 161.

⁷⁵⁸ Şelebî, *a.g.e.*, s. 661.

⁷⁵⁹ el-Hillî, Allame Hasan b. Yusuf, *Muhtelefû's-Şia fi Ahkâmî's-Şeria*, Kum 1381, IV, 352.

3.6. Zahirî Mezhebinin Görüşü

Zahirî Mezhebine göre Talak suresindeki ilk ayette bahsedilen husus, ric'i talakla ilgili olup bain talakla ilgili değildir. Dolayısıyla süknâ ve nafaka hakkı ric'i talakla boşanan kadına aittir. Bain talakla ilgili boşanan kadının süknâ ve nafaka hakkının olmadığı Fatma binti Kays hadisiyle açıkça beyan edilmiştir

فخاصته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وأمرني أن أعتد في بيت ابن أم مكتوم⁷⁶⁰

İbn Hazm, Abdurrezak tarikiyle gelen bir rivayetle Ma'mer Zührî'den o da Abdullah b. Abdullah b. Utbe b. Mesud'dan "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ" ayetinin ric'i talakla ilgili olduğunu nakletmiştir. Hatta İbn Abbas'dan da mebtute olan kadının iddetini istediği yerde bekleyebileceğine dair rivayet mevcuttur.⁷⁶¹ Ayrıca tabiundan pek çok alimden üç talakla boşanan kadının süknâ ve nafaka hakkıyla ilgili olarak, hamile ise nafaka hakkının olacağı rivayet edilmiştir. Aynı şekilde kocası ölen kadının da "وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَرْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا"⁷⁶² iddetini evinde bekleme şartı yoktur. İbn Abbas da bu görüşte olup tabiundan da gelen rivayetler bu yöndedir. Fakat kadın isterse kocasının evinde de iddetini bekleyebilir. Hamile ise kendi hissesinden nafakası temin edilir.⁷⁶³

İbn Hazm'ın bu görüşlerinden hareketle ric'i talakla boşanan kadın hariç, diğer iddet bekleyenlerin kocasına ait evde iddet bekleme zorunluluğunun olmaması onların hacca da gitmesine bir maninin olmadığını gösterir.

Değerlendirme:

Buraya kadar görüşlerini naklettiğimiz altı mezhepten Ca'feriler ve özellikle Zahiriler hariç diğer mezhepler arasında Talak suresindeki ayetin sübut ve delaletinin kat'iliğinden hareketle, ister boşamadan dolayı ister vefattan dolayı olsun normal hallerde kadının iddetini, kocasının evinde geçirmesi gerektiği konusunda bir ittifakın olduğu anlaşılmaktadır. Zahiriler; bu ayetteki iddet ahkâmının ric'i talakla ilgili olduğunu benimsediklerinden dolayı, bain boşama ve vefat iddetinde, kadının eski kocasına ait evde iddet beklemesine gerek olmadığını iddia etmektedirler. Günümüzdeki çalışmalardan bir kısmında özellikle Mısır ve Suriye Ahvalü'ş-Şahsiyye Komisyonunca kadının bugün bütün iddetlerini istediği yerde geçireceği kanaatinin belirtilmesi ve bu durumun ilgili kanunda örf/adet ve maslahata dayandırılması dikkate değerdir.

⁷⁶⁰ İbn Hazm, Ebu Muhâmmmed, *el-Muhalla bil-Âsâr*, Beyrut, tsz. X, 74.

⁷⁶¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, X, 78–80.

⁷⁶² 2. Bakara, 234.

⁷⁶³ İbn Hazm, *a.g.e.*, X, 78-86.

Bizim bunlara dayanarak çıkardığımız sonucun birkaç farklı yönü vardır.

Birincisi, eğer kadının ortamı müsaitse vefat iddetini kocasının evinde geçirmesi, çünkü kadının yas tutmasıyla ilgili hadis buna zahiren delalet etmektedir. "لَا يَحِلُّ لَامْرَأَةٍ أَنْ تَحْدَ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا"⁷⁶⁴

İkincisi bain talakla boşanan kadın eğer boşama normal şartlarda gayet medenice olmuş ve kadının da kocasının evinde kalmasında şiddet ve saire açısından bir sakınca yoksa iddet süresince nafakası da kocası tarafından temin edileceğinden iddetini kocasının evinde geçirmesi gerekir. Şiddetin olması, kocanın nafakayı temin etmemesi ve benzeri hallerde ise kadının evini terk ederek güvenli olduğu yerde iddet beklemesinin uygun olacağı anlaşılmaktadır. Boşanan eşleri, aile birliği sona ermesine rağmen aynı çatı altında kalmak zorunda bırakmanın psikolojik ve sosyolojik boyutlarının incelenmesi gereğine inanmaktayız. Ne var ki bu konu, bizim sadedinde bulunduğumuz konunun dışında yer aldığından tebliğimiz içerisinde değerlendirilmesi cihetine gidilmemiştir.⁷⁶⁵

Ölüm iddeti veya bain talak iddeti bekleyen kadının, iddet süresince Zahiriler ve Hanbelîlerin de açıkça ifade ettiği gibi evinde bekleme zorunluluğu yoktur. Ölüm iddetiyle ilgili ayette "وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَرْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا"⁷⁶⁶ kadının nerede bekleyeceğine dair bir kayıt zikredilmemektedir. Acaba âyetteki "يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ" kaydından, kocası ölmüş olup vefat iddeti bekleyen kadınları,

⁷⁶⁴ Buhari, Cenâiz, 30.

⁷⁶⁵ "Kendi kendilerine bekleme" ifadesinin geçtiği Bakara 228 ve 234. ayetleri ile Talak 1. ayet arasında mutlak hükmün mukayyede hamledilmesi konusu düşünülebilir. Hanefilere göre hükümleri aynı olmasına rağmen sebepleri farklı olan hükümler arasında takyide gidilmez. Bu usul ilkesine göre şöyle bir açıklama getirilebilir: Boşama ve ölüm halinde hüküm birdir. O da her iki durumda da kadının iddet beklemesidir. Ancak sebepleri farklıdır. Bu iki olayın birinde sebep *boşama* iken diğerinde *ölümdür*. O halde boşama olayında kadın, iddetini kocasının evinde geçirmekle mükelleftir. Ölüm halinde ise kendisinin belirleyebileceği her hangi güvenli bir meskende iddetini geçirebilir. Eimme-i selasenin benimsediği usule göre ise takyide gidilir. Usulcülerin ittifak ettiği bir diğer usul ilkesine göre de hüküm ve sebepler bir olduğunda hükümler arasında takyide gidileceğidir. Dolayısıyla ister ric'i ister bain olsun boşanmalarda sebep ve hüküm aynı olduğu için takyide gidilmelidir. Yani her iki boşamada da boşanan kadın, iddetini kocasının evinde geçirebilir. Oysa tersi bir açıklama da getirilebilir. Hanefî mezhebinde bain boşamada esas alınan lafızlarla ric'i boşamada esas alınan lafızlar birbirinden farklıdır. Diğer bir ifadeyle iddet hükmünün sebepleri farklıdır. Bu nedenle bu iki boşama hükmü arasında takyide gidilmemeli; ric'i boşamada boşanan kadın, kocasının evinde iddetini geçirecekken bain talakla boşanan kadın, bu iddetini istediği güvenli bir meskende geçirebilecektir. Mutlakın mukayyede hamliyle ilgili geniş bilgi için bkz. Fethi Düreynî, *el-Menahicü'l-Usuliyye*, Dimeşk, 1985, ss. 676-695. Şaban, Zekiyyüddin, *Usulü'l-Fikhi'l-İslamî* (baskı yeri ve tarihi yok), s. 303–309.

⁷⁶⁶ 2. Bakara, 234.

istedikleri bir evde, kendi hallerine kalmaları da anlaşılabilir mi? Eğer kadının can, mal ve namusunun emniyette olduğu bir halde yakın akrabalarının vefatı, mesleği icabı zaruri olan bir sefere çıkması veya ülkemizde olduğu gibi hac kurasında ismi belirlenmişse iddet müddeti içerisinde (diğer şartları da taşıyorsa) hacca izin verileceğini düşünülebilir. Hanbelî ve Şafiilerce sarahaten, Malikilerce zımnen kabul edilen tearuz halinde hangisi önce ise onun takdim edileceği görüşlerinin lüzumiyetine inanıyoruz. Bu durumda da Hanefi usullerinde vurgulanan “على اقوال” *ümmet eğer bir meselede birkaç görüş belirlemiş ise o görüşlerin dışına çıkılmaması hususunda icma olduğundan madasını almak batıldır*⁷⁶⁷ kuralına uyup diğer mezheplerdeki bu fetvalardan faydalanarak icma dairesinde kalmayı tercih edebiliriz. Çünkü cevaz-ı muhtelefün fi h olan meselelerde diğer bir mezheple amel edileceğinde mütekaddimin İslam fukahasına göre bir sakıncanın olmadığı beyan edilmiştir. Hanefilerin müteahhirin fakihlerine göre bizim gibi bir mukallid-i Hanefinin bir meselede, mesela Şafii mezhebini taklit etmesi kendi kendine caiz değil ise de hüküm-i hâkimin inzıamıyla caiz olması şöyle dursun, vacip bile olur.⁷⁶⁸ Değerlendirmelerini yapan Elmalılı, konuyu gayet veciz bir şekilde telhis etmiştir.

Ric’i talakla boşanan kadının iddet süresi içerisinde hacca gitmesi veya sefere çıkması hallerini değerlendirirken aile birliğinin korunmasının öncelenmesi gereğine inanıyoruz. Dolayısıyla kadın hangi halde olursa olsun isterse hac yolculuğuna çıksın hatta ihrama girmiş olsun iddetini beklemeli, gerekirse muhsar hükümlerine göre hareket edilmelidir. Çünkü ailenin bozulmasının mefsedet, hacdan elde edilecek menfaattan kat kat üstün olabilir. Zaten “دفع المفساد أولى من جلب المنافع” Def’i mefasid celbi menafiden evladır.⁷⁶⁹ Usûl kuralının bunu havi olduğu da bir gerçektir. Hatta Elmalılı, bu maddenin, İslam ve batı medeniyetini birbirinden ayıran en önemli kriterlerden olduğuna dikkat çekerek günümüzde mefsedetlerin izalesine mesaimizi tahsis etmemiz gerektiğini söylüyor.⁷⁷⁰ Tahir b. Aşur, mefsedetle maslahatın tearuz etmesinde mefsedetın meydana çıkacağı bir maslahatın tecviz edilmemesini

vurgulamıştır.⁷⁷¹ “ان لا يمكن اجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح و حصول المفاسد” Maslahata nazaran mefsedetın galip olması halinde mefsedetın ref’inin şeriatın makasından olduğu müsellemdir.⁷⁷²

“المفسدة اذا كانت هي الغالبة بالنظر الى المصلحة في حكم الاعتياذ فرفعها هو المقصود شرعا ولاجله وقع النهي ليكون رفعها على اتم وجه الامكان العادي في مثلها حسبا يشهد له العقل السليم”

Netice itibariyle, *zararı âmmı def’ için zararı has ihtiyar olunur* “ يتحمل الضرر الخاص”⁷⁷³ kaidesi de bunun masadığıdır.

İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *şer’î hükümlerin dörtte biri* olarak nitelediğisedd-i zera’⁷⁷⁴ ilkesinden hareketle aile birliğini bozacak ve aile fertlerini aşırı bir şekilde sarsacak durumlardan aileyi korumak ihtiyata daha muvafıktır. Kadının evinde oturup kocasına görünmesi hatta İslam hukukuna göre kadının süslenmeye devam emesi de buna işaret eder mahiyettedir. Ayrıca günümüz dünyasındaki bütün anayasalarda aile birliğinin devamına ve korunmasına yer veriliyor olması bu konunun çağımız açısından ne denli önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Burada Zahirilere ait, kadın sadece ric’i talakta evinde beklemek zorundadır, fetvası da buna işaret etmektedir. İmam Züfer’in ric’i boşama ile iddet bekleyen kadının kocasıyla beraber hacca gidebileceğine dair fetvasının ardında, bu durumun kocanın kadına zımnen ricat etmesi anlamına geldiği unutulmamalı ve sadece kocasıyla olması kaydına dikkat edilmelidir. İmam-ı Züfer’in bu tahricine göre kadın, ric’at gerçekleşmemiş olsa bile iddetini yine kendi kocasının yanında geçirmiş olmaktadır.

İbn Ebi Şeybe, kadın iddet süresinde hacceder “المرأة تحج في عدتها” şeklindeki başlığı altında üç talakla boşanan ve kocası ölen kadının iddet süresince hacca gitmesinde bir beis olmadığını İbn Abbas’tan rivayet etmektedir. Aynı paralelde rivayetleri verirken genelde “لا بأس” ifadesini kullanması dikkate alınabilir. Çünkü hüküm bazında bu kavramın karşılığı “terki evla” demektir. Ayrıca İbn Ebi Şeybe, sahabeden ve Said b. Müseyyeb gibi tabiundan ileri gelen birkaç zattan kadının bu halde iken hacca gitmesini kerih gördüklerini rivayet etmiştir. Fakat bu rivayetlerdeki “رد” ifadesiyle “لا تحج” ifadelerini kerahetle tefsir etmesi, yani başlığı öyle belirlemesi biraz düşündürmektedir. İbn Ebi Şeybe Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın iddet sürecindeki

⁷⁶⁷ Neseff, Ebu’l-Berekat Hafızüddin, *Keşfü’l-Esrâr Şerhu’l-Musannifi ale’l-Menâr*, Beyrut, 1986, II, 194–195; İbn Nüceym, Zeynüddin, *Fethu’l-Gaffar bi Şerhi’l-Menar*, Beyrut, 2001, s. 356; Dehlevi, Mahmut b. Muhâmmmed, *İfdatü’l-Envar fi İdaeti Usuli’l-Menar*, thk. Halil Muhâmmmed, Riyad, 2005, s. 386–387; Leknevi, Muhâmmmed Emin, *Kameru’l-Ekmar li Nuri’l-Envar fi Şerhi’l-Menar*, Beyrut, 1995, II, 110–111; Salih Farfur, *Medarikü’l-Hak el-icma’ ve Mebahisuhu*, Dimaşk, 2001, ss. 225–241.

⁷⁶⁸ Yazır, "Makale-i Mühimme", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, İstanbul, 2011, s. 81.

⁷⁶⁹ Mecelle md. 30.

⁷⁷⁰ Yazır, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, İstanbul, 2011, s.142, 143; a.g.mlf, "Donanma İanesi Zekât Yerine Geçer mi?", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, İstanbul, 2011, s. 173.

⁷⁷¹ Konuyla ilgili geniş bir bilgi için bkz. Tahir b. Aşur, *Makasidu’ş-Şeriatı’l-İslamiyye*, Umman, 2001, s. 283–284.

⁷⁷² Geniş bilgi için bkz. Şatıbî, Ebu İshak, *el-Muvafakat*, Daru’l-Fikr, tsz. II, 17.

⁷⁷³ Mecelle, md. 26.

⁷⁷⁴ Bu konuyla ilgili geniş açıklamalar ve misaller için bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-Muvakkiûn an Rabbi’l-Âlemîn*, Beyrut, 1993, III, 108–126.

kadınları hac yolculuğundan geri çevirmelerini kerahet hükmüne bağlamıştır.⁷⁷⁵ Bununla birlikte o dönemde ahkâm-ı şer'iyye ile ilgili kavramların bu günkü içeriğine henüz ulaşmadığını düşünüyoruz. Bu nedenle buradaki kerahetin tahrike yakın olduğu söylenebilir. Burada dikkatimizi celbeden önemli bir husus da beynunet-i kübra ile boşanıp iddet bekleyen kadınlarla, kocası vefat edip ölüm iddeti bekleyen kadınların zikrediliyor olmasıdır. Ric'i talakla boşanan kadının evinde iddetini beklemesi, zikrettiğimiz sebepler muvacehesinde olsa ki hiç gündeme getirilmemiştir.

O halde kadın iddet beklediği esnada hacca gidecek olsa fıkhi hükmü ne olur? Sorusuna cevap arayabiliriz.

Kuveyt'te hazırlanan Fıkıh Ansiklopedisi'nde

“لو خالفت المرأة وخرجت للحج في العدة صح حجها وكانت أئمة”

iddet sürecindeki kadının emre muhalefet edip hacca gitmesi durumunda, hacci sahih olmakla birlikte dinen günahkâr olur"⁷⁷⁶ hükmü verilmiştir.

Bu fetva müzakere edilmeye değer niteliktedir. Zira evi terk etmemesi gerekirken terk etmesi halinde nehyin mucibi haram olduğundan dolayı bir haramı irtikâp etmiştir. Ancak bir farzı da deruhte ettiğinden dolayı onun da sahih oluşuna fetva verilmesi nasıl bağdaştırılabilir? Kanaatimizce burada haccın sahih olması haccın menasikini deruhte ettiğindendir. Dolayısıyla böyle bir kadından hac mükellefiyeti düşmüş olmaktadır. Ancak nehye muhalefet etmesi de uhrevi hüküm açısından olsa ki âsim/ günahkâr olma kavramı ile nitelendirilmesine neden olmuştur. Şayet evi terk etme haramlığı ile haccın sıhhati tearuz etseydi elbette hac, iddet bekleyen kadına farz olmayacağından dolayı haccın sıhhati de tartışılmayacaktı. Yukarıdaki fetvaya döndüğümüzde acaba kadının günahkâr olması ile kazanacağı sevap durumunu nasıl telif edilmelidir? Kazayı olan hüküm mü diyani olan hüküm mü tercih edilmelidir?⁷⁷⁷

⁷⁷⁵ İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir, *el-Kitabu'l-Musannef*, Beyrut, 1995, III, s. 311 (had. No: 14637-14644).

⁷⁷⁶ *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, XVIII, 38.

⁷⁷⁷ Bu durum Cuma vaktinde ezan okunurken satım akdi yapanın yaptığı akdin sahih, ancak yaptığı amelin caiz olmadığı anlamına nazire olabilir mi? Çünkü akdin in'ikad şartları açısından geçerli olduğu, ancak Şari'in sa'y emrine muhalefet olmasından dolayı da uhrevi hüküm açısından caiz olmadığı anlaşılmaktadır. Kısaca bu işlem dünyevi hüküm açısından sahih, uhrevi hüküm açısından ise caiz değildir. Çünkü emri ilahi'ye bir muhalefeti müstelzimdir. Bilmen, “*Ahkâm-ı Şer'iyye ve Ahkâm-ı Fıkhiyye*”, YİED. S, 2, İstanbul, 1964, s. 65.

Usulde benimsenen kurallardan birisi de ihtiyat esasının bir yansıması olan *el-huruc mine'l-hilaf* الخُروج من الخلاف ilkesidir. Buna göre bir meselenin *caiz* olduğu kanaatini taşıyan bir kişi, aynı meseleyle ilgili olarak içtihat ehli bir âlim o meselenin hükmünün *haram* olduğunu söylerse, o ameli terk etmesi gerekir. Yahut cevazına inandığı bir meselenin, başka bir müçtehit tarafından farz olarak görüldüğünü öğrenirse, kişinin o ameli yapması gerekir. Böylece kişi birinci halde harama düşme riskinden, ikinci halde ise farzı terk etme riskinden kurtulmuş olacaktır.⁷⁷⁸ Ulema indinde maruf olan bu kuralı konumuzla ilişkilendirecek olursak iddet bekleyen kadının, hacca gidemeyeceği ihtiyata uygun görülebilecektir.

II- Yanında Mahremi Olmayan Kadının Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi

Hac ile ilgili ayet-i kerimelerde mahrem şartı sarahaten ifade edilmemiştir. Ancak seferle ilgili bazı hadislerde mahrem şartına riayetin üzerinde hassasiyetle durulduğu bilinmektedir.

1. Konuyla İlgili Ayetler

Hac ile ilgili gelen ayetler âmm ifadelerle gelmiştir. Cumhura göre âmmın delaleti zanni ise de Hanefilere göre âmmın delaleti kat'îdir.⁷⁷⁹

“وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا”⁷⁸⁰

“وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ”⁷⁸¹

لِيَسْهَلُوا لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا

الْبَائِسَ الْفَقِيرَ”⁷⁸²

“ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ”⁷⁸³

“وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ”⁷⁸⁴

2. Konuyla İlgili Hadisler

Bu bölümde haccın hem farziyeti ile ilgili hadislerle hem seferde mahrem şartını açıkça vurgulayan hadis-i şeriflere yer verilecektir.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان⁷⁸⁵

“أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا”⁷⁸⁶

⁷⁷⁸ Pala, Ali İhsan, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, Ankara, 2009, s. 28-29.

⁷⁷⁹ Hallaf, a.g.e., s.217.

⁷⁸⁰ 3. Ali İmran, 97.

⁷⁸¹ 22. Hac, 27.

⁷⁸² 22. Hac, 28.

⁷⁸³ 22. Hac, 29.

⁷⁸⁴ 2. Bakara, 196.

⁷⁸⁵ Buhari, *İman*, 2.

“فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ مِنْ خَنَعٍ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْحَجِّ عَلَى عِبَادِهِ”⁷⁸⁷
 “أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ أَفْأَحَجَّ عَنْهُ قَالَ نَعَمْ وَذَلِكَ فِي حُجَّةِ الْوُدَّاعِ”⁷⁸⁸

Haccın faziletiyle ilgili başka hadisi şerifler de mevcuttur. Onları incelediğimizde haccın, iman ve cihadın akabinde geldiği, menasikin fazileti ve makbul olan haccın karşılığının bizzat cennet olduğu sarahaten bildirilmiştir.⁷⁸⁹

Kadınların hacca gitmelerini yasaklayan ayeti kerime olmadığı gibi sahih kaynaklarda yasaklayıcı hadisler de rastlamıyoruz. Sadece kadının mahremsiz sefere çıkmasını yasaklayan hadislerden hareketle Hanefiler ve Hanbelîler kadının beraberinde eşi ve mahremi yoksa hacca gidemeyeceği hükmüne ulaşmışlardır. Malikî ve Şafiiler bu konuda daha seyyaliyetli davranarak kadının, kocası veya mahremi yoksa kadın cemaatiyle veya güvenilir birkaç kadınla da farz hacca gideceğini kabul etmişlerdir. Şimdi kadının, beraberinde eşi veya mahremi olmadan sefere çıkamayacağı ile ilgili hadislerin bir kaçını zikredebiliriz. Ardından mezheplere göre konuyu inceleyeceğiz.

لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم⁷⁹⁰
 لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة ثلاث ليالٍ إلا ومعها ذو محرم⁷⁹¹
 لا تسافر المرأة يومين من الدهر إلا ومعها ذو محرم منها أو زوجها⁷⁹²
 نهى أن تسافر المرأة مسيرة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم⁷⁹³
 لا تسافر المرأة فوق ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم- أكثر من ثلاث⁷⁹⁴
 لا يحل لامرأة أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها رجل ذو حرمة منها⁷⁹⁵
 لا يحل لامرأة أن تسافر مسيرة يوم إلا مع ذي محرم⁷⁹⁶
 لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفرا يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها⁷⁹⁷
 لا يخلون رجل بامرأة ولا تسافرن امرأة إلا ومعها محرم فقام رجل فقال يا رسول الله اكتبني في غزوة كذا وكذا وخرجت امرأتي حاجة قال اذهب فحج مع امرأتك⁷⁹⁸
 "الظعينة ترحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف احدا الا الله"⁷⁹⁹

⁷⁸⁶ Müslim, *Hac*, 412.

⁷⁸⁷ Müslim, *Hac*, 412.

⁷⁸⁸ Buhari, *Hac*, 1.

⁷⁸⁹ Buhari, *İman*, 18, *Hac*, 4; Müslim, *Hac*, 436, 437.

⁷⁹⁰ Müslim, *Hac*, 413.

⁷⁹¹ Müslim, *Hac*, 414.

⁷⁹² Müslim, *Hac*, 415.

⁷⁹³ Müslim, *Hac*, 416.

⁷⁹⁴ Müslim, *Hac*, 418.

⁷⁹⁵ Müslim, *Hac*, 419.

⁷⁹⁶ Müslim, *Hac*, 420.

⁷⁹⁷ Müslim, *Hac*, 423.

⁷⁹⁸ Müslim, *Hac*, 424.

⁷⁹⁹ Buhari, *Menakib*, 25.

Konuyla ilgili hadislerin hepsi sahihtir ve ortak paydaları, kadının mahremsiz olarak yolculuğa çıkmaması konusunda adeta manevi bir tevatür oluşturmalarıdır. Ancak hadislerde bu hükmün gerekçesine (illetine) temas edilmemiştir. İctihada bırakılmıştır.⁸⁰⁰

3. Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi ile İlgili Mezheplerin Görüşleri

Kadının mahremsiz sefere çıkması ve hacca gitmesi ile ilgili olarak kadim ulema, hacca ilgili ayetlere ilaveten daha çok mahremsiz sefere çıkmamayı amir olan hadis-i şerifleri delil getirmişlerdir. Mezhepler bu konuda da usulleri gereği farklı istidlallerde bulunmuşlardır. Fakat bu farklı anlama açısı zamanla verilen fetvalarla daralmıştır.

3.1. Hanefi Mezhebinin Görüşü

Yukarıda zikrettiğimiz ayeti kerimeler haccın farziyetinin sübuten ve delaleten kat'î olduğunu gösterdiği gibi hadisi şerifler de sübuten olmasa bile delaleten haccın farziyetini sarahaten ifade etmektedir. Diğer taraftan kaydettiğimiz hadisler ise sadece kadının sefere eşi veya mahremi olmadan çıkmamasıyla ilgilidir. Hatta seferin mahiyeti yerine seferdeki gün ve mesafe üzerinde durulmuştur. Şöyle ki seferle ilgili hadislerde “bir gün bir gece, iki gün iki gece, üç gün üç gece ve üç günden fazla zaman ve mesafeden” bahsedilmiştir. Hanefi uleması bu farklı rivayetleri cem’ babında şöyle bir açıklama getirmişlerdir: “*Sefer mesafesinin üç gün ile takyit edilmesi bunun altındakilerinin mübah olduğunu gösterir yoksa bu matlup olmasaydı üç adedini tayinde bir fayda bulunmazdı.*”⁸⁰¹

Tahanevi'nin açıklamaları ise şöyledir: Hükmün üç ile takyit edilmesi muhakkak olup maadasi meşkûk olduğundan, kesin olanın alınması esastır. Bir de bu sıralamadaki bir gün bir gece, iki gün iki gece ve diğer kayıtlar İslam devletinin ilk dönemine, devletin zayıflığına ve güvenlik endişelerinin galip geldiği dönemle ilgilidir. Devlet güçlenince artık üç günlük mesafeyle kayıtlılandı. Tahanevi bu değerlendirmesinin ardından, hadislerin cem’i açısından bu yorumun daha isabetli olduğuna da değinmektedir.⁸⁰² Bu değerlendirme hadislerdeki illetin tespitine yardımcı olabilir. Seferilikteki zaman ve mesafe konusu ile ilgili kriterler ayrıca değerlendirilmelidir.⁸⁰³ Osmanî üç günü ifade eden hadisin en son varid olan hadis olduğundan hareketle bu hadsin hükme esas alınmasının evla olduğunu

⁸⁰⁰ Beşer, Faruk, “*Seferilik Açısından Kadınlar*”, *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, s. 338.

⁸⁰¹ Zebidi, Zeynuddin, *Tecrid-i Sarih*, (Çev. Kamil Miras), Ankara, 1991, IV, 218.

⁸⁰² Tahanevî, Zafer Ahmed Osmanî, *I'lau's-Sünen*, Pakistan, 1415, X, 12.

⁸⁰³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Aktan, *a.g.e.*, s. 227–236.

söylemektedir. Ayrıca âmm ile hâs arasında tearuz olursa ve az ile çok arasında çelişki(ızdırab) olup tarihleri de bilinmez ise hangisinin takdim edileceğinde tereddüt oluşur. Bu durumda Hanefi mezhebine göre yakın olanın alınması evlâdır. Nitekim ihtiyat da bunu gerektirmektedir. Bize göre (Hanefiler kastedilmektedir) mahremin vacib olduğu asgari sefer süresi, üç gündür. Bunun dışındaki seferlerde hümet (mahrem şartı) şüphelidir. Yakın olan vacib; yani farz olan haccın yapılması için gereken sefer, şüphe ile düşürülemez. ((الوجوب اليقيني لا يرتفع ولا يندفع بالشك)) Vacib seferin dışındaki seferlerde ise sürenin en azı alınabilir. Çünkü muhtemel haramlardan korunmak, vacib olmayan bir fiili (umre gibi) işlemekten daha evla ve ehemmiyetlidir.⁸⁰⁴ Zaten Ebu Hanife'ye göre de üç günden az olan seferlere ihtiyacı olan kadın, mahremsiz sefere çıkabilir.⁸⁰⁵

Hanefi ulemasının, seferde kadının mahreminin beraberinde olmasını şart koşmasının nedenleri usul açısından incelenmelidir. Hacla ilgili olarak nasrlardaki emirden haccın vücubiyeti/farziyeti anlaşılırken, memurun bih olan hacı edada başka bir şeye olan ihtiyaç o şeyin de vücubiyetini gerektirir mi? Ulema "*vacibi tamamlayan şey de vaciptir*" kaidesini koymuşlardır. Tabi ki bu kaidedeki tamamlama kavramı alelade bir tamamlama değil onsuz olmayan tamamlama anlamındadır. ⁸⁰⁶ "لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" Vacibi tamamlayan şey uzun uzadıya tartışılmış olsa da genelde iki başlık altında toplanabilir. Birincisi kulun kudreti dâhilinde olmayan hükümler ki bunlar; hacı eda için istitaat, zekât için nisab, Cuma namazının geçerli olabilmesi için cemaat sayısı gibi hükümlerdir ve kul bunları ortaya koymakla mükellef değildir. İkincisi ise kulun kudretinde olup iki kısım: İlki, vacib olduğu hususunda özel emir olan şeylerdir ki konumuzla alakalı değildir. Mesela namaz emrini deruhte etmek için abdest almak gibi. Bununla alakalı olan özel emir de zaten mevcuttur.⁸⁰⁷ İkincisi, vacibin edası kendisine bağlı olup vücubiyeti hakkında özel emir bulunmayanlardır. İşte asıl kastettiğimiz şey de budur. Mesela hac ile emir, Mekke'ye seferi gerektirir ki haccın edası vacib olsun. Dolayısıyla hac için yapılacak olan seferin bizzat kendisi vacib olur. Çünkü haccın edası ancak seferle tamam olur. Öyleyse sefer de vaciptir. Netice itibarıyla vacib olan bir şeyin emredilmesi, vacibin edasının kendisine dayanıp istinat ettiği, hususi bir emrin bulunmadığı bir şeyin, emredilmesi demektir. Öyleyse Hanefilerin seferle ilgili hadisleri hac konusunda istidlalde kullanmaları usulen uygundur. Bu usul kuralından

pek çok fıkhi, hukuki, iktisadi, ahlaki ve sosyal mesele teferru eder.⁸⁰⁸ Ayrıca hacla ilgili âyette zikredilen *istitaatin*, Hz. Peygamberimizce (sav) *zâd* ve *râhile* olarak beyan edilmesinden sonra kadınlar hakkında mücmel olduğunu düşünürsek, mücmeli beyan da Hz. Peygamber'in görevi olduğuna göre, kadınların, mahremsiz veya eşleri olmadan sefere çıkamayacaklarını bildiren hadisler, ayetteki icmal için beyan sayılabilir. Çünkü Şari'in mücmelatında fukahânın tefsir hakkı yoktur. "إنَّ العمل بدون البيان محال"⁸⁰⁹ Olsa olsa te'vile gidebilirler.⁸⁰⁹

Hanefiler sefer mesafesinin altında olanlara râhile/vasıta şartının olmadığını çünkü Mekke ehlinde olanlar ile ona yakın çevrede olanlara bu şart gerekli değildir. Zira onların durumu cuma namazına giden adamın durumuyla aynı mesabededir.⁸¹⁰ Öyleyse Hanefilere göre üç günlük mesafeden az bir yolculukta kadının sefere çıkmasında herhangi bir mahzur yoktur. Önceden zikredilen hadislerde farklı vakit ve mesafelerin verilmesini İbn Hümmam, Hz. Peygamberin (sav) çeşitli yerlerde sorulan soruların durumuna göre cevap verdiğini ifade ederek tearuz olmadığını, dolayısıyla Hanefilerin ilgili hadislerden yola çıkarak sefer için üç günlük mesafeyi esas aldıklarını ifade etmiştir.⁸¹¹

Hanefiler, normal sefer ve hac yolculuğu için en az üç günlük mesafede kadının yanında mahreminin bulunmasını şart koşmuşlardır.⁸¹² Hanefi mezhebine göre sonuçta kadının yolculuğu açısından hac yolculuğu ile diğer yolculuklar arasında bir farkın olmadığı anlaşılmaktadır.⁸¹³ Fakat yol emniyeti "أمن الطريق" şarttır "استطاعة" ise ancak yol emniyeti ile sabit olur fakat yol emniyetini de içine alan istitaatin haccın *vücub şartı* mı yoksa *eda şartı* mı olduğu çok net değildir. Merğınanî, Ebu Hanifeye göre vücub şartı olduğundan kadının hac etmeden vefat ederse vasiyete gerek olmadığını söyler. Bir başka bakış açısına göre ise haccın eda şartıdır. Çünkü Peygamber (sav) *istitaati*, *zâd* ve *râhile* olarak tefsir etmiştir.⁸¹⁴

İlmihallerde ise mahrem şartı, haccın *farziyet şartı* olarak kabul edilmiştir.⁸¹⁵ Ömer Nasuhi Bilmen konuyu haccın *vücub-u edasının şartı* diyerek orta bir yol izlemeye çalışmış, yol emniyetini ve 18 saatlik bir yolculukta bulunacak kadına kocasının veya

⁸⁰⁴ Ahmed Osmanî, Şibbir, *Fethu'l-Mülhim*, Dimeşk, 2006, IV, 231.

⁸⁰⁵ Ahmed Osmanî, *a.g.e.*, IV, 230.

⁸⁰⁶ İbn es-Saatî, Ahmed b. Ali, *Nihayetü'l-Vüsûl ila İlmi'l-Usûl*, Sa'a b. Garir, Cmiatu Ümmi'l Kura, 1414, I, 174-175. Esmendî, Abdülhamid, *Bezu'n-Nazar fi'l-Usûl*, thk. Zeki Abdulber, Kahire, 1992, s. 116-117, 144-145.

⁸⁰⁷ 5. Maide, 6.

⁸⁰⁸ Bilgi için bkz. Esmendî, *a.g.e.*, s. 116-117, 145; Gazalî, *Müstesfâ*, I, 178-181; Zeydan, *Usûl*, s. 299-300.

⁸⁰⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usul*, İstanbul, 1996, s. 197-198; M. Edib Salih, *Mesadiru't-Teşrii'l-İslamî ve Menahicü'l-İstinbat*, Riyad, 2002, s. 410-422.

⁸¹⁰ Merğınanî, *a.g.e.*, I, 146.

⁸¹¹ İbn Hümmam, *a.g.e.*, II, 420-422.

⁸¹² Merğınanî, *a.g.e.*, I, 161.

⁸¹³ Yaylalı, Davut, "*Seferilik Hükümleri*", *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, s. 268.

⁸¹⁴ Merğınanî, I, 146.

⁸¹⁵ *Hac İlmi*, s. 36-37.

mahreminin refakat etmesini bu başlık altında zikretmiştir.⁸¹⁶Alauddin Semarkandi ise mahrem şartını haccın *vücub şartları* içerisinde değerlendirmiştir.⁸¹⁷ Kanaatimizce Ebu Hanifeye nispet edilen görüşün bu yönde olduğu kuvvetlenmektedir. Her ne kadar Fetavay-i Hindiyye’de kadın için mahrem vucub veya eda şartı olabileceği belirtildikten sonra eda şartının sahih olduğu belirtilse de⁸¹⁸ usulen metinlerde olanın şerhlere, şerhlerdekiilerin ise fetvalara tercih edileceği dikkate alınmalıdır.⁸¹⁹İlmihaldeki farz olma şartı da buradaki vacip olma ile sanki müteradif olarak kullanılmıştır. Bu kaynaklarda geçen farz kelimesi, eğer Hanefi ulemasının ıstılahları arasında geçen *farz-ı ameli* anlamında kullanılmaktaysa bir sıkıntı yoktur diye düşünüyoruz. Kaldı ki hacda bu ayırım daha farklıdır. Çünkü hacda terk edilmesi halinde haccın fevt olacağı şeyler haccın *rüknü* sayılmış; fakat *dem* ile telafisi mümkün olanlar ise rüknün altındaki bir şer’i hüküm sayılmıştır. Dolayısıyla ikincisinin telafisi dem ile mümkün iken birincinin telafisi ancak kazası ile mümkündür. Bu açıdan bu iki hüküm birbirinden ayrılırlar.⁸²⁰ Buna binaen rüknün altındaki şer’i hükümler ne amelen ne de itikaden rükün mertebesine hiçbir şekilde ulaşamazlar. Bu nedenle hacdaki mahrem şartı rükün değildir. Sadece kadınlara haccın vucubiyet şartıdır. Kadın için aranan istitaat şartını kapsamına mahrem şartı da girmektedir, diyebiliriz.

Mahrem şartını vucub şartı olarak kabul edersek, mahremsiz kadına öncelikle haccın farz olup olmadığını anlamamız gerekir. Görünen o ki bu şartı taşımayan kadına hac farz olmamaktadır. Eğer eda şartı olarak kabul edersek o zaman eda edeceği vakit yani en azından Hanefilere göre Kabe’ye üç günlük mesafeden daha yakın bir sınırdan itibaren konu müzakere edilmelidir. Zaten Hanefilere göre üç günden az bir mesafede ise mahrem şartı aranmamaktadır. Dolayısıyla sefer mesafesinin altındaki olan mikatlardan kadının mahremsiz haccetmesi caiz olur ki, tartışmaya mahal kalmaz yalnız seferdeki zaman ve mesafe kriteri tespit edilmelidir.

İbn Ebi Şeybe, mahremsiz bir kadının haccedemeyeceğini rivayet ederek mutlak bir duruma dikkat çekmiştir. “لا تحج المرأة الا مع ذي محرم.” Bu durumda mahrem hem vucub hem de eda şartı olduğu anlaşılabilir. Müellif konuyla ilgili zikrettiğimiz hadisleri vermiştir. Ayrıca Hz. Aişe’nin yanında bu konudan bahsedilince onun şunu söylediği rivayet edilir: “ليس كل النساء تجد محرما” *“Her kadın mahrem bulamaz”*⁸²¹ Bu hususta İbn Ebi Şeybe değerlendirme yapmamıştır. Fakat bu rivayeti sona doğru

alması acaba onun tercihinin gösterebilir mi? Bunu tam tespit edemiyoruz. Yalnız başlığa bakılırsa kadının mahremiyle beraber yola çıkacağı fikrinin ağır bastığı anlaşılmaktadır.

Kadının mahremsiz yolculuk yapmamasının illeti nedir? Hanefi fûru’ kitaplarında konu anlatılırken “امن الطريق.” zikredilmiştir. Fakat bunun sadece kadınlara mahsus olmayıp kadın-erkek herkese şamil olduğu vurgulanmış, yol emniyeti olmadığı takdirde erkeğe de haccın farz olmadığı özellikle belirtilmiştir. Kadının mahrem şartı da ayrıca zikredilmiştir.⁸²²

Kadının mahrem şartının hacin *vücub* mu yoksa *adaşartı* mı olmasıyla ilgili ihtilafın yol emniyetine “امن الطريق” dayalı olduğunu bildiren Haddadî’nin, mahremsiz veya kocasız yapılan haccın da *maalkerahecaiz* olduğunu belirtmesi önemlidir: “فان حجت” ⁸²³“غير ذي محرم او زوج جاز حجها مع الكراهة” Çünkü *kerahet* hükmü Hanefilerde *vacibin* karşılığıdır. Vacibin terki ancak mekruh hüküm doğurur. Mekruhun terki de vaciptir. Öyleyse mahrem şartı Hanefi ulemasına göre farz olan bir hacda vacip olan bir şarttır. Bu vaciplik şartı farzla tearuz edince farzın tercih edildiği, ancak vaciplik şartının eksikliğinden dolayı da maalkerahe caiz olduğu belirtilmiştir, diyebiliriz.

Kaldı ki Hanefi ulemasından Kıvamüddin el-Kâkî, kıyas delilini kullanarak kadının mahremsiz olarak hac seyahatine çıkmasına izin verir görünmüştür. Şöyle ki bir kadın darulharpten darulislama mahremsiz olarak hicret ediyorsa, hacca da mahremsiz gitmesinin caiz olması gerekir. Çünkü hicret, dinin erkânından değilken hac dinin erkânındandır. “لان الهجرة من دار الحرب الى دار الاسلام بغير محرم مع ان الهجرة ليست من اركان” Aynî bu konuda Kakî’yi eleştirmiş ve Kakî’nin burada müşkil duruma düştüğünü söylemiştir. Aynî’ye göre kadın darulharpte emniyette değildir. Bundan dolayı da daha emin olan bir yere gitmek zorundadır. Onun için kadına böyle bir sefere (hicret) mahremsiz çıkması konusunda cevaz verilmiştir.⁸²⁴ Kudurî de Kakî’den çok önce aynı konuyu Hanefilere itiraz babında dile getirenlere, Aynî’nin gerekçelerine benzer şekilde cevap vermiştir. Devamında da hicret dahi olsa, varsa kadının mahreminin hicret esnasında kadınla beraber olmasının şart koşulduğunu belirtmiştir. Ayrıca Kudurî, hicret eden kadın için kısa sürede hicret kafilesiyle yürüyerek kendi ordularına ulaşma ümidi de vardır, demiştir.⁸²⁵ Kudurî’nin, mahremi sadece yolda şart olup ibadetin edasında şart olmadığını Mekkelilerin haccı mahremsiz eda ettiklerinden hareketle söylemesi⁸²⁶

⁸¹⁶Bilmen, *İlmihal*, s. 371–372.

⁸¹⁷Semerkandî, Alauddin, *Tuhfetu’l-Fukaha*, Beyrut, tsz. I, 383–390.

⁸¹⁸Fetavay-i Hindiyye, (Komisyon), Beyrut, tsz., I, 219.

⁸¹⁹İbn Abidin, Muhammed Emin, *Ukudu Resmî’l-Müfti*, Mecmuatu Resaili İbn Abidin, Alemü’l-Kütüb, tsz., I, 34, 36–37.

⁸²⁰Hasebellah, Ali, *Usulü’t-Teşrii’l-İslami*, Kahire, 1997, s. 327.

⁸²¹İbn Ebi Şeybe, *a.g.e.*, III, 366 (Had. No: 15161–15173).

⁸²²Merğinanî, *a.g.e.*, I, 146; Aynî, Bedrüddin Ebu Muhammed, *el-Binaye fi Şerhi’l-Hidaye*, Beyrut, 1990, IV, 16–17.

⁸²³Haddadî, Ebu Bekir b. Ali, *el-Cevheretü’n-Neyyire*, İstanbul, 1978, I, 193.

⁸²⁴Aynî, *el-Binaye*, IV, 20.

⁸²⁵Aynî, *el-Binaye*, IV, 20.

⁸²⁶Kudurî, *et-Tecrid*, IV, 2175–2176.

günümüz meselesini çözmede yardımcı olabilir. Zira artık yolculuk eskisi gibi kara yoluyla olmayıp hava yoluyla yapılmaktadır ve kısa sürmektedir.

Kadına mahremiyet şartının koşulması sadece yol emniyetiyle kaldırılabilir mi? Aynı'nin naklettiğine göre Kâdihân konuya başka bir bakış daha getirerek kadının saygınlığını, töhmete uğramamasını ileri sürmüş olsa ki hürmet yani kadının mahreminin yanında olması töhmeti izale eder, demiştir. ⁸²⁷ “ان الحرمة تزيل التهمة” ⁸²⁸ Dolayısıyla hükmün illeti aranırken sadece yol emniyetine indirgenmesi ne derece isabetlidir? Kermanî de konuya aynı noktadan yaklaşmış olmalı ki, kadının beraberinde müebbed haram olanlardan birisinin bulunmasını, ⁸²⁹ “لان التحريم على التأبيد” ifadesiyle ortaya koymuştur. ⁸²⁸

Günümüzdeki çalışmalarda genelde *yol emniyeti* üzerinde durulmuştur. Ancak mahremsiz kadının yola çıkmamasının illeti olarak onun ırzının saldırılara karşı korunması yani *ırz emniyeti* şeklinde de ifade edilmiştir. Amaçlanan gayenin bu olduğu yoksa yanında bir erkeğin bulunmasının asıl ve bizatihi gaye olmadığı belirtilerek netice itibarıyla hükmün illetinin *“kadının insanlığına tasallut ihtimali”* ile ilgili olduğu değerlendirilmesi yapılmıştır. ⁸²⁹ Aynı konuda illeti gündeme getiren başka bir İslam hukukçusu da güven bulunan ortamlarda kadınların yolculuğa çıkabileceğini, güven ortamının sağlanmamış olduğu yerlerde erkeklerin bile yolculuk yapamayacağını söylerken hadislerdeki illetlerden hareket ederek bu sonuca ulaşabildiğini söylemiştir. ⁸³⁰

Genel olarak kadının yolculuğu hususunda tespit edilen bu illetler incelendiği takdirde, illette aranan şartlar bakımından tutarlı görülebilir. Çünkü *zahir, munzabıt* (objektif), *münasip, ğayr-ı kâsır* olma şartları, illetin geçerli olabilmesi için aranan ilk şartlardır. Buradaki tespit edilen ilkeler kendi içerisinde tutarlı görülse de mesalikü'l-ille yönünden ve münasebet yönünden yeniden mütalaa edilmesi gerekmektedir. Çünkü belirlenen bu iki illet devletin kolluk kuvvetleriyle nispeten sağlanabilir. Oysa konuyla ilgili hadisler üzerinde *tenkihu'l-menat* usulüyle veya *sebrütaksimle* illetin geçerliliği daha tatarlı bir şekilde tespit edilebilir. ⁸³¹ Zira hacda kalınan süre bazı gruplar için çok uzun olmaktadır. Bu sürenin psikolojik ve sosyolojik etkilerinin de dikkate alınmasının yararlı olacağına inanıyoruz. Bir de günümüzde yolculuk yaparken yolda çekilen sıkıntılardan ziyade haccın menasikinden kaynaklanan oradaki mekânlara mahsus özel meşakkatler ve meseleler de olmaktadır. Bunların

hepsinin birlikte yeniden değerlendirilmesinin gereğine inanıyoruz. Belki o zaman daha isabetli bir illet tespiti yapılabilir. Ayrıca İslam toplumunda kadının saygınlığı da bunu gerektirir diye düşünüyoruz. Nitekim Fatma Aliye Hanım, İslam'da kadınlara Kur'an seviyesinde saygı duyulduğunu şu şekilde ifade etmiştir. Tehlikeli yolculuklarda güvenliği ve gerekli himayeyi sağlayamayacağı düşünülen küçük topluluklarla Kur'an-ı Kerim ⁸³² ve kadınların İslam ülkesi dışına götürülmesi doğru karşılanmamıştır. Ancak gerekli güvenliği, korumayı ve himayeyi sağlayabilecek askeri birliklerle Mushaf-ı Şerif gibi kadın da götürülebilir. ⁸³³

Diğer taraftan Veda Haccı'nda Hz Peygamberin, "kadınların, erkeklerin gözetiminde" ⁸³⁴ olmaları gereğini beyan etmesi, acaba illet tespitine işaret olabilir mi? Bu ifadeden kadının, *himayeye* ve *yardıma* muhtaç olduğu anlaşılırken bu himayeye seferde ve hacda daha fazla ihtiyaç duyacağı ise muhakkaktır. Dolayısıyla konuyu devletin kolluk kuvvetlerinin sorumluluğunda olan *yol emniyeti* veya *ırzın korunması* şeklinde anlamaktansa hikmet-i teşriye uygunluğu açısından kadının fitratı gereği, tespit edilen diğer illetleri de içine alacak olan kadının daima *erkeğin himayesine olan ihtiyacı* dikkate alınırsa daha isabetli olur diye düşünebiliriz. Nitekim mahremsiz yolculuk yapılmaması ile ilgili Hz. Peygamberden varit olan, *üç gün üç gece, iki gün iki gece, bir gün bir gece* şeklindeki rivayetler, kadına mahrem şartının sadece zaman ve mesafeyle sınırlandırılmayacağını gösterebilir. Bu rivayetlerin hepsinin ortak illetini bizler, kadının bu âlemde fitri olarak bir erkeğin *himayesine* ihtiyaç hissedeceği esasına dayandırabiliriz. Buna uyulması halinde illetin gerçekleştirileceği hikmet-i teşri olan celb-i menafi ve def-i mefasidin de tahakkuk edeceği kanaatindeyiz. Bu nedenle illetin, *mahrem veya eşi tarafından kadının himayesi* olduğunu söyleyebiliriz. Bu tespitimizin ülkemizde toplu içtihat müessesesinin somut örneği olan Din İşleri Yüksek Kurulunca ⁸³⁵ değerlendirileceğini düşünüyoruz. Çünkü içtihadın daha isabetli olması, kamu vicdanında makes bulması için çağımızdaki ilimlerin mahiyeti gereği ve inter dsipliner bakış açısından da hareketle ferdi olmak yerine içtihadın kurumsal olmasını önemsiyoruz.

3.2. Maliki Mezhebinin Görüşü

İmam Malik Muvatta'sında *“المرأة بغير ذي محرم حج”* mahremsiz kadının haccetmesi ile ilgili özel bir başlık açmıştır. Hacca giderken eğer beraberinde gidecek mahremi yoksa veya olup da beraber gitmeye güç yetiremezse, kadının farz olan haccı terk

⁸²⁷ Aynî, *Binaye*, s. 340.

⁸²⁸ Kermanî, Ebu Mansur, *el- Mesalkü fi'l- Menasik*, thk, Suud b. İbrahim, Beyrut, 2008, I, 282.

⁸²⁹ Beşer, *a.g.e.*, s. 340.

⁸³⁰ Yavuz, Vehbi, “Seferlilik Açısından Kadınlar” Tebliğinin müzakeresi, İSAV, s. 352.

⁸³¹ Hallaf, *a.g.e.*, s. 87.

⁸³² Mevslî, *a.g.e.*, IV, 122.

⁸³³ Fatma Aliye, *Osmanlı'da Kadın*, sadeleştiren, Orhan Sakin, İstanbul, 2012, s. 53.

⁸³⁴ Tirmizî, Rada, 10.

⁸³⁵ Ülkemizdeki fetva faaliyetlerinin tarihi sürecini incelemek ve bugünkü fonksiyonunu anlamak için bkz. Dağcı, Şamil, *Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım*, Diyanet İlmi Dergi, c. XXXVIII, S. 4, s. 6-10, 14.

edemeyeceğini; dolayısıyla kadınlardan bir cemaatle hac yolculuğuna çıkması gerektiğini söylemiştir.⁸³⁶ “لَتُخْرَجَ فِي جَمَلَةِ النِّسَاءِ”⁸³⁷

Şarih el-Bâcî, hacla ilgili ayeti⁸³⁷ verdikten sonra ayetteki hükmün umumi olduğunu, mahrem olup olmamasının ise hükmün umumiliğini etkileyemeyeceğini, ancak tahsis eden bir delil bulunursa o zaman tahsis edileceğini zikretmiştir. Devamlı farz haccın kadının mahreminin bulunmamasıyla ondan sakıt olamayacağını kadınlarla birlikte cemaat halinde gitmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca kadının mahrem şartının, haccın *vücub* ve *eda* şartlarından olmadığını da göstermiştir.⁸³⁸

el-Bâcî, hadislerdeki *bir gün bir gece* kaydıyla kadının mahremsiz yolculuğa çıkmasını yasaklayan hadisin *vacip* olmayan seferlerle ilgili olduğunu belirtmiştir. Büyük bir kafiyeyle yapılan yolculuğu, şehrin sokaklarında gezmeye kıyas ederek, nasıl ki buralarda emniyet varsa ve mahremsiz geziliyorsa hacda da buna gerek yoktur. İmam Evzaî'den de aynı anlamda bir rivayetin olduğunu bildirmektedir.⁸³⁹

İbn Rüşd ise konuyu “من استطاع إليه سبيلاً” *istitaat* kavramı açısından ele almış, İmam Malik'e göre yürüme ve yolu kat etme gücüyle tefsir edilmesinden hareket etmiştir. Daha sonra kadına haccın vacip olabilmesi için mahreminin veya eşinin refakat edip etmemesi hususunu ele alarak Maliki ve Şafii mezhebine göre kadına *rıfkat*/yardım ve emniyet varsa mahrem şart olmadığını belirtmiştir. Ona göre tartışmanın ve ihtilafın sebebi, haccı emreden ayetler ile mahremsiz seferi nehyeden hadisi şeriflerin muaraza etmesidir. Neticede emrin umumiliği galip olduğundan mahremi olmasa da kadının haccetmesi gerekir. Eğer hadislerin, “وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ” şeklinde hacla ilgili ayetleri tahsis ettiği veya “لا تسافر” “واتموا الحج والعمرة لله” “إِلَيْهِ سَبِيلًا” “المرأة إلا مع ذي محرم” hadisiyle, *istitaat*ın tefsir edildiği söylenirse; biz Malikiler bu konunun, nüsukun vücubiyetiyle ilgili olduğunu, bunun da bizzat farz olan hac olduğunu söyleriz. Dolayısıyla bize göre tahsis ve tefsir konusu sadece umreyle ve nafîle hacla ilgilidir. Yani farz olan hacla ilgili değildir.⁸⁴⁰

Karâfî, *istitaat*ın fer'inden saydığı iki şartı, yolun müsait olması ve yolculuk yapacak kişinin yolculuk imkânına sahip olması şeklinde belirlemiştir. O'na göre, kadının mahremsiz sefere çıkmasını yasaklayan hadisler, haccın farziyetine delalet eden ayetlerle muaraza edemeyeceği yönündedir. Ayrıca Karâfî, hicrete kıyasla farz

haccına kadının erkeklerle gidebileceğini söyler. Hatta O, İmam Malik'ten güvenilir bir kadınla bile gidilebileceğine dair rivayetleri nakleder. O, mahremsiz hac yolculuğuna çıkma yaşağının *nafile/tatavvu hac*la ve *yol emniyetinin* olmamasıyla ilgili olduğunu söyler.⁸⁴¹ Karâfî, farz olan hacda mahrem şart olmadığı tespit edilince, güvenilir erkeklerle farz olan hac yolculuğuna kadınların mahremsiz çıkıp çıkamayacağını da mezhep içerisinde tartışıldığını, en azından bu durumun hac konusunda keraheti mülzim olduğunu söylemiş; ancak farz haccın dışındaki nafile hac ve umrede ise kadınların sadece mahremleriyle yolculuğa çıkılabileceklerini belirtmiştir. Sonuçta Karâfî, *istitaat*ın gerçekleşmemesi halinde haccın vacib olmayacağını benimsemişti. Fakat bu durumdaki bir kişinin hacca gitmesi halinde ise haccın o kişiden sakıt olacağını açıklayarak adeta hacca insanları teşvik etmiştir. *İstitaat* şartları gerçekleşmeden gidenlerin ise haclarının geçerli olacağına işaret etmiştir.

“اما عدم السبب الذي هو عدم الاستطاعة فيمنع الوجوب دون الاجزاء”⁸⁴²

3.3. Şafii Mezhebinin Görüşü

İmam Şafii, haccın farziyetini ifade eden ayetleri ve hadis-i şerifleri açıkladıktan sonra “*istitaat*” konusunu ele almıştır. *İstitaat*ın iki kısmı olduğunu belirten İmam Şafii birinci nevinde erkeğin beden gücüyle birlikte esasen mali gücünün de olması gereği üzerinde durmuştur. İkinci nevinde ise *istitaat*ın bedenle ilgili olduğunu, bineklere kendi gücüyle binip incek güçte olması gerektiğini savunmuş, akabinde de *istitaat*ın Arap dilinde bu anlamda kullanıldığını ifade etmiştir.⁸⁴³ “ومعروف في لسان العرب”⁸⁴⁴ Kelamda ve usulde de *istitaat*ın aynı paralelde kullanılması dikkate değerdir.⁸⁴⁵ Devamında kadının hacca gitmesini ele alan Şafii, hacca yol bulma “الزاد والراحلة” *azık ve binek* şeklinde açıklandığını belirtmiştir. Dolayısıyla eğer kadın bunu elde ederse yani yanında güvenilen kadınlar olur ve yolda da emniyet olursa isterse yanında erkek mahremi olmasın, bize göre kadına hac farz olur, demiştir. Çünkü Rasûlullah (sav) hac konusunda sadece *zad* ve *rahilesi* olmayana istisna etmiş, kadını istisna etmemiştir. Fakat yanında güvenilen kadınlar olmazsa, mahremi olmayan erkeklerle beraber hac yolculuğuna çıkamaz. Şafii, Hz. Aişe, İbn Ömer ve Zübeyr'den de aynı anlamda haberlerin kendisine ulaştığını ifade etmiş, şayet yukarıda zikredilen şartlar tam ise bu sahabelere göre de kadının mahremi olmadan hac yolculuğuna çıkabileceğini belirtmiştir: “أن تسافر المرأة للحج وإن لم يكن معها محرم”⁸⁴⁵

⁸³⁶ İmam Malik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. M. Fuad Abdülbaki, Kahire, 1997, I, 339.

⁸³⁷ 3. Al-i İmran, 97.

⁸³⁸ el-Bâcî, Kadı Ebu'l-Velid, *el-Münteka Şerhu Muvatta-i Malik*, thk. Muhâmmad Abdulkadir-Ahmet Ata, Beyrut, 1999, IV, 160–161.

⁸³⁹ el-Bâcî, *a.g.e.*, IV, 161.

⁸⁴⁰ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidayetü'l-Müştehit ve Nihayetü'l-Muktesid*, Beyrut, 1986, I, 260.

⁸⁴¹ Karâfî, *a.g.e.*, III, 9.

⁸⁴² Karâfî, *a.g.e.*, III, 10.

⁸⁴³ Şafii, *el-Ümm*, II, 150–153, 157.

⁸⁴⁴ Taftazani, Sadüddin, *Şerhu'l-Akaid'in-Nesefiyye*, Mektebetü'l-Ezher, 2000, s. 86-88. M. Ali Cuma, *el-Hukmü's-Şer'iyyü inde'l-Usuliyyin*, Kahire, 2006, s. 148.

⁸⁴⁵ Şafii, *a.g.e.*, II, 164.

Şirbinî yol emniyetini, istitaatin şartlarından saydıktan sonra, yol emniyetinin kadın-erkek için umumi olduğunu belirtir. Kadına ayrıca haccın vacip olabilmesi için eşiyile veya mahremiyle, bunlar yoksa güvenilir kadınlarla "نساء ثقات" birlikte yolculuk etmesinin üzerinde durur. Ayrıca kadınların kaç kişi olacağını tartışıldığını, genelde cemilikte en az olan üç kişi ile yetinildiğini nakletmiştir. Farz olan hac ile nafile olan hac arasında ayırım yapılmış, sahih olan görüşe göre Şirazî gibi âlimler farz hac için bir güvenilir kadın yeterli olur, demişlerdir. İsnevî ise konunun iki boyutlu olduğunu belirtmiştir. Birinci olarak, mahrem veya güvenilir bir kadınla beraber hacca gitmenin, farz haccın vücut şartı olduğu, ikinci olarak ise haccı eda için yolculuğa çıkmasının haccın cevaz şartı olduğu üzerinde durmuş ve emniyet varsa tek başına da gidebileceğini ve bu fetvanın da kadının tek başına sefere çıkabileceğine dair cevaza dayandığını vurgulamıştır.⁸⁴⁶ Bu durum onun şu hadise işaretini göstermektedir: "Yakında Hîre şehrinde Beytullah'ı ziyaret etmek üzere yanında kimse olmadan, Allah'tan başkasından korkmaksızın bir kadın yolculuk yapabilecektir."⁸⁴⁷ "Hîre, Kufe yakınlarında bir yerdir. Peygamberimiz (sav) Adıyy b. Hatim'e; "Hîre'yi bilir misin?" diye sorar. Adıyy; "bilmem" diye cevap verir. Bunun üzerine Peygamberimiz şöyle buyurur: "Bak! Gün gelecek bir kadın tek başına Hire'den devesine binecek, hacca gelecek ve geri gidecek. Yolda Allah'tan başka hiçbir şeyden korkmayacak." Adıyy b. Hatim diyor ki, ben böyle bir olayı gördüm, şahit oldum."⁸⁴⁸

İmam Nevevî, kadınların hacc birlikte giderken içlerinden birinin mahreminin bulunmasının da şart olmadığını söylemiş ve bu fetvanın daha sahih olduğunu da belirtmiştir.⁸⁴⁹ Bu durumun kadınların tek başlarına da yeterli olacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Şafii ulemasının kadının mahremsiz sefere çıkmasıyla ilgili nehiyleri, nafile hacca ve vacip olmayan seferle yorumladıkları anlaşılmaktadır.⁸⁵⁰ Hatta Şafiilerden Kerabisî konuyu daha da ileri götürerek yol eminse kadınlar olmadan da kadının hacca gideceğini söylemiştir. Şirazî, Adıyy b. Hatim rivayetini esas olarak mezkûr görüşe katılmış olmalı ki, bunun sahih olduğunu belirtmiştir.⁸⁵¹ Ayrıca Nevevî, Adıyy b. Hatim'in bu olaya şahit olmasını da Hz. Peygamberin bir mucizesi olarak değerlendirmiştir. Hatta Nevevî'nin, İmamı'l-Haremeyn'den naklettiğine göre kadınların içerisinde birisinin mahreminin veya zevcesinin olmasına da gerek yoktur. "وذلك محمول على الجواز لأن الحج يجب بذلك"⁸⁵²

⁸⁴⁶ Şirbinî, *a.g.e.*, II, 229, 232–233.

⁸⁴⁷ Buharî, *Menakib*, 25.

⁸⁴⁸ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Hamza Hâmed, Kahire, 1995, XIV, 456–457; Buharî, *Menakib*, 25.

⁸⁴⁹ Nevevî, *a.g.e.*, s. 191.

⁸⁵⁰ Fevzi, Rifat, *el-Haccü ve'l-Umre*, Kahire, 1990, s. 36.

⁸⁵¹ Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekerîya, *Kitabu'l-Mecmû'*, thk. M. Necip el-Muti, Kahire, 1995, V, 68.

⁸⁵² Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 69.

3.4. Hanbelî Mezhebinin Görüşü

Hanbelî Mezhebi, Hanefilerde olduğu gibi kadının mahremsiz sefere çıkmasını yasaklayan hadisi şeriflerle amel ederek kadının mahremi olmadan haccın ona vacip olmayacağı kanaatindedir. Eğer yanında mahremi varsa erkek gibi kendisine de haccın o zaman vacip olacağını belirtmişlerdir.⁸⁵³

İbn Kudâme Ebu Davut'tan naklettiği bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel'e yanında mahremi olmayan zengin bir kadına haccın vacip olup olmadığı sorulunca O: "Hayır" diyerek, "mahrem şartı ayette geçen "yol" kavramına dâhildir" "المحرم من السبيل" değerlendirmesini yapmıştır. Ahmet b. Hanbel, bu görüşün Hasan el-Basrî, Nehaî, İshak, İbn Münzir ve rey ashabına ait olduğunu da söylemiştir. Yalnız Ahmed b. Hanbel'den diğer bir rivayette ise mahremin haccın vücut şartı olmayıp hacca sa'y etmenin şartı olduğu yönündedir. Çünkü haccın beş şartı *İslam, akıl, buluş, hürriyet ve istitaattir*.⁸⁵⁴ Ayrıca Osman Şahin Suud İlmi Araştırmalar ve İfta Daimi Komisyonundan naklettiğine göre, mahremin haccın vücut şartı olduğu yönündedir.⁸⁵⁵ Günümüzde Suud hükümetinin mahremsiz hacca izin vermemesinde bu fetvanın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'e göre mahrem şartı, kadını izdiham vb. durumlardan korumak ve ona yolda yardımcı olmak içindir. Yine Ahmed b. Hanbel'den üçüncü bir rivayette ise vacip olan hacda mahrem şart değildir. Esrem, Ahmed b. Hanbel'den, "bir adam hanımının annesine mahrem olur mu ki onunla hacca gitsin?" diye sorulunca, İmam şöyle cevap vermiştir: "Farz olan hacda öyle umuyorum ki kadınlarla birlikte yol emniyeti de varsa gidebilir. Bunun haricinde gidemez" rivayetini nakleder. İbn Kudâme günümüzde birinci görüşle yani mahremsiz haccın vacip olmayacağıyla amel edildiğini belirtmiştir.⁸⁵⁶ Fakat İbn Kudâme neden birinci görüşle amel edildiğini ve tercih sebebini belirtmemiştir.

Hanbelîlerden Merdavi, mahremsiz hacca gidilemeyeceğini bunun mutlak olarak mezhebin görüşü olduğunu belirttikten sonra *istitaat* ve diğer şartlar gibi mahrem şartının da vücut şartı olduğunu ve çoğunluğun da bu görüşe katıldığını belirtmiştir. İmam Ahmet b. Hanbelî'n de bir cemaatle aynı konuyu naklettiğini ve Hirakî'nin kelamının zahirinin de böyle olduğunu ileri sürerek adeta bu görüşün tercih gerekçesini ifade etmek istemiştir.⁸⁵⁷ Bu konunun Hanbelî mezhebi ile ilgili yapılacak çalışmalarda ele alınıp mezhepteki tercih şartlarıyla yeniden değerlendirilmesi faydalı olacaktır. Zira tercih ancak delil ile olur.

⁸⁵³ İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 367.

⁸⁵⁴ İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 329.

⁸⁵⁵ Şahin, *a.g.e.*, s. 355.

⁸⁵⁶ İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 367.

⁸⁵⁷ Merdavi, Alaaddin Ebu'l-Hasan, *el-İnsaf fi Marifeti'r-Racihi mine'l-İhtilaf*, Beyrut, 1997, III, 370–371.

3.5. Ca'feri Mezhebinin Görüşü

Ca'feri mezhebi de hac konusunu "*istitaat*" şartını ele alarak başlamıştır. İstitaati dört madde halinde tespit etmiştir. Bunlar *zâd* ile *râhile*, *beden sıhhati* ve *manilerin* olmamasıdır. İlave olarak kendisinin hac esnasında nafakasının olması ve *aile efradının da nafakasının yeterli olması* şeklinde belirlenmiştir.⁸⁵⁸ Fakat hacla ilgili "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" ayetini değerlendirirken *istitaatin imamlarca, beden sıhhati, yolun müsaitliği, zâd ve râhilenin mevcudiyeti ve hacca bizzat güç yetirebilme* şeklinde tefsir edildiği nakledilmiştir. Hatta Ca'fer-i Sadıktan yapılan nakillerde yolculuk yapacağı merkebi olanın haccetmesinin gerektiği rivayeti yanında *zâd* ve *râhilesi* olan ve ailesinin giderini karşılayıp insanlara muhtaç olmayanın gitmesi gerektiği aksi takdirde helak olacağı belirtilmiştir.⁸⁵⁹

Ca'feri mezhebinde *istitaat* üzerinde çok durulmuş olup istitaatise genelde *zâd* ve *râhile*, *sıhhat* ve *mali durumla* izah edilmiştir. Hatta farz olan hac için bir baba evladının malından da alarak hacca gidebilir şeklinde konu genişletilmiştir. Ayrıca kişiyi hacca götüren arkadaşları varsa onun bile gidip gidemeyeceği tartışılmıştır. Ancak kadının yolculuk durumu bu bölümde ele alınmamıştır. Daha sonra kölelerin, çocukların, delilerin ve kadınların hac ahkâmıyla ilgili özel bir bölüm açılmıştır. Burada eğer kadının kocası ve mahremi olup da bunlardan birisi kadınla beraber farz hacca gitmeye müsait değilse kadının bunlar olmadan hacca gidebileceği belirtilmiş; fakat bunlardan birisi eğer kadınla beraber hacca gitmeye müsaitse o zaman kadın bunlardan ayrı hacca gidemez, denmiştir. Gerekçesi ise kadın farz haccını mahremsiz yapabilir, bu konuda kocasına itaat etmesi gerekmez⁸⁶⁰ şeklindedir. Buradan da anlaşılıyor ki eğer koca müsaitse eşine refakat etmesi gerekir. Aksi halde kadının mahremsiz farz haccı yapacağı açıkça anlaşılmaktadır.

3.6. Zahiri Mezhebinin Görüşü

İbn Hazm, Zahiri mezhebinin görüşünü haccın farzietini ifade eden ayetleri vererek işlemeye başlarken umrenin de farzietini tartışmaya açmıştır. Öncelikle haccın akıllı, balığ, hür ve mahremi olan hürre/ kadın üzerine ömürde bir kere olmak üzere farz olduğunda yakini icmâ olduğunu belirtmiştir.⁸⁶¹

Kadının kocası ve mahremi yoksa tek başına hac yapacağını kendisine de herhangi bir şeyin gerekmeyeceğini söyleyen İbn Hazm, eğer kadının kocası varsa onun üzerine karısını hacca götürmesi farz olur, demektedir. Eğer koca böyle yapmaz ise

Allah'a asi olur ve kadın da onsuz hacceder. Ayrıca kocanın eşini nafile hacdan da engelleme hakkı yoktur, demektedir.⁸⁶²

İbn Hazm kendi görüşünü destekleyen pek çok rivayeti verirken özellikle Hz. Aişe (ra) annemizin yanında kadının mahremi olmadan hacca gidemeyeceği zikredilince O'nun da "ليس كل النساء تجد محرماً" her kadının mahrem bulamayacağını söylediğini nakletmektedir. İbn Hazm mahremin şart olmadığını, hatta bu konuda sahabe ve tabiînin aynı görüşte olduğunu ileri sürerek sadece bu hususta ısrar eden Ebu Hanife'yi eleştirmiştir. Hatta Hanefilere ait "ان المرسل كالمسند" kuralını alarak az önce zikrettiğimiz Hz. Aişe rivayetinin de mürsel olduğunu, İbn Ömer'den de aynı anlamda hadislerin geldiğini, dolayısıyla bunları dikkate almayan Hanefilerin tenakuza düştüğünü ifade etmiştir. Buna ilave olarak İbn Ömer'den gelen şu hadisleri de delil getirmiştir. "إذا استأذنكم نسلك إلى المساجد فاذنوا لهن" "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله" bu hadislerde kadınların mescitlerden men edilmemesi vurgulanmıştır. Bu mescitlerin en önemlisi ise Mescidi-i haramdır, o halde kadınlar oradan nasıl menedilebilirler? diye itirazını daha da ileri götürmüştür.⁸⁶³

Ayrıca İbn Hazm haccın farzietini ifade eden ayetten hareketle seferlerin vacip ve vacip olmayan diye ikiye ayrıldığını, dolayısıyla hadislerde yasaklanan mahremsiz seferin sadece vacip olmayan seferle ilgili olduğunu, farz haccın seferi de farz olduğundan hadislerdeki yasağın farz olan haccın seferiyle ilgili olmadığını belirtmiştir. Çünkü eğer böyle olmasaydı seferlerdeki nehiy mutlak olarak gelmezdi. Eğer Hanefilerin dedikleri gibi olsaydı haccın seferinin de zikredilmesi gerekirdi ki o zaman görüşleri doğru olurdu. Böyle olmadığına göre Hanefilerin anlayışında hatanın mevcut olduğunu belirtmiştir.⁸⁶⁴ Bu konuya Hanefilerin verdiği cevapları burada zikretmek istemiyoruz. Zaten yerinde tartışmıştık, Hanefiler de kendi içlerinde itirazları genişçe değerlendirmişlerdir.

Değerlendirme

Şafii, Maliki, Caferi ve Zahiri mezhepleri genelde haccın farzietini ifade eden ayetlerden (Bakara, 2/196; Ali İmran, 3/97) hareket edip hükmün umumiliğini belirtmişlerdir. Mahrem şartını ileri süren hadisleri de genelde tevil etmişlerdir. *İstitaat* ve *oraya yol bulma* ifadelerini ise genelde kişinin sıhhati ve yol emniyetiyle tevil ederek sadece farz hacca mahsus olmak üzere kadının mahremsiz gidebileceği kanaatini ortaya koymuşlardır. Ayrıca konuyla ilgili olarak Hire'den Mekke'ye gelip korkmadan bir kadının haccdebileceğini belirten hadisi de delil olarak

⁸⁵⁸ el-Hillî, *a.g.e.*, s. IV, 33–36.

⁸⁵⁹ el-Hillî, *a.g.e.*, IV, 33–35.

⁸⁶⁰ el-Hillî, *a.g.e.*, IV, 348.

⁸⁶¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 3.

⁸⁶² İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 19.

⁸⁶³ İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 20–23.

⁸⁶⁴ İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 23.

göstermişlerdir. Bunun yanında Hz. Aişe annemizden gelen "her kadın mahrem bulamaz" ifadesine de istinat etmişlerdir.

Ayrıca bu müçtehitler insanın yaptığı seferleri vacip olan ve olmayan diye ayırarak farz hac için seferin vacip olduğunu, dolayısıyla bu hacca mahremi olmasa da gidilebileceğini; ama nafil hac için mahrem gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü onun seferi vacip sefer değildir. Hatta Ahmed Osmanî, Beğavî'den ulemanın, farz hac hariç, kadının mahremsiz veya kocası olmadan sefere çıkamayacağı hususunda ihtilaf etmediklerini nakletmektedir.⁸⁶⁵ Genelde bu mezheplerin de mahremsiz veya eşsiz hacca gitmeyi çok rahatlıkla söylemedikleri anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili olarak ileri sürülen yol emniyeti ve güvenilir ortam gibi ileri sürülen şartlar, bunu göstermektedir. Hanbelî mezhebinde ise Ahmed b. Hanbel'den üç görüş nakledilmesine rağmen mezhebin amel edilen görüşünün mahremsiz hacca gidilemeyeceği yönündeki hükmün alınması dikkat çekicidir. Oysa Ahmet b. Hanbel'in üçüncü görüşü, izin verenlerin görüşüyle paralellik arz ederken neden bu görüşünün alınmadığı çok açık değildir. Acaba bu görüş sonraki ulemanın bir tercihi midir yoksa mahalli ve tarihi şartlar mı buna yönlendirmiştir? Henüz tespit edemedik. Sadece ilk görüşü, Ahmed b. Hanbel'le birlikte çoğunluğun naklettiğinin ileri sürülmesi bir gerekçe olabilir mi? bilemiyoruz. Kısaca bu mezhep kadının mahremsiz sefere çıkmasını yasaklayan hadislerle amel ederken ayetteki istitaati genelde bu hadisler ışığında anladığından mahremsiz kadına müsaade etmemiştir. Neticede mahremi olan kadın erkek hükümlerine tabidir, eğer mahremi yoksa erkek hükümlerine tabi değildir, diyen Hanbelîlerin, mahrem şartını adeta haccın vücub şartı kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Hanefi mezhebine gelince, usul gereği haccın farziyetiyle ilgili olan âmm ayet kendi içerisinde "مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" kaydıyla tahsis edildiğinden daha sonra da haberi vahidle tahsisi caiz olmuştur.⁸⁶⁶ Haberi vahidler ise kadının mahremsiz hacca gidemeyeceğini kati olarak ifade ettiğinden mahrem, kadının farz haccı dahi olsa şarttır. Yalnız bu şartın *vücub şartı* mı yoksa *eda şartı* mı olduğu tartışılmışsa da ağırlıklı olan vücub şartı oluşudur. Bir diğer husus ise Hanefi usulünde *sübutu zannî* ve *manaya delaleti kati* olan hükümler vacip kavramıyla ifade edilmiştir. Buna bağlı olmalıdır ki Haddadî gibi âlimlerin, kadının mahremsiz hacca gitmesi halinde *mealkerahet caiz* olacağını belirtmesi dikkate değerdir. Diğer taraftan el-Kâkî gibi âlimler ise hicrete kıyasla hacca mahremsiz cevaz verileceğini ileri sürerek Hanefi

mezhebinde nispeten rahatlatıcı fetva vermeye çalışmışlardır. Ayrıca mahrem şartının sadece yolda olup Mekke'de olmamasını ileri süren Kudurî'nin görüşü de kanaatimizce bir rahatlatma olarak görülebilir. Çünkü günümüz vasıtaları ve yol şartları ile yol emniyeti bir çıkış yolu olabilir. Ancak haccın menasiki eda edilirken günümüzde karşılaşılan izdiham vb. önemli sıkıntılar atlanarak, sadece yol emniyeti ve ulaşım araçlarının konforundan hareketle bu tür esnek yorumlara yönelmek ne kadar isabetli olabilir? Ülkemizdeki ilim adamları tarafından seferlikle ilgili düzenlenen çalışmalarla, Başkanlığımızın 2006 hac organizasyonunda yer alan çalışmalarda bazen konu eklektik olarak mezhep görüşleri aktararak ele alınmış; bazen de illet tespitine gidilmiştir. Bu çalışmalarda yol emniyeti ve kadının ırzının korunması şeklindeki illetle ilgili gerekçelerden hareketle mahremsiz sefere ve hacca gitmeye izin verme meylinin olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu illet tespitlerine ve mahremsiz gitmeye yönelik eleştiriler de yok değildir.⁸⁶⁷

Arap dünyasında da ülkemizde dile getirilen gerekçelere paralel görüşler ileri sürülmüştür. Mesela Mısır ilim dünyasından Rifat Fevzi özetle, konuyla ilgili olarak şu değerlendirmeleri yapmıştır: *Günümüz şartlarında mahrem şartını öne sürmek kadın için pek çok sıkıntıya yol açmaktadır. Özellikle şu iki hususu ilave ettiğimizde bu durum daha açık bir şekilde görülmektedir. Birincisi mukaddes beldelere gitmek herkes için kolay değildir. Vize, ulaşılması güç başka nedenler ile bu imkânların aynen eş veya mahrem için de kadın tarafından temininin istenmesi gibi. İkincisi günümüzdeki ulaşım araçları kadim ulemanın öne sürdüğü sıkıntıları içermemektedir. Dolayısıyla fakihlerin değerlendirmeleri dikkate alındığında mahrem şartı konusunda bir esnekliğin olduğunu görebiliriz. Şunu da belirtmek gerekir ki bütün bunlar farz haccin söz konusudur. Nafil hacda ise âlimlerin ittifakıyla kadının mahremsiz yolculuğu caiz değildir.*⁸⁶⁸

Bunun yanında yeniden değerlendirilmesi gereken birtakım hususların varlığı da kabul edilmelidir. Mesela Maliki ulemasının yaşlılara nazaran gençlerde mahrem şartını ileri sürmelerine karşılık Şafilere her yaşta kadının akranı bir erkeğe göre cazibesinin olacağını dolayısıyla böyle bir ayırımın doğru olmadığını "لكل ساقطة لاقطة"⁸⁶⁹ ifadesiyle belirtmeleri üzerinde durulması gereken bir husustur.

⁸⁶⁵ Osmanî, *a.g.e.*, IV, 230.

⁸⁶⁶ Kaldı ki Arap dili açısından da şöyle bir kuralın olduğunu görüyoruz. Kadim ulema buna pek çok hüküm bina etmiştir. Şöyle ki, *bedellerde nispetle maksut olan bedeldir. Mübdelün minh ise meskûtun anh hükmündedir.* Ulemanın uyguladığı kurala göre ilgili ayet *مَنْ اسْتَطَاعَ عَلَى مَنْ سَبِيلًا* "âmmın tahsisıyla ilgili bilgi için bkz. Muhammed Maruf ed-Devalibi, s. 167, 199; Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisi*nde Tahsis, İstanbul, 1996, s. 217.

⁸⁶⁷ Seferilik ve Hükümleri ile ilgili İSAV tarafından düzenlenen sempozyumdaki tebliğ ve müzakereler için bkz. Faruk Beşer, Vehbi Yavuz, Bilal Aybakan, Ali Rıza Demircan, Hamza Aktan, Hüseyin Kayapınar, Davut Yaylalı, İstanbul, 1997, s. 247–291, 337–360; ayrıca 2006 yılında Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu, Hacda kadınların durumu ile ilgili, bkz. Ekrem Keleş, Kadriye Avcı Erdemli, Yusuf Altaş, Ankara 2007, s. 200–238.

⁸⁶⁸ Rifat Fevzi, s. 47.

⁸⁶⁹ İbn Dakik el-İyd, Takiyüddin Ebu'l-Feth, İhkamu'l-Ahkam Şerhu Umdeti'l-Ahkam, Beyrut, tsz, III, 19.

konu hakkındaki değişik bakış açılarından hareketle günümüzde sosyal statüsü ve kültür seviyesi farklı olan kadınların durumu yeniden değerlendirilebilir.

Usul uleması ibadetlerde ihtiyatın evla olduğunu bu nedenle “الْأَخْذُ بِكَثْرٍ مَا قِيلَ”⁸⁷⁰ prensibiyle amel edilmesinin esas olduğunu vurgulamışlardır. Hatta “*iẖtiyāt, bir şeyi yani hükmi en üst mertebesine hamletmeyi gerektirir*” diyerek “الاحتياط يقتضي حمل”⁸⁷¹ çoğunluğun yanında olmak yerine ibadetin ruhuna ve maksadına uygun olanın yapılmasının zorunlu olduğuna işaret etmişlerdir. Kadîhân da bu bahsi işlerken taatin ma’siyete sebep olmamasına vurgu yapmıştır.

Diğer taraftan eğer maslahata binaen hüküm verilecekse, bunun da kadim ulemamızca tespit edilen, *maslahat; kat’î, küllî, zarurî olmalı ve şer’î nassa muhalif olmamalı* şartlarını dikkate almalıyız. Vereceğimiz fetvaların halde ve gelecekteki toplumsal tesirlerini de düşünmeliyiz. Bir de zaruriyyatı hamse açısından değerlendirme yaparken konunun seddüzzerai ve fethüzzerai ile ilişkisini gözetmeliyiz.

SONUÇ

Bütün mezheplerin, ric’i talak iddeti bekleyen kadının, iddetini evinde geçirmesinde ittifak edip âdeti bu konuda herhangi bir ihtilafın bilinmemesi, bu durumdaki kadının sefere çıkmaması ve hacca gitmemesi gereğini ortaya çıkarmıştır. Eğer ihrama da girmişse *muhsar* hükümlerine göre hareket edilmelidir. Çünkü ric’i talak iddeti bekleyen kadının süslenmesinin de istenmesi, İslam dininin aileyi koruma ve aile birliğinin devamını sağlamada ne denli hassas olduğunu göstermektedir. Buna binaen beynuneti suğradan dolayı iddet bekleyen kadının, eğer kocasıyla tekrar evliliği sürdürme imkanı ve ihtimali varsa, haccını ertelemesini uygun buluyoruz. Çünkü *der’ul mefasid celbül menafiden evladır*.

Ölüm iddeti ve bain talaktan dolayı iddet bekleyen kadınlara gelince, bunlarla ilgili ihtilafın olduğunu zikrettik. Ancak ülkemizde ve dünya genelinde hacca gidiş-dönüş şartlarının zorluğu, kota sebebiyle hacı adaylarının kur’a ile belirlenmesi ve gitmediği takdirde bir daha kur’a da isminin çıkmama ihtimalinin hacı adaylarına vereceği psikolojik gerilimi mütalaa ederek beynuneti kübradan dolayı iddet bekleyen kadın ile ölüm iddeti bekleyen kadının hacca gidip gidemeyeceğini yeniden değerlendirebiliriz. Şöyle ki, eğer kadına kura sonucu hac çıkmış ve mahrem şartı gibi diğer şartları da havi ise bu kadının hacca gidebileceğine hükmedebiliriz. Çünkü *iki farz tearuz ederse önce olanın veya vakti mudayyak olanın vakti muvassa’ olana*

takdim ve tercih edileceği usûl kuralından hareketle fetva verilebileceğini düşünüyor ve tekrar mütalaa için konuyu komisyonumuza havale ediyoruz.

Kadının mahremsiz sefere çıkması veya hacca gitmesine gelince; bu konuda Hanefi ve Hanbelîler hariç diğer mezhepler, bir kadının, kafile halindeki kadınlarla birlikte hacca gidebileceğine fetva vermişlerdir. Ahmed İbn Hanbel’in farz hacca ilgili mahremsiz gidilebileceğine dair görüşüyle, Hanefilerde de mahremsiz gidilmesi halinde haccın *maalkerahe* geçerli olacağına dair fetva verilmesi kadın için hacı kolaylaştırıcı bir yaklaşımdır. Bunlara bağlı olarak mezhep içinde kalınıp verilen fetvalarla amel edilebilir.

Ayrıca “إِخْتِلَافُ الْأُمَّةِ عَلَى أَقْوَالٍ إِيْجْمَاعٍ عَلَى أَنَّ مَا عَدَاهَا بِاطَّلٍ” diye bilinen usul kuralından hareketle icma’ dairesinde kalınarak bir mezhebin fetvasıyla amel edilebilir. Çünkü sonucu hayra götüren ve bir ibadetin deruhte edilmesine vesile olacak ihtilafın esas alınması tercih edilebilir. Kaldı ki, günümüzde hac seferleri tarifeli uçaklarla yapılmakta, oteldeki oda numarasına varıncaya kadar her şeyin önceden tespit edilmesi, gruplar halinde gidilmesi ve hemen hemen her alanda bay-bayan görevlilerin bulundurulmasına önem verilmektedir. Bunlara ilaveten Başkanlığımızın mahremiyetle ilgili ileri derecede gösterdiği hassasiyetler göz önüne alınırsa, kadının yolculuğa çıkmasıyla ilgili olarak tespit ettiğimiz, “*mahreminin veya eşinin himayesinde olması*” illetiyle hedeflenen hususlar, günümüz şartlarında nispeten sağlanmış gibidir. Ancak bunun için ferdi fetvalar yerine kurumsal nitelik taşıyan bir fetvanın verilmesi daha isabetli görülmektedir. Çünkü mesuliyetsiz fetva batıldır. Dolayısıyla taklitte uyulması vacip olan fetva, mesuliyet sahibinin fetvasıdır. Bu sorumluluğu ülkemizde deruhte eden Din İşleri Yüksek Kurulumuz bu konuda da son sözü söyleyecektir. Yalnız ibadetlerde ihtiyatın esas olup *el-huruç mine’l hilaf* gereği harama düşme riskiyle, farzı terk etme riskini de her an dikkatte alıp *iẖtiyāt* olmamız gerektiği anlaşılmaktadır.

Bu konuda yeni bir içtihat yapılacaksa bunun bireysel içtihatlardan ziyade kurumsal bir komisyon marifetiyle gerçekleştirilmesinin daha uygun olacağını düşünüyoruz. Çünkü çağımızdaki ilmi disiplinlerin birbiriyle olan derin ilişkisi ve asrın doğurduğu çok yönlü meselelerin dinî, hukukî ahlakî ve toplumsal boyutları, ancak ilimler arası koordineyle sağlıklı bir şekilde analiz edilebilecektir. İşte tam da bu noktada Diyanet İşleri Başkanlığınızın gayretlerini ve rehberliğini önemsiyor ve böyle yorumluyoruz.

Halkımızdaki din algısını doğru şekilde yönlendirmeliyiz. Mesela yurt dışına çalışmaya veya okumaya giden bayanlarla ilgili olarak yolculuklarda mahremiyet şartı pek tartışma konusu yapılmazken, bu tartışmanın sadece hac ile sınırlandırılması ne

⁸⁷⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilaf, İstanbul*, 1330, s. 169.

⁸⁷¹ Razi, Fahrüddin, *el-Mahsul fî İlmî'l-Usûl*, Beyrut, 1988, I, 505; Şevkanî, a.g.e., s. 58.

kadar isabetli olabilir? Bu husus, *halkımız ibadetlere daha çok itina gösteriyor*, şeklindeki savunmacı ifadelerle geçiştirilemeyecek kadar ciddidir ve önemlidir. Bu durumla ilgili fetvalarımızın toplum nezdinde ne kadar etkili olduğu detaylı olarak irdelenmelidir. Çünkü toplumsal ihtiyaçlara cevap aranmasında ya da aranan cevaplarda olanı meşrulaştırma yerine, olması gerekene yönlendirmenin ehemmiyeti malumdur. Dinde ve hukukta meşruiyet esastır. Meşrulaştırma çabası, bir sapmanın veya hukuku dolanmanın göstergesidir, diye düşünüyor, *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا* ayetinin masadaki olan bizlerin mutedil, adil, hakkaniyetli ve konumuz ibadet olduğu için bir o kadar da *ihtiyatlı* bir çözüme ulaşacağımıza inanıyoruz.

KAYNAKÇA

- Abdulaziz Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, Beyrut, 1997.
- Abdulhamit, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, Beyrut, 1984.
- Abdullatif b. Ahmed, *el-Furûk fî Usulu'l-Fıkh*, Medine, 1431.
- Aktan, Hamza, "Seferilikte Zaman ve Mesafe Kriteri"- Seferilik ve Hükümleri, *İSAV*, İstanbul, 1997.
- Akyüz, Vecdi, "Seferilik Açısından Vatan Kavramı, Seyahat Hürriyeti", *Seferilik ve Ali Hasebellah, Usulü't-Teşrii'l-İslâmî*, Kahire, 1997.
- Aşıkkutlu, Emin, "Sünnette Seferilik" - Seferilik ve Hükümleri, *İSAV*, İstanbul, 1997.
- Atar, Fahrettin, "Genel Olarak Seferilik ve Hükümleri", *Seferilik ve Hükümleri*, *İSAV*, İstanbul, 1997.
- Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sarihi'l-Buharî*, Dârü'l-Fıkr, tsz.
- , *el- Binaye fî Şerhi'l- Hidaye*, thk.Nasiru'l-İslam Ramefuri, Beyrut, 1990.
- Babertî, Ekmelüddîn, *Şerhü'l-İnaye ale'l-Hidâye* (Fethu'l-Kadîr ile birlikte), Bağdat, 1316.
- Bâcî, Kadı Ebu'l-Velid, *el-Münteka Şerhü Muvatta-i Malik*, thk. Muhâmmad Abdulkadir-Ahmet Ata, Beyrut, 1999.
- Baktır, Mustafa, "Seferilikte Azimet ve Ruhsat"- Seferilik ve Hükümleri, *İSAV*, Bedran, Ebu'l-Ayn, *el-Fıkhü'l-Mukarinü li'l-Ahvali's-Şahsiyye*, Beyrut, 1967.
- Bektaş, Osman, *Risaletü's-Sefer*, yayına hazırlayan, Muhammed Sadi Çöğenli, ter. Mehmet Erdoğan, *İSAV*, İstanbul, 1997.
- Beşer, Faruk, "Seferilik Açısından Kadınlar", *Seferilik ve Hükümleri*, *İSAV*, İstanbul, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, "Ahkâm-ı Şer'iyye ve Ahkâm-ı Fıkhiyye", *YİED*, S. 2, İstanbul, 1964.
- , *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dimeşk, 1993.
- Cassâs, Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, 1993.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Tarîfât*, thk. Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrut, 2007.

- Çakın, Kamil, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *AÜİFD*, S. 34.
- Çetiner, Bedrettin, "Kur'anda Sefer", *Seferilik ve Hükümleri*, *İSAV*, İstanbul, 1997.
- Dağcı, Şamil, "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmi Dergi*, c. XXXVIII, S. 4,
- Dehlevî, Mahmut b. Muhammed, *İfâdâtü'l-Envâr fî İdaeti Usûli'l-Menâr*, thk. Halil Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul, 1995.
- Döndüren, Hamdi, "Seferilik Şartları ve Tabilik ve Metbuluk"- Seferilik ve Hükümleri, *İSAV*, İstanbul, 1997.
- Ebu Dâvûd, Süleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvud*, Beyrut, 1998.
- Ebu Zehra, Muhammed *Usulü'l-Fıkh*, Kahire, 1974.
- , *el-Ahvalu's-Şahsiyye*, Kahire, 1957.
- Ebu'l-Bekâ, Abdullah b. Hüsyen el-Ukberî, *İ'râbu'l-Kur'ân li Ebî'l-Bekâ*, Cemal ale'l-Celaleyn ile beraber, İstanbul, 1987.
- Erdoğan, Mehmet, "Seferilik Hükümlerinin Değişmesi"- Seferilik ve Hükümleri, *İSAV*, İstanbul, 1997.
- Erkal, Mehmet, "Seferilikle İlgili Mesafe Ölçüleri"- Seferilik ve Hükümleri, *İSAV*, İstanbul, 1997.
- Esmendî, Abdülhamid, *Bezlu'n-Nazr fî'l-Usul*, thk. Zeki Abdulber, Kahire, 1992.
- Fatma Aliye, *Osmanlı'da Kadın*, sadeleştiren, Orhan Sakin, İstanbul, 2012
- Fetavay-i Hindiyeye, (Komisyon), Beyrut, tsz.
- Fethi Düreynî, *el- Menahicü'l- Usuliyye*, Dimeşk, 1985.
- Gazzâlî, Ebu Hamid, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usul*, Beyrut, tsz.
- Gözübenli, Beşir, "Elmalılı'nın Seferilik Meselesine Yaklaşımı", Seferilik ve Hükümleri, *İSAV*, 1997.
- Hac İlmihali*, (İ. Karagöz, Mehmet Keskin, Halil Altuntaş), Ankara, 2008.
- Haddâdî, EbuBekir b. Ali, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, İstanbul, 1978.
- Hadimî, Ebû Said, *Haşiyetün ale'd-Dürer Şerhü'l-Gurer*, İstanbul, 1310.
- Halebî, Muhammed b. İbrahim, *Mülteka*, İstanbul, tsz.
- Hallâf *Usulü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, İstanbul, 1984.
- Haskefi, M. Alauddin, *İfâdetü'l-Envâr ala Usuli'l-Menâr*, thk. M.S. el-Burhanî, Dimeşk, 1992.
- Heyet, *Türk Hukuk Lügati*, Ankara, 1991.
- el-Hillî, Allâme Hasan b. Yusuf, *Muhtelefü's-Şiâ fî Ahkâmî's-Şeria*, Kum, 1381.
- el-Hinn, Mustafa Said, *Eserü'l-İhtilâ fî'l-Kavâidi'l-Usûliyye fî İhtilâfî'l-Fukahâ*, Beyrut, 2000.
- Hukuku Aile Kararnamesi*, İstanbul, 1333.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, Dârü'l-Fıkr, 1979.
- , *Ukudu Resmi'l-Müfti*, Mecmuatu Resaili İbn Abidin, Alemü'l-Kütüb, tsz.
- İbn Dakik el-İyd, Takiyüddin Ebu'l-Feth, *İhkamu'l-Ahkam Şerhu Umdeti'l-Ahkam*, Beyrut, tsz.

İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir, *el-Kitâbu'l-Musannef*, Beyrut, 1995.

İbn es-Saatî, Ahmed b. Ali, *Nihayetü'l- Vüsûl ila İlmi'l- Usûl*, Sa'a b. Garir, Cmiatu Ümmi'l Kura, 1414.

İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned*, thk. Hamza Hammed, Kahire, 1995.

İbn Hazm, Ebu Muhammed, *el-Muhallâ bil-Âsâr*, Beyrut, tsz.

İbn Hişâm, Cemâlüddin, *Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*, thk. Yusuf Hebbud, Beyrut, 1998.

İbn Hümâm, Kemalüddin, *Fethu'l-Kadîr*, Bağdat, 1316.

İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut, 1993.

İbn Kudâme, Allâme Muvaffakuddin, *el-Muğnî*, Kahire, 1996.

İbn Kutluboğa, Allame Zeynüddin, *Şerhu Muhtasaru'l-Menâr*, Beyrut, 1993.

İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Beyrut, 1975.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1997.

İbn Mâze el-Buhari, Mahmut b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer, *el-Muhitu'l-Burhânî*, Beyrut, 2003.

İbn Nuceym, Zeynüddin, *Fethu'l-Gaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, Beyrut, 2001.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidayetü'l-Müçtehit ve Nihayetü'l-Muktesid*, Beyrut, 1986.

İmam Malik, *Muvatta*, thk. M. Fuad Abdülbaki, Kahire, 1997.

İn'âm Fevval Ukkavî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi Ulûmi'l-Belağa*, Beyrut, 2006.

İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*, İstanbul, 1330.

İstanbul, 1997.

Kârâfî, Şihabuddin Ebu'l-Abbas, *ez-Zahîre fi Furûi'l-Malikiyye*, Beyrut, 2001.

Kâsânî, Melikü'l-Ulemâ, *Bedâi'u's-Sanâi'*, Beyrut, tsz.

Keleş, Ekrem, "Hacda Kadınların Durumu", *Hac Organizasyonu Sempozyumu, Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu*, Ankara 2007.

Kermânî, Ebu Mansur, *el-Mesalkü fi'l- Menâsik*, thk. Suud b. İbrahim, Beyrut, 2008.

Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul, 1996.

Koçak, Zeki *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu GidermedeTercih Yöntemi (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Erzurum, 2004.

-----, "Örf, Âdet ve Göreneğin Hukukî Değeri" adlı tebliğin müzakeresi, Din ve Gelenek, İSAV, İstanbul, 2011.

Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn, *et-Tecrid*, thk. Ali Cuma, Ahmed Sirac, Kahire, 2004.

Leknevî, Muhammed Emin, *Kameru'l-Ekmâr li Nûri'l-Envâr fi Şerhi'l-Menâr*, Beyrut, 1995.

Mâturidî, Ebu Mansur, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî, Beyrut, 2004

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, metni kontrol eden ve liügatçe hazırlayan, Ali Himmet Berki, Ankara, 1959.

Merdâvî, Alâuddin Ebu'l-Hasan, *el-İnsâf fi Mârifeti'r-Râcihi mine'l-İhtilâf*, Beyrut, 1997.

Merğînânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedi*, Beyrut, 1990.

Meşrui Kanuni'l-Ahvâlî's-Şahsiyye el-Muvahhed, Komisyon, Beyrut, 1996.

Mevsilî, Mamud b. Mevdud, *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtâr*, İstanbul, 1991.

Mevsuatü'l-Fıkhiyye, Vezaratü'l-Evkâf ve's-Şuunü'l İslamiyye, Kuveyt, 2006.

Meydânî, Abdülğani el-Ğanîmî, *el- Lübâb fi Şerh'l-Kitâb*, Beyrut, 2010.

Muhammed Ali Cuma, *el-Hukmü's-Şer'iyyü inde'l-Usuliyyin*, Kahire, 2006.

Muhammed, Riyad, 2005.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut, 1995.

Nafaka Kanunu, Hazırlayan: Orhan Çeker, İstanbul, 1985.

Nesefî, Ebu'l-Berekat Hafizüddin, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannifi ale'l-Menâr*, Beyrut, 1986.

Nevevî, *Kitâbü'l-İzâh fi Menâsiki'l-Hacc ve'l-Umre* (beraberinde Abdülfettah Huseyn el-Mekkî'nin, *el-lfsâh alâ Mesâili'l-İzâh*), Mekke, 1995.

Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, thk. M. Tahir Şaban, Beyrut, 2005.

Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriya, *Kitabu'l-Mecmû'*, thk. M. Necip el-Muti, Kahire, 1995.

Pala, Ali İhsan, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, Ankara, 2009.

Râzî, Fahrüddin, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, Beyrut, 1988.

Rifat Fevzi, *el-Haccü ve'l-Umre*, Kahire, 1990.

Sadruşşehid, Ömer b. Abdülaziz, *Şerhu'l-Camii's-Sağir*, Beyrut, 2006.

Sâlih Farfur, *Medârikü'l-Hak el-İcmâ' ve Mebâhisuhu*, Dimaşk, 2001.

San'anî, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bülüğü'l-Merâm*, thk. Halil Memun, Beyrut, 1997.

Sava Paşa, *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, trc. Baha Arıkan, İstanbul, tsz.

Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Beyrut, tsz.

Serahsî, Şemüleimme Muhammed b. Ahmed, *Usulü's-Serahsi*, thk. Ebu'l-Vefa Afganî, Beyrut, tsz.

Şafiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, 1993.

Şahin, Osman, *İslam Hukukunda Seferilik ve Hükümleri*, Samsun, 2009.

Şâtibî, Ebu İshak, *el-Muvâfakât*, Dâru'l-Fikr, tsz.

Şelebi, Muhammed Mustafa, *Ahkamu'l-Üsrati fi'l-İslam Dıraseten Mukareneten*, Beyrut, 1977.

Şevkânî, Muhammed Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl*, Beyrut, 1994.

Şibbir, Ahmed Osmânî, *Fethu'l-Mülhim*, Dimeşk, 2006.

Şirbînî, Muhammed Hatib, *Muğni'l-Muhtâc*, thk. İmad Zeki- Taha Abdurrauf, Kahire, tsz.

Şürün Bilâlî, Hasan b. İmad b. Ali el-Vefaî, *Hâşiyetü'd-Dürer*, İstanbul, 1976.

Taftazani, Sadüddin, *Şerhu'l-Akaid'in-Nesefiyeyye*, Mektebetü'l-Ezher, 2000.

Tahânevî, Zafer Ahmed Osmânî, *İ'lâu's-Sünen*, Pakistan, 1415.

Tahir b. Aşur, *Makâsidü's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Umman, 2001.

Tirmizi, Ebu İsa, *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut, tsz.

Ünal, İsmail Hakkı, *Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, Ankara, 1994.

Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul, 2011.

Yavuz, Vehbi, "Seferilik Açısından Kadınlar", Tebliğinin müzakeresi", *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997.

Yaylalı, Davut, "Seferilik Hükümleri", *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997.

Yazır, Elmalılı, Hamdi Muhâmmmed Hamdi "Donanma İanesi Zekât Yerine Geçer mi?", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. C. Köksal M. Kaya, İstanbul, 2011. 169-184

-----, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa" 137-168.

-----, "Seferilik Bahsi, 403-421.

-----, "Makale-i Mühimme", 75-81.

-----, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979.

Zebidî, Zeynuddîn, *Tecrîd-i Sarîh*, trc. Kamil Miras, Ankara, 1991.

Zekiyüddin Şaban, *Usulü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, baskı yeri ve tarihi yok

Zemâhşerî, Ebu'l-Kasım, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Fikr, 1977.

Zerka, Mustafa, *Fetava*, Beyrut, 2001

Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*, İstanbul, tsz.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Zeki Bey'e teşekkür ediyoruz.

Şimdi sözü müzakerecilerden Rahmi Bey'e veriyorum.

MÜZAKERELER

Yrd. Doç. Dr. M. Rahmi TELKENAROĞLU⁸⁷²:

Teşekkür ederim Hocam.

Bismillâhırrahmânırrahîm. Cenâb-ı Hak’ka hamd ü senâ, Rasûlüne salât ü selâm ettikten sonra muhterem hocalarımı saygıyla selamlıyorum.

Konumuz; mu’tedde (iddet bekleyen) kadının sefere çıkması ve hacca gitmesi. Bir de mahremi olmayan kadının sefere çıkması ve hacca gitmesi. Aslında iki farklı konudan bahseden bir tebliğ.. Öncelikle Zeki Kocak Bey’e teşekkür ederim, emek verilmiş bir tebliğ.

Bu iki konuyu birbirinden ayırmak ve iki farklı konuya temas ettiğini göstermek için aslında başlıkta “İddet Bekleyen ve Yanında Mahremi Olmayan” ifadesindeki “ve” bağlacı yerine “veya” denilseydi maksadı daha iyi ifade edeceğini düşünüyorum. Yani başlık “İddet Bekleyen veya Yanında Mahremi Olmayan Kadınların Sefere Çıkması ve hacca Gitmesi” şeklinde düzeltilmeli.

Konuyu genel hatlarıyla özetlemek gerekirse, iddet bekleyen kadına –bu, vefat iddeti veya talâk iddeti olabilir- iki şey emredilmiş, iki şey yasaklanmıştır. Yasaklanan şeyler; iddet bekleyen kadının evlenmesi ve nişanlanması yasaklanmıştır. Emredilen şeyler ise; *ihdâd*, yani kadının yas tutması, sürme çekmesi, süslenmesi, makyaj yapması vs. İkincisi de, *lüzûmu’l-beyt*, yani kadının iddet beklediği süreyi evlilik birliği yaşadıkları evde tamamlamasıdır. Bu, kadının kocasına olan vefası, evliliğe olan saygısını ifade etmesi açısından dinimizce son derece önem verilen bir emirdir. Fukahâ, lüzûmu’l-beyt konusunda kadının iddet müddeti içinde evinde beklemesini, yani evlilik birlikteliğinin sona erdiği anda hangi evde oturuyorlarsa bu evde beklemesine dair konuyu işlerken, kadının evden çıkma şeklini ikiye ayırıyorlar. Birincisi, *hurûc-i tasarruf* denilen, kadının kısa süreli, gün içinde ve gündelik işlerini yapmak için evinden ayrılması. İkincisi de *hurûc-i intikâl* ya da *hurûc-i tahavvul* diye ifade edilen kadının iddet beklediği evi tamamen terk etmesi, değiştirmesi ya da taşınmasıdır. Zeki Bey’in tebliğinde dikkatimi çeken bir cümle, diyor ki: “Hanefîler hariç diğer mezheplerin kimi sarahaten, kimisi delaleten bâin talâk iddeti veya vefat iddeti bekleyen kadının evini terk edebileceğini belirtmişlerdir.” Zannediyorum bu cümlede kastedilen terk meselesi hurûc-i tasarrufla ilgilidir. Yani kadının günlük işlerini görebilmek için evini kısa süreli terk etmesi anlamında kullanılmış. Fakat bu anlama alsak bile “Hanefîler hariç” şeklindeki istisna da isabetli gözüküyor. Çünkü Hanefîler vefat iddeti bekleyen kadının gün içinde ve gecenin bir kısmında evini terk edebileceğini, evinden dışarı çıkabileceğini söylüyorlar. Mu’tedde kadının evini tamamen değiştirmesi, taşınması ya da sefere çıkması meselesi ise hurûc-i intikâl

⁸⁷² Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

(tahavvül) başlığı altında incelenen bir konudur ve evin yıkılması, sel basması, hırsızlık, kirayı ödeyememe gibi mücbir sebepler hariç hiçbir mezhep bunu caiz görmemektedir.

Gördüğüm kadarıyla tebliğdeki en büyük problem de, hurûc-i intikâl ile hurûc-i tasarrufun birbirine karıştırılmasıdır. Yani hurûc-i tasarruf üzerinden mezhep görüşleri verilerek buradan çıkan hüküm hurûc-i intikâle uygulanmaktadır. Ayrıca konuya mezhepler içindeki istisnai görüşlerden ve şaz ifadelerden referanslar getirilmiş, mesela Şirbînî, Karâfî gibi fakihlere atıflar yapılmış. Bunun yerine deliller üzerinden konuyu incelemek bizi metodolojik açıdan daha sağlıklı sonuçlara ulaştıracaktır. Kaldı ki, tebliğde Karâfî'ye atfedilen kural, mu'tedde kadının hacı ile ilgili olmayıp bir babanın oğluna nafile Hac konusunda engel olabileceği şeklindeki görüşe delil olarak ileri sürülmektedir (Bkz. Karâfî, *ez-Zahîra*, 3/183).

Bu konuda fukahânın ve mezheplerin temel dayanağı, hepinizin bildiği gibi, Talâk suresi 1. âyettir. Bu âyette geçen *لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ* “Onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar!” şeklindeki ifadeye göre, iddet bekleyen kadınların evden çıkmamaları kadınların bir hakkı olduğu gibi, aynı zamanda bir görevidir de.

إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ “apaçık bir hayâsızlık yapmaları müstesnâ” ifadesini ise âlimlerin çoğunluğu İbn Abbâs’ın kavliyle açıklıyor. Yani küfürbazlık ve ağzının bozukluğu (bezâetü'l-kavl) şeklinde ifade ediyorlar (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 5/349; San’ânî, *Sübülü's-selâm*, 2/295).

Hadislere gelince; bütün mezheplerin neredeyse ittifakla istidlal ettiği ve bu konudaki fetvalarına medar olan hadis, Fürey’a bt. Mâlik hadisidir. Bu hadîs üzerinde biraz durmak lazım esasen. Bu hadis, Ashâb-ı Sünen’in tahrîc ettiği, Tirmizî’nin “Hasen Sahîh” dediği ve İbn Abdilber’in el-İstizkâr’da “İrak ve Hicaz fukahâsının tamamının tanıyıp buna uygun fetva verdiği” şeklinde ifadesi bulunan meşhur bir hadistir. Bu hadise göre, sözü geçen kadının kocası öldürülüyor ve evinden taşınmak için Resûl-i Ekrem’den (s.a.s.) izin istiyor. Fakat Efendimiz *اَمْكُثِي فِي بَيْتِكَ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ* “İddet süresi bitene kadar evinde kal !” şeklinde emir buyuruyor. Aynı şekilde, Uhud şehitlerinin hanımları bir ara Peygamberimiz’e geliyorlar -zannediyorum tebliğde yok bu hadis, hâlbuki çok önemli bir hadis, Beyhakî, Taberânî ve Abdurrezzâk’ta geçiyor- ve bu hanımlar, “Yâ Resûlallâh, biz yalnızlıktan korkuyoruz. Bazen birimiz ötekinin evine geliyor ve orada sabahlıyor.” diyerek şikâyetle bulunuyorlar. Peygamber Efendimiz (s.a.s.) “Dilediğiniz kadar birbirinizde kalın, fakat uykunuz geldiğinde evinize dönün !” emrediyor. Bu ve bunun gibi hadislerden yola

çıkarak cumhur ulemâ iddet bekleyen kadının iddetini evinde beklemesi gerektiği şeklinde yargıya varmışlardır.

Hocamız, mudayyak emrin, muvassa’ emre tercih edileceği kuralından hareketle iddet bekleyen kadının sefere çıkabileceği, hacca gidebileceği kanaatine varıyor. Bu kural, fevrî vacib ile müterâhî vacib arasındaki tercihle ilgili. Peki, burada fevrî hangisidir, müterâhî hangisidir? Bunu öncelikle irdelemek gerekiyor. Yani iddet midir fevrî olan, yoksa Hac mıdır? İmam Şâfiî’nin kavlini esas alırsak -ki o Hac için “müterâhî bir ibadettir” diyor- iddet emri Hac emrine tercih edilir. Eğer “Hac fevrîdir” dersek; bu sefer iki fevrî emir arasında kuvvet derecesine bakmak lazım. Yani hangisinin daha kuvvetli olduğuna bakmak gerekiyor. Bu durumda da iddet emri Hac emrinden fevrîlik açısından daha kuvvetli.. Niçin? Çünkü Hac, ömrîdir, bedelîdir, yani her sene tekrarı vardır, fakat iddetin tekrarı yoktur. Aynı zamanda Hac sadece Allah hakkını ilgilendiren bir ibadet iken, iddet hem Allah hakkını hem de kul hakkını ilgilendiren bir emirdir. Dolayısıyla her halükârda iddet emrini öncelemek gerekiyor.

Bir diğer mesele, Hocam soruyor “Hac’cın sıhhati ile mu’tedde kadının hacca gitmesi halinde günaha girmesini nasıl telif ederiz?” diye. el-Mevsû’atül-fıkhiyye’den bir cümle getirilmiş, onu ilk defa el-Mevsûatıl-fıkhiyye söylemiyor. Ve zannediyorum böyle bir soru “Nehiy fesadı gerektirir mi?” şeklindeki kadim bir usul tartışmasının uzantısı gibi gözüküyor. Cumhura göre menhî anı, onu kuşatan bir unsur sebebiyle yasaklanmışsa bu nehiy fesadı gerektirmez. Daha açık bir ifadeyle; nehiy, nehyedilen şeyin doğrudan kendisine yönelik değil de onu kuşatan ve emr-i hâricî denilen dışsal bir faktöre yönelik ise bu durumda yapılan işlem geçerlidir. İşte buna verilen klasik örnekler; mağsûb arazide kılınan namaz, Cuma vaktinde yapılan alışveriş, çalıntı bıçakla kesilen hayvan vesâire. Hâsıl-ı kelâm, ister talak (bâin veya ric’î), ister vefat iddeti olsun, iddet bekleyen kadın sefere çıkamayacağı gibi hacca da gidemez. Cumhur fukahânın görüşü bu yönde olduğu gibi naslar tarafından desteklenen görüş de budur.

Tebliğdeki ikinci konu; bir kadının yanında mahremi olmaksızın hacca gitmesi: Burada mahremi şart gören Hanefî ve Hanbelîler ile görmeyen Şâfiî ve Mâlikîler karşı karşıya gelmişler. Malumunuz Şâfiîler farz hacca kadının mahremi olmadan çıkabileceğini, ancak güvenilir kadınlar topluluğu ile birlikte gidebileceğini kabul ederler. Mâlikîler de kadının emniyet içinde olduğu bir grupta gitmesini caiz görürler. Esasen burada teâruz eden iki hadis var. Birincisi, Hanefî ve Hanbelîlerin dayanağı olan *لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم* “Kadın yanında mahremi olmadan yolculuğa çıkmasın!” (Buhârî, *Cezâu’s-sayd*, 24; Müslim, *Hac*, 424) şeklindeki hadis. İkincisi ise Adiyy b. Hâtim hadisi. Hocamız tebliğinde bahsetmiş bu hadisten. Hz. Peygamber (s.a.s.), Adiyy b. Hâtim’e “Eğer ömrün vefa ederse bir kadının Hira’dan kalkıp tek

başına, Allah'tan korkmaksızın Kâbe'yi tavaf edeceğini göreceksin" (Buhârî, *Menâkıb*, 22; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/369, h.no: 10131) diyor. Hadisin farklı şekilleri var. Binâenaleyh burada iki hadisin teâruzu söz konusu. İkisi de Buhârî hadisidir. Her ne kadar Adiyy b. Hâtım hadisine Hanbelî ve Hanefîler "Bu hadis, konunun cevazına değil vukûuna işaret ediyor" deseler de, hadisin sıyakı itibarıyla övgü bağlamında kullanıldığı için cevaza hükmettiği ortada. Allah Resûlü aleyhissalâtü vesselam, tasvip etmediği bir şeyi niçin övsün? Hadisin ifadesi de: لا تخاف أحدا إلا الله "Allah'tan başka kimseden korkmaksızın Kâbe'yi tavaf edecek" şeklinde. Dolayısıyla hadisteki bu ifade, olayı sadece tasvir etme değil, cevazını da gösteren bir söylem tarzı. Bu iki müteâriz hadîsi hal ve tür farklılığı ile telif edebiliriz. Yani birinci hadis olan المرأة لا تسافر المرأة can emniyetinin bulunmadığı, Adiyy b. Hâtım hadisini ise can emniyetinin bulunduğu bir duruma, yahut birisinin farz, ötekinin nâfile hacca yorumlanması mümkün. Nitekim بانه لا يصوم المرأة ويبلغها شاهد إلا بانه (Buhârî, *Nikâh*, 82; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/191, h.no: 7329) şeklindeki kocasından izinsiz oruç tutmayı yasaklayan hadis farz olan Ramazan orucunu değil nâfile orucu yasaklamaktadır. Kaldı ki Şâfiî ve Mâlikîler'in Adiyy b. Hâtım hadisi dışında sahâbe uygulamasıyla ilgili diğer bazı delilleri de bulunmaktadır. Örneğin mahremsiz yolculuğu yasaklayan hadisin ravilerinden birisi olan Abdullah b. Ömer, kendisine mahrem olmayan bir cariye ile beraber Mekke'ye yolculuk yapmıştır (Ebu Dâvûd, *Menâsik*, 2; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/370, H.no: 10132. Hadisin isnadı sahihtir). Ayrıca Hz. Âişe'ye Ebu Saîd el-Hudrî'nin kadının mahremsiz sefere çıkamayacağına dair hadisi rivayet ettiği haberi ulaştıncı "Hepsinin mahremi yok ki!" diye cevap vermiştir (İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 1/442, H.no: 2733; Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/680, h.no: 2349).

Benim araştırmalarım sonucunda ulaştığım sonuç; kadına yanında mahremi olmaksızın hacca gitmesinin ve sefere çıkmasının yasaklanmasındaki gaye, can güvenliği, yol emniyeti ve bir de karşıt cinsler arasındaki mahremiyet (tesettür, yabancı erkeklerle ihtilat vs.) konusudur. Hocamız tebliğde yol emniyetinin illetin şartlarını taşımaması; zâhir, munzabıt olmaması sebebiyle illet olamayacağı gibi bir problemden söz etmiş. Bence yol emniyeti denilen şey o kadar göreceli ve belirsiz bir şey değildir; illet olmasında bir sakınca yok.

Netice olarak: Can güvenliği, yol emniyeti ve mahremiyet ölçülerine riayet edilmesi halinde kadının hacca gitmesi için yanında bir mahreminin bulunması şartı aranmamalıdır. Yine de doğrusunu en iyi bilen Allah'tır.

Teşekkür ederim Hocam.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Biz teşekkür ederiz. Şimdi sözü Abdüsselam Arı Bey'e veriyoruz.

Doç. Dr. Abdüsselam ARI⁸⁷³:

Bismillahirrahmanirrahim, elhamdulillah vesselatü vesselamü alâ Rasûlillah.

Sayın Başkan, muhterem hocalarım; hepinizi saygı ve muhabbetle selamlıyorum.

Zeki Bey çok uzun bir tebliğ hazırlamış, 42 sayfa, onu özetledi, sundu. Rahmi Bey de bazı konulara temas etti. Ben ikisini hülâsa ederek, kendi katkılarımı da yaparak müzakeremi sunacağım.

Zeki Bey konuyu iki başlık altında ele almış: "İddet bekleyen kadının sefere çıkması ve hacca gitmesi." Diğeri: "Yanında mahremi bulunmayan kadının sefere çıkması ve hacca gitmesi."

İddet, genelde üç sebeple beklenilir. Birisi, ric'î boşama sebebiyle iddet beklenir. Diğeri bain boşama sebebiyle iddet beklenir. Bir de ölüm sebebiyle iddet beklenir. Eğer bir kadın ric'î boşanma sebebiyle iddet bekliyorsa, hiçbir mezhep bunun yolculuğa çıkamayacağını, Hacca gidemeyeceğini kabul ediyor, gidemeyeceğini söylüyor. Çünkü ric'î boşamada helallik ve evlilik bağı kopmuş olmuyor. Hâlâ kadın ric'î boşamada kocasının eşidir, ayrıca talak suresinde konuyla ilgili ayette "La tuhricûhunne min buyutihinne..." ayetinden hemen sonra "La tedri leallahü yuhdisi ba'de zalike amra / Bilemezsin, belki de Allah bundan sonra yeni bir durum ortaya çıkarır" buyurulmuş. Bununla kocanın boşamaya pişman olup eşine dönmesi kastedilmiştir.

Kadının sefere çıkması veya hacca gitmesi durumunda bu amaç gerçekleşmeyecektir. Onun için ric'î talakla boşanan kadın aile birliğini koruma adına hacca gidemez, sefere çıkamaz, kocasının yanında beklemesi gerekir. Aile birliğini koruyabiliriz, sürdürebiliriz diye. İslam hukukunun aileyle ilgili hükümlerine baktığımız zaman, hemen hemen çoğunun aile birliğini korumaya yönelik olduğunu görürüz. Bu hükmün bu amaçla da bağdaştığını söyleyebiliriz.

İkincisi, ric'î talakta kul hakkı Allah hakkına baskındır. Allah hakkı ile kul hakkı bir araya geldiği zaman kul hakkı tarafı tercih edilir. Bu, herkes tarafından bilinen bir kural.

Geçiyorum ölüm iddetine: Kur'ân-ı Kerim'de ölüm iddeti bekleyecek kadının evde beklemesiyle ilgili herhangi bir açıklama yok. Ancak Rahmi Bey de işaret etti, Furaya hadisi var. Bu hadis çok güçlü bir delil. Bir adamın köleleri kaçıyor, adam yakalamak için gidiyor, köleleri bunu öldürüyorlar, kadına da ölüm haberi geliyor. Bu kadının adı Furaya. Gidiyor kadın Peygamberimize: "Ya Rasûlallah, iddetimi nerede bekleyeyim,

⁸⁷³ İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi

ben babamın yanına gitmek istiyorum. Müsaade eder misin?” Peygamberimizin cevabı: “Farz olan iddet sona erinceye kadar evnide kal” olur. Bu hadis Ebu Davud’da var, Tirmizi’de var, Nesai’de var, Muatta’da var, Müstedrek’te var, İbn-i Maci’de var, İbn-i Kayyum el-Cevziye bu hadisi almış, Şevkani bu hadisi almış ve bunlara sahih demiş. Hadis çok kuvvetli ve sahih. Dolayısıyla ölüm iddeti bekleyen kadının da evde kalması, eğe bağlı kalması gerekiyor.

Ölüm iddeti bekleyen kadının evde kalmasına dair ikinci delil: Hz. Ömer, kocalarının ölümünden sonra hacca gitmek isteyen kadınlara Zulhuleyfe’den geri çevirmiş. Hz. Osman, sahabeden, İbn-i Mesud ve Ümmi Seleme de bu görüşte.

Mezhep imamaları iddet beklerken hacca çıkma şöyle dursun, hacca çıktıktan sonra kocasının ölüm haberini alan kadınların eğer gittikleri mesafe çok uzak değilse, geri dönmelerine hükmetmişlerdir. Ancak Zahiri mezhebi, kocası ölen kadının iddetini istediği yerde bekleyebileceğine ve hac yolculuğuna çıkabileceğine hükmetmiştir. Bu görüşe de ölüm iddetiyle ilgili ayet-i kerimde kadının evde beklemesini gerektiren bir ifadenin olmayışı ve Fatma Binti Kays hadisini delil almıştır. Fatma Binti Kays hadisi ise, kadın boşanmış, Peygamberimiz de İbni Ümmi Mektum’un yanında iddet beklemesini söylemiş. Ancak İbn-i Hazm’ın Muhalla’sında bu konuyu ele alırken kitabı tahkik eden zat Furaya hadisine İbn-i Hazm’ın yer vermeyişini eleştirmiş ve Fatma Binti Kays hadisi başka şekillerde de yorumlanmış ama Talak suresinin nüzulundan önce meydana gelmiş bir olaydır. Talak suresiyle ilgili ayetler bu hadise bakılarak yorumlanamaz kaydını getirmiştir.

Ayrıca, işte İbn-i Hazm, Furaya hadisini hiç görmemiştir. Oysa bu hadis, az önce işaret ettiğim gibi, birçok kaynakta yer almış, birçok müellif bu hadisin çok sağlam olduğunu söylemiştir.

Sahabeden Hz. Âişe ölüm iddeti bekleyen bir kadının hac yolculuğuna çıkabileceğine fetva vermiş, İbn-ü Abbas, Hz. Ali de bu görüşü benimsemiştir. Tabiinden Hasen-i Basri ve Ata da aynı görüştedir. Yalnız ölüm iddeti bekleyen kadının yolculuğa çıkacağını ve hacca gideceğini kabul eden görüş çoğunluğun görüşü değildir ve zayıf görüştür.

Bain talak iddeti: Beynune Su’ra ve Kübra olmak üzere biliyorsunuz ikiye ayrılıyor. Su’rada helallik ortadan kalkıyor ama evlilik bağı yeniden kurulabilir. Kübrada bu ihtimal de yok.

Hambeli mezhebinde Kübra, Su’ra ayrımı yapılmadan bain talakla boşanan kadının hacca gidebileceği söyleniyor. Buna gerekçe olarak da hacdaki Allah hakkının çok

güçlü ve büyük olduğu söylenir. Tabi, iddetde de Allah hakkı kul hakkı var, her çeşit Allah ve kul hakkı birleşmiştir ama kul hakkı ric’î talak dışındaki iddetlerde zayıftır. Eğer kul hakkı dikkate alınacak olursa, hiçbir talakta yolculuğa ve hac yolculuğuna izin vermemek gerekir.

Hambeliler bain talakla boşanmış kadının hacca gidebileceğini kabul ederken, hacdaki Allah hakkının çok güçlü olduğuna vurgu yapmaktadırlar.

Zahiri mezhebinde bain talakla hacca gideceği söylenen kadın da beynuneti su’ra ile boşanmış kadındır. Zahiri ve Hambeli mezheplerinin görüşüne dayanılarak bain talak iddeti bekleyen her kadın hacca gidebilir demek yerine, somut olayların incelenerek bir hükme varılması daha uygun gözükmemektedir. Çünkü Türkiye şartlarında kadın hacca yazılmış, kurada adı çıkmış, parasını yatırıp her türlü hazırlığını yapmış, daha sonra da bain talak sebebiyle iddet beklemek zorunda kamışsa, mahremi de yoksa gideceği hac da farz ise, bu fırsatı her zaman yakalayamayacağı düşünülerek Hambeli ve Zahiri mezheplerinin görüşlerinden de yararlanılarak bu somut durumlarda bain talakla boşanmış kadının hacca gidebileceğine hüküm verilir diye düşünüyorum. Burada ne olmuş olur? Önce kadın hacca yazılmış, sonra iddet gerekmiş. Öncelik hacca yazılmayla ilgili. Şafi mezhebinde ve Hambeli mezhebinde önceliğin dikkate alınacağını ifade eden görüşler de vardır.

Mahremi olmayan kadının sefere çıkması ve hacca gitmesi: Kadının yolculuk yapmasını yasaklayan mesafelerle ilgili çok farklı görüşler vardır. Bir gün, bir gece, iki gün, üç gün, üç günden fazla. Hatta hiçbir kayda bağlamadan kadının yolculuk yapmasını yasaklayan hadis de vardır. Çağdaş fakihlerden Kardavi, bu farklılıkların soru soran kişilerin ve sorularının farklılıktan kaynaklandığını, asıl meselenin kadının güvenlik içinde yolculuk yapması olduğunu, yasak illetinin bu olduğunu, Adî Bin Hatim hadisinden de istidlal ederek söylemektedir. Hadis herkesin malumudur. Bu hadis, Rahmi Bey’in de işaret ettiği gibi, sadece gelecekte bir olayın vukuunu değil, aynı zamanda cevazını da göstermektedir. Çünkü Peygamberimiz bu hadisi övgü maksadıyla ve İslam’ın sağladığı güvenliğin her tarafa hâkim olacağını ifade etmek için sevk etmiştir.

Şimdi, fakihlerin, yine Kardavi söylüyor, mahremsiz kadının yolculuk yapmasıyla ilgili dört ana görüşleri var. Bir kısmı, hadislerin zahirine tutunarak “Mahremsiz kadın hiçbir şekilde yolculuk yapamaz, bu yolculuğa hac yolculuğu da dahildir” demiş. Bazıları, şehvetten kesilmiş olan yaşlı kadınların yolculuk yapacağına izin vermiş. Diğer bazıları, kadınların kendilerine güven duyulacak bir kadınlar topluluğu içinde yolculuk yapabileceğine izin vermiş, bunu yasak kapsamından çıkarmış. Bazıları da kadının mahremsiz yolculuk yapabilmesi için yol güvenliğini yeterli

görmüştür. Bazı Şafi fakirler ve İbni Teymiyye bu görüştedir. Bu yolculuk, Hac yolculuğu olabileceği gibi, ziyaret, ticaret, öğrenim amacıyla yapılan diğer yolculuklar da olabilir. Hatim hadisi de bunu ifade etmektedir.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Ben de teşekkür ediyorum.

Şimdi, usulümüze göre müzakerecilere de söz vermemiz lazım ama sizin verecek cevabınız var mı?

Peki, gelecek sorulardan sadece üç soru, o da birer dakikayı aşmamak üzere gelse, onu alsak, ondan sonra da saat 13.00 olacak zaten.

Varsa eğer, yoksa kapatalım.

Buyurun Hocam.

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler

Prof. Dr. Bünyamin ERUL: Hocam, tebliğci hocalarımıza, müzakereci hocalarımıza teşekkür ediyorum.

Ben konuyla ilgili bir iki hususa işaret etmek için söz aldım.

Şimdi, iddetli kadının evden çıkması, çıkarılması meselesinin aslında cahiliye döneminde bir arka planı var. Kur'an bununla ilgili birtakım düzenlemeler getiriyor ve cahiliyedeki o bir yıl süren çıkmama şeyini sınırlandırarak daraltıyor. Ama burada çıkma ve çıkarılma olayını ayette geçen "Vela tuhricuhunne minbuyitihin vela yahricne" ifadesini lafzi mi anlamamız lazım, gai mi anlamamız lazım meselesine geliyor. Ben internetten ders yaparken, öğrencilerim sordu, dedi ki: "Başkanlığın yayınladığı iki ilmi halde de iddet müddetindeki kadınlar Hac yapamaz diyor Hocam" falan dediler. Bizim gündemimize de biraz oradan hareketle düşmüş oldu.

Şimdi, ayeti kerimede iki husus var: Fahişeyi beyyine sebebiyle çıkartırlar. Fakat tebliğde de göz ardı edilen bir başka ayet-i kerime var. "Fein haracne fela cünaha... maaruf" Şimdi, bir maaruf kaydıyla... Buradaki maarufe eğer ayet-i kerime, bir başka ayet-i kerime maaruf kaydıyla buna izin veriyorsa, haccın da pekâlâ marufların en alası olduğunda herhalde şüphemiz olmaz. Dolayısıyla fıkıh ansiklopedisinde "Fekanet asime" yani "Haccı kabul olur ama asime olur" kaydını da burada çok fazla dikkate almamak lazım diye düşünüyorum.

Şimdi, özellikle hem cahiliye dönemindeki yasakta hem de ilgili ayetlerdeki yasakta kadının evden çıkarken veya çıkmasında ikinci bir evlilik arayışı içerisinde olması, kendisini göstermesi, görünmesi gibi birtakım mahzurlar var sanıyorum. Bundan dolayı bu tür yasaklar gelmiş. Mağdur olmaması yasakları gelmiş. Nitekim tebliğde de zikredilen, hurmalarını toplamak için izin isteyen bir sahabe hanıma Müslim hadisinde Peygamber Efendimiz izin vermiş. Yani sadece yasaklayan rivayetleri öne çıkarıp bunun olamayacağını yahut olsa bile asim, günahkâr olacağını ifade etmek biraz yanlış olur diye düşünüyorum.

Fatıma Binti Kays hadisi üzerinde belki sonraki oturumlarda durulacak. Allah Resulünün gerek Şuraya hadisi gerek az önce bahsettiğim hadis gerek Fatıma Binti Kays hadislerinde, kişiye özel hükümler verdiğini, o hanımların kendi durumlarıyla, evleriyle, maiyetleriyle yahut niyetleriyle alakalı birtakım hükümler verdiğini dikkatlerden kaçırmamak lazım diye düşünüyorum. Özellikle tebliğde o bahsettiğim Mim maruf ayetinin mutlaka yer almasını ve değerlendirilmesini hatırlatmak istedim.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Buyurun İbrahim Bey.

Dr. İbrahim PAÇACI: Teşekkür ederim.

Ben birazcık da programdaki oturumun genel değerlendirmesi bölümünden cesaretle, birinci tebliğle bir iki söz etmek istiyorum. Çok kısa olacak, vaktinizi almayacağım.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Onu sonraki oturumlarda da yapabilirsiniz, geriye dönüşlü bir şey olacağına göre.

Dr. İbrahim PAÇACI: Hocam, programda öyle görüldüğü için ben şimdi söz aldım.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Yok, bence onu şey yapalım, çünkü çok sıkışmış vaziyeteyiz.

Anlaşıyor ki bu konular aslında çok tartışılmaya müsait, tartışılması lazım gelen konular. Öyle on beş yirmi dakika içerisinde bir neticeye varılması mümkün olmayan konular. Ama ne yazık ki böyle işte bir oturumda üç tane tebliğ, üç tane müzakere, bunların tartışılması gibi konular bizi geciktirdi. Biz şu anda bir saat gecikmiş durumdayız.

Dr. İbrahim PAÇACI: O zaman ben iki tebliğle ilgili bir şey söyleyecektim, sonuncuyla ilgili bir şey söylemek istiyorum.

Abdüsselam Arı Bey de buna işaret ettiler, yani günümüzde kullanılabilirlik de göz önünde bulundurulması lazım. Günümüzde ric'î talakla boşanmış iddet bekleyen kadının hacca gitmesi gibi bir problem nasıl olabilir, onu bilemiyorum. Yani bunun da göz önünde bulundurulması gerekir diye düşünüyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Evet, çok nadir olacak bir olay, tabii muhakkak.

Buyurun Hocam.

Ali Rıza DEMİRCAN: Şimdi, benim anlamak istediğim, gerçekten bu talak meselesi bana bile her hafta üç beş soru geliyor. Din İşleri Yüksek Kurulumuzun dikkatini çekmek istiyorum.

Şimdi, tebliğde ric'î talak denildi ve de bain talak iddetinden söz edildi. Kur'an-ı mübinde "Ve'l-mutallakatü yetarabbasne bien fusihiinne..." Bakara 228. ayet-i kerimesi bize ric'î talakın varlığını ifade ediyor. Bakara suresinin 234. âyetinde ise, "vellezine yuteveffevne..." ifadeleriyle başlayan ayet de bize kocası ölen kadının iddetinden bahsediyor. Şimdi, bain talak iddetini mazur görün, ben anlayamıyorum. Bir kadının ric'î talaktan geçmeden nasıl bain talak oluşabilir ki bunun iddeti söz konusu olabilsin. Bunu yani kafamda oluşmuş bir fikir olmakla beraber, hazıruna sunuyorum ki, beni de aydınlatacakları bir cevap belki bulabilirim diye. Altını çizeyim, kanaati ilmiyem odur ki, ric'î talak Kur'an'a dayanır, kocası ölen kadının iddeti Kur'an'a dayanır ama bir talakın bain olabilmesi için mutlaka ric'î talak aşamasını geçmesi lazım ki zaten kadınla koca ayrılır. Ayrıca bir iddet söz konusu olmaz. Çünkü ric'î talakta kadın iddetini kocasının evinde beklemiş olur.

Saygılarımla.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Tabii, zifaktan önce ayrılırlarsa...

Ali Rıza DEMİRCAN: O ayrı bir konudur Hocam. O, Ahzab suresinde, orada zaten iddet yok.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hamza AKTAN): Peki.

Burada bugünkü oturumun birinci bölümünü bitirmiş oluyoruz. Öğleden sonraki ikinci bölüm ise bu gecikmeden dolayı maalesef Dördüncü Oturum saat 14.15'te olacak.

Teşekkür ederim. Hayırlı günler, afiyet olsun. Allah kabul etsin, namaz da kılacağız.

4. OTURUM (13.30-16.00)

KADINLARIN İBADET HAYATI İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Mustafa SOLAK, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Rektörü*

1. Tebliğ: Kadınlardan Gelen Vajinal Akıntının Tıbbî Keyfiyeti

Prof. Dr. Ayşe Filiz YAVUZ AVŞAR, *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Tıp Fakültesi*

Müzakereler

Uzm. Dr. Rabiye BABALIOĞLU, Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı
Doç. Dr. Güलगül KÖKEN, Afyon Kocatepe Üniversitesi Tıp Fakültesi

2. Tebliğ: Kadınlardan Gelen Vajinal Akıntının Abdeste Etkisi

Doç. Dr. Rahmi YARAN, *İstanbul İl Müftüsü*

Müzakereler

Dr. Şule UYSAL, İstanbul Müftülüğü
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler

RAPORTÖRLER

Dr. Abdulkadir ERKUT
Hüseyin İZGİ
Mustafa GÜNEY

(2. GÜN: 01 ARALIK CUMARTESİ 2012)

Prof. Dr. Mustafa SOLAK

(Oturum Başkanı)

Afyon Kocatepe Üniversitesi Rektörü

Muhterem katılımcılar, Diyanet İşleri Başkanlığımız birimlerinde çalışan çok değerli üyeler, uzmanlar, uzman yardımcılarımız, değerli katılımcılar, basınımızın çok değerli temsilcileri; özellikle Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığımızın Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı'nın 5'incisine tekrar hoş geldiniz diyorum.

Sizleri şehrimizde, bu bölgede ağırlamaktan büyük mutluluk duymaktayım. Afyon Kocatepe Üniversitesi Rektörü olarak da sizlerle birlikte olmaktan ayrıca büyük mutluluk duymaktayım ve Dördüncü Oturumu açıyorum.

Dördüncü Oturumun konusu, kadınların ibadet hayatıyla ilgili bazı meselelere ilişkin.

İki tebliğimiz var. Birinci tebliğ: Kadınlardan Gelen Vajinal Akıntının Tıbbi Keyfiyeti. İkincisi de, abdeste etkisine yönelik olacak. Dolayısıyla, Dördüncü Oturumu açıyorum ve ilk konuşmacımız Sayın Prof. Dr. Ayşe Filiz Yavuz Avşar Hocamız.

Buyurun Sayın Hocam.

TEBLİĞ

Kadınlardan Gelen Vajinal Akıntının Tıbbî Keyfiyeti

Prof. Dr. Ayşe Filiz YAVUZ AVŞAR⁸⁷⁴

Değerli Oturum Başkanım, değerli hazırın; hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Cumhuriyetimizin kuruluş döneminde İstanbul'daki medreseden mezun olduğu gün Çanakkale'ye, Yemen'e, Kurtuluş Savaşı'nın her safhasına katılmış bir müftünün torunu olarak sizlerle birlikte olmak beni ziyadesiyle mutlu ediyor. Beni buraya davet ettiğiniz için hepinizi saygıyla selamlıyorum, çok teşekkür ederim.

Yalnız, bu mutluluğumun kısa bir sıkıntısını dile getirmeden ayrılmak herhâlde doğru olmaz diye düşünüyorum.

Müftü bir dedenin torunu olarak bana hep öğretilen şey “İlim farzdır, kadına da erkeğe de okuyun dendi.” Allah’a şükür, torunları olarak -burada bir diğer torun da ilahiyat mezunu Sabri Bey'in eşi- bu görevi elimizden geldiği kadar yerine getirmeye çalıştık. Ama ben bu istişare toplantısında isterdim ki, bilimsel zeminde konuşanların yarısı da hanım olsun. Çünkü ben şuna inanıyorum, hayatta, dünyada, ülkemizde şikâyet ettiğimiz ne varsa, bizim başımıza gelen yöneticiler, beğenmediğimiz davranışlar, annelerin yetiştirdiği çocuklardan kaynaklanıyor. Eğer anneler bilimsel zeminde ne kadar kuvvetli ve çok olurlarsa, herhâlde yetiştirdikleri çocuklar da o kadar doğru düşünceli insanlar olacak. Hele de bunun Diyanet İşleri Başkanlığının bilimsel zemininde fazla olmasının çok daha önemli olduğunu düşünüyorum. İnşallah bundan sonra daha çok bayan bilim hanımı veya bilim adamı meslektaşımızla burada birlikte olmaktan mutluluk duyar ve sizlerin aranızda bulunurum.

Teşekkür ediyorum.

Şimdi, vajinal akıntılarının tıbbi keyfiyetini anlatırken biraz anatomiden, biraz da fizyolojisinden bahsetmek lazım. Ondan sonra herhâlde kararın verilmesi çok daha makul olur diye düşündüm.

Vücutta salgılar var ama bu salgıların farklı farklı da yapıları var. Vücut salgıları vücutta farklı yerlerde ve şekillerde salgılanır ve farklı farklı da işlev görürler. Bunlardan bir tanesi iç salgılar, hormonlar ve enzimler. Bunlar olmadan zaten hayatımızın devam etmesi mümkün olmuyor. Bir de dış salgılarımız var. Ter, vajinal salgı ya da akıntı, nazal salgı yani burundan sümük dediğimiz akıntı, oral yani ağızdan gelen salgı ki, biz buna tükürük diyoruz- orbital salgı yani gözyaşı, kulak; bunların hepsi vücudun dışarıya doğru olan akıntıları ve salgıları.

⁸⁷⁴ Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Tıp Fakültesi

İdrar ve dışkıyı salgı olarak değil, vücuttan atılması gereken zararlı maddelerin vücut salgılarıyla birleşmiş bir hâli olarak değerlendiriyoruz. İçlerinde vücut salgıları da olmakla beraber bunlar gerçek ve saf salgı olarak kabul edilemezler, Yine adet kanı da bir salgı olmayıp, işlevi kalmamış olan rahim iç tabakasının dışarı atılmasıdır. Rahim iç tabakasının yani adet kanının işlevi ise şudur: Tıpta biz bunu “bebeğin yatağı” olarak değerlendiriyoruz. Her ay rahim iç tabakasında endometrium dediğimiz iç tabaka yeni bir bebeğin oluşması için yatak olarak hazırlanır ve kalınlaşır. Eğer o ayın sonunda bu hazırlanan yatakta döllemiş bir yumurta yerleşmezse, bebek için hazırlanmış olan bu yatak dışarı atılır.

Dolayısıyla, aslında mecazi olarak veya şöyle bir ifadeyle de biz şunu söylüyoruz: “Âdet kanı rahmin gözyaşlarıdır. Kendisine yerleşmemiş, beklediği bir bebeğin olmaması sonrasında dışarıya kanın atılmasıdır.” Şeklinde mecazi de bir anlam kullanıyoruz. Dolayısıyla, âdet kanını da biz burada işlevi kalmayan bir doku olarak, dışarıya atılan bir yapı olarak değerlendiriyoruz.

Vajinal akıntıların abdest bozup bozmadığına dair değerlendirmeyi yaparken, abdest bozduğu kesin olan idrar, dışkı, âdet kanı ile akıntı yani salgının arasındaki farklılık ya da aynılık değerlendirmesi üzerinden gidersek, herhâlde size bu konuda, karar verme konusunda çok daha yardımcı oluruz diye düşündüm.

Farklılıklardan bir tanesi şu: Âdet kanı, idrar, büyük abdest salgı değil zararlı atık maddeler. Âdet kanının zararlı olarak değerlendirilmesinin amacı da şu: İçeride kalırsa işlev görmediği için bir müddet sonra hormonların etkisiyle farklı yapılara dönüşebilir ve kadının vücudu için de zararlı olur. Onun için bunların da işlevi olmadığından atılması gerekiyor.

Vajinal akıntı bir salgıdır ve burun salgısı olan sümük, ağız salgısı olan tükürük, gözyaşı, kulak salgısı olan buşon gibi, bulundukları ortamı koruyan, yada işlevlerine yardımcı olan maddelerdir. Nereden, nasıl koruyorlar? Kurumaktan, mikroplardan, aşınmalardan, dışarıdan gelen yabancı zararlı maddelerden koruyan birer sıvı yapıdır bunlar.

Özetle salgıların görevlerini tekrar bir değerlendirecek olursak, organların nemli kalmasını sağlayarak işlevlerini rahatlatmak, kolaylaştırmak ya da sağlamak olarak anlatıyoruz. Mikroplara, zararlı yabancı maddelere karşı organı korurlar, salgılar sayesinde dışarı atılmalarını da kolaylaştırırlar.

Vücutta bulunan fazla veya zararlı maddelerin atılmalarında diğer organlara da yardımcı olurlar. Mesela ter de bir salgıdır. Terle biz böbreklerimize yardım ediyoruz.

Balgam ve burun salgılarıyla da akciğerlere yardım ediyoruz. Çünkü birikmiş olan maddeler eğer dışarı atılmazsa akciğerlere giderek çok ciddi boyutta hastalıklara sebep olurlar.

Vajinal akıntılar, vajina yani döl yolu dediğimiz bir kanaldan dışarı çıkan salgılardır. Normal (fizyolojik) veya hastalıklar sonucunda ortaya çıkabilir. İltihap, kanser veya yara sonucunda da bu salgılarda değişiklikler meydana gelir veya miktarı artar.

Vajinal salgı mutlaka olması gereken yani fizyolojik olan bir salgıdır, olmaması hastalıktır. Ve burun salgısı, gözyaşı, ağız salgısı ve diğer salgılar gibi, olmadığı zaman yani bu salgılar salgılanmadığı zaman vücutta hastalık ortaya çıkar.

Yokluğu bebeklik ve buluş dönemine kadar olan dönemde ve menopoza sonrasında söz konusudur ama bu dönemlerde de zaten bunların olmaması bizim için sıkıntı ortaya çıkartır. Mesela menopoza döneminde salgılar çok azalır veya yok olur. Bu dönemde de -burada bu konular aile konuları olduğu için rahatlıkla söyleyebilirim- mesela cinsel ilişki bu sıvının yokluğunda son derece zor olur; kanamalar, sürtünmeler ortaya çıkar ve bu, aile hayatı açısından da problemlere sebep olabilir. Menopoza döneminde azalması ve olmaması diğer taraftan da mikroplara bu yeri açık hâle getirir ve buralarda enfeksiyonun yerleşmesinde zemin hazırlar.

İkinci bir farklılık ise, vajen, cinsel bölgede bulunan üç açıklıktan birisidir. Burası çok önemli çünkü dinî olarak iki açıklıktan bahsediliyor. Önde idrar torbasından gelen üretra denen bir idrar kanalı vardır. Arkada bağırsak son kısmı olan rektum denilen bölgenin çıkış kısmı yani anüs vardır ve dışkının atılımını sağlar. Vajen bu iki açıklığın ortasında yer alan bir açıklıktır.

Bir üçüncü farklılık ise, anüs ve üretradan yani idrar torbasından ve büyük abdest yaptığımız kalın bağırsaktan atıkların dışarı atılması iradi olarak ortaya çıkar. Biz bunları dışarıya çıkartırken değişik kaslarımızı kullanarak bunları dışarı atıp atmama konusunda bir iradeye sahibiz. Oysa akıntıyla ilgili böyle bir iradeye sahip olmayız. Yani bunların dışarı atılmasını engelleyecek bir kas sistemi, bir kapak sistemi ya da kasılmayı sağlayan sfinkter dediğimiz bir sistem ortada yoktur ve akıntının dışarı atılması irade haricinde ortaya çıkar.

Şimdi anatomik olarak bunu slayt üzerindeki resimlerden izah ederken şöyle anlatayım size: Burası bizim rahmin iç tabakası dediğimiz endometrium kısmı, boşluk, bebek buraya yerleşir ve bu iç – endometrium tabakasının (şu kısmı) dışarı atılması “âdet” dediğimiz kanamadır. Buraya kadar olan kısım bebeğin yerleştiği kısımdır. Burası ise rahim kanalıdır (serviks). Şurası ise vajendir yani döl yolu

dediğimiz yer. Âdet kanının geldiği yer şu bölge iken, akıntının geldiği yer burasıdır. Tabii, akıntının buradan gelmesi burada salgılanan birtakım sıvıların ortaya çıkartması sonucundadır. Burada salgı bezi yok, transüstasyon dediğimiz sıvının yani şuradaki kan damarlarından buraya birtakım sızıntıların olmasıyla akıntı ortaya çıkıyor. Bir miktar da âdet kanıyla ilgisi olmayan şu kanaldan da birtakım salgılar bunun içine karışırlar.

Yandan gördüğümüz zaman bu iki açıklıkla ilgili olarak açıklayacağımız şey de bu. Çünkü anatomi farklı. Burası büyük abdest yaptığımız kalın bağırsak, burası da anüs dediğimiz, büyük abdesti dışarı çıkardığımız boşluk, arkadaki boşluk. İkinci boşluk: Burası idrar torbası, idrar da şu ince kanaldan aşağı doğru gelir ve buradan atılır. Erkeklerde bu iki kanal var. Kadınlarda ise üç tane açıklık var. Üçüncü açıklık ise: Bu rahim, bebeğin yerleştiği yer burası. Burası rahim kanalı. Bebeğin yerleştiği yer şuraya kadar olan kısım. Vajen dediğimiz döl yolu ise şurası, şu alan. Akıntı da buradan gelir. Ve bu üçüncü açıklık da bu iki açıklığın ortasında yer alır. Dolayısıyla, vajenden gelen akıntıyı anüs yani bağırsak sonu ve idrar kanalıyla kıyaslamak doğru değildir ve ayrı olarak değerlendirilmelidir.

Dinî olarak abdest bozan iki delikten bahsedilmesi, üçüncü deliğin söz konusu edilmemesi burada çok dikkat çekicidir. Vajen salgısının iradi bilinç dışında akması ve engellenememesi önemli bir farklılıktır ve vajinal akıntının da salgı olması, atık olmaması da bir diğer farklılıktır özet olarak.

Yine bu görüntüde anatomik olarak alttan bakıldığı zaman burada idrar kanalının ağzı var. Burada ise bağırsağın çıkış yeri anüs var. Vajen dediğimiz yer ise buradadır ve bu üç delikten daha farklı bir görev görür.

Maide Suresi 6'ncı ayette “Ön veya arkadan bir şeyin çıkması abdest bozar.” diyor. Dolayısıyla, bu anatomiyle kıyaslayınca farklı bir yapı olarak algılamak mümkün olabilir burada. “Hades nedir?” sorusunda ise “Her iki yoldan çıkandır.” Hadisi Şerif’inden dolayı burada bir üçüncü yolun olması akıntının niteliğini farklı gösteriyor bize.

Vajinal salgının yapısı nedir, bu salgının yapısını bilirsek de belki bizim için açıklayıcı olacak. Vajen salgısı vajeni döşeyen epitelden sıvı sızıntısı -biraz önce bahsettiğim transüstasyon dediğimiz şey- ve buna rahim ağzından gelen -rahimden değil- salgının ilavesiyle ortaya çıkar. İçinde vajen duvarından dökülen birtakım hücreler de vardır ve ilave olarak da koruyucu basiller vardır. Bu koruyucu basillerin olmaması enfeksiyonun oraya yerleşmesine ve kadının da hastalanmasına sebep

olur. Kötü kokulu akıntıların yerleşmesi veya kanser yapan birtakım mikropların oraya yerleşmesi de kolaylaşır.

Vajen - döl yolunda salgı bezi yoktur. Beyaz bir akıntıdır, kokusu yoktur, yapışkandır. Yapışkan olmasını sümük gibi değerlendiriyoruz, biz buna mukus diyoruz. Mukus hem burundan gelen için hem de vajenden gelen akıntı için geçerli olan bir ifadedir. Kaşıntı yapmaz, nonirritan’dır yani değdiği dokuda rahatsızlık vermez. Bu özellik idrar ve dışkıda yoktur. Çünkü idrar ve dışkı gerçekten zararlıdır, içinde birtakım zararlı maddeler vardır, mikro organizmalar bulunur özellikle büyük abdestte. Bir cilde değdiği yerde kaşıntı, yara, kızarıklık yapar. Bu durum bebek ve altına kaçırılan yaşlılarda altlarının yara olması tarzında hatırlanan da bir özelliktir. Tabii burada akla hemen şu geliyor: Büyük abdestin ve idrarın mutlaka taharetle yıkanması gerektiğini, bu zararlı maddelerin Allah tarafından vücuda değmemesini, değdiği yerin yıkanmasını da bizim için koruyucu olarak Allah’ın hikmeti olarak da değerlendirmek lazım.

Benzer bir salgı olan burun akıntısını incelemek de vajinal akıntıyla kıyaslamada bize karar verirken kolaylık sağlayacak diye düşündüm. Burun akıntısı da vajinal akıntıya benzer. Organ koruyucu salgılardan bir tanesidir. Burnun içindeki mukoza denilen örtü tabakası burunun içini kaplar. Burunda bulunan seromüköz bezlerinin bir salgısı olarak iki tabaka halinde oluşur; koyu mukus, ince mukus tabakası. Görevi, buruna giren yabancı maddeleri tutarak solunum sistemini ve vücudu korumaktır. İçinde yüzde 96 su, yüzde 3-4 glikoprotein vardır burun için. Günlük salgı miktarı 600.800 santimetreküp civarındadır. İçinde çok sayıda hücre ve faydalı maddeler var, bağışıklık sistemine faydalı maddeler var. Burun akıntısı içinde bulunan başka diğer maddeler de var. Bunları tıbbi olarak ilave ettim ama burada bizi çok fazla ilgilendirmeyebilir.

pH’ı 7, 5-7, 6 civarındadır. pH çok önemli. Vücut salgılarının pH’ları organı koruma açısından bizce önem arz ediyor. Vajen salgısı mesela asidiktir, dışarıdan gelen zararlı maddeleri, mikropları yok etmesi açısından. Bu yapı bozulduğu zaman da zaten vajende hastalıkların ortaya çıkması kolaylaşır.

Burun için sekresyon azlığı veya ortamın kuru olmasıyla mukus kuru kıvamlı olur, siliyum hareketleri yani burundaki tüylerin hareketleri zorlaşır, imkânsız olur ve bu durumda da enfeksiyonlar ve akciğer patolojileri ortaya çıkar. Sigaranın zararlı etkileri de zaten buradaki hücrelerin bu siliya dediğimiz tüylerin, tüycüklerin hareketlerini bozarak da ikinci bir zararlı etki veriyor. Dolayısıyla, bunları kıyaslayıp da anlatınca vajinal akıntının özelliklerine çok benzerlik göstermektedir.

Burada fıkıh olarak değerlendirme yapılırken, burun akıntısının abdestle ilgili değerlendirilmesinde, vajinal akıntı buna benzediği için yardımcı olabilir diyerek bunu örnek olarak verdim. Tabii karar burada fıkhi olarak sizler tarafından verilecek.

Sonuç: Burun, kulak, ağız, göz salgıları gibi vajinal salgı da gerekli olan bir salgıdır, fizyolojik bir salgıdır. Bu organların salgılarının abdestteki hükümlerine göre karar verilmesi belki kolay olabilir. Hastalıklar sırasında yapısı değişse de organ koruyucu özelliği kesindir, zararlı bir salgı değildir. Göz iltihaplarında, burun iltihabında, grip, nezle, farenjit, larenjit, rinit, sinüzit, kulak iltihaplarında abdest hükmü neyse vajen iltihaplarında da karar buna göre değerlendirilerek verilebilir.

İltihaplarda abdestin bozulup bozulmayacağını kararı normal olan akıntının abdest bozup bozmamasına göre de benzer olarak verilirse daha doğru olur. Bu bizim açımızdan şöyle bir sıkıntı getiriyor çünkü. Kadın akıntısının normal mi yoksa hastalık sonucu mu olduğunu her zaman ayırt edemez. Bu anca bize geldiği zaman bizim verdiğimiz bir karardır “Bu anormal bir akıntıdır.” diye. Ayrıca, kadın, gerçekten çok kötü bir koku var ise, ciddi bir kaşıntı ortaya çıkıyor ise veya renginde değişiklik varsa, içinde kan varsa, o takdirde bunun bir hastalıkla ilgili olabileceğini düşünerek bize gelir. Ama bunu her zaman ayırt edemediği için, bunun normal olduğunu düşünebilir. Dolayısıyla, biz bu akıntı normal veya hastalık akıntısı olduğu zaman farklı farklı fıkhi karar verecek olursak da buradaki kararda birtakım hatalara sebep olunabilir. Bilmeden yanlış bir uygulama içine de girebilir. Onun için, karar verilirken, hastalık akıntısı veya normal akıntı, her ikisi için de ortak bir karar çıkması daha makuldür diye düşündüm âcizane.

Ayrıca, karar, cinsel bölgedeki açıklık sayısının dinî olarak ifadesine göre de değerlendirilebilir.

Hepinize, beni dinlediğiniz için teşekkür ediyor, saygılar sunuyorum, sağ olun.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Sayın Filiz Yavuz Avşar Hocamıza bu güzel tebliğ için teşekkür ediyorum.

Şimdi müzakere kısmına geçiyorum.

Buyurun Dr. Hanım.

Uzman Dr. Rabia Babalioğlu Hocamızı dinleyeceğiz.

MÜZAKERELER

Uzm. Dr. Rabiye BABALIOĞLU⁸⁷⁵:

Esselamu aleyküm.

Böyle güzel bir toplantının yapılmasına vesile olanları şükran ve dualarımla saygıyla selamlayarak söze başlamak istiyorum.

Prof. Dr. Ayşe Filiz Avşar Hocamız fıkhi kararlara temel hazırlayabilecek nitelikte “vajinal akıntı” sunumunu bütün yönleriyle ve kıyaslamalarla kapsamlı bir şekilde ele aldı. Vajinal akıntı menşeyini sağlayan organların yapısını, fıkhi çerçevede yerleşimlerini, anatomik özelliklerini, burun salgısı ile ve genel salgı kavramı içerisinde değerlendirerek bize güzel bir sunum yaptı. Kendisini bu konuda tebrik ediyor ve teşekkür ediyorum.

Ben sadece birtakım noktaları tekrar vurgulamak açısından bir iki şey ekleyeceğim. Kadın cinsel organ sistemi birbiriyle ilişkili alanlardan oluşmuştur: Tüpler, rahim içi, rahim kanalı, rahim ağzı ve vajina. Bu alanlar dış cinsel organlar vasıtasıyla dışa açılır. Böyle bir yapı sayesinde âdet kanının dışarı atılması, doğumda bebeğin dünyaya gelmesi sağlanır ama diğer taraftan da cinsel ilişkiye imkân sağlar ve üreme fonksiyonu ve genel sağlık için zararlı olabilecek bazı mikropların girişi de bu sırada kolaylaşabilir. İşte vajinanın yaratılmış özel yapısıyla bu zararlı etkiler engellenir(1).

Hocamız gayet güzel gösterdi. Rahim, tüpler bir alan; rahim içi, rahim ağzı ve vajina bölgeleri, çeşitli boşluklar. Bu yapının harikuladeliği her gün yapılan çalışmalarla bir kez daha ortaya serilmekte. Son yıllarda hızla gelişen moleküler teknikler bu bölgedeki yapının ne kadar hassas ve korunmalı yaratıldığını bir miktar daha gözler önüne sermektedir. Vajina ortamının asitlik değeri, yani pH değeri 3.8-4.4 arasındadır ve asit olması gerektiğini söylüyor. Bu pH değerinin ne kadar hassas aralıkta olduğuna dikkat çekmek isterim. Özel mikropların varlığı, salgıların özellikleri, anatomik özellikler, vajinayı örten özel yapı, bu normal yapıyı hassas dengede tutmaya çalışan faktörlerden bazılarıdır (2, 3). Bu yapı kişilere, bölgelere, ırklara özel bazı farklar gösterebilmektedir. Dolayısıyla, vajina ve rahim ağzından kaynaklanan akıntı yapısı ve miktarı da normal olmasına rağmen kişiden kişiye değişmektedir.

Aynı kişide de; yaş, âdet durumu, cinsel uyarı varlığı, gebelik dönemine göre de akıntı miktarında değişiklikler olmaktadır. Örneğin hocamızın da bahsettiği gibi, çocukluk ve menopoiz dönemlerinde akıntı azalmasıyla birlikte hormonların değişimi bu bölgeyi fırsatçı, zararlı mikroplara daha duyarlı hâle getirmektedir. Âdet (kanama) bitiminden sonra akıntı miktarı artar, genellikle berraklaşarak yumurta akı kıvamını

⁸⁷⁵ Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı

alır. Bu, âdet sırasında bozulan, asitliği değişen ortamı hızla normalleşmeye çalıştıran, üreme potansiyelini artıran bir işlevin varlığını gösterir. Her iki âdet kanaması ortasındaki dönem genelde akıntının en fazla olduğu dönemdir. Diğer âdet kanamasına yakın dönemde de özel bağışıklık hücreleri bölgede baskın olmaya çalışır ve bu akıntı yapısında da kendini gösterir.

Çeşitli ilaç kullanımları, spiral, hormonlar, doğum kontrol yöntemleri gibi birtakım faktörlerle de akıntı değişebilir. Yapılan bazı araştırmalarda nadir de olsa normal akıntıda bazı hoş olmayan kokular da bulunabileceği, bu da bunun yöresel, ırksal farklılıklara bağlı olduğunu, rahim içi vajinal akıntı yapısındaki değişimlerden kaynaklandığını göstermektedir(2, 3, 4).

Bu yapıyı hocamız gayet güzel gösterdi. Üç tane deliğin varlığını, idrar kesesinin açıldığı idrar yolu ağzı, yani kadın üretrası, rahmin, vajinanın açıldığı açıklık ve büyük abdestin yapıldığı arkadaki anüs bölgesi. Burada da tekrar, yerleşim özellikleriyle vurgulamak gerekir..

Diğer bir yön de, şuna dikkat etmek gerekiyor: Hijyen pratiğindeki değişimler vajina ortamındaki hassas dengeyi etkileyerek vajinal enfeksiyonların oluşumunu kolaylaştırmaktadır. Bölgenin yeterli hava alamaması, havasız ortamda gelişen zararlı mikropların çoğalmasını ve hassas dengenin bozulmasını kolaylaştırmaktadır. Bazı pedlerin kullanımında dış genital bölgede sıcaklık 1 derece artmakta. Pek çok çalışma ağız ve vajinadaki yapının pek çok enfeksiyonu bertaraf ettiğini göstermiştir. Çeşitli proteinler, bağışıklık ajanları ve diğer unsurlar buna yardımcı olmakta. Ped, vajinal duşlar, ilaçlar, sağlıklı olmayan ürünlerin kullanılması ısı, nem artışı, tahriş etkisi bu yapıyı bozabilmektedir(5).

Hocamızın da söylediği gibi, hanımların tanımladığı akıntının her zaman anormal olması gerekmemektedir. Bir çalışmada akıntı şikâyetiyle gelen hastaların dörtte 1'inden fazlasında akıntı normal olarak değerlendirilmiştir (6, 7).

Sonuç olarak, vajinal akıntılar cinsel sağlığın ve dolayısıyla genel sağlığın korunmasında çok önemli işlev gören, vajina yapısını gösteren normal akıntılardır. Akıntının yapısı o bölgeye has özellikler taşır. Akıntı miktarı ve yapısı değişkendir. Kadının kendi akıntısını normal-hastalıklı diye nitelendirmesi her zaman mümkün olamamaktadır. Sağlıksız ped, çamaşır, akıntı engelleyici sağlıksız ürün ve kimyasal maddelerin kullanımı gibi faktörler o bölgenin havalanma, nem, sıcaklık özelliklerini değiştirerek vajinanın koruyucu yapısına zarar verip birtakım hastalık ve şikâyetlerin gelişimini kolaylaştırabilmektedir.

Dinlediğiniz için teşekkür ediyorum.

KAYNAKLAR:

- 1- Tuncer İ. Genital Akıntılar. Kadın Hastalıkları ve Doğum Bilgisi. Ed: Özgünen T, Çiçek MN, Akyürek C, Çelik Ç, Haberal A. Günes Kitabevi, 2006, 69: 782-783.
- 2-Moreno I et al. New findings about vaginal bacterial flora. Rev Assoc Med Bras 2010, 56(3): 370-4
- 3-Lamont R. The vaginal microbiome: New information about genital tract flora using molecular based techniques. BJOG, 2011, april, 118(5): 533-549
- 4-Ocak S et al: Effects of intrauterine device and oral contraceptive on vaginal flora and epithelium. Saudi Med J. 2007, May, 727-31
- 5-Paulo C. Giraldo. The effect of “breathable” panty liners on the female lower genital tract. International Journal of Gynecology and Obstetrics 115 (2011) 61–64
- 6-Anderson M et al. Are vaginal symptoms ever normal? a review of the literature. Med Gen Med. 2004 Nov, 22; 6 (4): 49).
- 7-Bro F. Vaginal discharge in general practice- women's perceptions, beliefs and behaviour. Scand J prim Health Care. 1993 Dec. 11(4): 281-7.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Dr. Babalıoğlu kardeşimize güzel açıklamaları için teşekkür ediyorum.

Şimdi Üniversitemiz Tıp Fakültesi Kadın Hastalıkları ve Doğum Ana Bilim Dalından Doç. Dr. Güleğül Köken Hocamıza sözü veriyorum.

Buyurun efendim.

Doç. Dr. Güleğül KÖKEN⁸⁷⁶:

Sayın Rektörüm, sayın din görevlisi hocalarım, diğer katılımcı arkadaşlar; öncelikle hepinize teşekkür ediyorum.

Sayın Filiz ve Rabia hocalarımın da bahsettiği gibi, akıntı her bayanda olması gereken fizyolojik bir durumdur. Normal akıntı, beyaz, şeffaf, kokusuz, iç çamaşırında beklediği zaman hafif sarı renk yapan, kaşıntı yapmayan bir durumdur ve o iç genital organlarımızdan salgılanır. Nasıl bizim midemizde, bağırsaklarımızda sıvı salgılanıyorsa orada da o şekilde bir sıvı salgılanmakta ve istem dışı bir sıvı olduğu için, yerçekimine bağlı olarak da aşağıya doğru akması gerektiği için akmaktadır. Bu nedenle, biz akıntıdan fizyolojik olarak bahsediyoruz. Hastalarımız bize, “Akıntım var” dediği zaman; olması gereken akıntı mı yoksa hastalık nedeniyle olan bir akıntı mı diye bunu araştırıyoruz. Herhangi bir hastalık değilse hiçbir tedavi vermeyip bunun olması gereken fizyolojik bir akıntı olduğunu hastaya açıklıyoruz. Bunu

⁸⁷⁶ Afyon Kocatepe Üniversitesi Tıp Fakültesi

temizlemeye çalışmaması gerektiğini, bunun tedavi edilmemesi gereken bir durum olduğunu söylüyoruz. Ama gerekli durumlarda, hocalarımın da bahsettiği gibi, tedavi vermemiz gereken durumlarda ilaç veriyoruz.

Akıntı, kadınlık hormonuna bağlı olarak üretilen yani ilk âdeti görmeyle başlayıp menopoza doğru kadınlık hormonlarının azalmasıyla biten bir durum ve âdet dönemlerine göre yani kadının bir aylık adet döngüsü içinde değişen oranlarda, değişen miktarlarda salgılanmakta. Adetin tam orta dönemindeki akıntı normalden daha fazla, yumurta beyazı gibi olan, uzayan, hafif ıslaklık hissi veren bir akıntıdır. Bu kesinlikle patolojik değildir, tamamen normal, yumurtlama dönemine hazırlanan bir akıntıdır.

İç genital bölgemizin pH'ı 4, 5-5, yani bizim cildimizin normal pH'ından daha farklı, bu nedenle bu bölgeyi normal sabunla yıkamamak gerekir. O bölgeyi temizlemek için yaptığımız her türlü farklı uygulama oranının hijyenini, normal dengesini bozmakta. Akıntımızda fizyolojik olarak belli miktarda bakteriler bulunmakta, bunun oranı değiştiği zaman patolojik hâle gelmekte. Gerçekten çok güzel bir şekilde yaratılmış, mükemmel koruyucu bir sıvı.

Nasıl bizim terimiz istem dışı salgılanıyorsa vajinadaki salgılar da bu şekilde. Yani bunun patolojik olmadığını, fizyolojik olduğunu ve irade dışı olduğunu ben de hocalarım gibi vurgulamak istiyorum.

Çok teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Sayın Doç. Dr. Güleğül Köken Hocamıza da bu güzel açıklamaları için teşekkür ediyorum.

Tabii, konunun tıbbi keyfiyeti, tıbbi özelliği anlatıldı.

Yine de bir beş dakika, sorusu olan varsa, katkı isteyen varsa birkaç soruyu almaya çalışalım.

En arkadan bir bayan kardeşimiz, buyurun efendim.

Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ: Teşekkür ediyorum.

Konunun daha iyi anlaşılması, netliğe kavuşması adına bir soruyla katkıda bulunmak istedim. Filiz Hocama özellikle yönelteyim sorumu.

Hocam, bu vajinal salgının abdesti bozduğundan hareketle hanımların bir kısmı abdestli olabilme ve ibadetlerini yapabilme, namazlarını kılabilmeye adına pamuk, tampon kullanıyorlar. Bu ne derece doğru? Bunun rahme kaçtığı ve birçok sıkıntıya sebep olduğu gibi bilgiler de var. Bu konuyu biraz açabilir misiniz?

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Buyurun Sayın Hocam.

Prof. Dr. Ayşe Filiz YAVUZ AVŞAR: Tabii ki. Bu salgıların dışarıya çıkmasının abdest bozduğu düşüncesiyle şimdiye kadar -çünkü bugün karar verilecek- sürekli olarak hanımların yeniden abdest alması gerekiyor idi. Fakat abdestleri bozulmasın diye, yola çıktıkları zaman uygun yerde namazlarını kaçırmamak için hanımların -ben de hastalarımın çoğunda muayene için geldiklerinde görüyorum- vajen ağzında tıkaç olarak bir pamuğun olduğunu görüyorum. Bunun haricinde içeriye tampon kullanan kişiler de vardı. Fakat on-on beş yıl öncesinde tampon kullanımı çok daha yaygınken biz doktorların çok yoğun çabaları sayesinde tampon kullanımı eskisi kadar değil, artık azaldı. Fakat pamuk kullanımı hâlâ çok yaygın. Neden azaldı tampon kullanımı? Pamuğun da, tamponun da son derece ciddi, zararlı etkileri var. Orası normal şartlarda bebek başı çıkarken genişleyen, pileli etek gibi katlanmalı olan bir doku. Normal şartlarda kapalı, fakat içeriden sızıntı olurken bir miktar açılabilir, bir de bebek çıkarken orası açılacak. Bu kapalı olan yerin içindeki katların arasında da anaerobik ortam dediğimiz oksijensiz ortamların bulunması her zaman söz konusu olabiliyor. O ortamlarda bu tampon veya pamuk içeriye kaçtığında oksijensiz ortamda büyüyen, gelişen birtakım mikropların özellikle de bu tamponların üzerindeki sıvıyı ya da kanı beslenmek amacıyla kullandıklarında -çünkü kanda, sıvılarda üreyen çok sayıda mikrop var- hasta için, kadın için son derece tehlikeli, sonu ölümle biten, endotoksemik şok dediğimiz birtakım durumlar ortaya çıkıyor. Dolayısıyla, biz kadınlara, ne olursa olsun, buradan çıkacak olan karar "Akıntı abdest bozar." kararı bile olsa bunun için tampon kullanılmasını veya tuvalet kâğıdıyla vajenin ağzının tıkanmasını, içeriye pamuk kullanmasını asla ve asla tavsiye etmiyoruz.

Mesela çocukluk döneminde içeriye birtakım maddeler kaçır. Çocuklar oyun oynarken burunlarına, kulaklarına yabancı maddeyi soktukları gibi kız çocukları vajenlerine de kaçırlar. Bunların ciddi sekellerini biz zaten görüyoruz.

Tabii ilim adamlarımız burada, kararı verecekler "abdest bozar veya bozmaz" diye. İnşallah bozmaz kararı çıkarsa bu hanımların hayatı açısından da ciddi bir rahatlama getirecektir. Tabii, çıkmayacak olursa, biz yine de dinî olarak da sizin, gelen telefonlarla veya danışmanlıklarla rahim ağzına herhangi bir şey konulmamasıyla

ilgili hanımları yönlendirmenizi de istersek herhâlde doğru olur. Bu onlara yapılacak olan bir iyiliktir çünkü.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Teşekkür ediyoruz. Kardeşim, buyurun.

Dr. Fatih Mehmet AYDIN: Hocalarıma teşekkür ediyorum.

Verilecek fetvaya medar olması için bir soru sormak istiyorum değerli hocalarıma. Şöyle ki: Hem Filiz Hocam hem de Rabia Hocam, normal akıntı ile hastalıktan kaynaklanan akıntının kadınlar tarafından çokça fark edilemeyeceğini, ayırt edilemeyeceğini söylediler. Bu önemli bir bilgiydi. Buna bağlı olarak patolojik akıntı ile fizyolojik akıntının kaynağı aynı mıdır? Özellikle bunu sormak istiyorum, bir.

İkincisi: Normal akıntı genellikle vajinada mı kalır yoksa dışarı mı çıkar? Bir de bu.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Buyurun siz cevap verin.

Doç. Dr. Gülelgül KÖKEN: Vajinada bazı bakteriler var. Bunlar fizyolojik olarak orada bulunması gereken bakteriler. Normal fizyolojik akıntıda belli oranda bulunması gerekiyor. Bunlar miktar olarak arttıkları zaman vajinanın pH'ı değişiyor, 4, 5'tan daha üst düzeylere çıkıyor. Normalde akıntı kokusuzdur, koku artmaya başlıyor ve kaşıntı, irritasyon, genital bölgede kızarıklık, huzursuzluk hissi artmaya başlıyor. Bunu hasta hisseder zaten. Normal akıntıdan farklı bir akıntı. Bize gelen şikâyetler öyle. Geliyor, "Akıntım var." diyor, "Tamam, senin akıntın hastalık düzeyinde, bizim bunu tedavi etmemiz lazım." diyoruz. Ama normal, genç kız geliyor 20-25 yaşlarında, "Akıntım var ama ben bunu anlamıyorum. Ben ilk âdet olduğumdan beri var. Bu normal mi değil mi, ben bilmiyorum." diyor. O zaman bakıyoruz, onun patolojik olmadığını anlıyoruz. Biz bunu muayeneyle anlayabiliriz. Hasta da şöyle anlayabilir: Her zaman olan akıntısının miktarının artması, kokusunun fazlaşması, kaşıntı yokken kaşıntının ortaya çıkması, renginin değişmesi ve normalden farklı olmasından dolayı hastanın şikâyetlerinin olması, bunlar patolojik olduğunu düşündürüyor.

Belki Filiz Hocamın da katkıları olabilir.

Prof. Dr. Ayşe Filiz YAVUZ AVŞAR: Kaynak açısından herhangi bir farklılık yok. Yani ikisi de, patolojik akıntı da, normal akıntı da vajenin salgısının üzerinde mikropların üremesinin mümkün olması veya olmamasıyla ilgili. Yani patolojik akıntı, anormal

hastalık akıntısı vücudun başka bir yerinden gelerek bu akıntıya ilave olmuyor. Burada transüstasyon dediğimiz, yani vajen epitelinden içeriye doğru, vajene doğru olan sızıntı, serviks dediğimiz rahim ağzından gelen salgılarla beraber ortaya çıkan bu akıntının mikroplar tarafından istila edilmesi sonrasında o yapının, o sümüksü, yapışkan, berrak, sulu, kokusuz, beyan olan akıntının görüntüsü değişiyor. Normalde, biliyorsunuz, abdest alırken burnumuzu yıkarken bir sümük mutlaka gelir. Bu hafif yeşilimsi bir akıntıdır ama grip olduğunuzda, nezle olduğunuzda iyice koyu yeşil olur ve çok da yapışkan bir hâle gelir. Burun kanalları da vajende olduğu gibi birtakım kıvrımlar içerir. Bunun amacı, dışarıdan gelen her türlü yapıyı bu kıvrımların arasında mümkün olduğu kadar tutarak akciğerleri korumak. Vajende de ruga dediğimiz bu kıvrımlar var. Bunun da fonksiyonu benzer ama diğer bir fonksiyon da, bebek oradan çıkarken, normalde küçücük olan vajendeki o ruga dediğimiz pliseler açılarak bebeğin başının geçmesine imkân verecek bir genişlik sağlıyor.

Sonuçta, salgılar aynı, ama hastalık halinde yapısı değişmiş olan salgılardır.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): İki soru daha alalım. Buyurun.

Mehmet ERŞAHİN: Sayın Hocamıza önemli bir soru sormak istiyorum: Bizim fıkıh kitaplarımızda kadınların menisinden bahsedilmiştir, çok özür dileyerek. "Kadın ihtilam olduğunda eğer suyu görürse gusül abdesti alması gerekir." şeklinde bir sahih hadisi şerif vardır. Ben hocamızın anlattıklarında idrar torbasından veya vajinal akıntı içerisinde erkeğin menisine benzer bir sıvının gelip gelmediğini sormak istiyorum. Uyku esnasında veya ilişki esnasında böyle bir sıvı gelir mi?

Bir Katılımcı: Hocam, soruya ilavede bulunabilir miyim?

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Kısa ama dağıtmadan.

Prof. Dr. Halit ÇALIŞ: Hocam, bu soruyla çok doğrudan ilgili olmak üzere bir hususu öğrenmek isterim. Acaba erkeğin anatomik yapısı itibarıyla de benzer bir durum söz konusu mudur, yoksa bu husus sadece kadınlarda mı söz konusudur?

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Önce birinci kısmın cevabını sırasıyla konuşmacılarımızdan alalım.

Buyurun efendim.

Prof. Dr. Ayşe Filiz YAVUZ AVŞAR: Kadında erkek gibi bir meni söz konusu değil. Sadece cinsel uyarı sonucunda bu uyarının getirdiği hormonal etkiyle, beyinden salgılanan birtakım hormonlarla vajenden salgılanan bu sıvının, salgının miktarında değişiklik ortaya çıkar. Vajen salgısı olmazsa zaten cinsel ilişki kadın için bir ıstıraptır. Biz bu sebeple meydana gelen boşanmaların olduğu aileleri biliyoruz, özellikle menopoz sonrasında. Salgı çok azaldığında ilişki işkence hâline gelir; vajen kurudur, sürtünmeye bağlı çok ciddi ağrılar, kanamalar ve yaralar ortaya çıkar. Salgının olması gereklidir. Kadında erkekler gibi bir meni salgısı söz konusu değil. Sadece uyarının getirdiği salgı miktarında bir artma söz konusu olabilir, o kadar, onun haricinde başka birsey yok.

Erkeklerdeki uyarıda ise: Erkeklerde tek bir kanal var, penisin içinden geçen kanal. Ama penisin içine geçen kanal bir yerde iki tane kanalın birleşip tek bir kanalla dışarıya açılması sonrasında ortaya çıkıyor. Bu kanalın bir tanesi, mesane dediğimiz idrar torbasından gelen kanal. Bir diğer kanal ise, prostat ve spermlerin geldiği kanalların açıldığı diğer kanal. Bu ikisi birleşerek daha sonra penisin içinden geçen kanaldan dışarıya tek kanal olarak açılır. Anatomik olarak farklılık buradadır.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Buyurun.

Doç. Dr. Gülelgül KÖKEN: Vajinadaki akıntı, normalde olması gereken fizyolojik akıntı, oradaki hücrelerin istem dışı salgıları. Yani nasıl bizim damarlarımızda dolaşan kan bütün hücrelerimizi beslemek için tüm hücrelerin içine girmeyip salgılarıyla dolaşıyorsa, vajina da bu şekilde. Yani vajinadaki dokunun etrafında kan damarları var. O kan damarlarından sıvı transüstasyonla vajina hücrelerine, oradan da vajina dışına akıyor. Ve bu sıvı her zaman akacak bir sıvı. Oranın kanlanması arttığı zaman, cinsel ilişki sırasında veya kadının boşalma döneminde o bölgenin kanlanması arttığı için o bölgedeki salgılar artıyor ama olan salgı aynı, hiçbir şekilde değişmiyor, sadece onun miktarı artıyor. Patolojik bir salgı olarak değil.

Normal bir vajinada bakterilerin belli dengede olması lazım. Bakterilerin miktarının olması gerekenden fazla ya da az olması enfeksiyonlara neden oluyor. İlişki sırasında kadının fizyolojik salgı miktarının artması söz konusu.

Uzm. Dr. Rabiye BABALIOĞLU: Vajinal akıntının oluşumu sırasında vajina girişinde de birtakım salgı bezleri var. Bunlar o bölgenin nemini ve kayganlığını sağlayan özel organlar. Biz bunlara “Bartholin bezleri” diyoruz. Cinsel uyarı esnasında çeşitli etkenlerle Bartholin bezinden salgı miktarında artış olur. Dolayısıyla, bu, o bölgenin neminin, kayganlığının artmasına vesile olur. Fakat bu bizim tıbben meni dediğimiz şeye tekabül etmemektedir.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Teşekkür ediyorum. Son sözü verelim. Buyurun efendim.

Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI: Ayşe Filiz Hanımefendi’ye teşekkür ediyorum tebliğ dolayısıyla. Yalnız tebliğde Maide Suresi’nde bir ayete atıfta bulunuldu. Yani insanda iki çıkıştan bahsedildi, o bağlamda. Maide Suresi’nde Hoca Hanımın anlattığı anlamda bir ayet olduğunu göremiyoruz. Yayınlanacak tabii bunlar. O bakımdan tahsis edilmesinde fayda var diye düşünüyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Sayın Rektörüm, eleştiri alınca bu tarafa da bir söz hakkı vereyim, sonra yine toparlayacağım. Buyurun efendim.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Teşekkür ederim Sayın Başkan. Hocalarımıza da teşekkür ediyorum.

Ben, az önceki soruların biraz daha aydınlatılması anlamında... Yani işin fıkhi yönünü biraz daha anlayabilmek için söylüyorum.

Hocam, cinsel dürtü veya neyse, hangi vesileyle olursa, bayanda meydana gelen bu sıvılardaki artış, bu akıntıdaki artışla, âdet dönemindeki akan, gelen o akıntı arasında biyolojik, tıbbi vesair bir benzerlik var mı Hocam? Onu nasıl belirleyebiliriz? Benzerlik veya farklılık var mı?

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Birer cümleyle...

Doç. Dr. Gülelgül KÖKEN: Pardon, âdet dönemindeki kandan mı bahsediyoruz?

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Âdet döneminde gelen kan. Neden bunu soruyorum: Biz diyoruz ki, âdet döneminde gelen kan ile de veya cinsel ilişki sonucu oluşan o sıvı ile de bayan cünüp olur diyoruz. Biz bunu her iki sıvı arasında bir birlik, benzeşen noktalar var mı veya ayrışan noktalar nelerdir?

Doç. Dr. Gülelgül KÖKEN: Âdet döneminde gelen kan tamamen farklı bir organ, rahimden geliyor. Rahim içinin dökülmesi. Rahim içi tabakası her ay yenileniyor ve dökülüp dışarıya atılıyor. Bu atılırken kan şeklinde atılıyor ve kanama bittikçe akıntı rengi yavaş yavaş açılıp normal fizyolojik akıntıya dönüşüyor. Ama diğer akıntı, vajina dediğimiz, hocamızın da gösterdiği, rahim ağzının alt kısmı yani ilişkiye girilen kısım, döl yolu olarak geçen kısımdan geliyor. Diğer organımızın herhangi bir akıntısı yok.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Teşekkür ederim. Son olarak siz buyurun efendim.

Yrd. Doç. Dr. Ahmet EKŞİ: Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi. Hocam, teşekkür ederim.

Uykuda ihtilam olan bazı prostat hastası erkeklerin menisinin dışarıya çıkmayıp idrar torbasına boşaldığı söylenmektedir.

1. Tıbben böyle bir durum gerçekleşebilir mi?
2. Eğer gerçekleşebiliyorsa bu meni idrar yoluyla en geç ne zamana kadar tamamen dışarı atılmış olur?

Teşekkür ederim.

Uzm. Dr. Rabiye BABALIOĞLU: Retrograd ejakulasyon denilen bir durum. Bu patolojik de bir durum ve hastalıktır. Çünkü bunlarda ciddi olarak infertilite dediğimiz kısırlık problemi de ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu sıvıyla beraber spermier de idrar torbasının içine girer ve idrar torbasının içinde birikmiş olan idrarın içerisinde de bunlar dölleme kabiliyetiyle ilgili kayıplara uğrar. Bu durum için hastanelerin infertilite bölümlerinde özel tedavi uygulamak gerekebilir. Ama içeriye giren bu sıvıların dışarıya idrarla ne kadar süre içinde atıldığıyla ilgili bir şey söylemek gerekirse... Ben ürolog olmadığım için bunu söylemek konusunda çok yetki sahibi değilim, arkadaşlarım biliyorlarsa, sizler isterseniz bir katkıda bulunun.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Sağ olun.

Doç. Dr. Güलगül KÖKEN: Yorum olarak söyleyeceğim. İdrarı boşalttığımız zaman bir kerede bütün idrar kesemizi boşaltıyoruz ve bu bir kerede geriye doğru boşaldığı zaman bir veya ikinci idrarda hiçbir şey kalmaz. Ama tabii ki çok net konuşmak doğru değil, bu konunun hocalarının konuşması daha iyi bu konuda.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Efendim, birinci tebliği burada kesmek zorundayım. İkinciye de yapalım. Son tartışmada hocalarımız burada, genel değerlendirmeyi yaparız. Çünkü uzayacak zaman. Çok eleştiri aldık sabahtan da, bir buçuk saat gecikmeli gidiyor.

Son dedim ama artık bundan sonra vermeyelim.

Peki, buyurun.

Prof. Dr. Orhan ÇEKER: Peygamberimize (Aleyhisselatu Vesselam) hanımlarının sorduğu bir soru var: “Rüyasında hanım ihtilam olduğu zaman uyandığında gusül etmesi gerekir mi?” Efendimiz (s.a.v.) eğer hanım -“mâ” /ıslaklık görmüşse gusletmesi gerekir diye cevap veriyor. Eskiden uyanırken hanımlarda böyle bir şey olmadığı için bizim kitaplarımızda yer almıyor, şimdi sormaya başladılar birkaç yıldan bu yana: “Uyanırken böyle bir his hissediyoruz kendimizden geçer gibi, acaba gusletmemiz gerekir mi?” diye soruyorlar. Buradaki hâl ile rüyadaki hâli mukayese edebilir misiniz fetvada istifade etmemiz için.

Doç. Dr. Güलगül KÖKEN: Şimdi, rüyada veya normal hayatında da ilişkiye girmeden –biz, çocuklar arasında da bunu görürüz- kadınlar da ilişkiye girmedeği bir dönemde sürtünme yoluyla cinsel ilişkiye girmiş gibi o hazzı hissederek boşalabilirler, yani cinsel ilişki sırasındaki boşalma olayı olabilir. Bu da vajinada akıntıda artma, ıslaklık hissetme olarak görülür. Bunda da nasıl kadının rüyada tek başına boşaldığı gibi, normal hayatında da tek başına bu iş oluyorsa aynı şekilde bu da kabul edilebilir. Ama tabii ben dinî yönü konusunda herhangi bir yorum yapamıyorum. Ama yaşanan olay aynı, sonuçları da aynı şekilde olabilir. Nasıl erkek kendi kendine boşalabiliyorsa bayanlar da kendi kendine bu şekilde boşalabilir.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Sayın Köken Hocamızın cümlesiyle ilk tebliğ ve müzakereyi tamamlamış oluyoruz.

Ben her üç tebliği olan değerli hocalarımıza teşekkür ediyorum.

İkinci grup adına Doç. Dr. Rahmi Yaran, Dr. Şule Uysal ve Prof. Dr. Faruk Beşer Hocamızı davet ediyorum.

Sizlere teşekkür ediyorum.

İkinci tebliğimiz: “Kadınlardan Gelen Vajinal Akıntının Abdeste Etkisi.” Tebliği sunacak olan hocamız Doç. Dr. Rahmi Yaran, İstanbul İl Müftümüz.

Buyurun efendim, söz sizin.

TEBLİĞ

Kadınlardan Gelen Vajinal Akıntının Abdeste Etkisi

Doç. Dr. Rahmi YARAN⁸⁷⁷

1.Genel Olarak Vajinal yaşlık (Rutûbetü'l-ferc) ve Akıntı

Fakihler kadınlardaki vajinal yaşlığın/salgının hükmü üzerinde dururken bazen ferc bazen kadın ferici bazen de fercin iç veya dış kısmı, ya da ferc ötesi gibi anlamlara gelen ifadeler kullanırlar.

Bu konuda onların kullandıkları ifadeleri şöyle tespit edebiliriz:

رُطُوبَةُ الْفَرْجِ. (Rutûbetü'l-ferc)⁸⁷⁸
 رُطُوبَةُ فَرْجِ الْمَرْأَةِ. (Rutûbetü ferici'l-mer'e)⁸⁷⁹
 رطوبة الفرج الداخل (Rutûbetü'l-Ferci'd-dâhil)⁸⁸⁰
 رطوبة الفرج الخارج (Rutûbetü'l-Ferci'l-hâric)⁸⁸¹
 الرُّطُوبَةُ الْخَارِجَةُ مِنْ قَعْرِ الرَّجَمِ (er-Rutûbetü'l-hâricetü min ka'ri'r-rahim)⁸⁸²
 مَاءُ الْفَرْجِ وَرُطُوبَتُهُ (Mâu'l-ferci ve rutûbetüh)⁸⁸³

Bu ifadelerden bir kısmının kadınlarla ilgili olduğu açıktır. Fakat özellikle (رُطُوبَةُ الْفَرْجِ) ifadesini bazen kadınları da kapsayacak şekilde bütün dişi canlılar için

⁸⁷⁷ *İstanbul İl Müftüsü*

⁸⁷⁸ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed (ö.620/1223), Beyrut 1392/1972, *el-Muğnî*, I, 732; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *el-Kâfî*, I, 186; Nevevi, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Müslim (Sahihu Müslim* ile birlikte), Riyad 1424/2003, III, 202; IV, 68; Zerkeşî, Bedrüdîn Muhammed b. Abdullah, *el-Mensûr fî'l-kavâ'id*, (Şamile, III, 371 bab en-Necâsetü yetealleku bihâ mebâhis) ; Haddâd, Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali (ö. 800/), *el-Cevheratü'n-neyyira*, nşr. İlyas Kaplan, Beyrut, 1427/2006, I, 106; Haraşî, Muhammed b. Abdullah (ö.1101/1690), *Şerhu Muhtasar-ı Halil*, Beyrut, ts., I, 84, 92; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'dDürri'l-muhtâr*, I, 166, 312, 349 (İstanbul 1984) ; İliş, Muhammed, *Minehu'l-cel'il*, yy, ts, I, 78; Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed (ö. 954/), *Mevâhibü'l-celil*, Nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut, 142372003, I, 150

⁸⁷⁹ Nevevi, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Müslim*, III, 201, 202; IV, 40, 60, 69.

⁸⁸⁰ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'dDürri'l-muhtâr*, I, 166, 312 (İstanbul 1984)

⁸⁸¹ İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 974/), *el-Fetâvâ'l-kübrâ el-fikhiyye*, (nşr. Abdülhamid Ahmed Hanefî, Mısır, ts.), I, 27; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'dDürri'l-muhtâr*, I, 166,

⁸⁸² İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-kübrâ el-fikhiyye*, I, 30.

⁸⁸³ Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf (ö. 897/), *et-Tâc ve'l-iklil li Muhtasar-ı Halil*, I, 58 (Şamile) ; Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (ö.954/1457), *Mevâhibü'l-celil li şerhi Muhtasarı Halil*, I, 150; Sâvî, Ahmed b. Muhammed (ö. 1241/), *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-sağîr*, (Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed (ö.1201/1786), *eş-Şerhu's-sağîr* ile beraber) Kahire, ts (Matbaatü İsa el-Bâbî), I, 310.

kullanılırken bazen bu genel anlamı kastediyorlarsa bunu (رُطُوبَةٌ فَرَجَ الْحَيَوَانِ)⁸⁸⁴ şeklinde açıkça belirtirler. Şâfiîler kadın vajinasındaki rutûbet ile tâhir olan dışı hayvan vajinasındaki rutûbeti hüküm bakımından aynı kabul ederler (bk. *El-Mecmû'*, II, 571 Şamile).

2.Vajina Salgısı ve Vajina Dışına Çıkan Akıntılar/Sıvılar

2.1.Meni

Fakihler ve muhaddisler kadının da menisinden söz ediyor. Mesela Müslim'in bab başlıklarından biri kadından meninin çıkması ile ilgili⁸⁸⁵. Fakat o babdaki hadislerin hiç birinde meni ifadesi kullanılmıyor. Bunun yerine Peygamber Efendimize “Erkeğin uykuda gördüğünü kadın da görür mü?” sorusu ve cevabı yer alıyor. Cevapta erkeğin suyunun yoğun (ğalîz) ve beyaz, kadının suyunun ise ince (rakîk) ve sarı olduğu, bunların üstünlüğünün veya önce gelmesinin doğacak çocuğun benzerliğinde etkili olduğu belirtiliyor.

Şâfi âlimlerden Mâveridî, kadın ve erkeğin menisinin farklı özellikte olduğunu söyler fakat her ikisi için de meni kelimesini kullanır. Onun Şâfiî'ye dayandırdığı anlatıma göre erkeğin menisi kıvam olarak yoğun (سخين), renk olarak beyazdır ve kokusu da tal' (الطلع, yeni çıkmış hurma meyvesi?) kokusuna benzer. Kadının menisi ise kıvam olarak ince (رفیق), renk olarak sarıdır ve kokusu erkeğinkine benzemez⁸⁸⁶.

Hanefî fakih Serahsî menî, mezy ve vedy hakkında Hz. Âişe'ye nispet ederek şu açıklamayı yapar: “Menî, zekerin sertliğinin kırılmasına sebep olan beyaz yoğun (hâsir) sıvıdır... Mezy, erkeğin eşi ile sevişmesi esnasında çıkan ve beyaza çalan ince (rakîk) sıvıdır... Vedy de ondan idrardan sonra çıkan ince (rakîk) sıvıdır”⁸⁸⁷. Görüldüğü gibi Serahsî bu üç sıvının da erkeklere ait olduğunu belirtmektedir. Bu açıklama daha sonra birçok Hanefî fıkıh kitabında tekrarlanacaktır⁸⁸⁸. Diğer taraftan Hanefî fakih Bâbertî, Mergînânî'nin Hz. Âişe'ye nisbet ederek naklettiği bu tarif üzerine “Onun (Hz. Âişe'nin) maksadı, erkeğin menisidir. Çünkü kadının menisi yoğun (hâsir) de beyaz da değildir. O, hadiste de belirtildiği gibi ince ve sarıdır. Onun sebebiyle zekerin sertleşmesi kırılmaz” diyerek meniyi her iki cins için ortak saymıştır.

⁸⁸⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 570 (Şamile) ; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-kübrâ el-fikhiyye*, I, 27; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minhâcû'l-kavîm şerhu'l-Mukaddimetî'l-hadramiyye*, I, 99 (Şamile) ; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravdâ't-tâlib, nşr. Muhammed Muhammed Tâmir*, Beyrut 1422/2000, I, 13 (Şamile) ;

⁸⁸⁵ Müslüm, *Kitâbü'l-hayz*, 7. Bab: باب وجوب الغسل على المرأة بخروج المني منها

⁸⁸⁶ Mâveridî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 450), *el-Hâvî fî fikhi's-Şâfiî*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1994, I, 214 (Şamile).

⁸⁸⁷ Seahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1982-83, I, 67.

⁸⁸⁸ Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, Beyrut 1402/1982, I, 37; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 17;

Hidâye şârihi İbnü'l-Hümâm da konu ile ilgili olarak Hz. Âişe'den bu üç sıvının hangi ortamda çıktığına dair bir rivayete yer verir. Buna göre de Hz. Âişe mezy, vedy ve meni için “Mezy: Erkek, karısıyla sevişir ve zekerinin üzerinde bir şey belirir; zekerini ve husyelerini yıkar, abdest alır, gusûl gerekmez. Vedy, idrardan sonra olur ve zekerini, husyelerini yıkar, abdest alır, gusletmez. Meni ise şehvet kendisinden olan en büyük sudur, onda gusûl vardır” der⁸⁸⁹.

2.2.Mezy

Mezy, şehvî duyguların kabarması esnasında meniden önce gelen sıvıdır. Şehvî duygu bu noktada kalırsa meni gelmez. Fakat şehvî duygunun biraz artması meninin gelmesine de sebep olur. Hz. Ali'nin mezy sebebiyle gusûl gerekip gerekmediğini merak ettiği fakat bunu Hz. Peygamber'e doğrudan sormaktan hayâ ettiği için Mikdâd b. Esved'e sordurduğuna dair rivayetler hadis kaynaklarımızda yer almaktadır⁸⁹⁰. Konuyu Hz. Peygamber'e soran başka sahâbîler de vardır⁸⁹¹. Alınan cevap meziden dolayı gusûl gerekmediği, abdest gerektiği ve ayrıca elbiseye bulaşmışsa oranın yıkanacağı ya da oraya su serpileceği şeklindedir.

Dilciler mezyi “Sevişme esnasında çıkan şey” şeklinde tanımlarlar ve bu kelimenin Arapça'da “el-mezîyyû” (الْمَزْيُ) olarak da kullanıldığına işaret ederler⁸⁹². Bazı dilciler ayrıca onun yapısı hakkında da bilgi verirler. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî'ye (ö. 370/980) göre o, erkek tenasül organının ucundan (ihlîl) çıkan beyaza çalar ince (rakîk) sıvıdır⁸⁹³. Ebû Sehl Muhammed b. Ali el-Herevî'ye (ö. 433/1041) göre o meniye nisbetle daha ince (rakîk) bir sıvıdır⁸⁹⁴. Ebû Hilâl el-Askerî, onun yapışkan (lezic) özelliğine dikkat çeker ve ayrıca sevişmenin ardından şehvet kırıldıktan sonra geldiğini belirtir⁸⁹⁵.

2.3.Vedy

Vedy, idrardan sonra gelen sıvıdır⁸⁹⁶. Askerî, onun idrar sonrası gelen beyaz ve kıvamı koyu (ğalîz) bir sıvı olduğunu belirtir⁸⁹⁷.

⁸⁸⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Bolak (Kahire) 1315, I, 41-42. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا أَبُو الْمُؤَنَّرِ، حَدَّثَنَا عِكْرَمَةُ عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ مُوسَى عَنْ أُمِّهِ أَنَّهَا سَأَلَتْ عَائِشَةَ عَنِ الْمَذْيِ فَقَالَتْ: إِنَّ كُلَّ فَحْلٍ يَمْدِي، وَإِنَّهُ الْمَذْيُ أَبُو خَيْفَةَ، حَدَّثَنَا عِكْرَمَةُ عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ مُوسَى عَنْ أُمِّهِ أَنَّهَا سَأَلَتْ عَائِشَةَ عَنِ الْمَذْيِ فَقَالَتْ: إِنَّ كُلَّ فَحْلٍ يَمْدِي، وَإِنَّهُ الْمَذْيُ وَالْوَدْيُ وَالْمَنِي، فَأَمَّا الْمَذْيُ فَالرَّجُلُ يَلَّاعِبُ امْرَأَتَهُ فَيُظْهِرُ عَلَى ذَكَرِهِ الشَّيْءَ فَيَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَأَنْتَنِيهِ وَيَتَوَضَّأُ وَلَا يَغْتَسِلُ وَأَمَّا الْوَدْيُ فَإِنَّهُ يَكُونُ بَعْدَ الْبَوْلِ يَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَأَنْتَنِيهِ وَيَتَوَضَّأُ وَلَا يَغْتَسِلُ، وَأَمَّا الْمَنِي فَإِنَّهُ الْمَاءُ الْأَعْظَمُ الَّذِي مِنْهُ الشَّيْءُ وَفِيهِ الْغُسْلُ

⁸⁹⁰ Buhârî, “Gusl”, 13; Müslim, “Hayz” 17-19. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 67.

⁸⁹¹ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 83 (no: 210); Tirmizî, “84 (no: 115); İbn Mâce, “tahâret”, 70 (no: 506).

⁸⁹² İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, s. 33 (Şamile) ; Cevherî, *es-Sihâh*, “mzy” md.; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, “mzy” md.

⁸⁹³ Herevî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Ez-Zâhir fî garibi elfâzi's-Şâfiî*,

⁸⁹⁴ Herevî, Ebû Sehl Muhammed b. Ali, *İsfâru'l-fasîh*, (Şamile, el-mezy)

⁸⁹⁵ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah el-Askerî (ö. 400/1009), *el-Fürûk fi'l-lüğa*, I, 491 (şamile)

⁸⁹⁶ İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, s. 33 (Şamile) ;

⁸⁹⁷ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah el-Askerî (ö. 400/1009), *el-Fürûk fi'l-lüğa*, I, 491 (şamile)

2.4.Kan ve Diğer Sıvılar

Mâlikî âlimlerden Derdîr doğum esnasında vajinadan çıkan suyun (الهادي) abdesti bozduğunu söylerken aynı mezhep mensubu olan Sâvî konunun ihtilaflı olduğunu ve daha çok kabul gören (azhar) görüşe göre bunun abdesti bozmadığını belirtir⁸⁹⁸. Fakat genel kabule göre vajinadan doğum esnasında çıkan su abdesti bozar. Ayrıca âdet döneminde ve doğum esnasında gelen kan abdesti bozduğu gibi sonunda guslû de gerektirir.

2.5.Rutûbet

Bilhassa Şafii mezhebi kitaplarında vajinal yaşlık (rutûbet) şu şekilde tanımlanır: Mezey ve ter

3.Vajinal Yaşlığın (Rutûbetü'l-ferc) ve Akıntının Necis veya Tâhir oluşu ve Abdeste Tesiri

Fıkıhçılar vajinal yaşlığın tâhir olup olmadığı üzerinde durmuşlardır. Bu konuda Ebû Hanîfe'den nakledilen görüş bu yaşlığın, vücudun diğer bölgelerindeki yaşlık gibi tâhir olduğu şeklindedir. Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre ise vajinal yaşlık, necâset mahallinden doğmaktadır ve dolayısıyla necistir (Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*). İbn Âbidîn bu görüşleri daha da detaylandırır ve hükmün iç ferc (el-fercû'd-dâhil) ile dış ferc (el-fercû'd-hâric) için farklı olduğunu belirtir: Ona göre bu ihtilaf iç fercdeki yaşlık hakkındadır, dış fercdeki yaşlık her üçüne göre de tâhirdir. Çünkü dış ferc, vücudun dışı hükmündedir ve vücut dışındaki yaşlığın temiz olduğu konusunda bu üçlü arasında görüş birliği vardır. Dış fercdeki yaşlık ağız ve burundaki yaşlık veya vücut dışındaki ter ile aynı hükümdedir⁸⁹⁹.

Şâfiî mezhebi âlimlerinden Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*'de fercdeki yaşlığın tâhir olup olmadığı konusundaki iki görüşten bahseder ve daha çok kabul gören (azhar) görüşe göre onun tâhir olduğunu söyler⁹⁰⁰. O, Şîrâzî'nin *el-Mühezzebe*'ini şerh ettiği *el-Mecmû'* da da (II, 570) aynı görüşü ifade eder fakat bunun iç veya dış fercden hangisindeki yaşlığa ait olduğunu belirtmez. Şîrâzî Şâfiî mezhebi içinde fercdeki yaşlığın necis veya tâhir olduğu şeklindeki iki görüşten necis oluşunu tercih ederken gerekçe olarak onun necâset mahallinden çıktığını söyler ve ayrıca bu görüşün mezhep imamından açıkça nakledildiğini belirtir. Buna karşılık Nevevî, Mâverdî'den naklen⁹⁰¹ fercdeki yaşlığın necis olduğu görüşünün İbn Süreyc'e ait olduğunu, tâhir olduğu görüşünün de bazı kitaplarda İmam Şâfiî'ye dayandırıldığını belirtir. Şîrâzî,

fercdaki yaşlığın tâhir olduğunu kabul edenlerin onu vücuttaki diğer yaşlıklar gibi saydıklarını söyler.⁹⁰² Şâfiî âlimler bir taraftan fercdeki yaşlığın tâhir olduğunu, kadının teri gibi kabul edildiğini söylerken bazı şerhler daha sonra “fakat fercin dışına çıkan yaşlık necistir” der ve bu durumu mezhep içinde de hayretle karşılayanlara rastlanır. Sonra bunlara tevîl yollu cevaplar verilir⁹⁰³. Bazı âlimlere göre fercdeki yaşlık tâhir de olsa vücut dışına (gusûlde yıkanması gereken yere) çıkınca necis olur. Diğer taraftan bu âlimler su ile istincâ yapmış bir kadınla cinsel ilişkide bulunan erkeğin penisinin ilişki sonunda necis olmadığını söylerler. Mantıken necis bir şeye temas eden şeyin de necis olması gerekirken bunun niye necis olmadığını şöyle açıklarlar: “Çünkü (penisteki o) yaşlığın içeriden çıktığı kesin değildir.”⁹⁰⁴

Hatîb Şîrbînî de *Muğni'l-muhtâc*'da fercdeki yaşlığın tâhir olduğunu söyleyenlerin onu ter gibi kabul ettiklerini belirtiyor⁹⁰⁵. Buceyrimî öncekilerin bu konuda söylediklerini özetlemeye ve âdetâ telif etmeye çalışarak fercdeki yaşlığı üçe ayırıyor ve buna göre hükmü belirtiyor: 1) Fercin, kadın ayaklarının üzerinde oturduğu takdirde görülen kısmından neşet eden yaşlık. Bu kesinlikle tâhirdir. 2) Cinsel ilişkide normal bir penisin ulaştığı yerlerdeki yaşlık. Daha sahih kabul edilen görüşe göre bu da tâhirdir.3) İkincide anlatılan kısmın gerisindeki yaşlık. Bu, necistir. Buceyrimî daha sonra bu ayırımın kadın fercindeki yaşlık ile ilgili olduğunu, diğer dışı canlıların fercindeki yaşlığın böyle olmadığını belirtiyor. Gerekçe olarak da diğer canlılarda idrar kanalı ile ilişki kanalının farklı olmadığını, ikisi için tek kanal olduğunu söylüyor. O, bunu söylerken Şâfiî âlimlerin “Hayvan fercindeki yaşlık tâhirdir” dediklerinin farkındadır. Dolayısıyla fakihlerin bu ifadelerini kurtaracak bir teville başvuruyor. Buceyrimî daha sonra bazı özel durumlara giriyor ve konu, özellikle yerinde iken tâhir olan yaşlığın dışarı çıkınca necis olması meselesine gelince tekrar karmaşık bir hal alıyor. Burada dikkat çeken bir değerlendirme de, bu yaşlık eğer necis ise cinsel ilişki sebebiyle penisin de necis olması gereken onun belvâ (kesretü'l-ibtîlâ) sebebiyle necis sayılmaması olayıdır⁹⁰⁶.

⁸⁹⁸ Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 570

⁸⁹⁹ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-kübrâ el-fikhiyye*, I, 30-31.

⁹⁰⁰ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minhâcî'l-kavîm şerhu'l-Mukaddimeti'l-hadramiyye*, s. 99 (Şamile)

⁹⁰¹ Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (ö.977/1570), *Muğni'l-muhtâc*, Kahire 1377/1958, I, 81.

⁹⁰² Şâfiî, Buceyrimî, Süleymân b. Ömer (ö. 1221/), *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb*, I, 338-339 (Şamile) ; Buceyrimî, Süleymân b. Ömer (ö. 1221/), *Hâşiyetü'l-Buceyrimî ale'l-Minhâc*, I, 420 (Şamile). Son kısım ile ilgili ilginç sual ve cevabı

وَقَعَ السُّؤَالُ عَمَّا يَلْقَاهُ بَاطِنُ الْفَرْجِ مِنْ دَمِ الْخَيْضِ هَلْ يَنْجَسُ بِذَلِكَ فَيَنْجَسُ بِهِ ذَكَرُ الْمَجَامِعِ أَوْ لَا ؟ لِأَنَّ مَا فِي الْبَاطِنِ لَا يَنْجَسُ . أَقُولُ : الظَّاهِرُ أَنَّهُ نَجَسٌ كَالنَّجَاسَاتِ الَّتِي فِي الْبَاطِنِ ، فَإِنَّهَا مَحْكُومٌ بِنَجَاسَتِهَا ، وَلَكِنَّهَا لَا تَنْجَسُ مَا أَصَابَهَا إِلَّا إِذَا اتَّصَلَتْ بِالظَّاهِرِ ، وَمَعَ هَذَا فَيَنْبَغِي أَنْ يُعْفَى عَنْ ذَلِكَ فَلَا يَنْجَسُ ذَكَرُ الْمَجَامِعِ لِكَثْرَةِ الْإِتِّلَاءِ بِهِ ، وَيَنْبَغِي أَنْ مِثْلَ ذَلِكَ أَيْضًا مَا لَوْ أَنْخَلَتْ أَصْنَعُهَا لَغَرَضُ بِالْعَيْنِ الْمُعْجَمَةِ لَا بِالْفَاءِ ، لِأَنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَغْمُ الْإِتِّلَاءُ بِهِ كَالْجَمَاعِ ، لَكِنَّهَا فَدَّ تَحْتَاجُ إِلَيْهِ كَأَنَّ أَرَادَتْ الْمُبَالَغَةَ فِي تَنْظِيفِ الْمَحَلِّ ، وَيَنْبَغِي أَيْضًا أَنَّهُ لَوْ طَالَ ذَكَرُهُ وَخَرَجَ عَنِ الْإِعْدَالِ أَنَّهُ لَا يَنْجَسُ بِمَا أَصَابَهُ مِنَ الرُّطُوبَةِ الْمُتَوَلِّدَةِ مِنَ الْبَاطِنِ الَّذِي لَا

⁸⁹⁸ Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, I, 205; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-sağîr*, I, 205.

⁸⁹⁹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, I, 166, 312, 349.

⁹⁰⁰ Nevevî, *Şerhu Müslim*, III, 201-202.

⁹⁰¹ Bk. Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvî el-kebir (Şerhu Muhtasari'l-Müzenî)*, nşr. Ali Muhammed Muavvad ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1414/1994, I, 212.

Konu ile ilgili olarak Hanbelî fakih İbn Kudâme de şu değerlendirmeyi yapıyor: Kadının fercindeki yaşlık hakkında iki ihtimal vardır: 1) Bu yaşlık necistir. Çünkü o, fercdedir ve çocuk, ondan meydana gelmez. Dolayısıyla mezye benzer. 2) Bu yaşlık tâhirdir. Çünkü Hz. Âişe Hz. Peygamber'in çamaşırındaki meniye eliyle çitiliyordu. Peygamber ihtilam olmayacağına göre o meni cinsel ilişkiden kaynaklanan meni idi. Bu meni ise fercdeki yaşlığa temas eder. Hem ayrıca biz kadının fercinin necis olduğunu kabul edersek o zaman menisinin de necis olduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Çünkü onun menisi, fercinden çıkıyor. Bu durumda fercdeki yaşlığa temas ettiği için çıkan meni de necis olmalıdır. Kadı şöyle diyor: "Cinsel ilişki esnasında ona temas eden necistir. Çünkü onda mutlaka mezy bulunur ve mezy de necistir." Fakat bu ta'lîl yerinde değil. Şehvet şiddetli olduğu zaman mezy olmadan da -ihtilamda olduğu gibi- meni çıkabilir.⁹⁰⁷

Kadının fercindeki yaşlığın tâhir olup olmadığı konusunda Malîkî mezhebinde de ihtilaf vardır ve daha doğru (mutemet) kabul edilen görüşe göre o necistir. Eti yenen hayvanların fercindeki yaşlık ise tâhirdir. Eğer böyle bir hayvan necis gıda ile beslenirse o zaman onun fercindeki yaşlık da necis olur⁹⁰⁸.

Muasır fakihlerden Vehbe ez-Zuhaylî muhtemelen Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî fukahasını kastederek "Fercdeki rutûbetin tâhir olduğu ve onun yıkanmasının Sünnet olduğu konusunda ittifak ettiler"⁹⁰⁹ diyorsa da konunun ihtilafı olduğu malumdur.

Muasır fakihlerden Useymîn "Kadından çıkan rutûbet tâhir midir necis midir?" sorusuna cevap olarak fıkıh kitaplarında yer alan "Sebileynden çıkan her şey necistir" hükmünce kadından çıkan suyun da necis olduğunu ve abdesti bozacağını belirtiyor. Konuyu bazı âlimlerle birlikte değerlendirdikten ve mütalaa ettikten sonra bu neticeye vardığını söyleyen Useymîn bazı kadınlarda bu halin süreklilik gösterdiğini, bu durumda olanların özürsüz hükmünde olacağını ilave ediyor. Bundan sonra yine de içinin rahat olmadığı anlaşılan müellif konuya şu cümlelerle devam ediyor: "Ben konuyu daha sonra bazı doktorlarla araştırdım ve şu ortaya çıktı: Bu sıvı (sâil) eğer mesaneden geliyorsa hüküm dediğimiz gibidir. Eğer çocuğun çıktığı yerden geliyorsa

hüküm, ondan (sanıyorum doğumdan demek istiyor) dolayı abdest hakkında dediğimiz gibidir. Fakat o tâhirdir, değdiği yerin yıkanması gerekmez"⁹¹⁰.

Eski Ezher Şeyhlerinden Câdel-Hak Ali Câdel-Hak da "Benden iç çamaşırları ıslatan çok ifrazat geliyor. Bu ifrazat bir tahrik olsa da olmasa da geliyor. Namaz ve abdest konusundaki şer'î hüküm nedir?" sorusuna, kanlı ifrazatla ilgili bir soru ile birleştirerek cevap veriyor. Her iki soruda konu edilen ifrazatın ya vedy ya da idrar tutamama (selesü'l-bevl) olduğunu ve bu ifrazat süreklilik gösterdiği müddetçe o şahsın özürsüz hükmünde olacağını beyan ediyor⁹¹¹.

Küveyt'te neşredilen *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*'nin (Fıkıh Ansiklopedisi) "rutûbet" maddesinde konu hakkında şu özet bilgi veriliyor: Fakihler kadının fercindeki rutûbetin tahâreti konusunda ihtilaf ettiler. O rutûbet, mezy ve ter arası beyaz sudur. Ebû Hanîfe ve Hanbelîlere göre bu rutûbet tâhirdir ve bundan dolayı yeni doğan çocuğun üzerindeki rutûbet de tâhirdir... Mâlikîlere ve Hanefîlerden de Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre fercin rutûbeti necistir. Bu sebeple cinsel ilişkide bulunan erkeğin zekeri ve ferce sokulan bez veya parmak necis olur. Şafilere göre fercin rutûbeti üçe ayrılır: ..."⁹¹² Burada konunun tafsilatının "ferc" maddesinde anlatılacağı belirtiliyorsa da bu maddede de özet bilgi veriliyor ve tafsilatın "necâset" maddesinde geleceği belirtiliyor. "Ferc" maddesinde fukahanın cumhura göre fercin içinden çıkan rutûbetin necis olduğu belirtiliyor ve gerekçesi de bunun dâhilî bir rutûbet olduğu şeklinde açıklanıyor. Yine cumhura göre fercin zâhirinden yani gusûl ve istincâ esnasında yıkanması gereken yerden çıkan rutûbetin ise tâhir olduğu söyleniyor. Daha sonra Ebû Hanîfe ve Hanbelîlere göre rutûbetin mutlak olarak tâhir olduğu söyleniyor⁹¹³.

el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'nin "necâset" maddesinde de şu bilgiler yer alıyor: Ebû Hanîfe'ye göre dâhilî fercin rutûbeti vücuttaki diğer rutûbetler gibi tâhirdir. Fakat bu, Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre necistir. Hârici fercin rutûbeti ise üçüne göre de tâhirdir. Yine üçüne göre de necâset bulunduğu yerde iken bir problem teşkil etmez. Mâlikîlere göre kadının fercinin rutûbeti tercih edilen görüşe göre necistir. Ama onun tâhir olduğunu söyleyenler de vardır. Şâfiî mezhebindeki daha sahih kabul edilen görüşe göre fercin rutûbeti, ter gibidir ve tâhirdir. Mezhepteki karşı görüşe göre ise bu rutûbet necâset mahallinden çıktığı için necistir. Hanbelî mezhebinde de iki görüş

يَصِلُ إِلَيْهِ ذَكَرُ الْمُجَامِعِ الْمُعْتَدِلِ لِعَدَمِ إِمْكَانِ التَّحْفُظِ مِنْهُ ، فَأَسْبَبَهُ مَا لَوْ أُبْتُلِيَ النَّائِمُ بِسَيَّالِنِ الْمَاءِ مِنْ فَمِهِ ، فَإِنَّهُ يُغْفَى عَنْهُ لِمَشَقَّةِ
الاختِرَازِ عَنْهُ أَفَادَهُ ع ش *et-Tuhfe*, I 339.

⁹⁰⁷ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed (ö.620/1223), *el-Muğnî*, I, 732. Ayrıca bk. İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *el-Kâfî*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire 1417/1997, I, 186.

⁹⁰⁸ Haraşî, *Şerhu Muhtasar-ı Halîl*, I, 84, 92; Adevî, Ali b. Ahmed es-Sa'îdî, *Hâşiye ale's-Şerhu's-sağîr li'l-Haraşî*, (Haraşî'nin *Şerhu Muhtasar-ı Halîl*'i ile), I, 84, 92; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, I, 150.

⁹⁰⁹ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-islâmî ve edilletühû*, Dimaşk, 1418/1997, I, 516.

⁹¹⁰ Useymîn, Muhammed Sâlih, *Fetâvâ's-Şeyh Muhammed es-Sâlih el-Useymin*, Riyad, 1412/1992, I, 291-292.

⁹¹¹ Câdel-Hak Ali Câdel-Hak, *Buhûs ve fetâvâ islâmiyye fî kadâyâ muâsıra*, Kahire 1425/2004, I, 112.

⁹¹² *El-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, Küveyt, 1412/1992 (ikinci baskı), XXII, 260.

⁹¹³ *El-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, Küveyt, 1415/1995 (birinci baskı), XXXII, 85.

vardır ve sahih kabul edilen görüşe göre kadının menisi tâhir olduğu gibi fercinin rutûbeti de tâhirdir. Diğer görüşe göre ise rutûbet necistir⁹¹⁴.

Şenkîti, *Şerhu Zâdi'l-müetnka'* adlı eserinde kadının fercindeki rutûbetin necis olduğu görüşünü tercih eder ve Sünnetin de buna delalet ettiğini, bunun konu ile ilgili en kuvvetli görüş olduğunu savunur. Bu konuda Sünnetten ileri sürdüğü delil, daha öncekilerin de belirttikleri İslam'ın ilk dönemlerine ait bir olay üzerine Hz. Peygamber'in verdiği cevaptır: Buna göre eşi ile ilişkide bulunan fakat inzal vâki olmayan bir şahıs için Hz. Peygamber "Ondan (kadından) kendine isabet edeni yıkasın" demiştir. Burada kadından ona isabet eden şeyden maksat "fercin rutûbeti"dir. Yıkaması emredildiğine göre o necistir. Şenkîti bunun yanında ayrıca bir tür kıyas yoluyla da aynı sonuca varır: Kadının fercindeki rutûbet, erkeğin mezyi mertebesindedir. Yani erkekte mezyi ne ise kadında rutûbet de odur. Erkeğin mezyi necis olduğuna göre kadındaki rutûbet de necistir. Bu rutûbetin bazı kadınlarda sürekli ve çok olması halinde özürülük (istihâza) hükümleri uygulanır⁹¹⁵. Fakat bilhassa yapışkan, bulaşan ve iz bırakan bir şeyin yıkanmasının istenmesi her zaman o şeyin necis olduğunu gerektirmez. Mesela eline bal, pekmez sürülmüş birisinden de elini yıkaması istenebilir.

Muasır yazarlardan Muhammed Salih Müncid konu ile ilgili bir soruya verdiği cevapta fercin rutûbetinin tâhir olduğu görüşünü tercih ediyor. Fakat bunun abdesti bozup bozmayacağı meselesine gelince cumhura göre abdesti bozduğunu, İbn Hazm'a göre bozmadığını, İbn Teymiye'nin bu konuda biri *Mecmû'u'l-fetâvâ*'da diğeri *İhtiyârât*'ta olmak üzere iki farklı görüş ortaya koyduğunu, birincisinde abdestin bozulduğunu, ikincisinde ise bozulmadığını söylediğini belirtiyor. Daha sonra İbn Useymîn'in görüşünü naklediyor ve bu durumun süreklilik açısından problem teşkil etmesi halinde özürülü hükümlerinin geçerli olacağını söylüyor⁹¹⁶.

Merhum Mustafa Zerkâ konu ile ilgili olarak gelen bir soruya cevap olarak 1963 senesinde *Hadâratü'l-İslâm* dergisinin ikinci sayısında İbn Âbidin'in ibarelerini de naklederek "kadından normal hallerde gelen yapışkan (lezic) sıvının (sâil) necis olmadığını ve abdesti de bozmadığını" yazıyor. Onun bu görüşüne karşı Hamalı (Suriye'nin Hama şehrinden) Muhammed el-Hâmid el-Hamevî *Rudûd alâ ebâtîl* kitabında reddiye yazıyor ve halk arasında "tuhr" denen bu sıvının abdesti bozduğunu iddia ediyor. Zerkâ bu reddiye üzerine konuyu tekrar ele alıyor ve Muhammed Hamevî'nin iddiasını ve delillerini değerlendiriyor. Ona göre Hamevî'nin

kullandığı deliller aslında Zerkâ'nın kendi görüşlerine aykırı değil. Zerkâ'nın "kadından normal zamanlarda gelen bu sıvı, eğer ona hastalık kaynaklı iltihaplardan oluşan gayri tabii başka bir sıvı eşlik etmiyorsa kadının abdestini bozmaz" şeklindeki görüşüne karşı çıkan Hamevî'ye üç madde halinde verdiği cevabın özeti şöyledir: 1) Hâmid görüşünü "sebileynden (dübür ve ferc/zeker) çıkan şeyin necis olması ile abdesti bozması arasında bir ilişki yoktur" noktası üzerine binâ ediyor ve bu görüşünü, fakihlerin dübülden çıkan taş veya kurtçuğun tâhir olduğu halde abdesti bozduğuna dair ibaresi ile destekliyor. Cevap: Fakihler bu maddelerin temiz olduğunu söylerken asıllarının temiz olduğunu, buna rağmen nesasete bulaşarak vücut dışına çıktıkları (onlarla birlikte necaset de vücut dışına çıktığı) için abdestin bozulduğunu söylemek istiyorlar. Hâlbuki "tuhr" denen o beyaz sıvı sağlıklı kadından çıkan tabii bir salgıdır ve o mehbilden (vajina, vajina ağzı) gelmektedir, dolayısıyla temizdir. 2) Hâmid delil olarak insandan çıkan yelin tâhir olduğu halde abdesti bozduğunu söylüyor. Cevap: O yel, yoğun (kesif) bir cisim değil hava gibi bir gazdır. Bu sebeple tâhirdir. Fakat buna rağmen hikmetine binaen Peygamberimizin hadisi ile abdesti bozduğu kabul edilmiştir. Abdesti bozan şeyler konusunda hüküm üretmek için temel kabul edilemez. 3) Hâmid Hanefî âlim Şürûnbülâî'den naklederek şunları söylüyor: Doğum yapan kadından kan gelmezse nifas hali olmaz çünkü nifas, kanın gelmesi ile irtibatlı bir olaydır. Buna rağmen doğuma eşlik eden rutûbet dolayısıyla o kadının abdesti bozulur. Cevap: Şürûnbülâî'nin "rutûbet"ten maksadı, ceninin içinde yüzdüğü sıvıdır ve doğum öncesi gelen bu sıvı necistir. Bu sıvı ile sağlıklı bir kadından gelen ve tâhir olan tabii salgının ne alakası var. Eğer bu tabii salgının abdesti bozduğunu söylersek o zaman kadının istikrarlı bir abdestlilik hali olamaz⁹¹⁷.

Ülkemiz fakihlerinden Hayrettin Karaman Hocamız "Sağlıklı bir kadının organından devamlı olarak gelen ve gelmediğinde bazı problemler oluşan vaginal salgı temizdir; gzyaşı ve tükürük gibidir, bunun dışarı çıkması, kilota bulaşması abdesti bozmaz ve onu yıkamak da gerekmez. Bu normal akıntı dışında kalan ve bir arızadan (mesela enfeksiyondan) kaynaklanan akıntı ise pistir, dışarı çıktığında abdesti bozar ve elbiseye bulaşırsa yıkanması gerekir." demektedir⁹¹⁸.

Yine ülkemiz fakihlerinden Halil Günenç Hocamız da yakında yaptığım bir görüşme de Şâfi mezhebinde sahih kabul edilen görüşe göre rutûbetü'l-fercin tâhir olduğunu ve abdesti bozmadığını, kendisi de bu görüşü destekler tarzda ifade etmiştir⁹¹⁹.

⁹¹⁴ *El-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, Küveyt, 1423/2003 (ikinci baskı), XL, 93.

⁹¹⁵ Şenkîti, Muhammed b. Muhammed el-Muhtâr, *Şerhu Zâdi'l-müetnka'*, XVII, 29; XXIII, 11-12 (Şamile); a.m., *Şerhu'l-Tirmizî*, VII, 15; XXXI, 6; XXXV, 21 (Şamile).

⁹¹⁶ Müncid, Muhammed Sâlih, *Fetâva'l-İslâm Suâl ve cevâb*, I, 4418 (Şamile).

⁹¹⁷ Zerkâ, Mustafa b. Ahmed, *Fetâva'z-Zerkâ*, nşr. Mecd Ahmed Mekki, XXIV, 1-4 (Şamile).

⁹¹⁸ Hayrettin Karaman, <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00035.htm> (11.11.2012)

⁹¹⁹ Halil Günenç, 27.10.2012 tarihli görüşme.

Sonuç

Fakihler fercdeki salgı ve sıvıyı ele alırken dış ferc (dış genital organlar) ve iç ferc (vajina) kaynaklı sıvıları ayrı ayrı ele alıyorlar.

1) Dış fercin salgısı tâhirdir. Dolayısıyla buradan çıkan salgı çamaşıra değse de ağız veya burundaki salgılar veya ter gibidir ve değdiği yeri necis hale getirmez. Bundan dolayı abdest de bozulmaz.

2) İç fercden (vajina) gelen salgı Ebû Hanife'ye göre birinci maddedeki salgı gibidir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde daha çok kabul gören görüşe göre bu salgı tâhirdir. Dolayısıyla abdesti bozmaması gerekir. Mâlikî mezhebinde daha çok kabul gören görüşe göre ise bu salgı necistir ve abdesti bozar.

Muasır fakihlerden Mustafa Zerkâ, Hayrettin Karaman ve Halil Günenç'e göre de bu doğal salgı tâhirdir ve abdesti bozmaz.

Kanaatim: Vajinanın doğal salgısı ve bunun vajina dışına çıkmış hali ağız ve burun salgısı ve bunların dışarı çıkmış hali gibidir ve tâhirdir. Bulaştığı yer necis olmaz. Bu salgıdan dolayı abdest bozulmaz. Hastalık sebebiyle bu salgının renk ve kokusu değişse de salgı, sırf bu değişmeden dolayı necis hale gelmez. Burun salgısının nezle, grip, sinüzit gibi hastalıklar sebebiyle renk, koku ve kıvamının değişmesi hükmü değiştirmedeği gibi hastalık sebebiyle vajinal salgının renk, koku ve kıvamındaki değişiklikler de hükmü etkilemez. Fakat değişikliğin sebebi vajinadaki bir kanama, yara veya iltihabın salgıya karışması ise o zaman burundaki kanama veya iltihabın burun akıntısına karışması ile ilgili hüküm geçerli olmalıdır.

Doktorlar vajina gerisinden gelen doğal ve sürekli bir salgıdan bahsederlerse onun hükmü de ayrıca değerlendirilmelidir, bu tebliğde o konuda bir değerlendirme yapılmamıştır.

Selamlar

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Değerli Hocamız Rahmi Yaran Bey'e bu güzel tebliğ için teşekkür ediyorum.

Şimdi konunun müzakere kısmına geçtik.

Buyurun Dr. Hanım, önce sözü size verelim, sonra hocamıza.

MÜZAKERELER

Dr. Şule UYSAL⁹²⁰:

Teşekkür ediyorum Sayın Başkan.

Muhterem hazırûnu saygıyla selamlıyor, Allah'ın adıyla başlıyorum.

Sayın Doç. Dr. Rahmi Yaran Hocamızın tebliği gayet müstefid olduğumuz, kısa öz ve net bir tebliğdi, teşekkür ediyoruz. Kendileri sürenin darlığı sebebiyle tam olarak dile getiremediler ancak tebliğde konuyla ilgili fıkıh literatürümüzde var olan malzeme, neredeyse eksiksiz bir biçimde derlenmiştir. Ancak müsaade ederlerse acizane gözden geçirilmesi gerektiğini düşündüğüm birkaç hususa işaret etmek istiyorum.

İlk olarak; hocamız tebliğde vajinal akıntının ne olduğu ve klasik kaynaklarımızda nasıl ifade edildiğine dair bilgi verdikten sonra “vajinadan gelen akıntılar” başlığı altında “meni, mezi, vedi, âdet kanaması ve diğer akıntılar” şeklinde bir sıralama yapmıştır. Ancak, bu sıralamayla beraber mezînin erkeklerle mahsus bir akıntı olduğunu da tesbit ettiler. Hekimlerin verdiği bilgiye göre, vajina sadece hanımlarla ilgili olarak kullanılan bir terimdir ve erkeklerle ilgili olarak kullanılamaz oysa mezi ve vedi de sadece erkeklerle özgü akıntıları ifade etmek için kullanılan iki terimdir. Bu bilgiye göre bu başlık altında mezi ve vedi'nin yer almaması daha doğru olurdu.

İkinci olarak; tebliğde hocamızın klasik kaynaklardan naklettiği bilgileri tartışma konusunda çekimser kaldığını görüyoruz. Oysa söz konusu akıntının necis olduğunu söyleyenler neden böyle söylemiş, temiz olduğuna hükmedenlerin gerekçeleri nedir, kıyasta hangi argümanlar kullanılmış, hangisi hangi sebeple daha doğrudur? Bütün bu soruların cevaplarını tebliğde bulabilseydik konunun bugün değerlendirilebilmesi daha rahat olabilirdi diye düşünüyorum. Bu bağlamda birkaç noktanın üzerinde durulması gerektiği kanaatini taşıyorum şöyle ki;

Malumunuzdur ki, abdesti bozan şeylerle ilgili ihtilaf edilen tek konu hanımlardan gelen vajinal akıntı konusu değildir. Ön taraftan çıkan yel, uyku veya kan gibi konularda da ulema ihtilaf etmiştir. Bu ihtilafın temelini; naslarda abdesti bozduğu açık olarak bildirilen durumların hükümlerinin illetini tespit etme çabası ve bu tespitteki farklılık yatıyor.

⁹²⁰ İstanbul Müftülüğü

Tartışmaların özünü abdesti bozduğu naslarda açıkça belirtilen hükümlerin illetlerini tespit etmek ve aynı illetin bulunduğu diğer meselelere de aynı hükmü verme çabası oluşturur. Hükmü açıkça bildirilen idrar, dışkı, yel ve mezinin abdesti bozmasının illeti bizzat necis olmaları mıdır, necis bir mahalden çıkmaları mıdır, yoksa bizzat çıkma fiili mi illettir konusu tartışılır. Bu yolla naslarda hükmü açıkça geçmeyen ön taraftan çıkan yel, arka taraftan çıkan kurtçuk, çakıl taşı gibi bir nesne veya vajinal akıntının hükmünü belirlemeye çalışırlar. Genel olarak arkadan çıkan yel, kurtçuk veya çakıl taşı gibi bir maddenin necaset mahallinden çıktığı ve kendileriyle birlikte bir miktar necaset de dışarıya çıkabileceği için abdesti bozacağı, ancak necaset mahallinden çıkmadığı için kadının ferici erkeğin zekerinden çıkan yelin abdesti bozmayacağı dile getirilmektedir.

Genel kanaat ön ve arkadan çıkan her şeyin abdesti bozacağı yönündedir ve bu konuda bir rivayet nakledilir. Ancak delil olarak kullanılan *سُنُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ* rivayeti kaynaklarda yer almamaktadır. Zeylaî bu rivayet için gariptir derken İbn Hacer'in hükmü ise "hadisi bulamadım" şeklindedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivayet hadis kaynaklarında yer almamakta, ancak Hanefî mezhebine ait fıkıh kitaplarında senetsiz olarak yer almaktadır.

Bu rivayetin dışında kadından gelen akıntının necis olduğu veya necis olmasa bile abdesti bozduğu görüşünü öne sürenlerin ikinci delili, kıyastır ve burada da bu akıntının mezinin hükmünden hareketle abdesti bozduğu söylenir. Hocamın da tebliğinde bahsettiği üzere, sahih hadis kitaplarımızda çok farklı metinlerle ve senetlerle gelen Hz. Ali'yle ilgili "İşte çok mezi gördüğünü bildiren rivayete dayanarak "Hanımdan gelen bu akıntı mezinin aynıdır veya benzeridir, o hâlde abdesti bozar hükmü verilir." Oysa mezi erkeklere has bir akıntıdır ve kadının doğal vajinal akıntısından farklıdır.

Mezi ile ilgili metinlerden birinde geçen *كل فحل يمضي* ibaresi abdesti bozduğu bildirilen mezinin erkek cinsine has olduğunu bildirdiği için kadından gelen akıntının buna kıyaslanması doğru olmaz. Nitekim İbn Manzur meziyi tanımlarken, eşiyile oynanması esnasında erkekten gelen yapışkan sıvıdır demektedir. Hem çıkış yeri hem de sıvının niteliği ile ilgili verilen bilgi, kadından gelen salgının mezi olmadığına işaret eder. Nitekim İbn Manzur hadiste geçen ifadeye benzer bir biçimde *كل ذكر يمضي و كل أنثى تقضي* söyleyişini aktarır. İki ayrı cins için ayrı iki fiilin kullanılması ayrı tamamen farklı iki anlama işaret edebileceği gibi paralel iki anlama da işaret edebilir. Kadınlar için kullanılan *قضي* fiilinin anlamı ile ilgili sözlükte *dişi hayvanın doğumdan önce veya sonra rahminden gelen su veya kan* şeklindedir. Aynı maddede *قضي* mastarının bir başka anlamı da *dişi hayvanın erkek hayvanı istediği zaman rahminden atılan beyaz salgı* şeklinde verilir.

Lügatlerin verdiği anlamdan yola çıkılarak söylenebilecek olan şudur ki; hem hadiste hem de sözlüklerde açıkça ifade edildiği üzere mezi salgılanması daha çok cinsel istek esnasında oluşan, yapışkan ve erkeğe özgü bir sıvıdır. Mezîye karşılık olarak dişilerde görülen salgının adı Arap dilinde *قضي* olarak ifade edilmektedir ve bu salgı sözlüklerde ya cinsel istek esnasında ilişkinin kolaylaşmasını da sağlamak üzere vajinadan gelen akıntı ya da doğumdan önce veya sonra dişinin rahminden gelen akıntıyı belirtmektedir ki bu da üzerinde konuşulan akıntıdan tamamen farklı bir durumdur. Nitekim tebliğ sahibinin de belirttiği gibi Hz. Aişe'den gelen rivayetlere göre mezi erkek cinsine hastır ve cinsel içerikli duygular veya fiiller eşliğinde gelmektedir. Oysa kadından gelen bu akıntı cinsel istek veya hazdan bağımsız olarak belli bir amaca yönelik olarak ve sağlığın göstergesi olarak belli aralıklarla düzenli olarak gelmektedir.

Üçüncü olarak kullanılan bir başka delil var ki, o da aslında kıyas için asıl teşkil etmemektedir. Muhtemelen risaletin ilk dönemlerinde inzal olmadan cinsel ilişki ile ilgili olarak sorulan bir soru üzerine, Rasûlullah'ın (a.s) "kendisinden kadına dokunanı (yani cinsel organını) yıkar ve abdest alır" ifadesi de akıntının abdesti bozuşuna delil olarak kullanılmaktadır. "Cinsel organın yıkanması gerekiyorsa bu, kadının fercinden ona bulaşan ıslaklık sebebiyledir; bu da kadının fercinden dışarı çıkan ıslaklığın pis olduğuna işaret eder" derler. Bu kıyas da geçersiz görünmektedir. Çünkü cinsel ilişki esnasında kadından gelen akıntı söz konusu temiz akıntıdan farklıdır. Bu ya erkekteki mezinin karşılığı olan *kazy* ya da iç rahimden gelen başka bir akıntı veya fıkıh kitaplarında kadında da var olduğuna işaret edilen meni olabilir. Ayrıca kanaatimizce cinsel ilişki tamamen farklı hükümleri olan, gusûl gerektiren bir durum olduğundan bu rivayetin kıyasta asıl olarak kullanılması doğru olmaz.

Bir diğer önemli nokta, geçmişte konuların tıp bilginleriyle birlikte müzakere edilemeden hüküm veriliyor olmasıdır ki bu bazen yanlış sonuçlara ulaştırabilir ve bunun düzeltilmesi gerekir. Nitekim klasik ulemanın zamanlarının doğal şartları gereği tıp ilminden yeterince faydalanamadıkları için ceninin canlanması veya hamileliğin süresiyle ilgili farklı hükümlere ulaştığı malumlarıdır. Bugün hekimlerimizden aldığımız bilgilerin de ışığında naslarda açık bir hüküm olmadığı için akıntının abdesti bozmadığı söylenebilmektedir.

Ayrıca, fıkıh kitaplarında geçen "sebileyne" ifadesinin de tekrar üzerinde düşünülmesi gerektiği kanaatini taşıyoruz. Bu konuda aslında fukaha da sanki bir üçüncü yola veya mahrece işaret ediyor. Çünkü sayın tebliğ sahibinin de kendisinden alıntılar yaptığı çağdaş âlimlerden Uzeymin, "Bu akıntı temizdir ancak yine de necis bir yerden çıktığı için abdesti bozar." diyor. Ancak, bir başka fetvasında önden çıkan yelin abdesti bozmasıyla ilgili bir soruya "Bu önden çıktığı için yani temiz bir yerden

çıktığı için abdesti bozmaz.” fetvasını veriyor. Yani klasik ulemanın da meninin ve önden çıkan yelin pisliği ve temizliği; abdesti bozup bozmayışıyla ilgili tartışması aslında vajinanın iki yolun dışında bir yol olarak değerlendirildiğine işaret ediyor.

Bugün biz naslarda net bir hükmün olmayışına dayanarak, tıp bilginlerinden aldığımız bilgilerin de ışığında, akıntının abdesti bozmadığına dair sayın tebliğ sahibinin kanaatlerine katıldığımızı ifade etmek istiyorum.

Sayın başkana ve muhterem hâzırûna teşekkürlerimi sunuyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Biz de Dr. Şule Uysal’a bu açıklamaları için teşekkür ediyoruz.

Şimdi sözü Sayın Prof. Dr. Faruk Beşer Hocamıza veriyorum.

Buyurun efendim.

Prof. Dr. Faruk BEŞER⁹²¹:

Selamualeyküm ve rahmetullah. Bismilla velhamdülillah ve’s-salatu ve’s-selamu ala Rasûlillah.

Değerli Başkan, muhterem ilim adamları; hepinizi saygıyla, sevgiyle selamlıyorum.

Öncelikle bu tartışmalardan çok istifade ettiğimi, çok güzel bir sempozyum olduğunu ifade etmek istiyorum. Bu sebeple de Diyanete teşekkür ediyorum.

Bu tartışmaların bu şekilde devam etmesi durumunda pek çok meselenin halledileceğini düşünüyorum. Özellikle de işin ilgili olduğu alanlarla, tıpla veya varsa başka alanlarla, iktisatla, hukukla beraber götürülmesi son derece de isabetli. Şahsen ben burada tıpla ilgili bazı açıklamaları dinleyip de bizim bin yıl önceki fukahamızın bu bilimadamlarının söyledikleriyle uyuştuğunu görünce heyecanlandım. Bu açıdan da bunun önemini ifade etmek istiyorum.

Rahmi Bey’in tebliğine gelince, birtakım teknik itirazlar var kelimeler, kavramlar konusunda, onları bırakıyorum, sonra ben onları kendisine veririm inşallah.

İkinci husus: Aslında tebliğ, kardeşimizin de ifade ettiği gibi, sonuç itibarıyla doğru bir noktaya varmıştır, iyi de çalışılmış. Fakat bazı şeylere teknik açıdan, usul açısından belki itiraz edilebilir. Önce onları arz edeceğim, sonra da genel olarak usulle ilgili birkaç kelam edip Başkanımızın müsamahasına sığınarak bu işi bitirmiş olacağız.

Rahmi Bey’in bu tebliğiyle ilgili olarak usul açısından diyebiliriz ki, aynı şeyleri söyleyen insanların söylediklerini bu kadar çok nakletmenin bir anlamı yok. Onları nakletme yerine şöyle bir usul takip edilseydi belki daha iyi olurdu. Mesela Efendimizin (Sallallahu Aleyhi Vesellem) hani meşhur bir hurma aşılama Hadis-i Şerifi vardır. Herkes biliyor onu, teferruatına girmiyorum. Sonunda anlattığı şey şu: “Benim dünyaya ilişkin olarak söylediğim şeyler sizi bağlamaz.” “Entüm e’lemü bi-umûri dünyaküm” diyor Efendimiz (Sallallahu Aleyhi Vesellem). Dolayısıyla birinci aşamada; herhangi bir meselenin Kur’ân-ı Kerim’de ve Hadis-i Şeriflerde yoksa dünyaya ilişkin mi yoksa dine ilişkin mi olduğunu tespit etme işin yarısını halletme demektir. Dolayısıyla, bu akıntılara Efendimizin hiç temas etmemesi bu işin biraz da tıbbi, biyolojik bir şey olduğunu gösteriyor. Bunu Hicri VI. asırda yaşayan İbni Hazm, âdet konusunda bile söylüyor: “Âdetin en azı en çoğu ne kadar olur? Efendim, bu biyolojik bir mesele. Sorarız ehline, ne kadara kadar âdet özelliği taşıyorsa o kadar olduğunu söyleriz, en azı da ne kadar olursa o kadar söyleriz.” diyor İbni Hazm. Bu da aslında onun gibi bir mesele. Dolayısıyla, meseleye önce, naslarda zikredilmediğine göre, biyolojik bir mesele olarak bakıp hükmümüzü öyle vermeliyiz.

İkinci olarak, usul açısından sırayla gidecek olsak, Kur’ân-ı Kerim’deki o abdest ayeti diye bilinen Maide 6. ayetinde Allah “-eski tabirimizle- Ayakyolundan geldiğinizde veya kadınlarla temaslaştığınızda da abdest alın.” der. Ayakyolunda ne yapıldığı belli. İki tane ihtiyacı karşılar insan orada. Kadınlarla temaslaşma konusunu Ebu Hanife cinsel ilişki olarak almış, İmam Şafi ise ten teması olarak düşünmüş. Her ikisinin de görüşü muteberdir, muhteremdir. Ancak, mesela orada bu konuya temas edilmeyişi bize bir ışık tutuyor. Sonra Efendimizin (Sallallahu Aleyhi Vesellem) bu ayeti beyan sadedinde abdesti gerektiren şeyleri açıklarken -burada söylendi- meziyi, meniye, vesaire sayması fakat bu akıntıyla ilgili hiçbir şey söylememiş olması da bu işin yine dünyaya bakan tarafının olduğunu gösteriyor. Bu açıdan bakıldığında yine konunun anlaşılması daha kolay hâle gelmiş olur.

Bundan dolayıdır ki, geçmişte bu akıntıların temiz olup olmadığı tartışılmış. İşte Rahmi Bey de söyledi, Ebu Hanife en başta bu akıntıların temiz olduğunu söylüyor olduktan sonra, bilahare söyleyenlerin değeri de ondan fazla olmaz. Yani o civarda bir şey olur, onun gibi olur, temiz olduğu söylenebilir demektir bu. Temiz olduktan sonra da abdesti bozduğunu söyleyen bir nas olmadığına göre, abdestin bozulup bozulmaması da taabbudi bir mesele olduğuna göre, yani ibadete ilişkin olup, içtihatla, akılla kavranılacak bir mesele olmadığına göre bunun abdesti bozmadığı kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Hatta böyle bir akıntıya “temiz” dendiğine göre, temiz bir şeyin çamaşıra, elbiseye vesaireye bulaşması hâlinde bunun namaza engel olmadığı da rahatlıkla söylenebilir.

⁹²¹ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Şimdi, elbette fıkıh tarihinde bunun temiz olmadığını –nasla değil, kendi görüşleriyle, içtihatlarıyla- abdesti bozduğunu söyleyenler de vardır, yine usul açısından bakarsak. Bunların görebildiğim kadarıyla en büyük delilleri ihtiyattır. İhtiyaten abdestin bozulacağına hükmetmişlerdir. Bildiğiniz gibi, bir kural olarak “ibadetlerde aslolan ihtiyattır.” denir. Yani ibadetlerde şöyle mi böyle mi denildiğinde hangi taraf ihtiyatlıysa onunla amel etme daha önceliklidir anlamındadır bu. Buna dayanarak böyle söylemişlerdir. Fakat bunun karşılığında buna tekabül eden iki tane daha önemli kural vardır fıkhıta. Onlardan birisi de ibaha-i asliye olarak bilinen, “Bir şeyin haramlığı konusunda delil yoksa o şeyin mubah olduğuna, helal olduğuna hükmedilir.” diye bir kuralımız vardır. İkinci olarak da “Kolaylık asıldır”. İslam kolaylık dinidir. Eğer biz farkına varmıyorsak, yine naslar tarafından, deliller tarafından bir şeyin gayrimeşru ya da haram olduğu söylenmiyorsa o noktada kolay olanla hareket etme esastır. Öyleyse, kolay olanla hareket edilmesi hâlinde de kadınlar için hakikaten büyük bir sıkıntı teşkil eden bu akıntının abdesti bozmayacağı rahatlıkla söylenebilir.

Ancak, bütün bunlara rağmen ihtiyatlı davranma da esastır. Eğer zorluk yaşıyorsa bazı kadınlar, evde oturuyor, her namaz için abdest alması zor değilse alır. Zaten “Her namaz için abdest almak gerekir.” görüşü de vardır.

Ali Rıza Hoca’ya sormak lazım: Madem ‘Kur’an merkezli’ düşünmeliyiz diyorlar, bu Ayeti Kerimeye göre her namaz için abdest almamız gerekir. Alıyor musunuz?” diye sormak lazım. Tabii cevabını şimdi vermemesi kaydıyla!

Dolayısıyla, zaten bu asıldır. Eğer bu imkân dâhilindeyse, böyle bir zorluk yoksa her namaz için abdest almaları güzel olur.

Şimdi genel mülahazamıza gelelim: Bir usul meselesiyle karşı karşıya olduğumuzu düşünüyorum ben. Burada her ne kadar bazı hocalarımız, büyük hocalarımız -Saim Yeprem Hocamız gibi, Hamza Aktan Hocamız gibi... Onlar hocaların hocası, bir şey diyemeyiz onlara... lakin her ne kadar “Her çıkan burada usulü konuşmasın” diyor da, eğer saygısızlık saymıyorlarsa, ben işin merkezinin usul olduğu kanaatimi duyurmak istiyorum. Çünkü eski tabirle, vusulsüzlüğümüzün usulsüzlüğümüzden kaynaklandığını görüyorum. Arkadaşımız çıkıyor burada tam bir akademisyen mantığıyla, oradan buradan makaslıyor, sonra onları alta alta getiriyor, ondan sonra Elmalı’yı da fırçalıyor, Nevevi’ye de fırçalıyor, bütün ulema bundan nasibini alıyor. Bu hoş bir şey değil.

Şimdi ben öyle sanıyorum ki, konuşan bazı arkadaşlarımızda da oldu, biz modern paradigmayla düşünüyoruz. Yani şu anda biz bir hayat yaşıyoruz ve bu hayat İslam

geleneğinden belki yüz yıldır kopuk bir hayattır. Dolayısıyla, kopuk düşünmemiz de normaldir. Ama dikkat edersek, böyle olmamak gerektiğini söyleyebiliriz.

Bir hayat yaşıyoruz, bu hayatta biz Rasûlullah’ın sünneti yerine modern sünnete tabiyiz. Bu hayatta biz İslam kültürü yerine Batı kültürünü kullanıyoruz. Bu hayatta biz İslam ahlakı yerine Batı ahlakını merkeze alıyoruz ve sonra olayları değerlendirirken bu paradigmayla değerlendiriyoruz. Böyle olunca tabii sonuç iyi çıkmıyor.

Peki, nasıl olmalıydı? Biz mütekamil bir İslam toplumunu da yaşamıyoruz, bunu bilmemiz lazım. Elbette birtakım zorluklar karşımıza çıkacak. O zorlukları, olmuyor, bunu modern hayata uyduralım demek yerine biraz kendimizi zorlayalım, bu modern hayatı İslam’a uydurmaya çalışalım dememiz gerekiyor. Burada kimse suçlama filan çıkarmasın ama kanaatim olarak ben bunu arz ediyorum.

Dolayısıyla, bu mesele, yani bulunduğumuz yer, düşündüğümüz nokta çok önemli. Fıkıh bir yorumdur ve yorumlar tarihseldir. Ve biz bu noktada durarak bir bakıma anakronizm yaşıyoruz, yani eskiyi hiç görmüyoruz, unutuyoruz. Gelenek dediğimiz şeyi bazı arkadaşlar halk arasındaki gelenekler görenekler diye anlıyorlar. Gelenek denen müthiş bir geçmiş var Hz. Adem’den günümüze. Bu aslında İslam’ın kopmayan bir zinciri, Rasûlullah Efendimizden günümüze gelen kopmayan zincir. Bu zincirler kırıldıktan sonra her türlü düşünme serbest olur tabii.

Şunu da ifade edeyim: Usul açısından gerek Yunus Apaydın Hocamız, gerek Bilal Bey, gerek Murtaza Bey, gerek Ahmet Yaman, Abdurrahman Bey hocalarımız çok güzel şeyler söylediler, onları tekrar etmek istemiyorum. Onları duymuş olmak da beni ayrıca sevindirmiş oldu.

Âcizane şöyle bir şey söylerim arkadaşlarıma, bu meseleyi de anlatmak için: Siz bana kitaplarda olması kaydıyla bir İslam ısmarlayın, ben size istediğiniz gibi bir İslam hazırlarım derim ben. O kadar çok şey söylenmiş ki, bizim ulemamız da ilme saygı sadedinde bütün bu görüşleri yazmış bir tarafa.

Şimdi sayın hocamız diyor ki: “Şaz görüş de bir görüştür.” Elbette şaz görüş de görüştür fakat hiçbir temeli, hiçbir dayanağı, hiçbir delili olmayan bir görüş serdedilmiş diye değer verilecek bir görüş olabilir mi? Yarın öbür gün birisi “Horozdan kurban edileceğine dair de bir görüş var. Efendim, şaz da olsa bunu değerlendirelim.” diyebilir mi, böyle bir şey olabilir mi? Bir dayanağı olmayan bir görüş.

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler

Prof. Dr. Halit ÇALIŞ: Hocam, teşekkür ederim, sağ olasınız.

İki hususta ben hocalarımın bilgilenmek istiyorum. Bu çerçevede bazı görüşlerimi de hazırınla paylaşmış olacağım. Bir tanesi şudur: Rahmi Yaran Hocam sonuç cümleleri arasında “Abdesti bozan vücut fonksiyonları iradi olarak kontrol edilebilenlerdir” şeklinde bir ifade kullandılar. Acaba, bu noktadan hareket edildiğinde, yellenme bir vücut fonksiyonu mudur? İradi olmadığı için abdesti bozmadığı gibi bir netice de ortaya çıkabilir mi? Gayri iradi gelen idrar akıntısı ya da meni abdesti bozmaz diyebilir miyiz?

İfade etmek istediğim ikinci bir husus: Aslında kadının cinsel uzvundan bir şekilde dış dünyaya çıkan, elbisede hissedilen bir ıslaklığın, bir yaşığın abdesti bozduğu hususunda bilhassa sahabe ve tabiin nesli arasında bir ittifakın, belki de bir icmanın hasıl olduğu söylenemez mi? Tamamıyla kadının anatomik yapısı ve fizyonomisiyle ilgili olan bir hususta, bu halin abdeste zarar vermediğine dair seleften bizlere bir naklin ulaşmamış olması anlamlı olmalıdır.

Şunu da ifade edip bitireyim. Sebileyne kavramına sıklıkla işaret edildi ve bu husustaki bilgilerin mutlaka tashihe ihtiyacı var şeklinde bir algı ortaya çıktı. Gerçekte naslarda sözü edilen “sebileyne” ifadesi, kadın ve erkeğin anatomik yapısı bakımından dışa açılan kanallar ve bunların uzman değerlendirmesiyle sayısını değil de, birisi katı (gaita) diğeri sıvı (kan, idrar, meni, mezi, vajinal akıntı) olmak üzere insan bedeninden dışarı atılan iki grup şeyi ifade etmiyor mu? Bu hususu dikkatlerinize sunuyorum, teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Ayşe Filiz YAVUZ AVŞAR: Özür dileyerek bir şey ilave edebilir miyim? Tıbbi olarak gazın dışarı çıkması iradi bir olaydır; yellenme iradi bir olaydır. Bunu büyük abdestin ve idrarın irade olarak dışarı çıkması gibi değerlendirmek lazım.

Teşekkür ederim.

Prof. Dr. Halit ÇALIŞ: İsteseniz engelleyebilir misiniz?

Bir Katılımcı: Evet, özel durumlar dışında, yani nasıl ishal olduğunuz zaman veya yediklerinize bağlı olarak karnınız çok gergin olduğunda ya da çok sıkıştığınızda ya da idrar yolu enfeksiyonu olduğunuz zaman siz bunları kontrol..... çıkarsanız, bunu da kontrol edemediğiniz zaman karındaki gazın çok dolu olmasına ve sizin tuvalete gidip onu düzenli olarak dışarı çıkartmamanızla ilgilidir. Spinkter kontrolü vardır ve iradidir dışarı çıkması.

Bakın, İmam Evzai Ebu Hanife'nin yaşadığıdır, hicri 149'da vefat etmiştir ve çok büyük bir müçtehitir, hepinizin bildiği gibi. “Şaz görüşlere tutunmak insanı dinden çıkarır.” diyor. Bu da bir görüş. Şaz görüşlere tutunmak insanı neticede dinden çıkarır, diyor. Yani bir orta yol var, bir ana yol var, bir ana damar var, Rasûlullah'tan günümüze gelen, onu bırakıyorsunuz bir tarafa, kenardaki bir görüşü alıyorsunuz ve merkeze koyuyorsunuz. Kenardaki görüş bu defa merkez oluyor ve siz onu benimsediğiniz için onun esas olmasını istiyorsunuz. Bu son derece de çarpık bir anlayış, hiç doğru bir anlayış değil. Dolayısıyla, görüyoruz ki, bazı arkadaşlarımız, kendilerince aslında bir mezhep geliştiriyorlar. Buna Aziziye mezhebi diyebilirsiniz. Bir mezhep geliştiriyorlar, sonra da o mezhebi desteklemek için kelimenin tam anlamıyla bütün nasları yamultuyorlar. Eğer önlerine engel olarak bir icma çıkarsa, icmayı da bir tarafa süpürüyorlar, “Bu da nereden çıktı ki?” filan diyorlar. Bu en nihayet, en iyi bakışla, en iyimser bakışla bir mezhep olabilir. Böyle bir mezhep çıkmış tarihte, işte filan gelmiş, şöyle söylemiş...

Fakat mezhep dediğimiz şey içtihatlarla oluşan bir şeydir. İctihat da ehlinden ve yerinde sadır olan görüşlerdir. Burada öyle bir şey var mı, tartışılır.

Bunlara en nihayet bir mezhep olarak bakabilirsiniz. Kabul edersiniz ya da etmezsiniz ama ben şahsen geleneğimizdeki mezhepler yanında bu mezhebin hiç de kale alınacak bir mezhep olduğu kanaatinde değilim. Siz öyle zannederseniz, öyle görürseniz öyle yaparsınız. Ve ondan sonra diyelim ki, o arkadaşlarımıza icma engel oluyor, bir başka arkadaşımıza, hocamıza -çok seviyorum Ali Rıza Demircan Hoca'yı Allah için, bazen takdir ediyorum- o icma da yetmedi, bu defa Sünnet engel olmaya başladı, Kur'an merkezli bir düşünme söz konusu oldu. Bu çok garip bir şeydir. Bu defa Sünnet de bir tarafa gitmiş oldu, Kur'an kaldı. Sanki Kur'an merkezli düşünmeyen bir gelenek var, sanki Kur'an merkezli düşünmeyen bir mezhep varmış gibi her şey ortadan kaldırılıyor.

Dolayısıyla, zamanım olsaydı birkaç madde daha arz ederdim. Sayın Başkanımızı da -onu da seviyoruz, tanıyoruz- zor durumda bırakmamak için bu kadarla yetiniyorum. Rahmi Bey'in vardığı sonucun doğru olduğunu tekrar söyleyip hepinize teşekkürlerimi arz ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Son konuşmacımızla Dördüncü Oturumun tebliğ ve müzakerelerini tamamladık.

Şimdi, oturuma ilişkin değerlendirme açısından kısa kısa soruları alacağız fazla açılım sağlamak için.

Buyurun Sayın Hocam.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Buyurun efendim.

Doç. Dr. Rahmi YARAN: Efendim, teşekkür ediyorum katkılarınız için.

Mezinin rutubetü'l ferden ayrı olduğunu ben zaten kabul ediyordum ama burada fukahenin kullandığı ifadeleri göz önüne almak için ondan bahsettim. Yoksa konu, biraz dil meselesi. Zaten ona da temas ettim. Yani fukahenin da bu ifadeyi kullanmalarına kayıtsız kalmayız Benim burada meni vesaireyi kadından gelen akıntılar arasında saymam onların kadında ve erkekte aynı olduğu anlamına gelmiyor ama bunu aynı gibi anlayıp da “Bu konuda ittifak vardır.” deyip çok sert, katı tutum takınanlar var. Onun için fukahenin kullanımını dikkate alarak meziyi’de kadınlardan gelen akıntılar arasında saydım.

Faruk Beşer Hocam bu ihtiyat konusunu sonunda nereye bağladı, tam anlayamadım. Yani ihtiyaten kadınların abdestini bozuldu sayalım noktasında bir ihtiyattan mı bahsettiniz? “Sonunda bir hanım evde oturuyorsa varsın abdestini de alsın” gibi bir ifade de kullanıldı. Eğer ihtiyaten bozuldu sayalım gibiyse, ihtiyatta da ihtiyat lazım. Yani böyle “ihtiyaten bozuldu”, demek bana çok yerinde gelmedi. Ama ben bunun dışında bazı ihtiyatlara da rastlıyorum kitaplarda ve bazen de gülüyorum. Mesela (هَلْ يَنْتَجِسُ بِذَلِكَ فَيَنْتَجِسُ بِهِ ذَكَرُ الْمَجَامِعِ أَوْ لَا) diye soru sorup cevaben “Aslında necis olur ama ibtila sebebiyle öyle saymayalım” demişler Yani kadındaki akıntıyı “necis” sayanlar, erkeğe gelince ihtiyat yapıp o necisle teması olan nesneyi necis saymamışlar.

Bu “yellenmenin iradiliği” konusuna Dr. Hanım da cevap verdi. Şimdi hepinizin affına sığınarak söylüyorum, yellenme ihtiyacı insanın çok doğal bir ihtiyacıdır ama bir saat-iki saat bir arada otururuz ve ihtiyaç olsa bile mani olunur veya en azından bu hissedilir. Şimdi Dr. hanımlar ne diyorlar: “Kadın bu vajinal akıntıyı hissedemeyebilir bile.” Yani yellenme ile vajinal akıntı çok farklı. Sahabe, Tabiin arasında doğrusu icma varsa onu beraber bir değerlendirelim Hocam. O ibareleri bir daha değerlendirmek isterim.

Sebileyn konusuna gelince: Bakın bir Ebu Hanife bile az değildir ama diğer mezheplerin içerisinde de farklı görüşler var. Yani idrar kanalından gelen konusunda yahut da dışkı kanalından gelende bir ihtilaf yok ama vajina deyince oradaki farklı görüşler olduğuna göre herhâlde o dönemdeki âlimler icmayı hafife almazlardı sanıyorum.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Buyurun Sayın Hocam.

Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN: Efendim, biz birkaç yıl önce Bursa’da bazı doktor arkadaşlarla hanımların vajina akıntısıyla ilgili olarak görüşme yapmış ve sağlıklı bayanlarda bunun abdesti bozmayacağı kanaatine varmıştık. Sağlıklı olan bayanlarda bunun “burun akıntısı” gibi olduğu ifade edilmişti. Bugünkü toplantıda, tıp uzmanlarının da aynı görüşü paylaşması bizi mutlu etti. Ancak, bu akıntı hastalık derecesinde ilerlerse, kan gelmesi veya diğer mikrobik sebeplerle kadın hastalığı derecesinde olursa, o zaman bunun için pamuk ve tampon kullanma yerine, orkid türü bir bezin kullanılması, İslâm fıkhiinde cebire denenen “sargı bezi” hükmündedir. Böyle bir durumda bayanın abdesti sadece tualete gidince bozulur. Tualete gidilmediği veya sargı bezi açılmadığı sürece hastalıklı vajina akıntısı sebebiyle de abdest bozulmaz.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Buyurun efendim.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: Teşekkür ederim Sayın Başkan.

Ben Rahmi Yaran Hocama bu güzel tebliğinden dolayı teşekkür ediyorum. Benim tebliğin müzakerecisi Faruk Beşer Hocama bir sorum olacak.

Faruk Hocam bir Aziziye mezhebinden bahsettiler; galiba bir yerlere göndermede bulundular! Hocam, sanıyorum bu tür düşüncelerin temelinde şöyle bir yaklaşım yatıyor: Tarihi süreçte bir gelenek oluşmuş, aradan 1400 yıl geçmiş, biz daha ne diye, dini kararlarımızda Kur’ân-ı Kerim’e gitmek durumunda olduğumuzu ileri sürüyoruz, böyle bir ilkeyi savunuyoruz. Tarihi birikim bize yetmiyor mu; sorunlarımıza çözüm üretip cevap veremiyor mu?

Hocam konuyla ilgili iki sorum var:

Birincisi: Hz. Peygamber (s.a.v) ’e vahyedilen Kur’ân-ı Kerim’de, yani o günün tarihinde “De ki: Ey kitap ehli! Tevrat’ı ve İncil’i uygulamadıkça, onları ikame etmedikçe hiçbir şey üzere değilsiniz” buyruluyor (Maide, 5/68). Malumdur ki Tevrat Kur’ân-ı Kerim’den birkaç bin yıl önce nazil olmuştur. Buna rağmen Yüce Allah Tevrat’ın inmesinden Peygamber (s.a.v) dönemine kadar geçen süreçte oluşmuş geleneğe değil binlerce yıl önce indirilmiş Kitap olan Tevrat’a uymayı emrediyor. Yahudilere neden elinizdeki Tevrat’a uymuyorsunuz? diyor Allah Teala. Ayrıca Kitap ehlinin Ahbar ve Ruhbanlarını (ilim ve din adamlarını) Allah’ın dînunda (berisinde) rabler edindiklerinden hareketle onları kınanıyor. Malum kitap ehlinin peygamber

(s.a.v) dönemindeki en büyük iddiaları onların, başta din adamları olmak üzere tarihi süreçte büyüklerin vazettikleri geleneğe uymaları idi. Yüce Allah ise geleneğe değil kitaba vurgu yapıyor.

Birinci olarak bu konuyu teorik anlamda nasıl izah edersiniz?

İkinci soruma gelince; Muhterem Hocam -malumunuz size bir Faruk Beşer olarak saygım sonsuzdur- bu müzakerede ortaya koymuş olduğunuz bakış açınız, geleneğe olan yaklaşım tarzınız ile siz Ebu Hanife döneminde veya İmam Şafîî döneminde yaşasa idiniz; biraz daha geriye gidiyorum, hatta Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde yaşasa idiniz, onlara da “Ne diye geleneğe muhalefet ediyorsunuz; siz ne diye oyunbozanlık yapıyorsunuz?” demez miydiniz?

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Hocam, söz sizde.

Prof. Dr. Faruk BEŞER: Çok iyi duymadım ama anladığım kadarıyla cevap vermeye çalışayım.

Yine bu gelenek denen şeyin karıştırılmasından kaynaklanan bir şey, bir soru bu. Aslında ilim adamı tarafından sorulmaması gereken bir soru. Fakat soruluyor. Biz “gelenek” derken bunu kastetmiyoruz. Biz “gelenek” derken, biraz önce de arz etmiş olduğum gibi, Efendimizin “sevad-ı azam” dediği şeyi kastetmiyoruz. Biz “gelenek” derken manevi tevatürü kastetmiyoruz. Bunları aradan çıkardığınız zaman ki, zaten böyle düşünebilmek için sevad-ı azamı da çıkardınız devreden. Oysa Efendimiz diyor ki:

لَا يَجْمَعُ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَدًا ، وَقَالَ: يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ فَاتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ، فَإِنَّهُ مِنْ شَدِّ شَدِّ فِي النَّارِ.

“Allah bu ümmeti dalalette bir araya getirmez, Allah’ın teyidi cemaatle beraberdir. Öyleyse Sevad-ı a’zama uyun. Tek kalan cehenneme düşer” (Hakim, Müstedrek)

Böyle diyor Efendimiz. Ben onu mu dinlemeliyim, sizi mi? Biz “gelenek” derken bunları kastetmiyoruz, Allah’ın Kur’ân-ı Kerim’de “Müminlerin yolunda olmayanlar sapkın yoldadırlar.” anlamındaki Ayeti Kerimenin söylediğini kastetmiyoruz. Biz “gelenek” derken Efendimiz (Sallallahu Aleyhi Vesellem):

“De ki: “Ben ‘türedi’ bir peygamber değilim”, kendiliğinden, durup dururken ortaya çıkmış, geçmiş olmayan bir peygamber değilim, dediğinde neyi anlatıyorsa

onu kastetmiyoruz. Biz “gelenek” derken halk arasında tahrif edilmiş ve kültür hâline gelmiş, gelenek hâline gelmiş uygulamaları kastetmiyoruz. Bunlar ayrı şeyler.

Mesela Abdülaziz Bey’in konuşmalarından hatırlıyorum, geleneksel İslam’ı eleştirilerinden hatırlıyorum. “Geleneksel İslam” derken sanki “Halk arasında birtakım kabuller var, halk arasında birtakım kültürel uygulamalar var, farklılıklar var da birileri de bunları gelenekte olduğu için muhafaza etmeye çalışıyorlar. Böyle mi diyoruz biz? Geleneksel İslam dediğiniz şey İslam’ın esasında yoktur, gibi bir anlayışla hareket ediyorlar.

Şimdi bunun doğru olmadığını anlatmaya çalışıyoruz. Biz “gelenek” derken -tekrar ediyorum- ister o ayeti alın ister Hadis-i Şerifleri alın, neyi alırsanız alın, o kopmayan zinciri kastetmiyoruz.

Bizim zincirimiz kopmuş elli yıldır, yüz yıldır. Biz artık her tarafta kendi başına biten mantarlar gibiyiz, bir şey bulunca Arşimet gibi “evreka” diye bağırıyoruz.

Şöyle bir hatıramı anlatayım müsaadenizle. Yıllar önce, “Geleneksel nesih anlayışının eleştirisi” diye, böyle cıfcaflı bir başlıkla bir yazı yazdım. Kendimce müthiş bir makale, on beş-yirmi sayfalık. Sonra da etrafa meydan okudum, gelin isterseniz tartışalım, diye. “Nesih diye bir şey yok” diyordum. Sonra İLİTAM Programında “Nesih” maddesini yeniden yazmak isteyince dedim ki: Bir kez daha okuyayım. Ve en başta, en derli toplu Cessas yazmış, Cessas’tan başlayayım dedim. Bakalım bu Cessas Amca ne demiş havasında... Usulünü okuyunca, oturduğum yerden doğruldum, önümü ilikledim tabiri caizse, bir daha okuyayım dedim. Bir daha okuyunca yazmış olduğum o makaleyi bir kenara attım. Dolayısıyla, biz o geleneği bilmediğimiz için geleneğin de ne olduğunu bilmiyoruz. Şahsen ben böyle düşünüyorum. Dolayısıyla, umarım, bu söylediklerimde sorduğunuz soruya cevap vardır. Bu kadarla yetiniyorum.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Buyurun Sayın Hocam.

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL: Teşekkür ediyorum.

Ben, Hamdi Hocamız da biraz önce bahsettiler, patolojik akıntı acaba sinüzit akıntısından, broşlardan gelen veya boğazdan gelen, hastalıktan dolayı gelen akıntılardan farklı mı? Yani patolojik akıntıda kan olmadıkça –muhtemelen onu söyleyebiliriz- ne kadar akıntı gelirse gelsin bu acaba abdesti bozar mı? Hocam öyle bir ayırım yaptı. Ben onu da merak ediyorum.

Bir de, önden gelen yelden bahsedildi. Bu kitaplarımızda var. Doktorlarımıza sormak istiyorum: Bu önden gelen yel nedir? Ben bilmiyorum işin doğrusu. Bizim fıkıh kitaplarımızda var. Bayanlarda mı oluyor öyle bir şey? Onu da doktorlarımız açıklayabilirler.

Bir de şunu öğrenmek istiyorum. Peygamber Efendimizin hadisinde de geçiyor: Yani rüyada veya kendi kendilerine tatmin oldukları zaman, orgazm oldukları zaman bu durumda ki kadınların gusül alması gerektiği anlaşıyor rivayetlerden. Fakat erkeklerden de mezi gelmesi durumunda yani cinsel tahrikten dolayı gelen bu akıntı ile kadınların cinsel tahrikten dolayı gelen akıntılarıyla bu orgazm durumu net olarak ayrılabilir mi veya bu konuda doktorlarımız yine ne derler, onları da merak ediyorum. Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Birkaç slaytta burada bahsedildi ama yine iş size düşüyor Filiz Hocam.

Buyurun efendim.

Prof. Dr. Ayşe Filiz YAVUZ AVŞAR: Önce hangisinden bahsedeyim. “Önden gelen gaz” derken, oradaki olay şu: Çok nadir olarak ortaya çıkan bir şeydir, kadınlar için geçerlidir. Vajen bir boşluktur. Vajen düz bir boru tarzında değil S tarzında bir borudur. Bu S tarzındaki borunun üst kısmı bebeğin yerleştiği, rahim dediğimiz yerin arka tarafında bir girintiyle beraber oraya tutunur. Buraya forniks diyoruz. Zaman içinde bu boşluğun içinde çok az miktarda, bir miktar hava - gaz değil- birikir, kişinin yürümesi veya oturması sırasında bazen o hava sıkışıp dışarıya çıkabilir. Ama bu çok nadir kadında ortaya çıkan bir şeydir. Rutin değil ve gaz yapısı değildir, bu hava kabarcığıdır. Burada “önden gelen gaz”dan kastedilen şey bu. Dediğim gibi, çok sık rastladığımız bir şey de değil.

İkinci sorunuz neydi, tekrar alabilir miyim? İkinci sorunuzda patolojik akıntıdan bahsetmişsiniz herhâlde.

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL: Patolojik akıntının sinüzit akıntısından veya boğazdan gelen akıntıdan farkı nedir? Onu merak ettim.

Prof. Dr. Ayşe Filiz YAVUZ AVŞAR: Patolojik akıntı dediğimiz, içinde mikroptan dolayı çoğalmış olan, kokusu olan, kaşıntı yapan, rengi biraz değişmiş olandır.

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL: Yani dinî açıdan birisi bozar birisi bozmaz gibi bir şey denildi de, ben o açıdan sordum.

Prof. Dr. Ayşe Filiz YAVUZ AVŞAR: Yani o konuyu biz sadece bilimsel olarak verdik. Fıkhi tarafını siz değerlendirebilirsiniz dedik ama ben o sunumumu yaparken burundan gelen akıntı veya balgam gibi, bunun abdest bozucu hükmü neyse bunda da benzer bir şey yazmak lazım diye söyledim. Çünkü bunu hastanın ayırt etmesi mümkün değil. Bazı durumlarda bizim kültür (salgının mikrobik olarak incelemesi için yapılan tetkik) almadan da ayırt etmemiz mümkün olmuyor. Çünkü normal şartlarda, buradaki Dr. arkadaşlarım da söylediler, vajende çok değişik mikroplardan bir miktar vardır. Bu mikropların oranı yükseldiği zaman akıntının yapısı değişiyor, patolojik dediğimiz hale geliyor. Dolayısıyla, içine kan bulaşmadığı ve hasta da bunu görmediği sürece, akıntının kokusu ve irritasyonu (cildi tahriş edici özelliği) olmadığı sürece hastanın bunu ayırt etmesi çok zor.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Teşekkür ediyorum. Saat 16: 30’da oturumu kapatacağım. Kısa kısa, kaç adet olursa...

Buyurun efendim.

Prof. Dr. Bünyamin ERUL: Hocam, ben farklı bir konuya işaret edeceğim, bir noktaya da hatırlatmada bulunacağım. Bundan on beş-on altı sene önce Almanya’da 8-10 kadar hocayla beraberdik. Hocamızı birisi, bu hanımların vajinal akıntıyı kesmek için, dışarı çıkmasını engellemek için kullandığı pamuğun orucu bozup bozmayacağını sordu. Tabii ben bir hadisçiyim, işin fıkhi durumunu da bilmiyorum ama hocalarımızdan bir tanesi “Büyük İslam İlmihali’ne göre bozar, kaza gerekir.” dedi. Diğeri “Fikri Yavuz’un ilmihaline göre bozar, kaza gerekir.” filan... Sıra bana geldi, ben de “Bozmaz, hiçbir şey gerekmez.” dedim. “Yani pamuktan vücut ne istifade edecek ki.” filan dedim. Sorum şu: Rahmi Hocamın bu çalışması esnasında bizim şu anda matbu ilmihallerimizde böyle bir bilgi var mı, bunu sormak istiyorum. İkincisi de, Rahmi Hocamız bir metin okuyordu, ibare okuyordu: “Peygamber Efendimiz rüyasında ihtilam olamayacağına göre” şeklinde bir ifade geçti. Benim şahsi kanaatim, gördüğüm rivayetlerdeki ifadelerden hareketle söylüyorum, Peygamber Efendimizin cünüp olduğu hâlde oruç tuttuğunu ifade eden rivayetlerde bu cenabetin, cünüplüğün cinsel ilişkiden dolayı cünüplük olduğunu ifade etmek üzere kinayeli bir tarzda “Min gayri hulmin” diye geçiyor bu. Yoksa bir beşer olarak Peygamber Efendimizin de pekâlâ rüya görmüş olması muhtemeldir diyorum, teşekkür ediyorum.

Doç. Dr. Rahmi YARAN: Hocam, hemen açıklayayım.

Bu benim bir yorumum değil. Aslında Şafi, Hanbeli mezhepleri meniye tahir saydıkları için kendi iç tutarlılıklarını sağlamak üzere bu yorumu yaptıklarını düşünüyorum. “Bu meni tahir, buradaki yıkanmanın sebebi ne olabilir? İhtilamdan dolayı gelmiş meni olamaz. Bu olsa olsa cinsel ilişkiden dolayı orada rutubetü’l ferle gerçekleşen temas sebebiyle bir yıkama talebi söz konusudur” şeklinde bir değerlendirme yapıyorlar.” Yani, mezhep içerisinde bir iç tutarlılığı sağlama çabası var.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Buyurun Sayın Hocam.

Ali Rıza DEMİRCAN: Efendim, hakkımızda suizannı doğuran ifadeler kullanılıyor. Değerlendirileceksek kendi ifadelerimizden hareketle değerlendirilmemiz gerekir. Konuyu aydınlatmak için bir örnek vermeme müsaade buyurunuz.

Bizim on dört asırlık geleneğimizde meşru savaş esirleri alınır, alındıktan sonra onlar -Hanefi mezhebinin yönetici onayını gerektiren özel görüşü bir tarafa- otomatik olarak köle edilirler. Kişilerin köleleştirilen kadınları da onların nikâhsız ilişkiye girilebilen cinsel partnerleri olur.

On dört asırlık görüşümüzün özeti budur. Şöyle de denilmektedir: İslam bu kölelik ve cariyelik konusunu, odalık konusunu hazır buldu. Bu kurumu ilga etmeyi hedefledi ama kökten bir kararla kölelik ve cariyeliği ilga etmedi, bunu sürece bıraktı. Evet böyle denir. Denir ama her ne hikmetse, sürece bırakılan bu konu on dört asırdır hâlâ devam ediyor. Bizim akademisyenlerimizin kısmı azamı hâlâ kölelik ve cariyeliğin devam ettiği yargısındadır. Soruyorum yanılığ neden devam ediyor. Ediyor, çünkü konu Kur’ânla ve Kur’ân’la bağlantılı Sahih Sünnetle ele alınmıyor.

Konu incelenmeye Mezahibin görüşlerinin incelenmesi ile başlıyor ve orada bitiyor. Böylece tarihi dönemlerin toplumsal şartlardan kaynaklanan icthadları Dîn diye algılanıyor ve tercih de bu görüşler arasından yapılıyor. Mezahib alınan esirler, Devlet başkanı tarafından takas edilebilir fidye ile salınabilir, öldürülebilir, köleleştirilebilir / odalıklaştırılabilir, diyor. Siz de son üç kısmı Kur’ân a aykırı bu görüşlerden birini tercih eder duruma geliyorsunuz. Hakikat kaybolup gidiyor.

Biz şöyle dedik: “Kardeşim, bu dinin kaynağı Kur’an’sa, bu yönteminiz yanlış, vardığınız sonuç yanlış ve yanlışların tekrarı, Bütün peygamberler Tağut’u reddetmek için; insanın insan üzerinde ilahlaşmasını reddetmek için gelmiştir. (Nahl 36) Siz nasıl

bu kölelik ve odalık sistemini yaşıyorsunuz, Kur’an’ın bu kurumu ilga etmediğini nasıl söyleyebiliyorsunuz?”

Böyle dedik ve yöntemimizi belirledik. Kur’ân’la başladık. Önce Kur’ân’dan hareketle kavram çalışması yaptık. “Rakaba / Rikab”, “Mameleket eyman”, “Eme/İma”, “Abd-/ İbad”, ve Feteyât kavramlarını inceledik ve gördük ki Ku’ân’da sırf köle ve odalık mânasına gelen bir tek kelime yok. Bu konuda bir kavram çalışması yapılmadığı için üzülmümüzü merhum Ahmet Davudoğlu hocamız bütün bu saydığımız ve sayamadığımız ilgili kavramları “köle” diye tercüme etmiş. Tercümeyi böyle yaparsanız hakikate ulaşabilir misiz? Evet Kur’anı inceledik. Sahih Sünnet’e baktık ve sonuçta gerçeği gördük. Allah cümlesinden razı olsun Mezahibizin görüşlerine de Kur’ân ve Sünnet penceresinden baktık.

Bizi eleştirenler ve usulsüzlükle suçlayanlar, araştırmaya Mezahipten değil de Kur’ân ve Sünnetten başladığımız için suçluyorlar Kendileri usulsüz iken bizi usulsüzlükle niteleyip küçümsüyorlar.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Toparlayalım Hocam, vakit daraldı.

Ali Rıza DEMİRCAN: Bitireceğim Hocam.

Burada konuşuluyor, Şafi mezhebinin görüşü böyle, Maliki’nin şöyle. Hepsinden Allah razı olsun. İncelemeyi buradan başlayıp bitirirsen Kur’ân ve Sünnet’e gitmeden sonuca varmaya çalışırsan tarihi görüşlerden birini tercih konumunda kalırsın. Çünkü hayat durmuyor.

Bir örnek verelim: Âdet hâlindeki kadın tavaf yapabilir mi yapamaz mı?.. Dîn İşleriYüksek Kurulu bir karar vermek durumunda, Ya Hanefilerin görüşü benimsenecek, yapabilir ama büyük baş hayvan ceza kurbanı keser diyecek veya bir başka görüşü benimseyecek. Ya da yeniden Kur’ân ve Sünnet’e dönecek, gerçekten adetli kadının tavafına engel var mıdır, diye bakacak. Bakmadan da soracak: Peygamberimizle Veda haccına gelen binlerce kadın dokuz gün süren yolculuk sırasında hiç mi adet görmedi. Hiç mi Peygamberimize bu konuda soru yöneltmedi. Neden bu konuda yalnızca bir tek, o da tevil edilebilir Hz. Âişe hadisi var. Tavafın kıyımı, kiraati, rukûu ve secdesi mi var ki namaza benzetilebilsin?

Özetlersek sonuca gitmek, problem çözmek zorundayız, hayat bizden bunu bekliyor.

Şimdi biz bazı kardeşlerimize diyoruz ki: “Kardeşim, meseleler önümüzde. Siz fıkıhtan hareket ediyorsunuz, en fazla Sünnete çıkıyorsunuz, Kur’an yok. Böyle yapmayalım. Önce Kur’an ne diyor, bakalım, Aziz Peygamberimiz ne diyor, bakalım. Allah cümlesinden razı olsun, mezhep imamlarımıza ve alimlerimize bakalım. Ama bir tercih yapacaksak Kur’an ve, Sünnet’ten hareketle yapalım.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Tamam Hocam, anlaşıldı konu. Efendim, yine soru alacaktım ama saat 16.30, namaz vakti de geçiyor.

Prof. Dr. Faruk BEŞER: Hocam, iki cümleyle cevap verebilir miyim?

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): O zaman birer cümleyle iki kişiye söz verip kapatacağım, başka çaresi yok.

Buyurun Hocam, çok çabuk.

Prof. Dr. Faruk BEŞER: Ali Rıza Hoca’yı gerçekten seviyorum. İki cümle söyleyeceğim. Bu ne yaman çelişkidir Sayın Ali Rıza Hoca, diyorum kendisine. “Kur’an’a bakın.” diyor. Ben de hemen Kur’an’a baktım. Kur’an diyor ki:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

“Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım” diyor. Din tamamlanmış iken Ali Rıza Hoca, Kuran köleliği, cariyeliği filan, tarihe bırakmıştır, o zaman o kadar halledebilmişti. İleriye doğru siz bunu halledin denmiştir, diyor. Bu anakronizmdir. Kölelik-cariyelik uluslararası bir savaş hukuku meselesidir. Eğer başkaları bizden aldıklarını tekrar köle ve cariye yaparlarsa, biz de aynı şekilde onlardan aldığımızı köle ve cariye yaparız. Bu gün yoktur hamdolsun, ama yarın dönerlerse biz de döneriz.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Hocam, tamam. Sayın Dekanım, buyurun efendim.

Prof. Dr. Talip TÜRCAN: Faruk Beşer Hocam gitti zannetmiştim, meğer buradaymış, iyi oldu. Hocam müzakeresine başlarken bir temellendirme yaptı, ona itirazım var. Kendisinden de beklemezdim, şaşırttı beni. O, vajinal akıntının hükmüyle ilgili, Hz. Peygamber’den gelen bir hadise dayanarak, dünyevî işlerimizle irtibat kurdu. Aslında bu hatayı hepimiz çoğu zaman yapıyoruz. Fıkıh, kuşatıcı, normatif bir yapı. İnsanın her türlü davranışıyla ilgili hükümler barındırıyor ve hiç de istisnası yok bunun. Burada en önemli unsur, şer’îlik unsuru. Yani biz, bir şeyin mahiyetini tıp

ehlinden, tıp uzmanlarından sorabiliriz, öğrenebiliriz; ama onun hükmünün şer’î olması gerekiyor. Şer’îlikle kastedilen ise normatif bir değer yargısıdır ve bunun ilahî iradeyi yansıtmaması gerekir. Naslara dayalı hükümler böyle olduğu gibi, ictihadî hükümler de böyledir. Fıkıhın üzerine kurulu olduğu teoriye göre, bir müctehid ilahî iradeyi keşfetmekle memurdur. Bunu hatırlatmak istedim.

Bir de, Ali Rıza Demircan Hocamıza şunu söylemek istiyorum. Aslında Faruk Beşer Hocamız çok isabetle ifade etti: “Gelenek derken neyi kastediyoruz?” Demircan Hocamız kölelik mevzuunda da geleneği iyi tetkik etmemiş görünüyor. Esirlerle ilgili olarak fıkıh kitaplarımız devletin yetkili organının, devlet başkanının beş tür muamele yapabileceğini çok açıkça zaten ifade eder. Zimmî vatandaş, yani sözleşmeli vatandaş hâline getirebilir. Karşılıksız salıverebilir, fidye talep edilebilir ya da onlara ölüm cezası verilebilir ve en son köleleştirilebilir de. Karşı taraf her ne yapıyorsa. Fakihler de Kur’ân’a bakıyorlar; eğer hocamız bunları Kur’ân’dan çıkartıyorsa. En önemli husus şu: sahiden biz geleneğimizi iyi tetkik etmiyoruz ve tahrif ediyoruz.

Ali Rıza DEMİRCAN: Siz etmediniz, ben ettim! Mübarek!

Prof. Dr. Talip TÜRCAN: Bunu haklı bulmuyorum, haksızlık olarak görüyorum. Teşekkür ederim.

Ali Rıza DEMİRCAN: Yani, aldığınız bir şeyi etmediniz, yapmadınız, gitmediniz! Nereden biliyorsunuz?

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Mustafa SOLAK): Değerli hocalarımız, saat 16.30’u geçti, ikinci vakti geçiyor. Mecburen kesmek zorundayım. Çay-kahve arasında yine görüşebilirsiniz.

Tüm konuşmacılara, tebliğcilere, müzakereci hocalarımıza teşekkür ediyor, oturumu kapatıyorum.

5. OTURUM (16.00-18.00)

AİLE HAYATI İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

Oturum Başkanı

Doç. Dr. Rahmi YARAN, 29 Mayıs Üniversitesi Rektörü

1. Tebliğ: Gizli Evlilik, Misyar Nikâhı ve Tescil Edilmeyen Nikâhlar
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müzakereler

Prof. Dr. Nihat DALGIN, Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ferhat KOCA, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

2. Tebliğ: Boşanma Halinde Kadına Tanınan Mali Haklar
Prof. Dr. Talip TÜRKAN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müzakereler

Yrd. Doç. Dr. Menderes GÜRKAN, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler

RAPORTÖRLER

Dr. Fatih Mehmet AYDIN
İdris BOZKURT
Mehmet KAPUKAYA

(2. GÜN: 01 ARALIK CUMARTESİ 2012)

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Çok muhterem hocalarım, Beşinci Oturumu açıyorum. Bu oturumda iki tane tebliğimiz var. Birinci tebliğ, “Gizli Evlilik, Misyar Nikâhı ve Tescil Edilmeyen Nikâhlar”

İkinci tebliğimiz: “Boşanma Halinde Kadına Tanınan Mali Haklar”

Öncelikle Birinci tebliğ sahibi Muhterem Hocamız Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay Bey’i davet ediyorum; sonra müzakereciler olarak yine iki muhterem hocamız Prof. Dr. Nihat Dalgın ve Prof. Dr. Ferhat Koca.

Usul hakkında baştan bir şey söylemek istiyorum. Bu planlamada genelde tebliğler peş peşe sunulduktan, müzakereler de yapıldıktan sonra oturuma katılanların değerlendirmesi ondan sonra. Şimdiye kadar riayet edilmedi ama biz buna riayet etmeye çalışacağız. Bu tebliğ ve müzakereler bittikten sonra 2. tebliğ ve müzakerelerini yapacağız. Değerlendirmeyi ondan sonra size söz vereceğim. Anlayışla karşılayacağınızı ümit ediyorum.

Teşekkür ediyorum.

Hocam buyurun.

TEBLİĞ

Gizli Evlilik, Misyar Nikâhı ve Tescil Edilmeyen Nikâhlar

Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY⁹²²

Bu toplantı vesilesiyle tarafıma tevdi edilen konu başlığı birbiriyle irtibatlı üç temel unsurdan meydana gelmektedir. Gizli nikâh, misyâr nikâhı ve tescil edilmeyen nikâh. Bunlardan gizli nikâh klasik fıkıh geleneğinde de ele alınıp kendi mantığı ve sistematığı içinde hükümleri ortaya konan ancak günümüzde kazandığı yeni boyutlar nedeniyle yeniden tartışmaya açılan fıkıh problemlerinden biridir. Nikâhın tescili problemi ise izleri Osmanlı öncesine kadar uzanan oldukça eski bir geçmişe sahip fıkıh meselelerindendir. Bu mesele aktüel değeri ve tezahürleri dolayısıyla modern dönemde de fakihlerin mesaisini en fazla meşgul eden aile hukuku problemlerinden biri olarak varlığını sürdürmektedir. Konu bundan önce pek çok ilmi toplantıda değişik açılardan ele alınıp tartışıldığı gibi konuyla ilgili Türkçe ve başka dillerde kitap, tez, makale, bildiri ve fetva türlerinde zengin bir literatür oluşmuştur.

Misyâr nikâhına gelince bu mesele her ne kadar akitsel özellikleri ve biçimsel bazı sonuçları itibarıyla klasik fıkıhta yer alan kimi evlenme formlarıyla şekli benzerlikler taşısa da hem ismi, hem de ayırt edici özellikleri ve pratik uygulamaları bakımından tamamen yeni sayılabilecek bir mahiyet arz etmektedir. Başta Suudi Arabistan olmak üzere körfez ülkelerinde ortaya çıkan, bununla birlikte hem bu ülkelerde hem de Mısır, Kuzey Afrika ülkeleri, Endonezya, Filipinler, Malezya gibi pek çok İslam ülkesinde ve Müslümanların azınlık olarak yaşadığı bazı batı ülkelerinde giderek yaygınlık kazanan bu nikâh türünün tespitlerimize göre en fazla yarım asırlık bir geçmişi bulunmaktadır. Ülkemiz açısından problem oluşturacak ölçüde ciddi bir uygulamasına şimdilik rastlanmayan misyâr nikâhı, uygulandığı ülkeler ve toplumlarda ciddi ailevi, sosyal, dini, ahlaki hatta hukuki sorunlar oluşturacak boyutlara varmıştır. Öte yandan bu konu doğuda ve batıda yazılı, görsel özellikle de sosyal medyada önemli bir yer tutmakta, öyle ki, bu nikâh türünün değişik ülkelerdeki pratik uygulamaları ve sosyal tezahürleri, her şeyin küreselleştiği bu çağda giderek genel anlamda İslam’a ve İslam’ın temel değerlerine yönelik önemli tehditler içerecek boyutta ciddi bir fenomene dönüşme eğilimi göstermektedir. Dolayısıyla ülkemizde yaşayan İslam bilginlerinin ve dini kurumların böylesi önemli bir konuya bigâne kalması düşünülemez.

Bildirimizin bu üç unsuru belirli açılardan kesişmektedir. Günümüzdeki uygulamaları baz alındığında gizli nikâhın genellikle tescil edilmediği görülmekle birlikte ailelerden habersizce belediyelerde resmi olarak kıyılan bazı nikâhların özellikle nikâhta veli şartı koşan fıkıh mektepleri bakımından gizli nikâh olarak

⁹²² *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

değerlendirilmesi mümkündür. Diğer yandan biraz sonra göreceğimiz üzere misyâr nikâhları da genellikle resmi makamlara tescil ettirilmektedir. Buna rağmen tescil edilmemiş misyâr nikâhı uygulamaları da bulunduğu gibi hemen hemen bütün misyâr nikâhlarının ikinci eşle yapılması ve bariz özelliğinin birinci eşten ve onun ailesinden gizlenmiş olması bu nikâhı da belli ölçüde gizli nikâh kapsamına sokmaktadır. Tescil edilmemiş misyâr nikâhları ise hem gizlilik hem de tescilden yoksunluk özelliği taşımaktadır. Tescil edilmemiş nikâh kavramı bu iki özel nikâh çeşidinden çok daha geniş bir muhtevaya sahiptir. İçinde yaşadığı muhite normal bir nikâh olarak ilan edilen ancak tescil edilmeyen ve toplumumuzda “imam nikâhı” veya “dini nikâh”, Arapça literatürde “örfi nikâh” olarak anılan nikâh uygulamaları gizli sayılmayan ama tescil edilmemiş bulunan nikâh çeşitlerinden en yaygın olanıdır. Ülkemizde bu tür evlilikler genellikle resmen yasak olan ikinci evliliklerde söz konusu olmaktadır. Ancak bilhassa muhafazakar çevrelerde nişanlılık döneminde belirli mahremiyet yasaklarını aşmak için de resmi nikâhtan önce dini nikâh yaptırma uygulamalarına rastlanmaktadır. Özellikle üniversiteli gençler arasında ailelerden habersiz dini nikâha dayalı birlikteliklerin de yaygınlık kazandığı da ayrı bir vakiadır. Son zamanlarda evli kadınların ölen yakınının emekli maaşını almak için resmen boşanıp dini nikâhla evlilik hayatına devam etme uygulamaları da sıkça görülmeye başlanmıştır. Bütün bunların sadece dini ve ahlaki bakımdan değil, aynı zamanda kimi zaman basına da yansıyan sosyal ve hukuki bakımdan da bir dizi problemi beraberinde getirdiğinde şüphe yoktur.

Bilindiği gibi aile toplumun çekirdeği ve toplumsal yapının en önemli ögesidir. İnsan türünün devamını sağlayan, geleneksel, dini, kültürel bütün değerleri gelecek nesillere aktarmada ve bireylerin sosyalleşmesinde en önemli görevi üstlenen aileye ve ailenin kurulmasını sağlayan evlilik kurumuna tarih boyunca tüm dini, siyasi, hukuki sistemler büyük önem vermişlerdir. İslam dininde de aile ve evlilik kurumuna kutsal bir önem atfedilmiş, Kur'an ve Sünnet'te en ayrıntılı hükümler evlilik ve aile ilişkilerine ayrılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de *“İçinizden bekarları, köle ve cariyelerinizden iyileri evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah, lütfuyla onları zenginleştirir...”* buyrulur (en-Nûr 24/32). Yine Kur'an-ı Kerim'de evlilik hem büyük sorumluluğu olan sağlam bir teminat (misak-ı galîz) olarak, hem de kadın ve erkeğin birbirini tamamlayıp sükuna ereceği bir sevgi, şefkat ve huzur yuvası olarak nitelendirilmiştir (Rûm 30/21). Hz. Peygamber de nikâhın kendi sünneti olduğunu belirterek bu Sünneti terk edenlerin kendisinden olmadığını ilan etmiş (Buhar, “Nikâh”, “Müslim”, “Nikâh”, 5) ve **“Ey gençler! Sizden kimin evlenmeye gücü yetiyorsa evlensin”** buyurmuştur (Buharî, “Savm”, “Nikâh”, 2-3; Müslim, “Nikâh”, 1, 3). Bir hadislerinde de **“Şu nikâhı ilan edin, onu mescitlerde yapın ve onun üzerine tef çalın”** demiştir (Tirmizî, “Nikah””. Kur'an ve Sünnetin evliliğe ilişkin bu ve buna benzer emir, yasak ve tavsiyeleri ve buna bağlı olarak bünyesinde helal haram konularının yoğun bir şekilde

bulunması fakihlerden önemli bir kısmını, evliliği ibadet olarak değerlendirmeleri sonucuna ulaştırmıştır. Yine evliliğin bu hassas özelliği dolayısıyla fakihlerin geneli İslam fıkhnın diğer bütün alanlarında benimsenen yerleşik ibâhe-i asliyye ilkesinin bir istisnası olarak kadın erkek ilişkilerinde asıl olanın haramlık olduğu sonucuna varmışlardır.

Evliliğin bu dini boyutu yanında onun genel ahlak ve kamu düzeni ile de yakından ilgisi vardır. İslam hukukunda evlilik genel hükümleri itibariyle tarafların özgür irade beyanlarına dayalı medeni bir akit olarak kabul edilmekle birlikte birçok bakımdan diğer medeni akitlerden farklılıklar göstermektedir. Her şeyden önce özel hassasiyet dolayısıyla evliliğin toplumsal gözetim ve denetim altında yapılması, bunun için de toplumun bilgisi dahilinde gerçekleştirilmesi şarttır. Bu husus nikâhı, İslam dininin açık ve kesin bir şekilde yasakladığı diğer cinsel birleşmelerden (sifah) ayırın en önemli özelliktir. Evliliğe dayalı olarak ortaya çıkan karşılıklı hak, yükümlülük ve mahremiyetlerin korunması ve denetlenmesi de onun kamusal ve hukuksal güvenceye bağlanmasını gerekli kılmaktadır. İslam hukukunda diğer medeni akitlerin aksine evliliğin birtakım şekil şartlarına bağlı olması bu özelliği sebebiyledir. Nikâhın iki şahit huzurunda akdedilmesi veya ilan edilmesi, bazı durumlarda veli izninin aranması, tavsiye nitelikli de olsa nikâh akdinin mescitlerde gerçekleştirilmesi, düğün yemeği (velîme) verilmesi ve meşru ölçüde eğlence tertip edilmesi, dahası ileriki dönemlerde evliliğin hakim iznine bağlanması veya tescili gibi hususlar hep nikâhın kamusal yönünü gösteren şekli özelliklerdir.

Belirttiğimiz hususlar dolayısıyla evliliğin her şeyden önce dini bir kurum olduğunda ve ilgili tarafların hem evlilik birliğini dinin gözettiği temel ilke ve amaçlara uygun kurlmaları hem de ilgili tarafların bu kurumun gerektirdiği hak ve yükümlülükleri bir ibadet şuuru içinde dini bir vecibe olarak yerine getirmeleri gerektiğinde kuşku yoktur. Ancak insanların dini hassasiyetlerinin aynı düzeylerde olmaması ve onlardan çoğunun hak ve yükümlülüklerle riayet konusunda insan olmaktan kaynaklanan zaafarla malul olmaları evlilik ve aile kurumunun hukuk düzeni tarafından kontrol edilmesini zorunlu hale getirmektedir. Özellikle aile ilişkilerinden doğan hak, ödev ve uyumsuzlukların yargı konusu olması bu konuda hukukun devreye girmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Hukuk ise niteliği gereği bir işlemin özü ve ruhu ile birlikte ve belki de bunlardan daha çok onun dışı yansıyan objektif, tutarlı ve kanıtlanabilir biçimsel yapısı ve şartlarıyla daha fazla alakadar bulunmaktadır. Bu nedenledir ki kimi zaman aynı işlemde dini meşruiyet ile hukuki meşruiyet arasında çelişkiler ortaya çıkabilmektedir. Fıkıhta diyanî hüküm kazaî hüküm ayrılığının temelinde de hukukun bu kendine özgü niteliği yatmaktadır. Fıkıh tarihsel fonksiyonu itibariyle hem mükelleflerin fiillerine ilişkin ilahi hitabın hüküm formunda tespiti (diyanî hüküm) hem de bu hükümlerin yargısal çekişme konusu

olma ihtimali de bulunan somut olaylara uygulanması (kazaî hüküm) işini birlikte yerine getirmiştir. Günümüzde ortaya çıkan dini meseleleri değerlendirirken fıkıhın dini hüküm üretme fonksiyonu yanında aynı zamanda tarihsel süreçte Müslüman toplumların hukuk düzenini oluşturduğu vakiasını da gözden uzak tutmamak gerekir. Mesela hukukun objektif ve şekilci niteliği çoğu fakihleri, hakkında dini açıdan kesin nehiy bulunmasına rağmen hulle nikâhının taraflar niyetlerini irade beyanında zikretmedikçe hukuken/kazaen geçerli olduğu sonucuna götürmüştür. Aynı durum bazı fıkıh mektepleri açısından “îne satışı”nda da söz konusudur. Ancak günümüzde bu tür meseleler ele alınırken, klasik fıkıh birikiminin artık Müslüman toplumların büyük çoğunluğunda bu toplumların hukuki ve yargısal problemlerini çözmekle yükümlü bir hukuk düzeni olmadığı, dolayısıyla ilgili meseleyle ilgili klasik fıkıhın kazaî hükümlerinden daha ziyade, ilahi iradeyi daha fazla temsil eden diyanî hükümlerinin ölçü alınmasının daha uygun olacağının bilinmesi gerekir. Ancak ne yazık ki, güncel dini meselelerin birçoğunda fıkıhın kazaî boyutu öne çıkarılmakta ve bu meselelerin meşruiyeti için söz konusu meselelerin zahiren ve şeklen fıkıhın bu nitelikteki hükümlerine uygunluğu yeterli görülmektedir.

Bu genel girişten sonra doğrudan bildiri konumuza gelirsek, gizli nikâh, misyâr nikâhı ve tescil edilmemiş nikâhların meşruiyeti klasik fıkıh ahkâmına dayandırıldığına göre yapılacak ilk iş bunların gerçekten klasik fıkıha göre durumunu müzakereye açmaktır. Daha sonra bu meselelerin diyanî boyutu ile ilgili değerlendirmelerimizi paylaşarak çalışmamızı sonra erdirebiliriz. Önce gizli nikâhla başlayabiliriz.

Gizli Nikâh

Hız. Peygamber (s.a.s.) “Şu nikâhı etrafa duyurun...” buyurduğuna göre “gizli nikâh (nikâhü’s-sır) ” ilke olarak geçersizdir. Bu konuda fıkıh mekteplerinin ittifakı vardır. Ancak fakihlerin nikâhın hangi durumda gizli sayılacağı noktasında değişik görüşleri vardır. Bütün fıkıh ekolleri şahitsiz ve ilansız nikâhların geçersiz sayılan gizli nikâh olduğunda müttefiktirler. Hanefi dışındaki fakihler kızın velisinin dahil olmadığı nikâhları da geçersiz saymaktadırlar. Malikilere göre ise nikâhın akdedilmesi aşamasında iki şahidin bulunması mendup görülmüş ancak bu aşamada şahit bulunmadığı takdirde zifafa girmeden önce durumun iki şahide açıklanmasının gerekli olduğu belirtilmiştir. Aksi halde Malikilere göre kadın bir talakla boşanmış sayılır. Ancak diğer fıkıh mekteplerinin aksine Malikiler nikâhın akit sırasında ilan edilmesini bir geçerlilik şartı olarak görmektedirler. Dolayısıyla ilan edilmemiş nikâhlar onlara göre gizli nikâh kabul edilmektedir. Bunlar şahitlik ve ilanla ilgili mezheplerin genel görüşleridir. Nikâh sırasında şahitlere ve ilgili diğer kişilere özel olarak nikâhı gizleme talimatı verilirse hüküm nedir? Bu konuda mezheplerin değerlendirmesi şöyledir:

Hanefilere göre nikâh aşamasında velinin bir rolü olmadığından onların nikâhı gizlemelerinin de akde herhangi bir tesiri yoktur. Şahitlere nikâhı gizleme talimatı verilmişse, bu şekilde yapılan nikâh da mekruh olmakla birlikte geçerli olup, gizli nikâh kapsamında değildir. Onlara göre sır iki kişi tarafından paylaşılmışsa sır olmaktan çıkar. Nikâhta veli şartını koşan Şafiiler, Hanbelilerin meşhur görüşü ve Malikilerden İbnü’l-Arabî de velilere ve şahitlere nikâhın gizlenmesi talimatının verildiği nikâhlar konusunda aynı görüştedirler. Bu fakihlere göre zevç, zevce, iki şahit ve şart koşanlara göre veliden oluşan dört veya beş kişi akdi sır olmaktan çıkarmaktadır. Malikilerin geneline göre ise nikâh-ı sır, akitten önce veya akit sırasında şahitlere nikâhı gizleme talimatının verildiği nikâhtır. Bu şekilde yapılan nikâh geçersiz olup zifaf olmadıkça feshedilmesi gerekir. Zifaktan sonra ise geçerli hale gelir. Malikilere göre nikâhın kendilerinden gizlendiği cihet nikâhın tarafı olan belli bir aile veya birinci eş bile olsa zorunlu haller dışında bu nikâh sır niteliği taşır. Ancak onlara göre gizleme talimatı şahitler dışında veli, aile vb. diğer kişilere verilmişse bu nikâh sır niteliği taşımaz. Ahmed b. Hanbel’den bir rivayete göre de gizleme talimatı bulunan akit batıldır.

Demek oluyor ki, Ahmed b. Hanbel’den gelen zayıf bir rivayeti saymazsak fıkıh mezheplerinin ortak görüşü şahitlere ve velilere akdi gizleme talimatı verilse bile bu nikâhın mekruh olmakla birlikte fıkhen geçerli sayıldığı yönündedir. Nikâhın kıyılması aşamasında aksi görüşte olan Malikiler de zifaktan sonra bunu geçerli saymaktadırlar. Mesele fıkıhın şekli hükümleri bakımından böyledir. Hanefilere açısından velinin haberi veya izni olmadan yapılan nikâhların ortaya çıkardığı mahzurlar akdin sıhhatiyle ilgisi olmayan ayrı bir tartışma konusudur. Bu mahzurlar akit gizlice tescil edilmiş bile olsa geçerliliğini korumaktadır. Bu şekilde yapılan akdin tescil edilmemiş olması ise yine akdin klasik fıkıh açısından sıhhatine tesir eden bir faktör değildir. Çünkü klasik fıkıh hükümleri bakımından tescil bir sıhhat şartı değil, olsa olsa bir tamamlık şartı olarak kabul edilebilir. Ya da bu akdin dışında kamu düzenini ilgilendiren hak mahrumiyeti veya cezai takip gerektiren bir asayiş problemidir.

Misyâr Nikâhı: Kavramsal Çerçeve

Misyâr nikâhı konusunda özellikle Arapça literatürde tez, makale ve kitap formatında çok sayıda yayın mevcuttur. “Misyâr” kelimesi ne klasik fıkıh eserlerinde ne de klasik Arapça sözlüklerde yer alan bir kelimedir. Konuyla ilgili araştırma yapan çağdaş yazarlar bu kelimenin sözlük anlamı ile ilgili birkaç yorum yaparlar. En fazla kabul edilen görüşe göre “misyâr”, Arapça’da yürüme anlamına gelen **seyr** kökünden Mif’âl vezninde mübalaa sigasıdır. Misyâr nikâhında koca eşinin yanında belli aralıklarla bir süre kalıp döndüğü için bu kelimeyle ifade edilmiştir. Bir başka yoruma göre misyâr Suudi Arabistan’ın Necid bölgesinde kullanılan ve halk arasında günlük

ziyaret anlamına gelen bir kelimedir. Bir diğer açıklamaya göre ise misyâr bir kısım körfez ülkesinde halk dilinde (ammice) uğrayıp geçmek anlamında kullanılan bir kelimedir.

Misyâr nikâhının terim olarak tanımı ile farklı bakış açılarına göre değişik görüşler vardır. Ama üzerinde genellikle uzlaşmaya varılan tanıma göre bu nikâh, sahih bir evlenme akdinin kurulması için gerekli olan tüm rükün ve şartlar yerine getirilmekle birlikte kadının nafaka, sükna ve kasm (kocasının kendi yanında ikamet etmesi) haklarından özgür iradesiyle feragat ettiği evlenmedir. Bu evlilikte kadın genellikle kendi ailesinin yanında kalmakta ve kocası belli zamanlarda kendisine uğramaktadır. Pratik uygulamaların gösterdiğine göre bu tür nikâhlara genellikle evli olup ikinci veya daha fazla evlilik yapmak isteyen erkekler başvurmaktadır. Bu yüzden misyâr nikâhının ayırt edici özelliklerinden birisi bu nikâhların gizli olarak yapılması, en azından birinci eşten ve onun ailesinden gizlenmiş olmasıdır. Bu nikâh türünün ortaya çıktığı Suudi Arabistan'da bunun genellikle gizlice de olsa resmi makamlara tescil ettirildiği, ama hem gizli hem de tescilsiz misyâr nikâhlarının da mevcut olduğu belirtilmektedir. Bu nikâhta ilke olarak evliliğin nesep, miras, mehir gibi sonuçlarının doğduğu kabul edilmektedir. Yine uygulama örnekleri ve istatistikler bu tür evliliklerde iki taraf için de ağırlıklı olarak cinsel ihtiyacın karşılanması veya kadın açısından çocuk sahibi olma saikinın ön planda olduğu, tarafların hak ve yükümlülüklerinde dengeleyici unsurlar bulunmadığı ve taraflar açısından normal bir nikâhla oluşması beklenen karşılıklı sevgi, saygı, sorumluluk ve fedakarlığa dayalı aile ortamı pek fazla gerçekleşmediği için bunlarda boşanma oranının oldukça yüksek (yüzde seksenler oranında) olduğu, özellikle kadının akit sırasında vazgeçtiği haklarını yeniden talep etmesi halinde bu evliliğin genellikle boşama ile neticelendiği kaydedilmektedir. Hatta misyâr tarzı nikâhtan kurtulmak isteyen kadınların boşanmayı sağlamak için bu hakları bilinçli olarak talep ettiği ifade edilmektedir.

Misyâr talebi genellikle birden fazla evlilik yapmak isteyen evli erkekler tarafından gelse de özellikle evlenme yaşı geçmiş bekar kızlar ve ölüm veya boşanma sebebiyle dul kalmış kadınlardan da azımsanmayacak oranda misyâr nikâhına talepleri geldiği belirtilmektedir. Suudi Arabistan'da misyâr nikâhı ile evlenme taleplerinin ve oranlarının daha çok öğretmen bayanlardan geldiği bilgisi dikkat çekicidir. Bu ülkede kadınların çalışma hayatında en fazla aktif olduğu alanın öğretmenlik olduğu göz önünde bulundurulduğunda, kadınların ekonomik açıdan kendi kendine yeter düzeyde olması ile kocanın kadın lehine mali külfet altına girmediği misyâr nikâhı arasında doğru yönde bir orantının kurulması mümkündür. Mali açıdan başkasına bağımlı hissetmeyen bayanların evliliğin gerektirdiği özgürlük kısıtlamasına çok fazla maruz kalmadan evlilik hayatı yaşamayı tercih etmeleri de kadınların böyle bir nikâh türünü tercih etmeleri veya en azından buna razı olmalarında etkili olabilir. Özü

itibariyle bakıldığında misyâr nikâhının birinci ve en önemli amacının eşlerin cinsel ihtiyaçlarını helal yoldan (!) karşılama arzularıdır. Normal nikâhlardan ayrıldığı en önemli nokta ise kadının bazı haklarından vazgeçmesi ve nikâhın gizlilik özelliği taşımasıdır.

Günümüzdeki anlamıyla misyâr nikâhının ilk defa Suudi Arabistan'ın el-Kasım bölgesinde çıktığı ve buradan diğer bölgelere ve ülkelere yayıldığı kabul edilmektedir. İlk şekillerine bu bölgede yarım asır önce rastlandığı ve birden fazla evlilik yapmak isteyenlerin özellikle birinci eşinden gizli olarak yapmaya başladıkları ve bu yüzden bu dönemlerde gizli nikâh olarak anıldığı söylenmektedir. Günümüzde ise misyâr terimi kadının bazı haklarından feragat ettiği genellikle gizli yapılan evliliklerin özel adı olarak yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

Misyâr Nikâhını Ortaya Çıkaran Faktörler

Misyâr nikâhının ortaya çıkması ve özellikle körfez ülkelerinde yaygınlık kazanmasının başlıca sebepleri arasında şunlar sayılmaktadır: Bu ülkelerde evlenme yaşını geçmiş kızların veya kocası ölen veya boşanan dul kadınların sayısındaki ciddi artış, evli erkeklerin birden fazla evlilik yapma isteklerine ilk eşlerinin karşı çıkması, erkeğin maddi imkânsızlık nedeniyle normal evliliğin yükünü taşıyacak durumda olmaması ve maddi durumu iyi olan fakat evlenme yaşı geçtiği ya da dul kaldığı için normal evlilik yapmada zorlanan kadınların da bu durumdaki erkeklerle evlenmeye razı olmaları, bazı kadınların çocuklarına veya ana babasına bakma gibi özel sebeplerle kendi ailesi yanında ikamet etmeyi daha uygun bulmaları. Bu gerekçelere mali durumu iyi olan bazı kadınların kocanın sürekli gözetiminde kalıp özgürlüklerinin kısıtlanmasını fazla istememelerini de ilave etmek gerekir. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki, açıklanan gerekçeler ne olursa olsun misyâr nikâhının söz konusu ülkelerde ve özellikle bu ülkelerden tatil amacıyla sıkça gidilen Mısır, Hindistan, Filipinler, Kuzey Afrika gibi ülkelerde fiili uygulamasına bakıldığında bu nikâhlarda aslında zengin körfez ülkeleri vatandaşları açısından maddi veya manevi hiçbir sorumluluk taşımadan sadece mehir adıyla verilen belli bir meblağ karşılığında kolay yoldan nefislerini tatmin etmek amacının en müessir faktör olduğunu söylemek pek de yanlış olmaz. Bu yüzden fiili bazı uygulamalar, aşağıda değineceğimiz üzere bu nikâha karşı çıkanların buna cevaz verilmesi halinde bunun kadınların kötü yola düşürülmesi için bir araç olarak kullanılabileceği yönündeki endişelerini haklı çıkarır mahiyettedir. Bununla birlikte özellikle kadınlar açısından gerçekten daha önce sunduğumuz daha masum gerekçelerle bu nikâh türünün tercih edilmiş olabileceğini de inkar etmemek gerekir.

Misyâr Nikâhının Hükmi Üzerine

İlgili literatürden edindiğimiz bilgilere göre bu nikâh türünün dini hükmi ile ilgili başlıca dört görüş öne çıkmaktadır. Her bir görüşün kendince ileri sürdüğü gerekçeleri vardır. Bu görüşleri mutlak veya kerahetle caiz görüp akitte öne sürülen şartların bağlayıcı olduğunu savunanlar, bu şekilde yapılan akdi caiz görmekte birlikte öne sürülen şartların hükümsüz olduğu, dolayısıyla kadının her zaman için feragat ettiği hakları tekrar talep edebileceği görüşünde olanlar, mutlak anlamda karşı çıkanlar ve kesin bir hüküm vermeyip tavakkuf edenler şeklinde sıralayabiliriz.

1. Caiz görenler: Bu nikâhı kayıtsız şartsız veya kerahetle caiz görenler arasında Eski Suudi Arabistan müftü Abdülaziz b. Bâz, Suudi Arabistan müftüsü Abdülaziz b. Abdullah Âli's-Seyh, Suudi Arabistan İfta, Davet ve İrşat Kurulu üyeleri Yusuf Muhammed Mutlak, Abdullah b. Abdurrahman el-Cebrî, Riyad Yüksek Mahkeme hakimi İbrahim b. Salih el-Hudayrî, Suudi Arabistan Hey'etü kibârî'l-ulema üyesi ve Mekke Temyiz Mahkemesi hakimi Abdullah b. Menî', Ezher Şeyhi Muhammed Seyyid et-Tantavi, Mısır Müftüsü Nasr Ferîd Vasil, Yusuf el-Karadavî, Mahmud Ebu Leyl sayılabilir.

Misyâr nikâhını caiz görenlerin başlıca gerekçeleri şunlardır. Bu nikâh evlenme akdinin gerektirdiği tüm rükün ve şartları taşımaktadır. Sadece akitte ileri sürülen takyîdi bir şartın gereği olarak kadın nafaka, sükna ve kocasının kendisiyle ikamet etme haklarından feragat etmektedir ki, nikâhta bu tür şartları ileri sürmek caizdir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hanımlarından Hz. Sevde Hz. Peygamberle beraberlik nöbetini (kasım) Hz. Aîşe'ye devretmiştir. Yine kişinin kendi rızasıyla şuf'a hakkını düşürmesi caizdir. Bu tür evliliklerde hem kadınlar hem de erkekler için birçok maslahat söz konusudur. Her şeyden önce mali gücü olmayan erkeklerin kolaylıkla evlenebilmesinin yolunu açmaktadır. Aynı şekilde evlilik yaşı geçtiği için veya dul kaldığı için normal evlilik yapamayan pek çok kadının bu sayede evlilik hayatına adım atmasını ve çoluk çocuk sahibi olmasını sağlamaktadır. Bu nikâh, söz konusu kişiler meşru yoldan fitri ihtiyaçlarını karşıladığı için onlar açısından iffeti korumanın da önemli bir aracı niteliğindedir. Bu görüşün önde gelen temsilcilerinden Karadavî bu konuya tahsis ettiği bir kitabında bu tür evliliği normal görüp teşvik etmediğini, ancak caiz olmadığını söylemenin de kolay olmadığını, zira evliliğin getirdiği maslahatlar açısından tamamı elde edilemeyen şeyin tamamen de terk edilmemesi gerektiğini, az olanın hiç olmayana göre daha iyi olduğunu söylemektedir. Yine cevaza kail olanlardan İbrahim b. Salih el-Hudayrî misyâr nikâhının şer'i olması bir yana, günümüz şartlarında zaruret noktasında olduğunu ileri sürmektedir.

2. Akdi caiz ve geçerli, feragat şartını geçersiz sayanlar. Bu görüşle şöhret bulan bilginler arasında Ahmed Haccî el-Kürdî ve Vehbe ez-Zuhaylî bulunmaktadır. Bu bilginlere göre nikâh akdinde öne sürülen nafaka ve kasm'dan feragat şartı lağv ve geçersizdir. Ancak bu tür nikâh akdi bu tür şartlarla batıl olmaz. Dolayısıyla şart batıl, akit sahihtir. Kadın bu şartla akit yapsa bile her zaman kocasından bu haklarını talep edebilir.

3. Mutlak olarak haram ve gayri caiz sayanlar: Bu görüşün taraftarları arasında Muhammed Nâsiruddin el-Elbanî, Muhammed ez-Zuhaylî, Ali el-Kadadağî, Ömer Süleyman el-Aşkar, Abdullah el-Cebûrî, Cebr el-Fudaylât, Abdülaziz el-Müsned, Muhmud es-Seratâvî, Kuveyt Şeriat Fakültesi Dekanı Uceyl Caşım en-Neşemî, Kuveyt Külliyyetü's-Şeriatî'l-İslamiyye ve'd-Dirasatî'l-İslamiyye dekanı Muhammed Abdülgaflar eş-Şerif, Umman Sultanlığı Şeriat ve Hukuk Fakültesi dekanı İbrahim Fadıl ed-Debû, Ezher Mecma'l-Buhusu'l-İslamiyye üyesi Muhammed er-Ravi gibi şahsiyetler yer almaktadır.

Misyâr nikâhının caiz olmadığını ve geçersiz sayılması gerektiğini savunan söz konusu bilginler de bu görüşlerini kimi zaman bu akdin yapısıyla, çoğunlukla da ruhu ve maksatlarıyla ilişkili bir dizi gerekçe ile temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu görüş sahiplerinin temel gerekçeleri şu şekilde özetlenebilir:

- Misyâr nikâhında ileri sürülen şartlar akdin muktezasına ve maksadına aykırıdır. Kadının nafaka, sükna ve kasm gibi haklardan feragat etmesi evliliğin amacına aykırıdır. Ayrıca kadının bu haklardan henüz sabit olmadan feragat etmesi geçerli değildir. Hz. Sevde geceleme hakkını bu hak kendisi için sabit olduktan sonra devretmiştir.

- Misyâr nikâhı Kur'an ve Sünnet'in evlilik için öngördüğü maksatlarla örtüşmemektedir. Misyâr'da sadece cinsellik ön plandadır. Evlenmekten amaç sadece cinsel ihtiyacın tatmini değildir. Çocuk sahibi olmak ve onları güzel bir şekilde yetiştirmek de evliliğin ulvi gayelerindendir. Bunun yanında ailenin bir rahmet, meveddet ve huzur yuvası olması gerekir. Bu da eşlerin birbirine sevgi, saygı, aidiyet ve adanmışlık hissiyle bağlanmalarıyla mümkündür. Halbuki arada bir belli amaçlarla eve uğrayan bir koca ve yedekte tutulduğu ve sadece cinsel bir obje olduğu duygusuna sahip, aynı zamanda her an boşanma endişesi taşıyan bir kadından böyle bir yuva meydana getirmesi beklenemez. Nikâhın bazı şekli şartlarının yerine getirilmiş olması onun geçerli olması için tek başına yeterli değildir. Yerleşik kaideye göre akitlerde "elfaz ve mebaniye değil, maksat ve meaniye itibar edilir". Nikâhla ilgili asıl olan da haramlıktır. Dolayısıyla temel amaçların gerçekleşmediği bir nikâh akdi sırf akit açısından sahih addedilemez.

- Misyâr nikâhı kadının içinde bulunduğu olumsuz şartları istismar etme ve onun önemli bazı haklarının suistimal etme anlamını taşımaktadır. Ayrıca bu nikâh ilk eşin haklarının da zayıf olması sonucunu doğurmaktadır. Eşler arasında adaletli davranma emri ihlal edildiği gibi babanın aile içinde sürekli olarak bulunmaması aile üzerindeki koruyucu ve denetleyici (kavvamlık) fonksiyonunun gereği gibi icra edememesine yol açmaktadır. Bundan özellikle çocukların terbiyesi olumsuz etkilenmektedir.

- Bu nikâh özellikle birinci eşten ve onun ailesinden saklandığı için nikâh-ı sır kapsamına girmektedir. Nikâhın gizli olması kocanın arada bir ve genellikle gece gelmesi konu komşunun kadın hakkında olumsuz düşünceler beslemesine yol açmaktadır.

- Misyâr nikâhında kadını aşağılama ve onun kadınlık onurunu rencide etme anlamı vardır. Onu cinsel yönden sömürme, oyuncak haline getirme ve kötü niyetlilerin elinde pazarlama konusu yapma söz konusudur. Bu tür nikâhlar için araçlar oluşmaya başlaması ve bürolar kurulması bunu göstermektedir. Bunun fuşşa kapı aralaması kuvvetle muhtemeldir. Bu yüzden akitsele özellikleri bakımından sahih olsa bile bu tür evliliklerin sedd-i zerai prensibi gereği yasaklanması gerekir, çünkü bu harama vesile olmaktadır. Nitekim hulle nikâhları da şekil olarak tüm şartları taşısa da harama vesile olduğu için dinen yasaklanmıştır. Def'i mefasid celb-i menafiden evladır.

- Bazı araştırmacılar misyâr nikâhın mut'a nikâhına benzetmektedir. Mut'a nikâhına benzemesi, bunda cinselliğin ön planda olması, eşlerin birbirleriyle sürekli değil belli zamanlarda bir araya gelmeleri ve tarafların birbirine karşı dengeleyici yükümlülükleri olmadığı için her an için ayrılık riskinin bulunmasıdır. Bu evliliklerde boşanma oranının çok yüksek olması bu argümanı doğrular niteliktedir.

- Muhammed Abdülgaffar eş-Şerîf misyâr nikâhını nefesine mağlup olmuş, sorumluluk duygusundan yoksun tek derdi cinsel arzusunu tatmin etmek olan zayıf kişilikli insanların uydurduğu bir bid'at olarak nitelendirmektedir ki, bu değerlendirme misyâr nikâhına olumsuz yaklaşanların ortak kanaatini özetler niteliktedir.

4. Kesin bir hüküm vermekten kaçınarak tavakkuf edenler: Suudi Arabistan Hey'etü Kibârî'l-ulema üyesi Muhammed Salih b. Useymîn, İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi Usulü'd-dîn Fakültesi öğretim üyesi Ömer b. Suud el-İd, Yermük Üniversitesi öğretim üyesi Muhammed Falih el-Mutlak gibi bazı araştırmacılar misyâr nikâhının hüküm konusunda kararsız kalarak beklemeyi yeğlemişlerdir. Onlara göre bu nikâh akitsele özellikleri bakımından sahih ancak bazı sonuçları bakımından hem

birey, hem aile, hem de toplum için ciddi olumsuzluklar ve sakıncalar ortaya çıkarma riskini barındırmaktadır. Bu yüzden nihai hükme varmak için sonuçların daha iyi görüleceği bir süre beklemekte yarar vardır. Bunların arasından Muhammed Salih b. Useymîn gibi önceleri bu nikâha cevaz verirken olumsuz bazı sonuçlarını gördükten sonra bu konuda fetva vermekten vazgeçtiğini söyleyenler de vardır. Yine bu görüş sahipleri arasında tevakkuf pozisyonunun korumakla birlikte bu nikâhın fıkhi açıdan caiz, ahlaki açıdan haram olduğunu, dolayısıyla fıkhen olmasa bile siyaseten ve ahlaken yasaklanması gerektiğini söyleyenler de vardır. Aslında bu yaklaşım bu nikâh türünü tamamen geçersiz sayanların temel argümanlarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir.

Misyâr Nikâhının Klasik Akit Teorisi Açısından Tahlili

Dikkat edilirse misyâr nikâhına cevaz verenler bu nikâhın klasik akit teorisi bakımından her türlü rükün ve şartları taşıdığını, akitte yer alan kadının bazı haklarından feragat şartının da bağlayıcı olduğunu dile getirmektedir. Akitte ileri sürülen bu tür şartların hükümsüz, akdin ise geçerli olduğunu söyleyen ikinci görüş de bunu yine klasik akit teorisi ile temellendirmektedir. Tavakkuf görüşünde olanlar da bunun yine fıkhen caiz olması gerektiğini söylemektedir. Bu nikâhın caiz olmadığını ileri sürenler ise kadının bazı haklarından feragat etmesine fıkhi ilkeleri bakımından itirazlar yöneltmekle birlikte bu nikâha karşı temel argümanlarını klasik fıkhi akitle ilgili şekli hükümlerinden daha çok onun ruhuna, ana hedeflerine ve ahlaki ilkelere dayandırmaya çalışmaktadırlar. Kısaca cevaz görüşünde olanlar bu konuda fıkhi kazaî hükümlerini, aksi görüşte olanlar ise diyanî hükümlerini ön plana çıkarmaktadır. Şu halde konuyla ilgili yapılacak değerlendirmelerin sağlam bir zemine dayanması bakımından misyâr nikâhının klasik fıkhi doktrini açısından durumunu da kısaca tahlil etmekte yarar vardır.

Misyâr nikâhının normal nikâhlara göre ayırt edici özelliğinin kadının kendi rızasıyla akitten önce veya akit sırasında nafaka, sükna ve kocasının kendisiyle ikamet etme haklarından feragat etmesi ve nikâhın kısmen de olsa gizlilik özelliği taşıması olduğunu biliyoruz. Şahitler ve veli şartı gerçekleştirilmesine göre klasik fıkhi açısından bu nikâhın nikâh-ı sır olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Geriye diğer şartlar kalmaktadır. Bu şartlar fıkhi doktrininde nikâh akidinde ileri sürülen takyîdî şartlar konusu temelinde ele alınmaktadır. Fıkhi mekteplerinin söz konusu şartlar akitten önce, akit sırasında ve akitten sonra olmalarına göre değişik görüşler vardır. Burada bunların ayrıntılı örneklerine girmeden konumuzla ilgili şartların durumuyla ilgili fıkhi mezheplerinin yaklaşımlarını kısaca şu şekilde ortaya koyabiliriz.

- Bütün mezheplere göre akdin gereği olan yani aile düzenine uygun olup dini esaslara aykırı olmayan şartlar, bunlar akit sırasında zikredilmese bile ittifakla caiz ve bağlayıcıdır.

- Yine bütün mezheplere göre akdin muktezasına uygun olmadığı gibi dini esaslara aykırı olan şartlar da kesin bir şekilde geçersizdir. Bu şartlar aynı zamanda nikâh akdini de geçersiz kılmaktadır.

- Akdin muktezasına aykırı olmakla birlikte dini esaslara ters düşmeyen, ayrıca taraflara ilave menfaatler, yükümlülükler veya kısıtlamalar getiren şartların akde tesiri ve geçerliliği konusunda ise görüş ayrılığı vardır. Kadının nafaka, sükna ve kasm hakkının bulunmamasını öngören şartlar bu kapsama girmektedir. Hanefiler bunları fasit şartlar olarak niteler ve geçersiz sayarlar. Ancak onlar fasit şartların nikâh akdini ifsat etmeyeceği kuralını benimseyerek bu şartlarla yapılan nikâhları geçerli sayarlar. Şafîiler ve meşhur görüşlerine göre Hanbelîler de aynı görüştedirler. Malikiler ise zifaf olmadıkça hem bunları hem de bunlar sebebiyle akdi geçersiz saymaktadır. Zifaf gerçekleşmişse onlara göre akit geçerli şartlar ise geçersiz olur. Hanbelilerden bir görüş bu durumda zifaktan önce ve sonra hem akdi hem de şartı batıl sayarken, bir üçüncü görüş hem akdi hem de şartı muteber kabul etmektedir.

- Bir önceki maddede yer alan şartlar akitten önce kararlaştırılmış olup akitte ayrıca zikredilmemişse Hanefilere, Şafîilere ve Ahmed b. Hanbel’den bir rivayete göre bu şartlar aynı şekilde geçersiz olmakla birlikte akde hiçbir tesiri yoktur. Malikilere göre ise bu şartlar akdi batıl kılmaktadır. Söz konusu şartlar akit gerçekleştirildikten sonra ileri sürülmüş ve kararlaştırılmışsa bu durumda yine Hanefilere, Şafîilere ve Hanbelilere göre fasit sayılan bu şartlar dikkate alınmaz ve akdin geçerliliği devam eder. Maliki ve Zahirilere göre ise bu tür şartlar sahih bile olsa akde hiçbir şekilde dahil edilmez.

Görüldüğü gibi Hanefiler, Şafîiler ve Hanbelîlerin geneli ve zifaf sonrası itibariyle Malikiler misyâr nikâhında söz konusu olan şartları ilke olarak geçersiz saymaktadırlar. Hanbelilerden bir görüş ise hem akdi hem de şartları geçerli ve bağlayıcı saymaktadır. Şunu ifade etmeliyiz ki, bu konuda şartın geçersiz olması bağlayıcı olmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim bütün mezhepler kadının kendi rızasıyla kasm (kocanın kendisiyle geceleme nöbeti) hakkından feragat edebileceğini ancak bunun bağlayıcı olmayıp kadının daha sonra bundan rucû edebileceğini kabul ederler. Aynı şekilde Hanefi dışındaki fakihlere göre akitte nafakayı düşürme şartı koşulmuşsa bu bağlayıcı değildir, ancak kadın akitten sonra bu hakkını düşürebilir. Hanefilere göre kadın henüz tahakkuk etmemiş nafakasından feragat edemez, ama tahakkuk ettikten sonra bunu ibra edebilir. Diğer taraftan nafaka evlenme akdinin

zorunlu bir unsuru değildir. Nitekim bir kadın kendisinin evlilikten doğan nafaka hakkı olduğunu bile bile nafaka vermeyecek halde yoksul bir kimseyle evlenebilir. Bu durumda olan kadın daha sonra, genel anlamda nafakanın temin edilmemesini fesih gerekçesi sayan fakihlere göre bile nikâhı fesih talebinde bulunamaz. Tıpkı iktidarsız olduğunu bile bile bir erkekle evlenen bir kadının daha sonra bu gerekçe ile fesih talebinde bulunamayacağı gibi. Cinsellik evliliğin en temel unsurlarından olmasına rağmen bu böyledir.

Şu halde klasik akit teorisi bakımından misyâr nikâhı mezheplerin geneline göre caiz görülmektedir. Bu nikâhta öne sürülen şartlar Hanbelîlerdeki bir görüş dışında bağlayıcı değildir. Ancak mezheplerin geneli bu şartlarla yapılan akdi geçerli saymaktadırlar. Buna göre misyâr nikâhının hükmü ile ilgili görüş sahiplerinden Ahmed Haccî el-Kürdî ve Vehbe ez-Zuhaylî gibi bilginlerin bu nikâhın caiz ama şartların bağlayıcı olmadığı kadının her zaman bu haklarını talep edebileceği yönündeki görüşleri klasik fıkhnın nikâhla ilgili hükümleriyle paralellik taşımaktadır. Öne sürülen şartlar bağlayıcı olmak üzere misyâr nikâhına cevaz verenlerin ise Hanbelîlerdeki bir görüşe ve ekolleşmemiş bazı alimlerin münferit görüşlere tutundukları anlaşılmaktadır. Bu durum misyâr nikâhının niçin Suudi Arabistan gibi ülkelerde ortaya çıktığını da biraz açıklamaktadır.

Genel Değerlendirme

Önce gizli nikâhla ilgili kanaatimizi belirtelim. Öyle anlaşıyor ki, günümüzde gizli nikah olarak kabul edilen kadın ve erkeğin iki şahit huzurunda toplumdan, hatta ailelerden gizli olarak yaptıkları nikah akdi Haneî mezhebi bakımından klasik fıkhnın gizli nikah (nikah-ı sır) tanımıyla örtüşmemektedir. Çünkü onlar velisiz de olsa şahitler huzurunda yapılan ve şahitlere nikahı gizleme talimatı verilen nikahları gizli nikah olarak görmemektedirler. Onların bu anlayışı benimserken, nikahın bu şekilde gerçekleşmesi sebebiyle özellikle velilerin uğrayacağı mağduriyetlerin farkında olmadıklarını düşünmek inandırıcı olmaz. Aynı durum veli şartı yerine gelmişse Maliki dışındaki fıkhnın mektepleri ve Malikilerden İbnü'l-Arabî için de için de geçerlidir. İlgili başlıkta belirttiğimiz gibi günümüzde bu şekilde yapılan evliliklerin nikah akdinin gerçek mana ve maksatlarıyla örtüşüp örtüşmediği ile ilgili yapılacak değerlendirmeler misyâr nikahı ve genel anlamda tescilsiz nikahlarla ilgili söylenecek şeylerden pek farklı olmayacaktır.

Misyâr nikahına gelince bu nikah türüyle ilgili yukarıda verilen bilgi ve tahlillerden de anlaşılacağı üzere bu konuda iki açıdan değerlendirme yapılabilir. Birisi bu nikahın fıkhnın eserlerinde nikah için öngörülen klasik akit teorisi ile ne derece uyum içinde olduğu, diğeri ise nikah akdinin gerçek anlamı, temel amaçları ve genel ahlak ilkeleriyle ne derece örtüştüğü açısından. Birinci bakış onun daha ziyade klasik

fıkhın kazaî hükümlerine uygunluğu, diğer ise diyanî hükümlerine uygunluğunu tahlile yöneliktir. Aksine bazı görüşler bulunmakla birlikte misyâr nikâhının klasik fıkhın şekle ilişkin önermeleri bakımından cevazına engel bir durum gözükmemektedir. Fakihlerin büyük çoğunluğu misyâr nikahında söz konusu edilen şartların bağlayıcı sayılmasa da akdin geçerliliğine bir etkisi olmadığı kanaatindedir. Yine onların geneline göre evliliğin kadın tarafının akitte şart koşulmasa bile nafaka, sükna ve kasm hakkından feragat edebileceğini ilke olarak kabul etmektedirler.

Yine aksi kanaatler bulunsu da mevcut uygulamalar göz önünde tutulduğunda, misyâr nikahını hulle nikahı ile ilişkilendirilip her ikisinde de meşru vasıtalar kullanılarak gayri meşru sonuçlara ulaşma amacının söz konusu olduğu, dolayısıyla klasik fıkıh açısından hulle nikahı gibi misyârın da haram sayılması gerektiği sonucuna varılması çok da yanlış değildir. Ancak bu yaklaşım en azından Hanefî ve Şafîî mezhepleri açısından isabetli gözükmemektedir. Çünkü onlar haram da olsa bu nikahları kazâen geçerli saymaktadırlar. Bu konuda Malikî mezhebinin sedd-i zeraî ve i'tibârü'l-meâlat ilkeleri çerçevesinde geçersizlik hükmüne ulaşılabilir. Çünkü Maliki mezhebinde bu ilkeler tam da misyâr nikahı gibi uygulamalara denk düşmektedir. Onlara göre şekil şartları bakımından geçerli bir işlemin harama veya fesada yol açıp açmadığı mevcut uygulamalara bakılarak anlaşılır. Bu işlemin bir bölgedeki uygulamaları yoğun olarak fesada yol açmakla maruf bulunursa bu işlemin anılan ilkeler gereği yasak ve geçersiz kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Fakat bu yaklaşım klasik bir mezhebin ilkelerine dayanması itibarıyla klasik fıkha izafe edilebilirse de bu tarz bir hüküm çıkarma yöntemi esas itibarıyla söz konusu işlemin şekli ve lafızıyla ilişkili değil manası ve maksatlarıyla ilişkilidir. İşlemin mana ve maksat açısından tahlilini ise aşağıda ayrı bir fasılda yapacağımızı belirtmiştir.

Misyâr nikahının sıkça dile getirildiği gibi yine klasik bir evlilik türünü oluşturan mut'a nikahına benzetilmesi ise yine şekil şartları açısından yerinde gözükmemektedir. Çünkü klasik teoride mut'a nikahı irade beyanında mut'a kelimesi ve türevlerinin geçtiği nikah türüdür. Bu nedenledir ki, mut'a nikahının "süre kaydı" bakımından muvakkat nikahtan bir farkı olmadığı halde sırf irade beyanıyla ilgili bir hususiyet dolayısıyla Hanefi hükümsüzlük teorisinde mut'a nikahı batıl, muvakkat nikah ise (akdin süresiz olması bir sıhhat şartı olduğundan) fasit niteliğindedir. Şekil şartlarının bu kadar önemli tutulduğu bir sistemde akitte süre kaydının hiçbir şekilde yer almadığı misyâr nikahını klasik akit teorisi bakımından mut'a olarak değerlendirmeye imkan yoktur.

Ancak uygulandığı bölgelerde misyâr nikahına bağlanan anlam ve amaçlar ve halihazır uygulama örneklerine bakıldığında bu nikahın şekil şartları bakımından olmasa bile işlev ve işleyip bakımından mut'a gibi bir fonksiyon icra ettiği rahatlıkla

söylenbilir. Çünkü kısmen ilgili akademik literatürden, daha ziyade de sosyal medyadan da edindiğimiz bilgi, yorum ve intibalara göre tatbikatta misyâr nikâhının bilhassa zengin körfez ülkeleri vatandaşları tarafından, aile olmanın gerektirdiği hiçbir yük ve sorumluluk altına girmeden yok denecek kadar az mali bedellerle hem bu ülkelerde hem de daha çok da tatil için gittikleri Mısır, Suriye, Yemen, Endonezya, Filipinler, Hindistan gibi ülkelerde cinsel arzuları tatbik etmenin meşru bir aracı olarak kullanıldığını anlaşılmaktadır. Bu konuda kendilerini bağlayıcı maddi manevi hiçbir engel olmadığı için sürekli birini boşayıp bir başkası ile yeniden evlenebilmektedirler. Körfez ülkelerinde ve diğer bazı ülkelerde taadduda izin verildiği için mevzuat açısından da hiçbir engelle karşılaşmamaktadırlar. Bazı ülkelerde ise bu işlem, mahiyet aynı kalmakla birlikte isim değişikliğine uğramakta, mesela Mısır'da "örfi nikah", Yemen'de "misyaf nikahı"na (yazlık nikah, tatil nikahı) dönüşmektedir. Yine internet medyasından edindiğimiz bilgilere göre bu tür nikahlarda kimi zaman kadına yönelik olarak hamile kalmama şartı koşulmakta, aksi durumda nikah boşama ile sonuçlanmaktadır. Bununla birlikte mezkur ülkelere tatil veya temettü amaçlı olarak uzak ülkelere gidip orada bu tür "geçici evlilikler" yaptıktan sonra memleketine dönen tatilci zenginlerin, söz konusu ülkelerde farkında olarak veya olmayarak terk ettikleri çok sayıda çocuğun, vatandaşları oldukları körfez ülkeleri resmi makamlarının da başını ağrıtan önemli sorunlardan biri haline geldiği dile getirilmektedir.

Misyâr nikahının, nikah akdinin mana ve maksatlarına uygunluğu ile ilgili kanaatimiz aslında bildirinin akışı ve bütünlüğü içinde az çok tebellür etmiş bulunmaktadır. Teorik açıdan bakıldığında bu nikahta cevaz taraftarlarınca dillendirilen birçok önemli maslahatların bulunabileceğini inkâr edemeyiz. Erkek olsun kadın olsun çeşitli nedenlerle normal nikah akdi yapamayan birçok insanı dinimizce ısrarla teşvik edilen ve yaşadığımız çağda önemi daha da artan aile saadetine kavuşturmak hiç de önemsenmeyecek bir maslahat değildir. Bu noktada misyâr nikahını normal nikahlardan farklılaştıran unsurların cevazı etkileyecek derecede önemli olduğunu düşünmüyoruz. Günümüzde zaten normal evliliklerde de aile içindeki roller ve yükümlülükler büyük ölçüde değişmiş, ailenin maddi ve manevi külfet ve kazanımları eşlerin birlikte ve kader birliği içinde paylaştıkları bir sorumluluk haline dönüşmüştür. Günümüz ailelerinde eşlerin her zaman kendilerine ait bağımsız bir meskende beraberce oturmaları gibi durum da söz konusu değildir. Hatta ülkemizde çeşitli nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan ve bazı yörelerimizde hala varlığını sürdüren "iç güveylik" geleneği nikahın meşruiyetine dair en ufak bir tartışma doğurmamaktadır. Bir evlilikte eşlerin hangi mekanlarda veya koşullarda beraber oldukları ya da ailenin yükünü kimin üstlendiği gibi tali hususlardan daha çok kurdukları veya kurmayı düşündükleri evlilik birliğine hangi saik ve beklentilerle yöneldikleri ve karşılıklı sevgi, saygı, aidiyet, fedakarlık ve adanmışlık temelleri

üzerine inşa edilen gerçek bir aile olmanın mana, maksat ve sorumluluklarını ne ölçüde içselleştirmiş olduklarıdır. Eşlerin birbirlerini gerçek bir aile olarak hissettikleri bir evliliğe adı veya şekli misyâr da olsa genellemeci bir tarzda gayri caiz demek pek uygun değildir. Hatta bu yolla gerçek bir aile saadetine ve çoluk çocuğa karışan birçok insanın varlığı da muhtemeldir.

Ama meseleye misyâr nikahının gerek ortaya çıktığı ülkelerde gerek yukarıda zikredilen diğer ülke ve bölgelerde pratik uygulamalarına bakıldığında aynı iyimserlikten söz etmek mümkün gözükmemektedir. Aslında bildirinin ele alınışı ve bütünlüğü içinde bu konudaki kanaatimizi açığa vurmuş olduk. Burada bir kez ve daha net bir şekilde söylemek gerekirse, hâlihazır uygulamaları bakımından misyâr nikâhı ile ilgili ilkel kanaatimiz bunun kesin bir şekilde haram ve yasak olması gerektiği yönündedir. Ama bu sonuca fikhî mülâhazalarla değil, diyanî ve ahlakî mülâhazalarla ulaşmış bulunmaktayız. Bu evliliğin ne özel anlamda İslam dininin nikah için öngördüğü mana ve maksatlarla ne de genel anlamda İslami ve evrensel ahlak ilkeleriyle örtüşür ve bağdaşır bir yanı vardır. Bizce bu nikahın klasik fıkha önermeleri bakımından uygunluğunu veya uygunsuzluğunu dile getirmenin de hiçbir anlamı yoktur. Çünkü burada nikah görünümünde şeklen ve sureten bir işlem bulunmakla birlikte bunun özü ve ruhu büyük ölçüde kaybolmuştur. Bu durumda şeklin hiçbir önemi kalmamaktadır. Dini ve ahlaki değerler üzerine kurulu bir fıkıh sistemi sırf şekli şartlar yerine geldi diye böyle bir maskaralığa onay veremez. Misyâr nikahında erkek açısından cevaz taraftarlarının öne sürdüğü hiçbir maslahat söz konusu değildir. Bu nikahın büyük oranda zaten evli erkekler tarafından tercih edildiği ve ortaya çıktığı muhitin hukuki mevzuatının normal yoldan birden fazla evliliğe zaten müsaade ettiği dikkate alındığında, erkek açısından bu nikah normal taaddudun gerektirdiği ilave külfetleri kolayca aşmanın bir aracı olarak kullanılmış olmaktadır. Böyle değil de erkeklerin evde kalmış gariban kadınların mağduriyetlerini gidermek için fedakârca bir davranışla bu nikaha yöneldiklerini söylemek hiç de inandırıcı gelmiyor. Öte yandan misyâr vb. evlilik formlarının, dini ilkeleri en katı bir şekilde uygulama iddiasında bulunan ve sosyal hayatta kadın erkek ilişkilerini çok sıkı kurallara ve denetime bağlayan bir ülkede neşvünema bulması da ayrıca düşündürücüdür. Bu tarz meselelerin ortaya çıkması ile söz konusu ülkenin, dini yorumları nasların ve fıkıh önermelerinin literal ve zahiri anlamlarına dayandırmakla temayüz eden mezhebi karakteristiği arasında bir sebep sonuç ilişkisinin kurulup kurulamayacağı da benim için ayrı bir merak konusudur.

Şunu da ifade edelim ki, bu tür meselelerin ortaya çıkardığı mefsedetler sadece yaşandığı ülkelere zarar vermekle sınırlı kalmamakta, bunlar topyekûn İslami değerlere ve Müslüman toplumların genel imajına ciddi zararlar içermektedir. İletişim araçlarının bu denli hızlı ve etkin olduğu bir çağda hiçbir şey dünyanın

gözünden kaçmamakta, Müslüman toplumların dini ve evrensel ahlaki değerleri bir tarafa bırakarak sürekli cinselliği ön plana çıkardıkları ve bunun için çeşitli adlar ve şekiller altında olmadık formüller üretmeye çalıştıkları şeklinde bir algı ve anlayışın dünyanın diğer toplumları nezdinde giderek yaygınlaşmaya başladığı esefle müşahade edilmektedir. Bütün bu söylediklerim İslam dünyasının farklı bölgelerinde ve ülkemizde “arkadaş nikahı”, “örfi nikah”, “dinî nikah/imam nikahı”, “gizli nikah”, “misyaf nikahı”, “formalite nikah”, “mut’a nikahı” gibi her ne ad altında olursa olsun aynı anlam ve niteliğe sahip her türlü evlilik formları için de geçerli bulunmaktadır. Bunların tescil edilmiş olup olmaması hiç önemli değildir. Önemli olan bunların dinimiz ve örfümüzün öngördüğü anlam ve amaçlara uygun gerçek bir aile düzeni kurmaya matuf olup olmadıklarıdır. Bu nedenle bizim bu tür nikahların fıkıh ve fetva cihetinden caiz olup olmadığını tespitten çok daha öteye geçen önemli bir vazifeyi yerine getirmemiz gerekmektedir. O da bu tür uygulamalara karşı yüksek perdeden ahlaki bir tepki ve duruş ortaya koymamız ve bunu etkili bir şekilde dile getirmemizdir.

Bunun tam aksine zorunlu nedenlere dayanan ve yürürlükteki mevzuat elvermediği için tescil imkanı bulunmayan ancak dini, örfi ve ve ahlaki bakımdan gerçek bir evliliğin bütün şartlarını taşıyan dini nikahları sırf tescil edilmediği gerekçesiyle geçersiz saymanın da doğru olmadığını düşünmekteyim. Tescil edilmemiş nikahların özellikle kadın açısından hukuki güvenceden mahrum olduğu doğrudur. Ama yakın çevremizde bir sürü örneklerine sıkça rastladığımız üzere nikahın tescil edilmiş olması da kadın için tek başına bir güvence teşkil etmemektedir. Unutmayalım ki evlilik kurumu her şeyden önce hukuk kuralları üzerinde değil, büyük ölçüde dini ve ahlaki değerler üzerinde kurulan ve yaşatılması gereken bir kurumdur. Dinin ve ahlakın yaşatamadığı böyle bir kurumu hukuk düzeni asla ayakta tutamaz.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Hacı Mehmet Günay Hocamıza teşekkür ediyorum.

Bu misyar nikâhı Türkiye’de pek bilinmiyor. Gerçi ben bunu dört beş sene önce bir kız öğrencimizden duydum, ilk defa varlığından haberdar oldum. Bitirme tezi için böyle bir şey teklif etti bana, önce ne dediğini anlayamadım, bir daha sordum filan. Çok da cahilliğim ortaya çıkmasın diye “Herhalde klasik fıkıhta böyle bir nikâh var da ben duymamışım” dedim. Sonra baktım ki bu yeni bir şeymiş Körfez ülkelerinde çıkmış. Gerçekten bir yerlerde bir şey çıkmışsa, dünyanın başına doğru, başka bölgelere gelecektir. Burada belki şu soruyu öncelikle ele almak lazım: Nikâh akdi hükümleri taraflarca serbestçe değiştirilebilecek bir akit midir değil midir? Bunu

beşeri hukukta da tartışılır ve genelde “Evlilik kurumu içerisine ya girilir ya girilmez; serbestlik oradadır” derler. Yani içerisindeki hükümlerin çok değiştirilmesine müsaade etmezler.

Şimdi, Prof. Dr. Nihat Dalgın Hocam, on dakika içerisinde inşallah bize müzakeresini sunacak.

MÜZAKERELER

Prof. Dr. Nihat DALGIN⁹²³:

Teşekkür ederim Sayın Başkan.

Sözlerime başlarken muhterem hazırunu saygıyla selamlıyorum ve dostumuz Hacı Mehmet Günay’a teşekkürlerimi sunuyorum, tebrik ediyorum. Güzel bir tebliğ sundular. Doğrusu sunuşu yazılı metinden daha güzeldi, bunu da söyleyeyim.

Ben de bana ayrılan süre içerisinde müzakere metnimi özetlemeye çalışacağım. Efendim, metin başlığında “Gizli Nikâh, Misyar Nikâhı ve Tescil Edilmeyen Evliliklerin Hükmü” geçiyordu. Fakat kendisi şu anda açıklama yaptı, metinde “Gizli Nikâh ve Misyar Nikâhı” başlıkları var, tescil nikâhı ile ilgili bir başlık açmamış ve gizli nikâhla ilgili de çok fazla detay vermemiş. Vermeyiş sebebini keşke metinde yazsaydı, şimdi ben itiraz etmezdim, eleştirmezdim. Orada konuya değinmeyişinin nedeni yazılmadığı için bizim eleştirme hakkımız doğmuştur. Keşke değinilseydi, hakikaten önemli bir konu. Konu farklı mahfillerde tartışılmış olsa da Din İşleri Yüksek Kurulumuz bu konunun burada tartışılmasını önerdiğine göre, sadece başlık verip geçilmek yerine biraz daha detay verilmesinin uygun olacağını düşünüyorum. Hatta, tabirimi mazur görün, “Gizli nikâh gizli kaldı” tebliğ metninde gibi bir not düştüm kendi müzakere metnime.

Tabii, gizli nikah konusu biraz daha açıklanabilirdi. Hoş tasnifler yapılarak daha net, bizim de iyice anlamamız sağlanabilirdi, izleyiciler de daha rahat anlayabilirlerdi. Ben yine de, yarım sayfa gibi bir yer ayrılan gizli nikâh konusuna değinmek istiyorum; çünkü o yarım sayfa içerisinde de bazı çelişkilerin olduğunu, anlaşılamayan bazı yerlerin olduğunu tespit ettim, onları arz etmek istiyorum.

Sayfa 3’te “Hanefiler dışındaki fakihler kızın velisinin dahil olmadığı nikâhları da geçersiz saymaktadırlar” demekte. Cümle doğru olmakla beraber, sanki “Velisiz kıyılan nikâhı da gizli nikâh saydılar, nikâhı sır kapsamına mı koydular” sorusu aklımıza gelmekte. Bunu tebliğ sahibi böyle mi düşünüyor, yoksa farklı bir maksatla mı bunu yazdı, kendisinden öğrenmek isterim. Çünkü biliyorsunuz nikâhta velinin bulunması ayrı bir şarttır, ama yine âlimlerin “nikâhı sırrı” açıklamalarına baktığımız zaman, orada böyle bir “nikâhı sır” kavramı gözükmüyor, bulamıyoruz.

Yine, tebliğ metninde sayfa 3’te, “Malikilere göre nikâh kıyılırken ya da sonrasında ancak gerdek öncesinde iki şahidin bilmesi halinde bu nikâh sahih midir, değil midir?” diye bir soru sormuşum ben. Zira tebliğde bu husus net değil. Çünkü önce nikâh esnasında iki şahidin bulunmasının Malikilerde şart değil, mendup olduğu söylenmiş, doğru bir ifade. “Şahitsiz nikâh kıyılmışsa bunun gerdek öncesinde olsun,

⁹²³ On Dokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi

iki şahide söylenmesi gerekli görülmüş” deniyor ki bu ifadeden bu durumda nikâhın sahih olduğu anlaşılmakta. Ancak peşinden gelen cümlede ise, diğer fıkıh mezheplerinin aksine Malikiler, nikâhın akit esnasında ilan edilmesini bir geçerlilik şartı olarak görmektedirler. Dolayısıyla “İlan edilmemiş nikâhlar onlara göre gizli nikâh kabul edilmektedir” denmekte. Dolayısıyla iki yargı arasında bir çelişki olduğunu zannediyorum. Onu tebliğ sahibi tashih ederse memnun olurum. Yani “Nikâh esnasında iki şahidin bulunması şart değil, mendup” diyorsunuz. Dolayısıyla daha sonra da “Şahitler var, ilan edilmemiş, yani ilan edilmemiş nikâh onlara göre gizli nikâhtır” diyorsunuz. İki şahit bulunması mendupsa, iki şahit olmuşa o nikâh sahih olması gerekir.

Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY: Zifaktan önce, orada bir ayırım var.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Vurgu, yani “Zifaktan önce ilan edilmesi şartıyla”

Prof. Dr. Nihat DALGIN: Evet.

Yine 3 üncü sayfada geçen “Aksi halde Malikilere göre kadın bir talakla boşanmış sayılır” şeklindeki ifade, “Bu durumda nikâh feshedilir ve bu fesih bir talak sayılır” şeklinde olsa daha anlamlı olurdu.

Yine, aynı sayfada, gizli nikâhla alakalı, “Gizli nikâhın sonuçları bağlamında Malikilerin geneline göre gizli nikâh şeklinde gerçekleşen nikâh zifaf olmadıkça feshedilmelidir. Zira, zifaktan sonra ise geçerli hale gelir” denmiştir. Halbuki kaynaklara baktığımızda, birinci durumda “Nikâhın kıyılması üzerinden örfen uzun bir müddet denecek kadar bir zaman geçmemişse nikâhın feshedileceği” şeklinde kayıt bulunmakta. “Uzun sayılacak bir müddetin geçmesi halinde ise, nikâhın ilan edilmesi şartı zımnen gerçekleşmiş olacağından nikâh feshedilmez” denilmektedir. Aynı şekilde gerdek sonrasında da bu tür nikâhın feshedilip feshedilmeyeceğinde tartışma yaşanmış. “Bazıları bu nikâhın bozulamayacağını savunurken, bazı âlimler uzun bir zaman geçmemişse feshedilmelidir” demişler. Bu kayıtların da metinde olması uygun olurdu. Bunlar atlanmış diyorum.

Diğer taraftan, özellikle tebliğin bu bölümünde “Veliden gizlenen nikâh gizli nikâh mıdır değil midir?” sorunu tartışılmalıydı. “Birinci eşten gizlenen nikâh gizli nikâh mıdır, değil midir?” sorunu tartışılmalıydı. Çünkü bu sorular, izleyicilerimiz ve kamuoyu tarafından cevabı beklenen sorulardır.

Yine, “Devletten gizlenen nikâh gizli nikâh mıdır değil midir?” Gerçi, az önce onu kısaca açıkladı arkadaşımız ama metinde bunlara ayrı paragraflar şeklinde vurgu yapılırsa daha da iyi olurdu diye düşünüyorum.

Malum, “Nikâh alenilik ve süreklilik arz eden bir akittir.” diyoruz, bunun da altını çizmek istiyorum. Nikâh, alenilik ve süreklilik arz eden bir akittir. Zaten bunu bütün İslam âlimleri kabul etmişler. Ancak nikâhın nasıl aleni olacağını, yani alenilikten ne kastedildiğini, hangi şeyler aleni olmazsa nikâhın gizli olup olmadığı tartışılmış. Arkadaşımız bu meyanda konuya yaklaşmış, o yaklaşımı doğrudur.

Yine, burada metinde yoksa da katkı olarak şunun altını çizmek istiyorum: Malum, Hanefi mezhebinde işte İmam-ı Azam’a göre velinin rızası nikâhta şart değilse de, bu genelde veliden habersiz de nikâh kıyılabilir şeklinde anlaşıyor ki yanlış bir anlayıştır. Velinin izni, rızası başka şey, velinin haberi başka şeydir. Velinin haberi olması elzendir, gereklidir demek istiyorum. Hatta bu, malum, yine Hanefi mezhebi içerisinde “Velisiz kıyılan nikâh mevkuttur, değildir” tartışmaları da var. Mevkuf da kabul etsek, sahih de kabul etsek, yani velinin bulunmaması halindeki nikâhı, velinin mutlaka haberi olması gerekir. Zira yine İmam-ı Azam’a göre bile velinin nikâh sonrasında dengi olmayan bir erkekle evlenmiş olan kızının nikâhını feshettirme yetkisi var, hakkı var, böyle bir talebi olabilir. Dolayısıyla veli bundan haberdar olmalı ki bu hakkını kullansın.

Yine, mevkuf diyorsak, mevkutta da yine velinin rızası alınmalı, rızasının alınıp alınmaması tartışmalı olsa da, velinin haberi olması lazım. Yani diğer üç mezhebe göre nikâhta veli şart, Hanefilere göre şart değilse bile, velinin mutlaka gerçekleşen nikâhı bilmesi gerekir. Çünkü üniversite camiasında velilerden habersiz de nikâhlarını kıyan ve bunu da bir mezhebe dayandıran gençlerimiz var. Bunun için, vurgulanmasının gerekli olduğu kanaatindeyim.

Arkadaşımız tebliğinde Misyar nikâhına yoğunlaşmış haklı olarak yeni, farklı bir konu olması hasebiyle. Ancak misyar nikâhı ile ilgili de sonuç cümlelerine, sonucuna katılmakla beraber, o vardığı sonuca giderken izlediği yöntem hakkında bir iki eleştirim olacak. “Klasik kaynaklarımızda buna benzer nikâhlar var mıdır?” Çok üstü kapalı, yarım cümleyle geçti. Halbuki bu konuyu irdelerken gördük ki, mesela Said b. Mansur’un Sünen’inde “Babı tezvici’nehariyyat” diye bir bölüm açılmış. İbn-i Ebi Şeybe’nin Musannefi’nde keza böyle bir bölüm var, “Fi tezvici’n-nehariyyat” gibi. Yani klasik dönemde de misyar nikâhı tam o şekilde olmasa da yani evlilik esnasında bazı şartlarla “Ben ancak sana gece gelirim, gündüz beni bekleme”, “Ben haftanın Cuma günü gelirim, başka gün beni bekleme” şeklinde birtakım şartlar koşularak nikâhlar kıyılmış ki bu verdiğim müelliflerin yaşamı Hicri 3. asır filan. Yani ilk

dönemlerde epeyce bunlar tartışılmış, yani bu kaynaklarımızda var diye b u tür nikahın meşru olması gerektiği anlamında söylemiyorum ama tartışılmış ve bununla alakalı görüşler serdedilmiş. İbn-i Kudame'nin El-Muğnisinde yine bu tür bilgiler var. Mesela, El Muğnî'de bu konu ele alınırken yani hangi şartlar nikâhı etkiler, etkilemez konusu ele alınırken şunlar söyleniyor, bir paragraf okumama müsaade buyurun: Mehir vermemek, kadına evlilik nafakası vermemek, eşinin yanında ancak Cuma geceleri kalmak, sadece gündüzleri eşinin yanında kalmak, eşinin kendisine bakması veya bir meblağ vermesi şartıyla yapılan evlilikte bütün bu şartların batıl, nikâhın ise sahih olduğunu ifade etmektedir İbn Kudame.

Ama tabii farklı görüşte olanlar da var, örneğin Hasan Basri bu tür evliliği beis görmüyor, bir başkası kerih görüyor filan. Yani en azından bunlara değinilseydi, yani misyar nikahının 50 yıl önce ortaya çıkmış yeni bir şey olmadığını, yani nüvelerinin geçmişte de olduğunu, âlimlerimizin tartıştığını ve dolayısıyla o tartışmalardan hareketle günümüze konuyu getirmesi daha da doğru olurdu. Ancak bütün bunlara rağmen; konuyla ilgili olarak caiz görenler, işte caiz görmeyenler ve tevakkuf edenlerle ilgili çağdaş araştırmacıların görüşlerine değiniyor arkadaşımız. Ben de o yöntemini doğru buluyorum. Ve yine orada, doğrusu misyar nikâhına şekilsel olarak bakmanın doğru olmadığı ve olumsuz sonuçlar doğurduğu noktasında tebliğ sahibinin fikirlerine katılıyorum. Ancak burada hem sözlü konuşmasında hem metinde dostumuz şuna fazla vurgu yaptı: “Misyar nikâhı ile ilgili hükme ulaşırken fıkhi mülâhazalarla değil, diyani ve ahlaki mülâhazalarla bu sonuca varıyorum” diyor. Fıkıh, fıkıh, zaten bugün de hep fıkha vuruldu. Yani fıkıhta bu diyani ve ahlaki ilkeler hep göz ardı edilmiş gibi bir anlam çıkarılabilir, bu vurgu biraz fazla oldu diye düşünüyorum.

Yine burada âcizane şunu söylemek istiyorum, arkadaşımızın da hassasiyetine ortak olmak maksadıyla onun görüşlerine paralel mahiyette şunu söylemek istiyorum: Biz Müslümanlar kadınıyla, erkeğiyle bu çözümlerin arkasında, yani İslam her normal ve anormal durumlar için evlilikte birtakım çözümler üretmiş, çözümler sunmuş; ayetlerde, hadislerde bunları görüyoruz. Bu çözümlerin arkasında mutlaka ailevi ve toplumsal hikmetler olduğuna olan inancımızı bu asırda da yitirmesek İslam ümmeti misyar nikâhı türünden nikâhlara tevessül etmez ve bunun zaruret halini aldığını iddia edemez. Yok, kapital sahibi kadınlarımız Batılı fikir akımları sayesinde ev işlerine zaman ayırmayı, kocalarına hizmeti ve kocalarının kendilerine yönelik bazı meşru taleplerini bile sıkıcı bulur. Bütün bunları özgürlüğünü kısıtlayıcı bulur. “Evli olayım ama koca kahrı çekmeyeyim” noktasına gelirse, erkekler de “Evli olayım ama kadın kahrı çekmeyeyim, onun nafakası ve mesken sorumluluğu üstüme yüklenmesin” şeklinde maddeperest Batılı gibi düşünürse misyar nikâhı gibi bir nikâh

şekli Batı toplumlarına değil de Arabistan gibi Müslüman bir ülkede ortaya çıkar ve yörenin bazı din âlimleri de bu nikâhı şekilsel olarak savunmaya çalışırlar.

Efendim, nikâhın tescil edilmesiyle alakalı tebliğ sahibi arkadaşımızın dediklerine katılıyorum, metinde böyle bir başlık açılmamışsa da, aslında açılmasında da yarar vardı. Doğrusu, malum, nikâhın tescil edilmesi hususu tamamen bir hakkın kullanılmasıyla alakalı, devletin düzenleme yapıp yapmayacağı hususudur ve bunu zaten hepimiz kabul ediyoruz. Devlet bir hakkın kullanımında o hakkı gereğinden fazla, normal, meşru olan şeklin dışında sınırlamadan, kısıtlamadan düzenleme yapabilir. Bu, boşanmada da evlenmede de yapılmıştır tarih içerisinde. Tescil doğru, tescille alakalı bir düzenleme yapılabilir. Fakat tescil yapılırken kişilerin evlenme hakları normalin dışında, bildiğimiz meşruiyet çerçevesi dışında sınırlanmamalı, kısıtlanmamalı. Yani “Ben nikâhımı tescil ettirmeye geliyorum” diyene kapı kapatılmamalı. Bu hakkı da gözeterek yapılabilecek düzenlemeler desteklenmelidir, her zaman nikahla ilgili düzenlemeler olmuştur; Osmanlı'da olmuştur, günümüzde de olmalıdır. Evlenmede ve hakikaten boşanmada da bu tür düzenlemelerin yapılabileceği kanaatindeyiz ve böyle bir düzenleme yapılması halinde o düzenlemenin dışında yapılan evliliğin de, boşanmanın da geçersiz olduğunu, sahih olmadığını söyleyebiliriz, diye düşünüyorum.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Ben teşekkür ederim Muhterem Hocam.

Şimdi, tabii buradan da anlıyoruz, biz aslında Batılı gibi yaşamak hoşumuza gidiyor ama İslamdan da bir meşruiyet elde edelim istiyoruz. O meşruiyeti sağlamak da fukahaya düşüyor. Yani kimisi sağlıyor kimisi sağlamıyor.

Şimdi, Prof. Dr. Ferhat Koca arkadaşımız, ikinci müzakerecimiz.

Buyurun Hocam.

Prof. Dr. Ferhat KOCA:⁹²⁴

Sayın başkan, değerli hocalarım,

Hepinizi saygı ve hürmetlerimle selamlarım.

⁹²⁴ Hitit Üniv. İlahiyat Fakültesi

Değerli kardeşimiz Hacı Mehmet Günay Bey'i "*Gizli Evlilik, Misyâr Nikâhı Ve Tescil Edilmeyen Evlilikler*" konulu, tebliğinden dolayı tebrik ediyorum.

Bendeniz bu tebliği birincisi tebliğin mahiyeti ve içeriği, ikincisi tebliğin değerlendirilmesi ve üçüncüsü tebliğ konusu hakkındaki görüş ve düşüncelerimiz olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirmeye çalışacağım.

I. TEBLİĞİN MAHİYETİ VE İÇERİĞİ

Sayın hocamız bu tebliğinde önce gizli nikâh, misyâr nikâhı ve tescil edilmeyen nikâh kavramlarını tarif etmiş, bu nikâh uygulamaları ve benzerlerinin doğuş sebeplerine kısaca değinerek evliliğin dinî ve hukukî boyutuna dikkat çekmiştir.

Daha sonra gizli nikâh konusunu ele alan hocamız, bu konuda önce İslam hukuk mezheplerince öne sürülen nikâhın şartlarını incelemiş ve bu çerçevede nikâh akdinde şahit şartıyla ilgili görüşleri özetlemiştir. Bu bölümde hocamız, "gizli nikâh (nikâhü's-sır)"ın caiz olmadığını söylemekle beraber, İslam hukukunda genel olarak iki şahitle yapılan nikâh akitlerinin caiz olduğunu belirtmiştir.

Tebliğde bundan sonra misyar nikâhı konusu ele alınmıştır. Önce misyar kavramının çeşitli tariflerini veren tebliğci hocamız, daha sonra bu nikâhı ortaya çıkaran sebep ve faktörleri anlatmıştır. Misyar nikâhının hükmüyle ilgili görüşleri; caiz görenler, akdi caiz fakat feragat şartını geçersiz sayanlar, mutlak olarak haram sayanlar ve kesin bir hüküm vermekten kaçınarak tevakkuf edenler olmak üzere dört grup altında incelemiştir.

Bundan sonra "Misyâr Nikâhının Klasik Akit Teorisi Açısından Tahlili" başlığı altında, bu nikâhı, nikâh akdinde ileri sürülen takyidi şartlar konusu çerçevesinde değerlendirmiş ve bu konuda, "klasik akit teorisi bakımından misyâr nikâhı mezheplerin geneline göre caiz görülmektedir. Bu nikâhta öne sürülen şartlar, Hanbelîlerdeki bir görüş dışında, bağlayıcı değildir. Ancak mezheplerin geneli bu şartlarla yapılan akdi geçerli saymaktadırlar" demiştir (Tebliğ metni, s. 7).

Tebliğın son başlığı ise, "Genel Değerlendirme" bölümüdür. Burada tebliğci hocamız, günümüzde gizli nikâh olarak kabul edilen kadın ve erkeğin iki şahit huzurunda toplumdan, hatta ailelerden gizli olarak yaptıkları nikâh akdinin Hanefî mezhebi bakımından klasik fıkıhın gizli nikâh (nikâh-ı sır) tanımıyla örtüşmediğini, çünkü onların velisiz de olsa şahitler huzurunda yapılan ve şahitlere nikâhı gizleme talimatı verilen nikâhları gizli nikâh olarak görmediklerini, aynı durumun, veli şartı yerine gelmişse Maliki dışındaki fıkıh mektepleri için de geçerli olduğunu belirtmiştir (Tebliğ metni, s. 8). Daha sonra tebliğci, "bu şekilde yapılan evliliklerin nikâh akdinin

gerçek mana ve maksatlarıyla örtüşüp örtüşmediği ile ilgili yapılacak değerlendirmeler misyâr nikâhı ve genel anlamda tescilsiz nikâhlarla ilgili söylenecek şeylerden pek farklı olmayacaktır" (Tebliğ metni, s. 8) diyerek konuyla ilgili değerlendirmelerini misyar nikâhı ve tescilsiz nikâh konusundaki görüşlerine havale etmiştir.

Tebliğci, misyar nikâhının iki açıdan değerlendirilebileceğini söylemiştir. Bunlardan birisi, bu nikâhın nikâh için öngörülen klasik akit teorisi ile ne derece uyumlu olduğu, diğeri ise nikâh akdinin gerçek anlamı, temel amaçları ve genel ahlak ilkeleriyle ne derece örtüştüğü konusudur. Birinci bakış onun daha ziyade klasik fıkıhın kazâî hükümlerine uygunluğu, diğeri ise diyanî hükümlerine uygunluğunu tahlile yöneliktir. Tebliğci hocamız, birinci bakış açısına göre, aksine bazı görüşler bulunmakla birlikte, misyâr nikâhının klasik fıkıhın şekle ilişkin önermeleri bakımından cevazına engel bir durum gözükmediğini, fakihlerin büyük çoğunluğunun misyâr nikâhında söz konusu edilen şartların bağlayıcı sayılmasa da akdin geçerliliğine bir etkisi olmadığı kanaatinde bulunduklarını ve onların geneline göre, evlilikte kadın tarafının, akitte şart koşulmasa bile nafaka, sükna ve kasm haklarından feragat edebileceğini ilke olarak kabul ettiklerini belirtmiştir (Tebliğ metni, s. 8).

Daha sonra da tebliğci misyar nikâhının hükmü hakkında şahsi kanaatini şöyle dile getirmiştir:

"Aslında bildirinin ele alınışı ve bütünlüğü içinde bu konudaki kanaatimizi açığa vurmuş olduk. Burada bir kez ve daha net bir şekilde söylemek gerekirse, hâlihazır uygulamaları bakımından misyâr nikâhı ile ilgili ilkesel kanaatimiz bunun kesin bir şekilde haram ve yasak olması gerektiği yönündedir. Ama bu sonuca fikhî mülâhazalarla değil, diyanî ve ahlakî mülâhazalarla ulaşmış bulunmaktayız. Bu evliliğin ne özel anlamda İslam dininin nikâh için öngördüğü mana ve maksatlarla ne de genel anlamda İslami ve evrensel ahlak ilkeleriyle örtüşür ve bağdaşır bir yanı vardır. Bizce bu nikâhın klasik fıkıh önermeleri bakımından uygunluğunu veya uygunsuzluğunu dile getirmenin de hiçbir anlamı yoktur. Çünkü burada nikâh görünümünde şeklen ve sureten bir işlem bulunmakla birlikte, bunun özü ve ruhu büyük ölçüde kaybolmuştur. Bu durumda şeklin hiçbir önemi kalmamaktadır. Dini ve ahlaki değerler üzerine kurulu bir fıkıh sistemi sırf şekli şartlar yerine geldi diye böyle bir **maskaralığa** onay veremez" (Tebliğ metni, s. 9).

Bu görüşlerinin diğer bazı nikâh türleri için de geçerli olduğunu belirten tebliğci şunları ilave etmiştir:

“Bütün bu söylediklerim İslam dünyasının farklı bölgelerinde ve ülkemizde “arkadaş nikâhı”, “örfi nikâh”, “dinî nikâh/imam nikâhı”, “gizli nikâh”, “misyaf nikâhı”, “formalite nikâh”, “mut’a nikâhı” gibi her ne ad altında olursa olsun aynı anlam ve niteliğe sahip her türlü evlilik formları için de geçerli bulunmaktadır. Bunların tescil edilmiş olup olmaması hiç önemli değildir. Önemli olan bunların dinimiz ve örfümüzün öngördüğü anlam ve amaçlara uygun gerçek bir aile düzeni kurmaya matuf olup olmadıklarıdır. Bu nedenle bizim bu tür nikâhların fıkıh ve fetva cihetinden caiz olup olmadığını tespitten çok daha öteye geçen önemli bir vazifeyi yerine getirmemiz gerekmektedir. O da bu tür uygulamalara karşı yüksek perdeden ahlaki bir tepki ve duruş ortaya koymamız ve bunu etkili bir şekilde dile getirmemizdir.” (Tebliğ metni, s. 10).

Tebliğci, tescilsiz bazı nikâh işlemleri hakkında ise, zorunlu nedenlere dayanan ve yürürlükteki mevzuat elvermediği için tescil imkânı bulunmayan ancak dini, örfi ve ahlaki bakımdan gerçek bir evliliğin bütün şartlarını taşıyan dini nikâhları, sırf tescil edilmediği gerekçesiyle geçersiz saymanın doğru olmadığı kanaatinde olduğunu belirterek tebliğine son vermiştir (Tebliğ metni, s. 10).

II. TEBLİĞİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Elimizdeki tebliği üslup ve içerik açılarından değerlendirmek istiyoruz.

A. ÜSLUP BAKIMINDAN

Üslup bakımından tebliğin akıcı bir üsluba sahip olduğunu belirtmek istiyorum ve bu güzel üslubundan dolayı hocamızı tebrik ediyorum. Ancak tebliğin üslupla ilgili bir-iki noktasına dikkat çekmek istiyorum:

1. Tekrarlar

Tebliğde bazı tekrarların bulunduğu görülmektedir. Mesela, misyar nikâhının tanımı ve doğduğu yerler hakkında genel girişte söylenenler (Tebliğ metni, s. 1) ile “Misyâr Nikâhı: Kavramsal Çerçeve” başlığı altında, bu nikâhın doğduğu şartlar ve yerler hakkında söylenenler (Tebliğ metni, s. 3) ve “Misyâr Nikâhını Ortaya Çıkaran Faktörler” konusunda anlatılanlar (Tebliğ metni, s. 3-4) tekrar niteliğindedir.

2. Tebliğde Konu Eksikliği

Tebliğ gizli nikâh, misyâr nikâhı ve tescil edilmeyen evlilikler şeklinde üç ana başlığı içerdiği halde, tebliğde tescil edilmeyen evlilikler konusuna müstakil olarak yer verilmemiş, bu konuda İslam hukukçularının görüşlerine ve tarihi uygulamaya atıflarda bulunulmamıştır. Hâlbuki bizce tebliğin ana omurgasını “Tescil Edilmeyen Evlilikler” konusu teşkil etmektedir ve bu mesele asıl, diğer konular ise onun etrafındaki fûru meselelerdir.

3. Bibliyografya Eksikliği

Tebliğe dair yapacağımız en önemli uyarılardan biri, tebliğde herhangi bir kaynağın zikredilmemiş olmasıdır. Hâlbuki tebliği oluşturan “Gizli Evlilik”, “Misyâr Nikâhı” ve “Tescil Edilmeyen Evlilikler” konuları için kısa da olsa ayrı ayrı temel bazı kaynaklar, doktora çalışmaları ve makaleler belirtilmiş olsaydı, okuyucu burada dile getirilen görüşlerin ayrıntılarını oralardan okuma veya görüşleri kontrol etme imkânına sahip olurdu.

4. Genellemeci Yaklaşım

Tebliğci hocamız tebliğinde, genellemeci yaklaşımlardan kaçınmak gerektiğine işaretlerle şöyle demektedir:

“Eşlerin birbirlerini gerçek bir aile olarak hissettikleri bir evliliğe adı veya şekli misyâr da olsa **genellemeci bir tarzda** gayri caiz demek pek uygun değildir. Hatta bu yolla gerçek bir aile saadetine ve çoluk çocuğa karışan birçok insanın varlığı da muhtemeldir” (Tebliğ metni, s. 9).

Ancak, aynı tebliğ yazarı, şunları söyleyerek büyük bir genelleme örneği vermiştir:

“Bütün bu söylediklerim İslam dünyasının farklı bölgelerinde ve ülkemizde “arkadaş nikâhı”, “örfi nikâh”, “dinî nikâh/imam nikâhı”, “gizli nikâh”, “misyaf nikâhı”, “formalite nikâh”, “mut’a nikâhı” gibi her ne ad altında olursa olsun aynı anlam ve niteliğe sahip her türlü evlilik formları için de geçerli bulunmaktadır. Bunların tescil edilmiş olup olmaması hiç önemli değildir (Tebliğ metni, s. 10).

Aynı şekilde tebliğci şu genellemede bulunmaktadır:

“Bu evliliğin ne özel anlamda İslam dininin nikâh için öngördüğü mana ve maksatlarla ne de genel anlamda İslami ve evrensel ahlak ilkeleriyle örtüşür ve bağdaşır bir yanı vardır. Bizce bu nikâhın klasik fıkha önermeleri bakımından uygunluğunu veya uygunsuzluğunu dile getirmenin de hiçbir anlamı yoktur. Çünkü burada nikâh görünümünde şeklen ve sureten bir işlem bulunmakla birlikte bunun özü ve ruhu büyük ölçüde kaybolmuştur. Bu durumda şeklin hiçbir önemi kalmamaktadır” (Tebliğ metni, s. 9).

Bu cümleler önemli genellemeler yapmakta hatta aynı sayfada, “gayri caiz demek pek uygun değildir” dediği bir konuda, çok kesin ve katı bir yaklaşım sergilemektedir.

B. İÇERİK BAKIMINDAN

Tebliğcinin geçen bazı görüş ve tercihlerini müstakil başlıklar altında değerlendirmek istiyoruz.

1. Kazâî Ve Diyânî Boyut Gerginliği

Tebliğ yazarı, günümüzde ortaya çıkan misyar nikâhı ve gizli nikâh gibi meseleler ele alınırken, “klasik fıkıh birikiminin artık Müslüman toplumların büyük çoğunluğunda bu toplumların hukuki ve yargısal problemlerini çözmekle yükümlü bir hukuk düzeni olmadığını, dolayısıyla ilgili mesele hakkında klasik fıkıhın kazâî hükümlerinden daha ziyade, ilahi iradeyi daha fazla temsil eden diyânî hükümlerin ölçü alınmasının daha uygun olacağını” ileri sürerek, “Ancak ne yazık ki, güncel dini meselelerin birçoğunda fıkıhın kazâî boyutu öne çıkarılmakta ve bu meselelerin meşruiyeti için söz konusu meselelerin zahiren ve şeklen fıkıhın bu nitelikteki hükümlerine uygunluğu yeterli görülmektedir” (Tebliğ metni, s. 2) demektedir.

Burada tebliğcinin, “Müslüman toplumların büyük çoğunluğunda bu toplumların hukuki ve yargısal problemlerini çözmekle yükümlü bir hukuk düzeni olmadığını” cümlesini nasıl kurduğunu merak ediyoruz. Aksine, günümüzde tarihte olmadığı kadar Müslüman toplumların devletleri var ve bu devletler de onların hukuki ve yargısal problemlerini çözmekle uğraşmaktadırlar. Şayet bu cümleden maksat, Müslüman toplumların büyük çoğunluğunda bu toplumların hukuki ve yargısal problemlerini “İslam hukuku açısından” çözmekle yükümlü bir hukuk düzenleri olmadığı iddiası ise, bu iddiaya biz de katılırız. Ancak buna rağmen, tebliğcinin işbu gerekçeyle bizi nikâh konularında diyânî hükümlere yönlendirmesini isabetli bulmuyoruz. Çünkü nikâh şahidinde aranması gereken şartlar konusunda İslam hukukçularının yapmış oldukları tartışmalardan, bu şahitlerden diğer şahitliklerde aranan yakın akraba olmama ve adalet vasfına sahip bulunma yani fasık olmama gibi şartları aramadıkları, hatta gayri Müslimlerin şahadeti konusunda da bazı esnekliklerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kaldı ki, Hz. Peygamber İslam vahyinin başlamasından sonra ne kendisinin ne de başkalarının nikâhlarını yeniden akdetmemiş, Cahiliye döneminde toplum tarafından meşru kabul edilen nikâh akitlerini meşru kabul etmiş, sadece bazı evlilik türleri ve evlilik manileriyle ilgili hükümleri ilga, ıslah veya yeniden inşa etmiştir. Dolayısıyla, ister İslam ülkelerinde isterse gayri Müslim ülkelerde yaşasın, Müslümanların nikâh akdiyle ilgili konularda, söz konusu ülkelerin İslam’ın hükümlerine aykırı olmayan nikâh hukuklarına uymaları gerektiğini düşünmekteyiz.

Öte yandan, yazar, “hukuki ve yargısal problemlerini çözmekle yükümlü bir hukuk düzeni” bulunan “az sayıdaki” Müslüman toplumu söylemeli ve bu toplumlar üzerinden, tartıştığımız konular hakkındaki görüşünü de açıklamalıdır. Kaldı ki, yazar tebliğinde, “Öte yandan misyâr vb. evlilik formlarının, dini ilkeleri en katı bir şekilde uygulama iddiasında bulunan ve sosyal hayatta kadın erkek ilişkilerini çok sıkı kurallara ve denetime bağlayan bir ülkede neşvünema bulması”ndan bahsederek (Tebliğ metni, s. 9), misyar nikâhının doğduğu ve uygulandığı Suudî Arabistan’a işaret

etmektedir. Bu durumda yazar, bir taraftan “dini ilkeleri en katı bir şekilde uygulama iddiasında bulunan” bir İslam ülkesinin misyar nikâhı hakkındaki kazâî/hukukî işlemine karşı çıkmakta, öbür taraftan Müslüman toplumların çoğunun “hukuk düzeni” olmadığı için bizi fıkıha değil, diyânî hükümlere yönlendirmektedir.

Bu yaklaşım, Müslüman toplumları eksik veya sakat da olsa kendi devletlerinin hukuklarına yabancılaştırmakta ve devletin hukuku yanında bir de Müslümanların hukuku veya diyânî anlayışı adı altında, paralel bir hukuk anlayışının oluşmasına yol açmaktadır. Bugün ülkemizde ve yabancı ülkelerde evlenme ve boşanma gibi ahvali şahsiye konularını içinden çıkılmaz hale getiren, hukuk emniyet ve güvenliğini ortadan kaldıran, Müslümanları ikiye bölün bir hayata sevk eden ve onları devletleriyle sürekli çatıştıran ülkelere yabancılaştıran sebeplerden biri de işte bu anlayış olmalıdır. Aslında bu anlayış, dini hükümleri, diyânî alana hasrederek ve fikhî hükümlerle toplumun ve hukukun arasını açarak, her şeyden önce dine büyük zarar vermektedir.

İşbu müzakere metninin sonunda kendi düşünce ve tercihlerimizi anlatırken de işaret edeceğimiz üzere, bu konuda biz tebliğcinin aksine, fıkıhın kazâî boyutunu yani hukuka bağlılığı esas alacağız. Çünkü bize göre, dine bağlılığın objektif ölçüsü hukuka bağlılıktır.

Öte yandan, kazâî/hukukî hükümlerle ahlakî/diyânî hükümlerin birbiriyle uyumlu olması ideal ise de bu iki alan yani hukuk ile ahlak arasında hemen hemen her zaman ve her meselede birtakım gerilimler olur. Ayrıca, bu gerilimler ideal (amaç, gaye) ile gerçek (realite) arasında da sürekli yaşanır.

Şimdi hukukun bu temel gerilim alanları hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz:

Öncelikle ifade etmeliyiz ki, İslam hem hukuk hem de ahlak kuralları manzumesidir. İslam’da hukuk ve ahlak kuralları birbirinden bağımsız ve birbirinin rakibi değil, birbirinin yardımcı ve tamamlayıcı cüzleridir. Kur’ân-ı Kerim hem hukukun hem de ahlakın meşruiyet kaynağıdır. Bu sebeple de İslam’da hukuk ile ahlak arasındaki ayırıcı çizgi, Batı toplumlarında olduğu gibi, açık bir şekilde çizilmiş değildir. Ancak İslam, “hukuk tarafından mahkemeler aracılığı ile uygulanması zorunlu olan kural” ile “müeyyidesini yalnızca ahretteki ilahi adalet terazisinde (el-Enbiya 21/47) bulan kural” arasında bir ayırma da dikkat çekmiştir. Burada, İslam hukuku, ahlak açısından arzu edilebilir bir davranış ile hukuk açısından dikte edilebilir bir davranış arasındaki ayırımı nasıl ve ne kadar yapabilir veya kişinin ideal olarak

yapması gereken bir işi, hukuken de yapmaya zorlamak mahkemelerin görevleri arasında mıdır soruları İslam'da hukuk ile ahlak arasındaki temel gerilim alanlarıdır.

İslam ahlakının formülasyonu olarak Kuran, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden, uygunu uygunsuz olandan ayırt etmek için temel prensipler koymuştur. Elbette, teoride, İslam, beşer hayatının her yönünü kapsayan ve ferdin Allah ile, devlet ile, komşu ile ve kendi vicdanı ile ilişkilerini, ilahî irade temelinde düzenleyen, kapsamlı ve bütüncül bir davranış kurallarına her zaman sahip olmuştur. Bu sebeple, İslam'da herhangi bir beşer davranışı ve herhangi bir sosyal kurum, nihaî analizde dinî bir değere sahiptir. Fakat İslam'ın, tatbikatta kişinin Allah'a karşı yükümlü olduğu dinî görevleri ile hemcinslerine karşı yükümlü olduğu sosyal ve ahlakî görevleri arasında genel bir ayırım ortaya çıkmıştır. Yani hukukî olarak mahkemelerde uygulanabilir olan hükümler ile ahlakî olarak arzu edilebilir olan standartlar arasında belirli bir ayırım bulunmaktadır.

Ancak, "hukukî olarak uygulanabilir olan kural" ile "ahlakî olarak arzu edilen kural" arasındaki bu ayırım, elbette tatbikatta, "kendisine uyulabilir bir kural" ile "uyulamaz bir kural" arasındaki ayırım gibi değerlendirilemez. Yaşayan bir toplum içinde bulunan gerçek değer ve standartlar, her zaman ve yalnızca mahkemelerin uygulayacakları kurallar değildir. Birçok durumda, hukukî cebirden daha fazla, davranış standartlarına uymaya zorlayan etkili birtakım güçler vardır. Bu yüzden, İslam toplumunun en geniş görünümü olan hukuk ve dinî ahlak, genel hayat felsefesi içerisinde sık sık birbirinden ayrılmayacak şekilde kaynaşmıştır.⁹²⁵

Ne var ki, çağımızda İslam dünyasındaki hukukî tatbikat, bu kaynaşmanın aksine, hukuk ile dinî ahlak alanları arasında şimdiye kadarkinden daha açık bir ikiliğe sebep olmuştur. İslam ülkelerinde Batılı kanunların benimsenmesi ve bu kanunları tatbik etmek üzere seküler mahkemelerin kurulması, bu ülkelerde hukuk ile ahlak arasında derin bir uçuruma sebep olmuştur. Son yıllarda İslam ülkelerinde meydana gelen dinî uyanış ve demokratik gelişmeler, Müslüman halk ile devlet aygıtları arasındaki ayrışmayı azaltmış ise de hukuk sitemleri ile ahlakî değerleri arasındaki mesafe hala açık bulunmaktadır.

Diğer yandan, hukukta ideal (amaç, gaye) ile hayatın gerçekleri (realite) arasında da sürekli bir gerilim bulunmaktadır. Bu gerilimde İslam hukukçuları ideal olanı tercih ederek, pratik hayattan uzaklaşmışlardır. İslam hukukunun hukukçular hukuku olması ve onun mahkemelerdeki hüküm kürsülerinde oturan hâkimler eliyle değil de,

mescit ve medreselerdeki ilim kürsülerinde oturan ilim adamları ve hukukçular eliyle gelişmiş olması da bu tercihin bir sonucudur.

Bu hukukçuların eliyle İslam hukuku, toplumdan bağımsız bir varlığa sahip ve topluma yukarıdan dayatılan bir hukuk sistemine dönüşmüştür. Bundan sonra İslam hukuku, soyut bir şekilde şer'î hukukun ayrıntısıyla uğraşan fakihin iç dünyasına ait bir ilim haline gelmiş ve doktrinin dünyevî uygulama alanlarında yorumlanmasını ise devlet görevlilerine terk etmiştir. İslam'ın uygulamalarının pratikteki yöneticileri olmaktan ziyade, onun vicdanının manevi danışmanları rolünü benimseyen İslam hukukçularının bu idealizmi, hukuk doktrini ile hukuk tatbikatı arasında bir uçurum, hukuk bilgininin rolü ile hâkimin rolü arasında da bir bölünme meydana getirmiştir.⁹²⁶

İşte tebliğinde bize, fıkıhın kazaî hükümlerinden daha ziyade, diyanî hükümlerin ölçü alınmasını tavsiye eden değerli arkadaşımızın görüşleri, ne yazık ki, İslam hukukçularının hukukî hayattan kaçış süreçlerinin hala devam ettiğini göstermektedir.

2. Helalin Maskaralık Olarak Değerlendirilmesi

Tebliğ yazarı misyar nikâhının hükmüyle ilgili olarak şöyle demektedir:

"Burada bir kez ve daha net bir şekilde söylemek gerekirse, hâlihazır uygulamaları bakımından misyâr nikâhı ile ilgili ilkesel kanaatimiz bunun kesin bir şekilde haram ve yasak olması gerektiği yönündedir. Ama bu sonuca fikhî mülâhazalarla değil, diyanî ve ahlakî mülâhazalarla ulaşılmış bulunmaktayız. Bu evliliğin ne özel anlamda İslam dininin nikâh için öngördüğü mana ve maksatlarla ne de genel anlamda İslami ve evrensel ahlak ilkeleriyle örtüşür ve bağdaşır bir yanı vardır. Bizce bu nikâhın klasik fıkha önermeleri bakımından uygunluğunu veya uygunsuzluğunu dile getirmenin de hiçbir anlamı yoktur. Çünkü burada nikâh görünümünde şeklen ve sureten bir işlem bulunmakla birlikte bunun özü ve ruhu büyük ölçüde kaybolmuştur. Bu durumda şeklin hiçbir önemi kalmamaktadır. Dini ve ahlaki değerler üzerine kurulu bir fıkıh sistemi sırf şekli şartlar yerine geldi diye böyle bir **maskaralığa** onay veremez." (Tebliğ metni, s. 9).

Hâlbuki aynı tebliğci, biraz yukarıda naklettiğimiz cümlelerinde ise, "Eşlerin birbirlerini gerçek bir aile olarak hissettikleri bir evliliğe adı veya şekli misyâr da olsa **genellemeci bir tarzda** gayri caiz demek pek uygun değildir. Hatta bu yolla gerçek bir aile saadetine ve çocuk çocuğa karışan birçok insanın varlığı da muhtemeldir" (Tebliğ

⁹²⁵ Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (the Centre for Middle Eastern Studies, University of Chicago, London-Chicago 1969, s. 77-95).

⁹²⁶ Noel J. Coulson, *a.g.e.*, s. 58-60.

metni, s. 9) diyerek, misyar nikâhı örneği üzerinde, daha ihtiyatlı bir üslup kullanmıştır.

Tebliğcinin, İslam hukuk mezheplerinin büyük çoğunluğunun caiz yani helal kabul ettiği bir konuda, itiraz etme ve görüş bildirme hakkı daima mahfuz kalmak koşuluyla, daha dikkatli olması ve en azından hukukî bir dil kullanması daha uygun olurdu. Tebliğcinin bu görüşleri bize, İslam'da helal ve haram kavramlarına dönüp bakmak gereğini hissettirmiştir.

İslam hukukçuları helali genel olarak, “işlenmesi sebebiyle hakkında ceza verilmeyen şey” veya “şer'in yapılmasını serbest bıraktığı şey” biçiminde tarif etmişlerdir. Dinde helâl kılınan bütün fiil veya davranışlar, mükellefin zarûriyyât, hâciyât ve tahsîniyyât çerçevesindeki birtakım maslahatlarını korumak ve geliştirmek amacıyla vacip, mendup veya mubah kılınmışlardır. Helâlin çerçevesi içerisine vacibin girmesiyle, vacibin karşıtı olan haram kavramı helâlin de karşıtı olur. Buna göre, helâlin merkez dairesini, şâriin yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiillerden meydana gelen vacip (Hanefilere göre farz), en dıştaki dairesini ise yapan veya terk eden için herhangi bir övgü ya da yergi söz konusu edilmeksizin yapılması ve terk edilmesi hususunda Allah'ın izin verdiği fiilleri ifade eden mubah oluşturur. Fıkıh kitaplarında, genel olarak işlenmesinde herhangi bir günah bulunmayan ve yapılması serbest olan fiiller ve bunların dinî hukuka uygunluğu ifade edilirken kullanılan “caiz” kelimesi de helâl kavramı içerisine girer.

Hz. Peygamber'in “Şüphesiz helâl belli, haram da bellidir; fakat aralarında birtakım şüpheli şeyler vardır ki onları insanlardan birçoğu bilmez” (Buhârî, “İmân”, 39; “Büyü”, 2; Müslim, “Müsâkât”, 107-108; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 3) hadisini yorumlayan bazı bilginler, özellikle helâlliği veya haramlığı konusunda şüpheyi düşülen konuları (müştebihât) belirgin hale getirebilmek için bazı prensipler ortaya koymuşlardır. Buna göre, hadiste geçen açık (belli) helâl, “helâlliği kapalı olmayan” (ekmek ve meyve yemek, konuşmak gibi) helaldir. Şüpheli (müştebihât) helal ise, “helâl ve haramlığı açık olmayan ve bu sebeple insanların çoğunun gerçek hükmünü bilemediği” şeylerdir. Açık helâl, bizzat kendisi veya cinsinin helâlliği konusunda herhangi bir nas bulunan veya Müslümanların icmâ ettiği şey; açık haram, bizzat kendisi veya cinsinin haram olduğuna veya hakkında bir had, tazir veya vâid bulunduğuna dair herhangi bir nas bulunan veya icmâ edilen şeydir. Şüpheliler ise açık olmayan, helâl veya haramlığı konusunda delillerin çatıştığı, anlam ve sebeplerin yerlerini değiştirdiği ve bazılarının haram, bazılarının da helâl delilini desteklediği fiillerdir.

Aslında bir şeyin helâl veya haram sayılması konusundaki şüphenin kaynağı, onun delili üzerindeki ihtilâftır. Buna göre ya söz konusu meselenin şer'i delilleri ya da bu delillerin alâmet veya nitelikleri arasında bir çatışma (tearuz) bulunabilir. Bu şüpheli konuların hükmü herhangi bir nas, kıyas ya da istishâb vb. bir delil veya metotla belirlenerek helâl veya haramdan birinin çerçevesine sokulur. Bu mümkün olmazsa, söz konusu şüpheli konunun hükmü hakkında, eşyada aslolanın ibâha veya tahrîm olduğuna dair temel hukuk ilkelerinden hareketle onun mubah (helâl) veya haram olduğuna ya da bu yönlerden birisini tercihe yarayacak şer'i bir delil buluncaya kadar beklemek gerektiğine hükmedilir.⁹²⁷

Öte yandan, haram ise fıkıh terimi olarak, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, katî veya zannî bir delil ile şeran yapılmaması kesin olarak istenilen fiildir. Hanefîler ise delilin kati olmasını şart koşarak yasağın yani kesin olarak kaçınmayı talebin katî bir delil ile sabit olması halinde buna “tahrîm” (haram), zannî bir delil ile sabit olması durumunda “tahrîmen kerahet” (tahrîmen mekruh) adını vermişlerdir. Bu ayırım, bir bakıma onların terminolojisindeki farz ve vacip kavramlarının mukabilini teşkil etmektedir.

İslâm dininde, fakihler bir fiilin can, akıl, din, ırz ve malı koruma şeklinde formüle edilen dinin temel amaçlarına açıkça zarar vermesini, onun haram kılınmasının temel sebebi ve açıklaması (illeti ve hikmeti) olarak kabul etmişlerdir.

Bir fiildeki haramlık o fiilin kendinden kaynaklanıyorsa söz konusu fiil hukuken olmamış kabul edilerek, kendisine hiçbir sonuç bağlanmaz. Fiildeki haramlık kendi dışındaki bir sebepten dolayı ise bu durum, hukukçuların çoğunluğuna göre, yapılan ameli bütünüyle iptal etmez ve kendisi hukukî sonuçlar bağlanacak bir sebep olarak kabul edilebilir. Meselâ, gasp edilmiş bir arazide namaz kılma eylemine bakıldığında; fiil namaz olması cihetinden matlup, arazinin gasp edilmiş olması açısından ise haramdır. Bu tür haram, ameli bütünüyle iptal etmeyeceği konusunda fakihler arasında ittifak bulunmaktadır. Mesela, gasp edilmiş arazide namaz kılma hadiseleri sıkça vuku bulmasına rağmen, seleften hiç kimse böyle bir namazın kaza edilmesi gerektiğini söylememiştir. Bazı Mutezile âlimleriyle Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları, Zahirî ve Zeydî fakihleri, bir fiilde hem vacip hem de haram yönün bulunmasını çelişki kabul ederek, bu tür haramların söz konusu ameli bütünüyle iptal edeceğini ileri sürmüşlerdir. Usulcülerin “ictimâu'l-vücûb ve'l-hurme” (haram ile vacibin bir arada bulunması) adını verdikleri bu hususta, cumhurun görüşleri daha kuvvetli delillere dayanması sebebiyle tercihe daha lâyık gözükmektedir.

⁹²⁷ Helâl konusu için bk. Ferhat Koca, “Helâl-Fıkıh”, *DİA*, XVII, 175-178.

Diğer yandan, helal ve haramla ilgili en önemli ilkelerden biri, “Haramı belirleme hak ve yetkisi yalnızca Allah’a aittir.” İslâm dininde, kesin olarak yasaklanmış veya serbest bırakılmış fiiller bizzat Allah tarafından belirlenmiş ve bu yetki sadece O’na tahsis edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, Hristiyanlar hakkında nazil olan, “*Allah’ı bırakıp hahamlarını, rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rabler edindiler*” (et-Tevbe 9/31) ayetindeki rab edinmeyi, haham ve rahiplerin helâli haram, haramı helâl kılmaları ile açıklamıştır (Tirmizî, “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 9). Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de de dil alışkanlığı sebebiyle “şu haram, bu helâl” denmesi yasaklanarak böyle bir davranış, “Allah’a karşı yalan uydurmak” diye nitelendirilmiştir (en-Nahl 16/116). Hakkında doğrudan yasaklayıcı bir nas bulunmadığı halde, bir müçtehidin herhangi bir fiilin haram olduğunu söylemesi ise, rey ile haramı belirleme olarak değil, Allah’ın o konudaki hükmünü ortaya çıkarma gayreti olarak değerlendirilmiş ve meşru görülmüştür.

Bu konuyla ilgili bir diğer temel hukuk ilkesi ise, “Tahrîmine dair delil bulununcaya kadar eşyada aslanan ibâhadır” kuralıdır. Bu kurala göre herhangi bir konuda tahrîme delâlet eden sahih bir nas bulunmazsa o konu mubah ve helâl çerçevesi içinde mütalaa edilir. Borçlar ve ceza hukukundaki, “aksine bir delil bulunmadığı sürece kişinin borçsuz ve suçsuz oluşunun esas alınması” (berâet-i asliyye) prensibiyle paralel olan bu kurala İslâm hukukçuları, yeryüzünde her şeyin insanın emrine verildiğini, helâl ve serbest olmanın asıl, haramlığın ise istisna olduğunu bildiren ayetlerin (bk. el-Bakara 2/187; Âl-i İmrân 3/93; el-Mâide 5/4; Lokman 31/20; el-Câsiye 45/13) genel ifadesinden ve “*Helâl Allah’ın kitabında helâl kıldığı ve haram Allah’ın kitabında haram kıldığıdır, sükût ettiği şeyler ise sizin için affedip serbest bıraktıklarıdır*” (İbn Mâce, “Etime”, 60; Tirmizî, “Libâs”, 6) gibi hadislerden ulaşımlardır. Bu kural, İslâm hukukunda haram dairesinin oldukça dar tutulduğunu göstermektedir.⁹²⁸

Bütün bu usul bilgilerinden sonra, tebliğ yazarının, İslam hukukçularının büyük bir çoğunluğu tarafından helâl ve caiz görülen ve hatta kendisinin de “genellemeci bir tarzda gayri caiz demek pek uygun değildir” dediği bir mesele için dönüp, “böyle bir maskaralığa onay verilemez” şeklinde konuşması, isabetli görülemez. Kaldı ki, bir kişinin, “Misyar nikâhını helal görmek maskaralıktır” cümlesi ile “Kumarı haram kabul etmek maskaralıktır” cümlesi arasında, helal ve haram hükümlerini hafife alma hususunda herhangi bir fark yoktur.

Haramlığı hakkında Hanefilere göre katî, diğerlerine göre zannî bir delil bulunmayan konularda, şayet bir kimsenin şüphesi var ise, bu tür meselelerin hükmü hakkında “haram” ifadesi yerine, “şüpheli helal (müştebihât)”, tenzihen veya

tahrimen mekruh ya da “ictimâu’l-vücûb ve’l-hurme” (haram ile vacibin bir arada bulunması) alanı şeklinde kavramlar kullanması daha isabetli olur.

3. “Gerçek Evlilik” Kavramı

Tebliğci, fikhî kurallara uygun olan bazı nikâh türlerini reddettikten sonra şöyle demektedir:

“Önemli olan bunların dinimiz ve örfümüzün öngördüğü anlam ve amaçlara uygun **gerçek bir aile düzeni** kurmaya matuf olup olmadıklarıdır. Bu nedenle bizim bu tür nikâhların fıkıh ve fetva cihetinden caiz olup olmadığını tespitten çok daha öteye geçen önemli bir vazifeyi yerine getirmemiz gerekmektedir. O da bu tür uygulamalara karşı yüksek perdeden ahlaki bir tepki ve duruş ortaya koymamız ve bunu etkili bir şekilde dile getirmemizdir.

Bunun tam aksine zorunlu nedenlere dayanan ve yürürlükteki mevzuat elvermediği için tescil imkânı bulunmayan ancak dini, örfi ve ahlaki bakımdan **gerçek bir evliliğin** bütün şartlarını taşıyan dinî nikâhları sırf tescil edilmediği gerekçesiyle geçersiz saymanın da doğru olmadığını düşünmekteyim” (Tebliğ metni, s. 10).

Burada din, örf ve ahlak kavramlarını tanımladığımız zaman, tebliğcinin bir kısır döngü içerisinde olduğu görülecektir.

Dinden maksat, İslam dinidir. İslam dininin muamelat alanındaki hüküm ve değerlendirmelerini ortaya koyan ise fıktır. Bir fiil din yani fıkıh/hukuk tarafından meşru ve caiz kabul edilmiş ise o helaldir; gayri meşru veya gayri caiz kabul edilmişse, o da haramdır.

Örf ise, şer’i naslara aykırı olmayan, akıl ve ruh sağlığına sahip kişilerin makul buldukları, öteden beri tekrarlanarak ruhlara yerleşmiş bulunan sözlü veya fiilî alışkanlıklardır.⁹²⁹ Bir örfün din tarafından meşru kabul edilebilmesi için onun şer’i nas veya katî delillere aykırı olmaması gerekir. Ayrıca örfün şer’î bir delil olabilmesi için, örfün aksine sözlü veya fiilî bir tasrihin bulunmaması şarttır.⁹³⁰ Dolayısıyla, tebliğ sahibin bahsettiği “örf” de yine dine yani fikhî hükümlere uygun olması gerekir.

Ahlaka gelince, o, insanın, iyi ve kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi hasletleri, huyları ve bunların tesiriyle sergilediği iradeli davranışların tümüdür.

⁹²⁹ Hayreddin Karaman, “Âdet”, *DİA*, I, 370.

⁹³⁰ Ahmed Fehmi Ebû Sünne, *el-’Urf ve’l-’âde fî re’yi’l-fukahâ*, Kahire 1947, s. 65-68; Mustafa Ahmed, ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhyi’l-’âm, el-Fikhu’l-İslâmî fî sevbihi’l-cedid*, Dimaşk 1967-68, II, 876-880; Abdülaziz Hayyât, *Nazariyyetü’l-’urf*, Amman 1977, s. 56-57.

⁹²⁸ Haram konusu için bk. Ferhat Koca, “Haram-Fıkıh”, *DİA*, XVI, 100-104.

İslam'da ahlâk, inanç ve ibadet yoluyla tesis edilmiş olan insan-Allah ilişkisinin dünyevî planda her türlü tutum ve davranışa yansıma boyutunu temsil eder. İslam'da ahlâk, dinî kurallara ve Müslümanların sağduyusuyla verdiği değer yargılarına dayanır. Bu durumda, Müslümanlar için ahlaka uygunluk demek, İslam'ın esaslarına uygunluk demektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İslam'da ahlak ve hukuk birbirinden bağımsız ve birbirine rakip değil, birbirine yardımcı cüzlerdir ve ikisinin de kaynağı aynı ilahî iradedir. Ahlak ile hukuk arasında yaşanan çeşitli gerilimler, onların özlerindeki birbirlerine olan karşıtıktan değil, uygulamadaki bazı şekli prosedürlerden kaynaklanır.

Din, örf ve ahlakın tanımını yaptıktan ve İslam'da örf ile ahlakın meşruiyetlerini dinden aldıklarını tespit ettikten sonra, tebliğ yazarının “dini, örfi ve ahlaki bakımdan **gerçek bir evliliğin** bütün şartlarını taşıyan” cümlesine tekrar dönebiliriz.

Tebliğcinin bu cümlesindeki anahtar kavram “dinî” kavramıdır ve bir şeyin “dinî” olup olmadığını ise fıkıh/kazâ tespit eder. Bu durumda, fıkıh/hukukun, bir evlenme akdini caiz ve mubah kabul etmesi halinde, o akit aynı zamanda örfen ve ahlaken de caiz ve mubah kabul edilir. Dolayısıyla, tebliğ yazarının, bir fiil hakkında İslam hukukunun meşruiyetinden sonra başka meşruiyet kaynakları aramasına hacet yoktur ve fıkıh/hukuk tarafından meşru kabul edilen bir nikâh akdi, aynı zamanda “dini, örfi ve ahlaki bakımdan **gerçek bir evlilik**”tir.

4. Tescilin Kadın İçin Güvence Olarak Değerlendirilmesi

Tebliğ yazarı tescil konusunu değerlendirirken, tescil edilmemiş nikâhların özellikle kadın açısından hukuki güvenceden mahrum olduğunun doğru olduğunu, ama yakın çevremizde bir sürü örneklerine sıkça rastladığımız üzere nikâhın tescil edilmiş olması da kadın için tek başına bir güvence teşkil etmediğini söylemektedir (Tebliğ metni, s. 10).

Burada tescilin sadece kadınlara hukukî güvence sağlayan bir enstrüman olarak görülmesi eksik bir bakış açısidir. Bize göre, tescil sadece kadına hukukî güvence sağlamak amacıyla yapılan bir işlem değil, nikâhtaki şahitlik şartının da konulmasının temel amacı olan aile birliğinin kurulduğunun tespitini, nesebin ispatını, evlenme ve boşanmayla ilgili bütün hükümlerin doğru ve sağlıklı bir şekilde verilebilmesini sağlayan bir işlemdir.

5. Literal Eğilimli Mezheplerin Genel Karakteristiği

Tebliğci misyar nikâhı ile onun doğup geliştiği ortamların mezhebi olan Hanbelîliğin literal ve zahiri yaklaşımları arasında bir sebep-sonuç ilişkisinin olup olmadığını merak ettiğini söylemektedir (Tebliğ metni, s. 9-10).

Bilindiği gibi, Hanbelî mezhebi selefi bir anlayışa sahip, ehl-i eser ya da ehl-i hadis adını verdiğimiz nakil geleneğine mensup bir mezheptir. Bu mezhebin bilgileri eserci ve selefi olmanın ve özellikle de akait konularında tevilden kaçınmanın tabii sonucu olarak lafızlara ve onların zahirlerine ağırlık vermişlerdir. Ancak, sınırsız hayat hadiselerine sınırlı naslarla ve hem de onların lâfzî (littéral) yorumlarıyla cevap vermek sonuçta tabii olarak metodolojide bir tıkanmaya yol açacaktır.

İşte Hanbelî mezhebi bu tıkanmaya düşmemek için insanın gerçek niyet ve maksadına (sübjektif irade) önem vermiştir.⁹³¹ Özellikle Hanefiler ve Şafiiler muamelelerin sıhhat veya butlanına hükmedebilmek için objektif kriterler ortaya koyma kaygısıyla akaitler esnasında kullanılan lafızlara, gramer kurallarına, kıyas ve kaidelerine bağlı kalmayı şart koşmuşlar ve sonuçta özellikle borçlar hukukunda muamele, şart ve akit sahasını daraltmışlardır. Buna karşılık, Hanbelîler lafızlar yerine maksat ve niyeti, kıyas yerine de nasları ölçü alarak özellikle nasların yasaklamadığı veya istishâbü'l-hâl prensibinden hareketle naslarda yer almayan akit ve muamele çeşitlerine geniş yer vermişlerdir.⁹³² Ayrıca onlar bu sübjektif irade alanını sedd-i zerâi prensibiyle de kontrol ederek meşru amaçlar için araçların da meşru olmasını şart koşmuşlardır. Bize göre, Hanbelî mezhebini günümüze kadar yaşatan ve ona canlılığını veren en önemli unsurlardan biri, onun amaçlara (irade hürriyetine) verdiği bu önem ve onlara ulaştıracak araçları kontrol etmesi yani amaçlarla araçlar arasında kurduğu otokontrol sistemidir. Ayrıca, istishab kuralı Hanbelî mezhebi usulünün temel unsurlarından biridir. Bu kural gereği, onlara göre Kur'an ve Sünnet'te Allah ve Rasûlü tarafından yasaklanmamış hiçbir şey din adına yasaklanamaz. Hanbelîlerin özellikle berâet-i asliyye istishâbını sık kullanmaları, metodolojilerine büyük bir esneklik ve genişlik kazandırmıştır.⁹³³

Buna göre, İslam hukuk tarihinde akitlerin şekil şartlarına en az önem veren ve daha çok onların arkasındaki niyet ve maksatlara (sübjektif irade) vurgu yapan mezhep Hanbelî mezhebidir. İslam hukuk tarihinde akitleri en çok objektif ve şekli şartlara bağlayan ve hukukî açıdan biçimci (formalist) bir karaktere sahip olan mezhep ise Hanefi mezhebidir. Bu sebeple modern dönem hukukçuları adı geçen bu iki mezhebi ve yaklaşım tarzlarını ifade ederken, “Hanefi şekilciliği” ve “Hanbelî ahlakçılığı” tabirlerini kullanmışlardır.

⁹³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in* (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1955, I, 218-219, 344-346; III, 75, 107, 110-119, 123, 140-143, 176; IV, 199.

⁹³² Objektif ve sübjektif nazariye hakkında geniş bilgi ve tartışmalar için bk. Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Mesâdirü'l-hâk fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1954-60, VI, 28-42; İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel”, *DİA*, III, 18-19.

⁹³³ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002, s. 199-200.

Hanbelîlerin savundukları ahlakçı tutum, bir fiil veya muamelenin hukukî hükmünün, onu ilham eden niyete bağlı olması gerektiğini ileri sürer. Diğer yaklaşım ise, hukukun tarafların zihnine (niyetine) girmek için çalışma yapma yetkisi olmadığını savunur. Hukuk, onların eylemlerini zahirî manasında kabul etmeli ve düzenlemelidir. Hukukî açıdan biçimci (formalist) bir tutum olan bu yaklaşım, Hanefî hukukunun genel bir karakteristiğidir. Mesela, evlilik akdi yaparken taraflardan birisi bu evliliği geçici bir süre için yapmaya niyet etmiş olsa, bu iki yaklaşım konuyu şöyle değerlendirir:

Hanbelî mezhebine göre, taraflardan birinin içinden belirli bir süre için niyet etmiş olduğu bir evlilik akdi, bu niyete dair bir delilin bulunması halinde, geçersiz (batıl) olur. Hanefî mezhebine göre ise, tarafların içlerinde bulunan niyetin delil olması konu dışıdır. Zahirî ve şeklî anlaşma, ister sözlü ister yazılı olsun, hukukî şartlarla uyum içerisinde ise, evlilik akdi geçerli olur. Hanefîler uygunsuz bir niyet hakkında sadece şunu demekle yetinmişlerdir: Tarafların niyeti, “kendileri ile Allah arasında bir meseledir.”⁹³⁴

Bu açıklamalardan, tebliğcinin merak ettiği, misyar nikâhının doğduğu şartlar ile Hanbelî mezhebinin literal ve lâfzî karakteri arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira Hanbelîler, nasların lafız ve zahirlerine önem verdikleri kadar, kişilerin niyet ve maksatlarına da önem vermektedirler. Şayet misyar nikâhı, sadece şekil şartlarına önem veren ortamlarda neşvünema bulmuş olsaydı, o zaman bu tür nikâhlar için en verimli alanlar Hanefî kültür havzası olurdu.

Öte yandan, aslında tebliğ yazarı buradaki gayeci ve ahlakçı yaklaşımıyla, metodolojik olarak misyar nikâhı konusunda eleştirdiği Hanbelîlere çok daha yakın durmaktadır.

III. ŞAHSİ DÜŞÜNCE VE TERCİHLERİMİZ

Şimdi bu tebliğin ana konularıyla ilgili şahsi düşünce ve tercihlerimizi kısaca arz ederek müzakeremize son vermek istiyoruz.

A. GİZLİ NİKÂH

Şahitsiz ve ilansız olarak yapılan ve fıkıhta, “gizli nikâh (nikâhü’s-sır)” adıyla anılan bir işlem İslam hukukuna göre batıl ve geçersiz bir işlemdir. Günümüzde ise “gizli nikâh” tabiriyle, şahitler huzurunda yapılan, ancak şahitlerin başkalarına söylememeleri tembih edilen veya tarafların velileri, aile ya da diğer yakınlarının duymasını istemedikleri nikâhlar kastedilmektedir.

İslam hukukunun (özellikle Hanefîlerin) klasik akit teorisi ile nikâh hükümleri çerçevesinde bu tür nikâh işlemlerine bakıldığında; evlenme engeli bulunmayan rüşd çağına ermiş erkek ve kadının, karşılıklı rıza ile ve şahitler huzurunda yaptıkları nikâh sahih olur. Ancak, bu görüşümüz, klasik İslam hukuk mantığı ve teorisi çerçevesinde olup, pratikte ise evliliklerin tescil imkânlarının bulunduğu ülke ve toplumlarda, bu tür tescilsiz nikâhlara devletin izin vermemesi gerektiğini düşünmekteyiz (aşağıya bk. Tescil Edilmeyen Evlilikler konusu).

B. MİSYAR NİKÂHI

Misyâr nikâhı, sahih bir evlenme akdinin kurulması için gerekli olan bütün şart ve rükünler yerine getirilmekle birlikte; kadının nafaka, sükna ve kasm (kocasının kendi yanında ikamet etmesi) haklarından feragat ettiği evlenme şeklidir.

Bu konuya yine İslam hukukunun (özellikle Hanefîlerin) klasik akit teorisi ile nikâh hükümleri çerçevesinde bakıldığında; kadının nafaka, sükna ve kasm haklarından feragat etme şartlarının bir nikâh işlemi iptal edecek şartlar olmadıkları, dolayısıyla nikâhın belli bir süre için yapılmaması kaydıyla, tarafların karşılıklı rızası ve iki şahidin şahadetiyle yapılan bir nikâh akdinin caiz olduğu söylenebilir. Kadının bazı haklarından fedakârlık şartı ise, geçersiz ve batıl bir şarttır. Kadın istediği zaman bu sözünden vazgeçerek nikâhın verdiği bütün haklarını talep edebilir.

Misyar nikâhının özünde, gizlilik değil, kadının bazı haklarından vazgeçmesi bulunmaktadır. Çünkü bu tür nikâha cevaz veren ülkelerde adı geçen nikâh resmen de tescil edilebilmektedir. Bu durumda erkeğin birinci eşinin veya ailesinin duyup duymamasının gizliliğe herhangi bir etkisi olamaz.

Misyar nikâhı gizli nikâha (nikâhü’s-sır) benzemediği gibi, mut’a nikâhına veya hüllede de benzemektedir. Bu nikâh olsa olsa Türk örf ve âdetleri içerisinde yer alan ve erkeğin kadının evinde oturmayı ve yaşamayı kabul ettiği “ıçgüveyliği”ne benzer. ıçgüveyliğinin meşruiyeti hakkında ise, en küçük bir tartışma söz konusu değildir.

Misyar evliliğinden boşanma oranlarının yüksek olması, bu tür evliliğin gayri meşru olmasına delil gösterilemez. Bütün şartları yerine getirilerek ve üstelik tarafların birbirlerini severek evlendikleri pek çok evlilikler de boşanmayla sonuçlanabilmektedir.

ıçgüveyliği nasıl birtakım sosyal, kültürel ve ekonomik şartlar sebebiyle ortaya çıkmış ise ve bu evliliği yürütebilmenin sosyal, kültürel ve ekonomik pek çok zorlukları var ise, misyar nikâhını da ortaya çıkaran birtakım sebepler ve onu devam

⁹³⁴ Noel J. Coulson, *a.g.e.*, s. 86.

ettirebilmenin birtakım zorlukları vardır. Taraflar bu zorluklara göğüs geremedikleri ve böyle bir evliliği yürütemedikleri zaman ise, tabii olarak boşanmak zorunda kalacaklardır. Bunun dışında, bu tür evlilik sebebiyle kamu düzenini ve genel ahlakı tehdit edecek herhangi bir durum ortaya çıkarsa, o zaman da bu problemi gidermek için devlet gerekli tedbirleri almakla görevlidir. Ayrıca, evliliklerin tescil imkânlarının bulunduğu ülke ve toplumlarda, tescil edilmeyen misyar nikâhlarına devletin izin vermemesi gerektiğini düşünüyoruz (aşağıya bk. Tescil Edilmeyen Evlilikler konusu).

C. TESCİL EDİLMİYEN EVLİLİKLER

Nikâh kelimesinin sözlük anlamı, “vat’ etmek” yani cinsel ilişkide bulunmak demektir. Kadın ve erkek arasındaki böyle bir ilişki, gerçekte özel hayatı ilgilendiren mahrem bir konudur. Ancak, insan hayatının ve neslinin devamı bu ilişkiye bağlı olduğu için onun belirli birtakım kurallara bağlanması gerekir. Bu kurallardan biri, kadın ve erkeğin karşılıklı rıza ile bu mahrem ilişkiye gireceklerini, şahitler huzurunda kabul ve ilan etmeleridir. Şahitlerin şahadeti, bu ilişkiyi diğer bütün ilişki türlerinden ayıran ve ona hukuki ve toplumsal meşruiyet kazandıran en önemli unsurdur. Türkçemizde bu meşru birleşmeye, sosyolojik bir nitelik kazandırılarak “ev ve aile kurmak” manasında “evlenme” adı verilmiştir.

İslam hukukunda nikâhın rüknü, icap ve kabulden yani evlenecek tarafların birbirlerini karı ve koca olarak kabul etmelerinden ibarettir. Nikâh akdinin sahih olabilmesi için ise, evlenen kimselerin akil, baliğ ve nikâh akdi hususunda hür olmaları, birbirleriyle evlenmelerine din/hukuk açısından herhangi bir mani bulunmaması, tarafların evlenme iradelerini belirten icap ve kabullerinin bir mecliste olması, evlenecek kadın ve erkeğin belli olması ve evlenme iradesinin şahitler huzurunda izhar edilmesi gibi birtakım şartları vardır.

Hz. Peygamber nikâhta şahit bulundurma şartını açıkça ifade ettiği gibi, ayrıca nikâhın topluma duyurulması için düğün, düğün yemeği (velime) ve çeşitli eğlenceler (def) tertip edilmesini tavsiye etmiştir.⁹³⁵

İslam hukuk mezheplerinden Hanefî, Şafii ve Hanbelîler şahitlerin nikâh anında hazır olmalarını şart koşmuşlar, Malikiler ise şahitlerin zifaktan önce hazır olmalarını yeterli görmüşlerdir.

İslam hukukçuları nikâhta şahitliğin akdin tamamlanmasının mı yoksa sıhhatinin mi şartı olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir. Şahitlerin şer’i bir delil sebebiyle gerekli olduğunu söyleyenler, evlenme akdinin iki şahit huzurunda icra edilmesini akdin sıhhatinin şartı kabul etmişlerdir. Şahitten maksadın nikâh akdini

belgelendirmek olduğunu kabul edenler ise, şahitlerin bulunmasını akdin tamamlanmasının şartı kabul etmişlerdir.

Şahitlerin kadın ve erkek olması, adaletli olup olmaması, kölelerin ve gayri Müslimlerin şahitlik yapması gibi çeşitli konularda İslam hukuk mezhepleri kendi metodolojik prensipleri ve yaşadıkları sosyal ve kültürel çevrelerinin etkisiyle farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ancak bütün bu görüşlerde onların en çok önem verdikleri husus, evlenmenin şüphe edilmeyecek bir aleniyet içerisinde yapılmış olmasını temin etmektir.

İslam’ın geldiği ilk dönemlerde Araplarda okuma yazma bilenlerin sayısı çok az olduğu için nikâhın meşruiyeti, aleniyet kazanması ve belgelenmesi ancak şahitlik müessesesi ve düğünler vasıtasıyla sağlanmaya çalışılmıştır. Okuma yazma bilenlerin sayısı arttıkça ve devlet teşkilatı güçlendikçe, evlilik işlemlerinin şahitler yanında ayrıca kayıt ve kütüklere geçirildiği yani devlet tarafından tescil edildiği ve böylece nikâh akdinin kuruluşunun ve bu akitten doğan hakların ispatının güvence altına alınmaya çalışıldığı görülmektedir.

Hz. Ömer’in hilafeti döneminde divanlar kurulmuş ve nüfus sayımı yapılarak beytülmal harcamalarına esas olmak üzere halkın isimleri kaydedilmiştir. Emevîler ve Abbasiler zamanlarında da bu divan faaliyetleri ve sayımlar devam etmiştir. Bu sayımlar, aynı zamanda evliliklerin de tescili anlamına gelmekte idi.

Selçuklular zamanında kadılarına verilen beratlarda, nikâh kıyma işi onların görevleri arasında sayılmıştır. Memlûklar zamanında kadıların gözetiminde, “akkâdûl-enkiha (nikâh memurları)” adı verilen nikâh kıyma memurları bulunmaktaydı.

Osmanlılar döneminde Yıldırım Bayezid devrine ait mahkeme harçları listesinde “resm-i nikâh (nikâh harcı)” adıyla bir harç bulunmaktadır. Bu bilgilerden hareketle, Osmanlı Devleti’nde muhtemelen devletin kuruluşundan itibaren nikâh akitleri ya bizzat kadılar veya kadıların verdiği izinname ile yetkili kılınan din adamları tarafından yapılmıştır. Şeyhülislâm Ebussuud Efendinin (ö. 982/1574) bazı fetvalarında, kadıdan izin alınmadan nikâh kıyılmasının yasak olduğu belirtilmiştir.⁹³⁶ Aynı şekilde, Ebussuud Efendi, zamanın fesadı gerekçesiyle, velisinin izni bulunmayan kadınların nikâhlarını geçersiz kabul eden İmam Muhammed’in görüşüyle fetva vermiş ve bu fetva daha sonra Kanunî Sultan Süleyman’a arz edilerek kanun hâline getirilmiştir. Böylece 951/1544 tarihinden itibaren kadılar, veli izni bulunmayan nikâhları kıymaktan men edilmişlerdir.

⁹³⁵ Buhârî, “Nikâh”, 67; Tirmizî, “Nikâh”, 6; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19; İbn Mâce, “Nikâh”, 20.

⁹³⁶ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983, s. 37-38.

1276/1859 tarihli *Bilumum mehâkimi şer'iyeye hakkında müceddeden kaleme alınan nizamnâme*, mahkemelerin nikâh izinnamelelerinden alacağı harçları tespit etmiştir.

1290/1874 tarihli *Sicillât-ı şer'iyeye ve zabt-ı deâvî cerideleri hakkında ta'limât* ile şer'iyeye mahkemelerinden verilecek bütün vesikaların tescili mecburiyeti getirilmiş ve böylece nikâh izinnamelelerinin tescili de kanunlaştırılmıştır.

Nikâhların mahkemelerde veya mahkemelerin kontrolü altında kılması geleneği Siccill-i Nüfus Nizamnâmesi ve Kanunlarıyla devam ettirilmiştir.

8 Şevval 1298/2 Eylül 1881 tarihli Sicill-i Nüfus Nizamnâmesi Müslümanlar arasında meydana gelen evlenmelerin şer'iyeye mahkemesi, gayrimüslimler arasındaki evlenmelerin de ruhanî reisleri tarafından verilecek izinnamele üzerine yapılabileceğini ve nikâhları kıyan imam ve ruhanî reislerin en fazla sekiz gün içerisinde sicill-i nüfus memuruna ilmühaber verecekleri hükmünü getirmiştir.

Bu nizamnamenin yerine kaim olan 1318/1900 tarihli *Sicill-i Nüfus Nizamnâmesi*, aynı usulü teyit etmiş, ancak imam ve ruhani reislerin nikâhları nüfus idaresine bildirme müddeti 8 günden 15 güne çıkarılmıştır. Bunun da yerine geçen 1320/1902 tarihli nizamname aynı hükümleri tekrar etmiştir.

Osmanlı Ceza kanununun 200. maddesi ise hâkim veya izinname ile izin verdiği naibi bulunmaksızın nikâh akdeden imamlar hakkında hapis cezası getirmiştir.⁹³⁷

⁹³⁷ Osmanlı Ceza Kanununun 200 ncü maddesine ek olarak getirilen cezalar şöyledir.

“Madde 1- Ceza Kanununun 200. maddesinin 19 Rebiu'l Evvel 1332 tarihli ikinci zeyli aşağıdaki şekilde değiştirilmiştir.

Hakimin veya naibin huzuru ile akdedilecek nikâh konusundaki kanunî zorunluluklara uymayan koca ile mevcut ise tarafların vekilleri bir aydan altı aya kadar ve bu gibi akitlerde şahit sıfatıyla hazır bulunanlar bir haftadan bir aya kadar hapsedilirler.

Kanuni merasimi ifa etmeksizin akitnâme tanzim ve tescil eden hâkim veya naibi ile hâkim veya nâib hazır olmaksızın yetkisi dışında nikâh akdeden imamlar dahi bir aydan altı aya kadar hapsedilirler.

Gayri müslimlerin nikâhı için hâkim veya naibi yahut hâkimin görevlendireceği özel memur hazır olmaksızın akitnâme tanzim ve tescil veya bizzat akit icra eden ruhanî memurlarla, kendisine ihbar vaki olduğu halde, belirlenen vakitte nikâh meclisine özel memur göndermeyen hâkim ve belirli vakitte nikâh meclisinde hazır bulunmayan özel memur yine bir aydan altı aya kadar hapis ile cezalandırılır.

Başka bir erkeğe nikâhlı olan bir kadınla bilerek evlenen ve böyle bir akitte vekil veya şahit sıfatıyla bilerek hazır bulunan ve bu gibi evlilikleri bilerek akdeden veya akitnâmesini tanzim ve tescil edenler altı aydan üç yıla kadar hapsedilirler.

1336/1917 tarihli Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'nin 33. maddesi nikâhın önceden ilânını ve 37. maddesi ise izinname tanzim ve tescilini hükme bağlamıştır. Bu kararnamenin 19 Haziran 1919'da yürürlükten kaldırılmasından sonra, nikâh kıyma işi eskiden olduğu gibi, kadıların verdiği izinnameye bağlı olarak imam ve ruhani reislerle verilmiştir.

Ankara Hükümeti'nin çıkarttığı 1921 tarihli bir kanunla, mahalle ve köy imamaları ile muhtarlarının altı ayda bir yapılan nikâhlara dair ilmühaberleri nüfus siciline vermeye mecbur olduğu bildirilmiş, aynı yıl çıkarılan başka bir kanunla da izinnamesiz evlenenlerin veya bu evliliği akdedenlerin, altı ay içinde keyfiyeti tescil ettirmek şartıyla, cezadan kurtulacakları hükme bağlanmıştır.

1924 tarihli *Mehâkimi şer'iyenin ilgâsına ve mehâkim teşkilâtına ait ahkâmı muaddil kanunu*, şer'iyeye mahkemelerini lağvetmiş ve nikâh kıyma için izinname verme yetkisini sulh mahkemelerine vermiştir.

1926 yılında İsviçre Medenî Kanununun iktibasıyla, evlilik için belediye kaydı esas alınmış ve imam nikâhının resmî hüviyeti tarihe karışmıştır.

26.09.2004 yılında kabul edilen 5237 sayılı Türk Ceza Kanununun birden çok evlilik, hileli evlenme ve dinsel tören hükümlerini düzenleyen 230. Maddesine göre, “Aralarında evlenme olmaksızın, evlenmenin dinsel törenini yaptırılan hakkında iki aydan altı aya kadar hapis cezası verilir. Evlenme akdinin kanuna göre yapılmış olduğunu gösteren belgeyi görmeden bir evlenme için dinsel tören yapan kimse hakkında iki aydan altı aya kadar hapis cezası verilir” denilerek, kanuni nikâhtan önce dinsel nikâh yapan ve yaptırılan hakkında hapis cezası getirilmiştir.

Osmanlılar döneminde çıkarılan Sicill-i Nüfus Nizamnamelerine göre, kadı başında “Seyyibe/Bakire İzinnamesidir” yazan bir vesika düzenlemekte ve bunu “Nikâha şer'i bir engel yoksa velisi izni ve tarafeynin rızaları ve tesmiye-i mihirle şahitler huzurunda nikâhını kıyasın” diyerek nikâh kıyma izni verdiği imam efendiye göndermektedir. İmam efendi, aldığı bu izinnameye göre, tarafların nikâhlarını şahitlerin huzurunda kıymaktadır. Daha sonra imam bu nikâh işlemini kendisinin tuttuğu deftere kaydedip, durumu bağlı olduğu mahkemeye ve nüfus müdürlüğüne bildirmektedir. İmam efendinin verdiği bu bilgilere göre, evlilikler mahkemelerde tutulan Mûnâkehât Defterlerine kaydedilmektedir. İmamlar bağlı oldukları mahkemeden evlilik izinnamesi almadan ve gerekli tahkikatı yapmadan hiç kimsenin

Karısını boşadığını on beş gün içinde hâkime haber vermeyen bir kimse bir haftadan bir aya kadar hapsedilir”. Kanun metni için bk. *Ceride-i ilmiyye*, Sayı: 4, yıl: 1333, s. 1021; *Takvim-i Vekâyi*, 14 Muharrem 1336, No: 304.

nikâhını kıyamazlar. Bu nizamnamelerde her imamın izinname alacağı mahkemeler belirlenmiştir. Her mahkeme sadece kendi sınırları içerisindeki kişilere izinname vermiş, her imam da sadece kendi mahallesindeki kişilerin nikâhını kıymıştır.⁹³⁸

İslam hukuk tarihinde nikâh işlemlerinin tescili ile ilgili bu özetten sonra, şunları söylemek istiyoruz:

Nikâhta şahit şartı, ister şer’i bir emir veya hüküm sebebiyle, isterse nikâh akdini belgelendirmek amacıyla yapılmış olsun, her iki halde de meşru bir evliliğin ve aile hayatının ispat vasıtasıdır. Zamanımızda bu ispatı en sağlam bir şekilde tescil yoluyla gerçekleştirmektediriz. Müslüman toplum ve devletler de tarih boyunca kendi sosyal ve kültürel imkân ve şartları çerçevesinde nikâhı kayıt altına almaya çalışmışlardır. Hatta bugün adına “resmî nikâh” dediğimiz nikâh akdi, evlenme işlemleri karşılığı devlete verilen “resm-i nikâh (nikâh harcı) ” kelimesinden bize yadigâr kalmıştır.

Ancak, Osmanlılar döneminde uygulanan nikâh ile bugün uygulanan “imam nikâhı” arasında büyük farklar bulunmaktadır. Çünkü Osmanlılar döneminde uygulanan imam nikâhı tam anlamıyla bugünkü manada resmi bir nikâhtır. Zira Osmanlılar döneminde, imam ancak kadının verdiği izinnameye dayalı olarak, kendi mahallesinde yaşayan ve nikâhını kıymasına izin verilen kişinin nikâhını kıyabilmekte ve sonucu da kadiya bildirerek bir anlamda nüfus memurluğu görevini deruhte etmekteydi. Onun nikâh kıyma izni genel bir izin değildi. Hâlbuki günümüzde, resmi imam olsun veya olmasın, halk arasında dini bilgisi olduğu zannedilen herhangi bir kişi, tanıdığı veya tanımadığı, evlenmeye ehil olup olmadığını veya evlenme engeli bulunup bulunmadığını bilmediği kişilerin nikâhlarını kıymaktadır. Bu durum, devletin hukuku yanında, paralel bir hukuk anlayışı ortaya çıkarmaktadır. Böyle yapılan nikâhlar aile hukukunu içinden çıkılmaz hale getirmekte, toplumun hukuk güvenliği ve emniyetini sarsmaktadır.

Bize göre, nikâhta şart koşulan şahitliğin temel amacı nikâhı belgelemek yani tescil ettirmektir. Bu sebeple biz, şahitlikle ilgili nasları aynı zamanda tescil hakkında varit olmuş naslar olarak değerlendiriyoruz. Kaldı ki, İslam hukukuna göre devlet (devlet başkanı) hakkında nas bulunmayan konularda kıyas, istihsan, maslahat ve sedd-i zera’i gibi yöntemleri kullanarak yeni düzenlemeler yapma hakkına her zaman sahiptir. Bu bağlamda devlet, insanların kötülüğe vasıta kıldığı bazı mubah fiilleri de

yasaklayabilir ve onlara bu kapıyı kapatabilir. Tarih boyunca yapılanlar da bunlardan ibarettir.

Bize göre, günümüzde pek çok dini, hukuki, ahlaki ve sosyal sorunlara sebep olan tescilsiz nikâh işlemlerinden kurtulmanın yolu, Müslümanların kendi devletlerinin tescille ilgili hükümlerine uymalarından geçmektedir. Şayet bu kanunlarda, nikâh veya başka alanlarla ilgili olarak İslam’a uymayan herhangi bir husus var ise, bu tür aykırılıkları da demokratik yolları kullanarak gidermeye çalışmalıdırlar. Böylece, Müslümanlar hem kendi devletlerine yabancılaşmamış olurlar hem de hukuk içinde paralel bir hukuk algısı doğurabilecek davranışlardan kaçınmış olurlar.

Tabii ki, bu konuda en büyük sorumluluk, İslam ülkelerindeki din hizmetlerinden sorumlu olan kişi ve kurumlara düşmektedir. Bu çerçevede, ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı da resmi nikâh yapılmadan dini nikâh veya imam nikâhı yapılmasına karşı bulunmaktadır. Ancak bu tavır, gayri resmi nikâh konusundaki yanlışlıkları düzeltmek için yeterli olmamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı, kendi görevlilerine resmi nikâhtan sonra da resmi nikâh akdi gibi ikinci bir akit yapmamalarını; vatandaşın istemesi halinde, sadece evlenen eşlere dini nasihatler ve yeni aile için hayır duaları yapmalarını teşvik etmelidir. Ayrıca, din görevlilerini, ülkemizin büyük bir kısmında Cuma geceleri camilerde yatısı namazlarından sonra yapılan ve herhangi bir dinî/fıkîhî geçerliliği bulunmayan, ancak tescilsiz nikâh işlemlerinin bilinçaltında korunmasına yol açan “tecdîd-i nikâh (nikâh yenileme/tazeleme) ” duası gibi işlemlerden vazgeçerek bunun yerine ailede huzur ve saadet dileyen hayır duaları yapmaya yönlendirmelidir.

Saygılarımla.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Teşekkür ederiz Sayın Hocam.

Efendim, üç değerli hocamızı dinledik, baştan söyledim ama şimdi bu tebliğlere bir saatlik sürenin şurada beş dakikası kaldı. Bu arkadaşların kürsüden inip tekrar gelmesi de zor olacak. İsterseniz hemen devam edelim.

Salondan soru veya katkı alalım mı?..

İsterseniz tebliğ sahibine bir söz verelim, onun söyleyeceklerini bir dinleyelim.

Ben üç arkadaşımıza şu açıdan da teşekkür ediyorum: Gerçekten ilmi tenkidin güzel örneklerini verdiler. Bu tenkitten dolayı da hocamızın kırılmadığını...

Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY: Asla, öyle şey mi olur.

⁹³⁸ Osmanlılar döneminde nikâhın tescil edilmesi konusuyla ilgili bilgiler için bk. M. Akif Aydın, “Osmanlılarda Aile Hukukunun Tarihî Tekamülü”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara 1992, II, 434-455; Ekrem Buğra Ekinci, “Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sayı 2, İstanbul 2006 (Güz), 41-60; Ayhan Işık, “Şer’iyye Sicillerine Göre Osmanlılarda Nikâh Akdi”, *Din ve Hayat*, sy. XII, İstanbul 2011, s. 124-131.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Ben de olsam kırılmam. Teşekkür ediyorum.

Şimdi Hacı Mehmet Günay Bey'i dinliyoruz.

Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY: Ben gerçekten teşekkür ederim hocalarıma. Biz burada bir tebliğ sunuyoruz yani bir makale ya da tez savunmuyoruz. Tebliğ demek, bizim eksiklerimiz olacak, diğer arkadaşlarımız bunları tamamlayacak, daha sonra bunları şey yapacağız. O yüzden de, bu neden bibliyografya'dan başlayalım isterseniz. Ferhat Bey "Neden bir bibliyografya koymadınız?" diye söyledi, ben bunu bilinçli olarak koymadım. Bu misyar için en az 10 tane tez okudum, onu söyleyeyim. Arapça literatürde belki daha fazla makaleler okudum ama yani burada konuyu bibliyografya ile şişirmekten ziyade, fikirleri tartışalım daha sonra zaten bunu makaleye dönüştürürken... Çünkü bibliyografya verdiğiniz zaman ya hepsini vereceksiniz ya hiçbirisini vermeyeceksiniz. Ben böyle bir tercihte bulunuyorum, çünkü bize bir defa bir sayfa sınırlaması getirdiler. Şimdi, ikinci ortak eleştiriye söyleyeyim. Neden sadece misyar üzerinde ağırlıklı olarak durduk? Bize 10 sayfalık bir şey söylediler, biz 12 sayfaya çıkarmışız. Şimdi, hiçbir konuyu tam anlamıyla 10 sayfada ifade edemezsiniz, bunlar geniş konular. Ben zor olana talip oldum çünkü tescille ilgili onlarca literatür var. Ama onu ben zaten fikir olarak da söyledim. Aynı şekilde, gizli nikâhla ilgili olarak da. Ama misyarla ilgili pek bir şey yoktu, ben ağırlıklı olarak onu söyledim ama eğer gerek gizli nikâhlarda gerekse tescil edilmeyen örfi nikâh, imam nikâhı, işte dinî nikâh, bunlarda da aynı nitelik söz konusu ise, aynı kategoride değerlendirdiğimi baştan söyledim. Yani aynı mülahazalarım onlar için de geçerlidir diyorum. Zaten tescili, zorunlu bir şey olarak görmediğimi de belirtmiş oldum.

Bir iki şey söyleyeyim: Yine, bu nikâhı nehariyatla alakalı Nihat Hocamız söyledi. Bunlar zaten son literatürlerde de var, klasik kaynaklarda da var ama onlar zaten takyidi şartlar bağlamında ele alınıyor. Bazen ona benzetenler de var buna cevaz verenler de var ama mahiyeti tamamen farklı. Orada sadece süreyle ilgili bir benzerlik var. Yoksa işte nafakanın düşürülmesi, karşılıklı yükümlülüklerin şey yapılması ya da nikâhü'l-Cuma filan gibi şeyler var. Onu bilinçli olarak zikretmediğimi belirtmek istiyorum.

Teknik bazı konularda hocam haklıdır çünkü işte Maliki mezhebinde -ben Nihat Beyle ilgili söylüyorum- işte uzun bir zaman geçmemek kaydı... Tabii ki bunlar teknik şeyler. Ama bizim amacımız, burada klasik kaynaklarda bir problem olmadığını ortaya koymak. Yoksa Maliki mezhebinde tek tek, işte nikâhla, ilanla ilgili her türlü ayrıntıyı burada vermek gibi bir amacımız yok, ana şablonu vermeye çalışıyoruz.

Veliden habersiz nikâhın caiz olmadığını söylüyor Hanefilere göre, en azından habersiz nikâhın... Böyle bir şey yok yani, bu bizim temennimiz sadece. Hanefilerde evet, Ebussuud Efendi dahi yani tescil edilmeyen nikâhlarla ilgili orada İmam Muhammed'in görüşünün alınması gerektiğini söylüyor ama yani Hanefi mezhebinin genel kanaati, az önce söylediğim gibi, yani veli şartı koşmuyorlar, "Şahitlere bile nikâhı gizleme talimatı verilmiş olsa bu nikâh gene geçerlidir" diyor. Ben orada bir cümle kullandım, Hocamın belki gözünden kaçtı, diyorum ki: "Velinin haberi olmadan, velisinden izinsiz yapılan nikâhların doğuracağı sakıncalar ayrı bir meseledir" diye bir ifade kullanıyorum. Yani onun tartışması için geçerliliğiyle alakalı bir husus değildir.

Prof. Dr. Nihat DALGIN: O "habersiz" şekilde anlaşılabilir mi? Yani o tersinden habersiz değil de rızasız başka şey, habersiz, başka şekilde...

Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY: Yok, habersiz. Gizli diyorum bakın. Şahitlere gizleme talimatı velileri de içerir, yani velilerden de gizleme talimatı verilmiş olsa yine geçerli sayıyor, iki kişi biliyorsa geçerli sayıyor Hanefi mezhebi.

Belki aksine bir ibare varsa onu da bilmek isterim, yani benim şu ana kadar edindiğim bilgi budur.

Şimdi, ben tescille ilgili olarak, özellikle Osmanlı döneminde ayrı bir hassasiyet var, ben onu kastetmiyorum, yani Hanefi mezhebinin görüşünü ifade etmeye çalışıyorum.

Ferhat Hocamın eleştirilerinin çoğuna katılıyorum. Dediğim gibi, bu bir tebliğdir, bunlar ileride de daha da olgunlaştırılacaktır ama bir iki şeyi söylemem lazım. "Gayr-i caiz demek doğru olmasa da..." diye ben bir genelleme yapılmaması gerektiğini, genellemeci bir üslupla gayr-i caiz demenin doğru olmadığını söylüyorum. Ama ben niçin onu söylüyorum? Sunumumda söyledim, bunlar zanidir, şunlardır, bunlardır demiyorum, aynı mahiyette olan... Sadece şekil kalıp özün tamamen kaybolduğu... Yoksa, hani öz bazen kaybolur, bazen şekil kaybolur ama burada benim edindiğim intiba misyarda, öz ve ruh tamamen kaybolmuştur. Yani böyle bir şeye caiz diyemem. Yani bu genelleme ise genelleme, yani bunun sorumluluğunu üstleniyorum.

Orada hukuk-ahlak ayrımı konusunda belki ifademde bir sıkıntı olabilir ya da fıkhi mülahazalarla değil de ahlaki mülahazalardan... Fıkhi mülahazalardan kastım, genel anlamda değildi. İşte o kazai hüküm dediğim, yani şekli fıkhi kastediyorum, onu da tashih etmek ihtiyacını duyuyorum.

Bu diyanî, kazaî elbette çok tartışılabilir. Belki bu misyar konusunda... Ben bunu dinî açıdan hakikaten biraz belki ifade edemediğim şekilde çok küçük düşürücü bir nikâh olarak kabul ettiğim için bunun dinimizle ilişkilendirilmesini dahi... O bile bende bir hassasiyet oluşturdu, onu da belirterek bazı abartılı ifadeler de olmuş olabilir.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Anlamışlardır herhalde, inşallah. Salonumuzun anlayışına güveniyoruz.

Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY: Bitiriyorum, çok teşekkür ederim gerçekten hem müzakereciler hem de sizlere bu saatte bizleri sabırla dinlediniz.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Hocam, müsaade ederseniz salonun da bir desteğini almak istiyorum. Eğer uygun görürseniz bu kadarla bu tebliğ için yetinelim, vakit kalırsa bundan sonra... Kabul edenlerin şöyle elini görmek istiyorum... Etmeyenler... Kabul edilmiştir.

Peki, hocalarıma teşekkür ediyorum.

Bu arada, Ferhat Hocam, misyar nikâhı için asıl problem tescildir” anlamına gelecek bir cümle kullandılar. Bu tescili problem olarak görürsek, çok geçmez belki de vardır. Bazı ülkeler bunu tescil de ederler. Yani işi tescile bağlarsak onu belki tescil ediyorlardır yahut da tescil problem değil. Yani bir ülke tutar onu tescil edebilir, oraya bağlamasak iyi olur diye düşünüyorum.

Hemen diğer hocalarımızı yerlerine davet ediyorum.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): İlk sözü tebliğ sahibi Prof. Dr. Talip Türcan Hocamıza veriyorum.

TEBLİĞ

“Boşanma Halinde Kadına Tanınan Mali Haklar”

Prof. Dr. Talip TÜRÇAN⁹³⁹

GİRİŞ

İslâm aile hukukunda kadın; eşe, eşine ve çocuklarına karşı yerine getirmek zorunda olduğu herhangi bir mâlî yükümlülük öngörülmediği gibi, kendisinin temel maddî ihtiyaçlarını karşılamaktan da eşi sorumlu tutulmuştur. Koca evlilik süresince ve ilke olarak, evlilik bağının etkilerini devam ettirdiği boşanma süreci boyunca mâlî yükümlülük altındadır. Bu çalışmada boşanma terimini yalnızca talâk (boşama) karşılığı (dar anlamda) değil, talâk, fesih ve tefrîk biçimindeki hukukî işlem ve kararların tamamını içine alacak bir kavramsal içerikte kullandığımızı belirtmemiz gerekmektedir. Klasik İslâm hukuk doktrininde boşanma halinde kadın eşe tanınan mâlî haklar ise, tümünün ya da bir kısmının müeccel olması halinde mehir alacağı, mut’a, iddet nafakası (dar anlamda), süknâ (mesken), boşama işleminin maraz-ı mevt (ölüm hastalığı) esnasında yapılmasına bağlı olarak mirasçı olma haklarından ibarettir. Boşanmış ve iddet süresi bitmiş kadına hidâne sebebiyle ödenen ücretin - bu kimi çalışmalarda⁹⁴⁰ boşanmış kadına tanınan mâlî haklar arasında sayılmakla birlikte- babanın mâlî sorumluluğunda olan çocuğun bakımı için verildiği dikkate alındığında konumuz kapsamında değerlendirilemeyeceği açıktır. Günümüz hukuk sistemlerinde boşanma halinde belli koşullar çerçevesinde eşler arasında yoksulluk nafakası ile maddî ve manevî boşanma tazminatı ödenmesini öngören düzenlemeler bulunmaktadır. Boşanma halinde yoksulluğa düşecek eşe belli koşullarda ödenen yoksulluk nafakası ile kusursuz ya da daha az kusurlu eşe ödenen boşanma tazminatı klasik İslâm hukuk doktrinince doğrudan tanınmamaktadır. Kadın eş bakımından söz konusu mâlî hakların İslâm hukukunca da tanınıp tanınamayacağı hususu bir sorun olarak önümüzde durmaktadır.

1. Mehir

Mehrin hukukî niteliğinin İslâm hukuk ekollerince farklı kavranması, tanımının da değişik biçimlerde yapılmasına yol açmıştır. Mehrin kuşatıcı bir tanımının şu şekilde yapılması mümkündür: Mehir, kadının, ya nikâh sözleşmesinin bir sonucu olarak ya da nikâh sözleşmesi yapılırken miktarı belirlenmek (tesmiye) suretiyle veyahut cinsel ilişkinin gerçekleşmesi nedeniyle hak sahibi olduğu ve koca/erkek tarafından ödenen veya ödenmesi taahhüt edilen para ya da maldır.⁹⁴¹

⁹³⁹ Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

⁹⁴⁰ Acar, H. İbrahim, *İslâm Aile Hukukunda Kadınlara Tanınan Mali Haklar*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1994, 161-162.

⁹⁴¹ Bkz. el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *el-Inâye*, I-X (*Fethu'l-Kadîr* ve Sa’dî Çelebî’nin haşiyesi ile birlikte), Dâru’l-Fikr, Beyrut ty., III, 316; eş-Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma’rifeti Elfâzı'l-Minhâc*, I-VI,

Tanımdan da anlaşılacağı üzere, koca tarafından eşine ödenmesi gereken mehir *muaccel* ya da *müccel* olabilmektedir.⁹⁴² Muaccel mehir, nikâh sözleşmesi yapılırken peşin olarak ödenen mehir demektir. Eşler arasındaki anlaşmaya göre mehrin tamamı ya da bir kısmı vadeye de bağlanabilir. Ödenmesi vadeye bağlanmış mehre ise müccel mehir denilmektedir.

Müccel mehrin, vadesi belirlenmiş olsun ya da olmasın, eşlerden birinin ölümü halinde hemen ödenmesi gerekir. Evliliğin boşanma sebebiyle sona ermesi halinde ise, müccel mehrin vadesi, bir vade belirlenmişse o tarihte; vade zikredilmemişse, evliliğin sona erdiği anda olmuş kabul edilir.⁹⁴³

Boşanmaya bağlı olarak mehrin bir mâlî hak olarak açığa çıkması hususunu sahîh ve fâsid nikâh sözleşmeleri bakımından ayrı ayrı ele almak gerekmektedir.

Sahîh nikâhın boşanma ile sona ermesi durumunda, boşanma, zifafın hakikaten ya da hükmen (halvet-i sahîha) gerçekleşmesinden sonra meydana gelmişse, kadın, tesmiye edilen mehrin tamamına ya da daha önce bir kısmı ödenmişse kalanına;⁹⁴⁴ mehir tesmiye edilmemişse, tesmiye geçerli değilse ya da mehir ödememe üzerine anlaşma yapılmışsa mehr-i misle⁹⁴⁵ hak sahibi olur.

Tahkîk: A. M. Muavvid ve Â. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, IV, 366; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*, I-V, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1307, II, 452.

⁹⁴² İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed, *el-Muğnî*, I-IX, Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, Riyad 1401/1981, VI, 693. Ayrıca bkz. *Hukûk-ı Âile Karanâmesi*, md. 81.

Mehrin vadeye bağlanmasını (te'cîl) câiz saymayan bir görüşün de doktrinde yer aldığını belirtmemiz gerekir. Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I-XII, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., IX, 86-87; İbn Ruşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, I-IV, Tahkîk: Mâcid el-Hamevî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1416/1995, III, 971.

⁹⁴³ Doktrindeki tartışmalar için bkz. İbn Ruşd, III, 971; İbn Kudâme, VI, 693-694. Ayrıca bkz. *Hukûk-ı Âile Karanâmesi*, md. 82.

⁹⁴⁴ İbn Ruşd, III, 972-973. Ayrıca bkz. *Hukûk-ı Âile Karanâmesi*, md. 83.

Şu kadar ki, halvet-i sahîhanın tam mehri gerektirici bir sebep olup olmadığı hususu doktrinde tartışmalıdır.

⁹⁴⁵ İbn Kudâme, VI, 721-722; el-Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*, I-X, Tashîh: el-Mevlevî Muhammed Umer, Dâru'l-Fikr, by. 1400-1401/1980-1981, IV, 180-181; İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid (ö. 861/1457), *Fethu'l-Kadir*, I-X (Kâdizâde'nin *Netâicu'l-Efkâr fi Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr* adlı tekmiyesi, el-Bâbertî'nin *el-İnâye*'si ve Sa'dî Çelebî'nin hâşiyesi ile birlikte), Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., III, 316-317. Ayrıca bkz. *Hukûk-ı Âile Karanâmesi*, md. 84.

Mâlik'e göre, mehrsiz evlenme koşulu nikâh akdini fâsid kılar. Bkz. Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî, *el-Mudevvenetu'l-Kubrâ*, I-V (İbn Ruşd el-Cedd'in *Mukaddemât*'ı ile birlikte), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994 (Eser kapakta İmâm Mâlik'e nisbet edilmiştir), II, 128.

Sahîh nikâh ile evlenmiş olan kadın, zifafın hakikaten ya da hükmen gerçekleşmesinden önce, kendisi sebep olmaksızın boşanmış olursa, tesmiye edilmiş mehrin (mehr-i musemmâ) yarısını alır (Bakara, 2/237). Aynı şekilde boşamaya (talâk) kıyasla, kocanın, zifafın hakikaten ya da hükmen gerçekleşmesinden önce sebep olduğu her bir ayrılıkta da kadın mehrin yarısını alır. Evliliğin îlâ, tartışmalı olmakla birlikte liân, kocanın iktidarsızlığı, irtidâdî, İslâm'a girmeyi reddetmesi ya da hurmet-i musâhereyi gerektirecek bir davranışta bulunması sebebiyle sona ermesi halinde de mehrin yarısına hak sahibi olur. Üçüncü bir kişiden kaynaklanan ayrılıklarda da aynı hüküm geçerlidir.⁹⁴⁶ Mehri tesmiye edilmemiş ise, aşağıda geleceği üzere, koca mâlî gücüne göre kadına mut'a öder (Bakara, 2/236).

Boşanma zifafın hakikaten ya da hükmen gerçekleşmesinden önce, kadının irtidâd etmesi, İslâm'a girmeyi reddetmesi, hurmet-i musâhereyi gerektirecek bir davranışta bulunması, bulûğ muhayyerliği hakkını kullanması ya da velisinin itirazı üzerine nikâhın feshedilmesi gibi kendisinden kaynaklanan bir sebeple meydana gelirse, kadın mehir hakkını kaybeder.⁹⁴⁷

Fâsid nikâh ile gerçekleşen evlilikte mehir tesmiye edilmemişse veya tesmiye hukuken geçerli değilse ve zifaf hakikaten gerçekleşmişse, kadın mehr-i misle hak sahibi olur. Şüphe halinde gerçekleşen cinsel ilişki de kadına aynı hakkı kazandırmaktadır. Mehrin tesmiye edilmiş olması halinde ise, doktrinde kadına tesmiye edilmiş mehrin, mehr-i mislin ya da ikisinden daha az olanın ödeneceği yönünde görüşler bulunmaktadır.⁹⁴⁸ Zifafın hakikaten gerçekleşmediği fâsid nikâh ise, başta mehir olmak üzere kadına herhangi bir mâlî hak kazandırmamaktadır.⁹⁴⁹

⁹⁴⁶ eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *et-Tenbih fi Furû'l-Fikhi's-Şâfi*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1996, 147; el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, I-X, Tahkîk ve Ta'lik: Alî Muhammed Muavvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, III, 531, 544; İbn Ruşd, III, 974; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhayiddîn Yahyâ b. Şeref, *Minhâcu't-Talibîn ve Umdetu'l-Muftîn fi'l-Fikh*, (Zekeriyâ el-Ensârî'nin *Metnu'l-Menhec*'i ile), Mektebetu's-Sekâfe, Aden ty., 221; el-Behûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs, *Keşşâfu'l-Kinâ' an Metni'l-Iknâ'*, I-VI, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1403/1983, V, 148-149. Ayrıca bkz. Zeydân, Abdulkarîm, *el-Mufasssal fi Ahkâmî'l-Mer'e ve Beyti'l-Muslim fi's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, I-XI, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1420/2000, VII, 104. Ayrıca bkz. *Hukûk-ı Âile Karanâmesi*, md. 83.

Talâk dışındaki ayrılma biçimlerinin ona kıyaslanmasına İbn Hazm'ın itirazı ve ilgili zâhirî yaklaşım için bkz. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, IX, 73.

⁹⁴⁷ eş-Şîrâzî, 147; İbn Kudâme, VI, 716, 752; en-Nevevî, 221; el-Behûtî, V, 149. Kadından kaynaklanan sebeplerle mehrin düşmesine İbn Hazm'ın itirazı ve ilgili zâhirî yaklaşım için bkz. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, IX, 73.

⁹⁴⁸ Sahnûn, II, 120; eş-Şîrâzî, 148; ez-Zeylaî, Fahrüddîn Usmân b. Alî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-XIII (eş-Şelebî'nin hâşiyesi ile), Tahkîk: Ahmed İzzunâyet, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000, II, 569-570; İbnu'l-Humâm, III, 363-366. Ayrıca bkz. *Hukûk-ı Âile Karanâmesi*, md. 85.

2. Mut'a

Boşanma halinde kadına tanınan mâlî haklardan bir diğeri mut'adır. Mut'a, *evliliğin belli şartlarda sona ermesi halinde kocanın eşine ödemesi gereken para ya da mal* biçiminde tanımlanabilir. Kur'ân-ı Kerîm'de birden fazla âyette, boşanmış kadınlara mut'a ödenmesi talep edilmektedir. Onlardan birinde zifaf gerçekleşmeden ve mehirleri tesmiye edilmeden önce boşanmış kadınlara mut'a ödenmesinin gerekliliği (Bakara, 2/236), diğer âyetlerde ise boşanmış kadınların mut'a alma haklarının bulunduğu (Bakara, 2/241; Ahzâb 33/28) ifade edilmektedir. Buna göre mut'a ödenmesi talebi, bir âyette yalnızca zifaf gerçekleşmeden ve mehirleri tesmiye edilmeden önce boşanmış kadınlarla ilgili olarak geldiği halde, diğer âyetlerde boşanmış tüm kadınları içine alacak genişlikte sevk edilmiştir.⁹⁵⁰

Mut'anın boşanmış kadınlara ödenmesi hukuken zorunlu bir borç olup olmadığı hususunda doktrinde görüş ayrılığı bulunmaktadır. Aralarında mâlikî hukukçuların da bulunduğu azınlık, âyetlerdeki üslûptan hareketle, mut'a ödemeyi vâcib değil, mendûb (mustehab) düzeyinde bir davranış olarak değerlendirmektedir. Ayrıca mâlikî doktrini, mut'anın, mehri tesmiye edilmiş ve zifaftan önce boşanmış kadınlar hariç, tüm boşanmış kadınlara ödenmesini mendûb saymaktadır.⁹⁵¹ Mut'ayı, boşanmış kadınlara ödenmesi zorunlu bir borç olarak gören çoğunluk ise, onun boşanmış kadınlardan hangilerine ödeneceği hususunda görüş ayrılığına düşmüş ve çoğunluk görüşü içinde iki ayrı yaklaşım biçimi açığa çıkmıştır. İlk görüş, boşanmanın, zifafın gerçekleşmesinden önce ya da sonra olup olmamasına ve mehirin tesmiye edilip edilmemesine bakmaksızın, mut'anın boşanmış her kadına ödenmesi gerektiği şeklindedir. Şâfiî ve zâhirî hukukçular da dâhil, bu yaklaşımı benimseyenler, her bir boşanmış kadını içine alacak genişlikte gelen âyetleri esas almakta ve bu âyetlerin içerdiği umûmî hükmü, mut'ayı mehri tesmiye edilmemiş ve zifaf gerçekleşmeden önce boşanmış kadınlar bakımından bir hak olarak öngören âyet hükmüyle tahsis etmeyi reddetmektedirler. Şu kadar ki, şâfiîler mehri tesmiye edilmiş ve zifaftan önce boşanmış kadınlara mut'a hakkı öngörmemektedirler. Çünkü o, zifaf gerçekleşmediği halde, tesmiye edilen mehirin yarısını almaktadır.⁹⁵² İkinci görüş sahipleri ise, mut'a hakkına yalnızca zifaf gerçekleşmeden ve mehirleri tesmiye edilmeden önce boşanmış kadınların sahip olduklarını savunmaktadırlar. Tesmiye

edilen mehir hukuken geçersiz olduğunda da mut'a mehirin yerini alır. Kur'ân-ı Kerîm'de zifafın gerçekleşmesinden önce boşanmış ve mehirleri tesmiye edilmemiş kadınlara mut'a ödenmesi talebini takiben, mehirleri tesmiye edilmiş aynı durumdaki kadınlara mehirin yarısının verilmesi emredilmektedir ki, bu, mut'anın mehirin yerine ikame edildiğini göstermektedir.⁹⁵³ Bu itibarla mut'anın yalnızca zifaf gerçekleşmeden ve mehirleri tesmiye edilmeden önce boşanmış kadınlara ödenmesi gerektiğini öngören âyet hükmü, umûmî olarak gelen âyet hükümlerini tahsis etmektedir.⁹⁵⁴

Burada boşanma tabiri ile yalnızca talâk (boşama) değil, evliliğin îlâ, liân, iktidarsızlık gibi sebeplerle sona ermesi de kastedilmektedir. Üçüncü kişilerin sebep olduğu ayrılmalarda da kocanın mut'a yükümlülüğü devam etmektedir. İlke olarak kadın, kendisinin sebep olmadığı ayrılmalarda mut'aya hak sahibi olmaktadır.⁹⁵⁵

Âyette, mut'anın kocanın maddî durumuna (varlıklı ya da yoksul oluşuna) göre ödenmesi talep edilmektedir.⁹⁵⁶ Mut'a miktarının ne olması gerektiği hususunda doktrinde farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁹⁵⁷

3. Nafaka

İslâm hukuk doktrininde nafaka terimi, bakmakla yükümlü olunan kimselerin yalnızca yiyecek ihtiyaçlarını ifade edecek biçimde dar anlamda kullanılabildiği gibi, yiyeceğin yanı sıra giyecek ve mesken (konut) ihtiyacını da kapsayacak biçimde geniş anlamda da kullanılabilmektedir.⁹⁵⁸ Biz bu çalışmada kadın eşin süknâ hakkını, bir kısım farklı hükümlere tâbi olması nedeniyle, ayrı bir başlık altında ele alacağımız için, nafaka terimiyle kocanın, eşinin yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarını karşılama yükümlülüğünü kastedeceğiz. İslâm hukuk doktrini boşanmış kadın bakımından nafaka hakkını, iddet nafakasıyla sınırlamaktadır. Bu itibarla öncelikle iddet nafakasını doktrindeki farklı görüşler çerçevesinde inceleyecek, daha sonra modern hukuk düzenlerince kabul edilen yoksulluk nafakasının İslâm hukuku bakımından imkânına kısaca değineceğiz.

Velînin izni bulunmadığı için fâsid olan ve zifafın gerçekleştiği nikâh dışındaki bütün fâsid nikâhlarda kadına mehir ödenmesini reddeden zâhirî yaklaşım için bkz. İbn Hazm, IX, 86-90.

⁹⁴⁹ İbn Kudâme, VI, 727; İbnu'l-Humâm, III, 363-364. Ayrıca bkz. *Hukûk-ı Aile Karanâmesi*, md. 85.

⁹⁵⁰ Bkz. el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-III, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, I, 583 vd.; İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-IV, Tahric ve Ta'lik: M. Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, I, 289-292.

⁹⁵¹ Sahnûn, II, 238-240; İbnu'l-Arabî, I, 291; İbn Ruşd, III, 1108; İbn Kudâme, VI, 713.

⁹⁵² İbn Hazm, X, 3-9; İbn Ruşd, III, 1108-1109; İbn Kudâme, VI, 714-715; eş-Şirbînî, IV, 398-399.

⁹⁵³ ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. İsâ, *Kitâbu'n-Nikâh mine'l-Esrâr*, Tahkîk ve Dirâse: Nâyif b. Nâfi' el-Umerî, Dâru'l-Menâr, by. 1413/1993, 787-789; es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Kitâbu'l-Mebsût*, I-XXX, Çağrı Yayınları, İstanbul 1403/1982-1983, V, 82, 85-86; el-Kâsânî, III, 543.

⁹⁵⁴ İbn Kudâme, VI, 714-715, 716.

⁹⁵⁵ Sahnûn, II, 240; el-Kâsânî, III, 544; İbn Kudâme, VI, 716; eş-Şirbînî, IV, 399.

⁹⁵⁶ Bakara, 2/236.

⁹⁵⁷ Bkz. el-Cassâs, I, 591-595; İbn Hazm, X, 9-12; İbn Kudâme, VI, 716-718.

⁹⁵⁸ İbn Âbidîn, II, 786; Ayrıca bkz. *Nafaka Kanunu (1333 tarihli Kitâbu'n-Nafakât)*, md. 1; Bedrân, Ebû'l-Ayneyn Bedrân, *Ahkâmu'z-Zevâc ve't-Talâk fi'l-İslâm*, Mısır 1961, 175.

a. İddet Nafakası

İddet nafakası ile boşanmış kadının iddet müddeti içinde kocasının karşılaması gereken yiyecek ve giyecek ihtiyacını kastediyoruz. İddet nafakasının boşanmış kadın açısından mâlî bir hak olup olmadığı hususunu evliliğin sona erme biçimine göre ayrı ayrı değerlendirmemiz gerekmektedir. Çünkü iddet nafakası bakımından sahîh nikâh ile fâsid nikâhın sona ermesine bağlanan sonuçlar farklılık göstermektedir. Yine iddet nafakasına ilişkin hükümler boşama ile evliliğin diğer sona erme biçimleri itibarıyla da aynı değildir. Buna göre;

aa. Sahîh Nikâhın Sona Ermesine Bağlanan İddet Nafakası Hükümleri

Sahîh nikâhın sona ermesine bağlanan iddet nafakası hükümlerini de ric'î talâk, bâin talâk ve evliliğin talâk olmaksızın sona erme biçimleri bakımından ayrı ayrı ele almamız gerekmektedir.

aaa. Ric'î Talâk

İslâm hukukçuları ric'î talâk sebebiyle iddet bekleyen kadına nafaka ödenmesinin kocası bakımından bir yükümlülük teşkil ettiği hususunda görüş birliği içindedirler. Çünkü ric'î talâk, nikâh bağıni ortadan kaldırmaz. Koca isterse boşadığı eşine iddet müddeti içinde dönebilir.⁹⁵⁹

aab. Bâin Talâk

Bâin talâkla boşanmış kadının iddet nafakasını, hâmile olup olmamasına göre ayrı değerlendirmek gerekmektedir.

Bâin talâkla boşanmış hâmile kadının iddet müddeti içinde nafakaya hak sahibi olacağı hususunda, mesele âyette⁹⁶⁰ açıkça düzenlendiği için, icmâ gerçekleşmiştir.⁹⁶¹ Bununla birlikte hâmile kadına iddet nafakasının kendisi sebebiyle mi, yoksa rahminde taşıdığı cenîn (haml) sebebiyle mi ödenmesi gerektiği hususu doktrinde tartışmalıdır. Şayet nafakanın hâmile kadının kendisi sebebiyle ödendiği kabul edilirse, fâsid nikâh ya da şüpheli cinsel ilişkiyle hamile kalmış kadına nafaka ödenmez. Çünkü o, çocuğun babasının eşi değildir. Nafakanın cenîn sebebiyle ödendiği kabul edildiğinde ise, babanın çocuk doğuncaya kadar nafakayı karşılaması gerekir. Nuşûz içindeki hâmile kadın bakımından da aynı hüküm geçerlidir. Nafakanın kadının kendisi sebebiyle ödendiği kabul edildiğinde, nâşize kadının nafaka hakkı düşer. Cenîn sebebiyle ödendiği kabul edildiğinde ise, babanın nafaka yükümlülüğü

devam eder.⁹⁶² Ancak cenîn sebebiyle ödenen nafakanın, boşanma halinde kadına tanınan mâlî haklar kapsamında değerlendirilemeyeceği açıktır.

Bâin talâkla boşanmış ve hâmile de olmayan kadının iddet nafakasına hak sahibi olup olmadığı hususunda iki temel yaklaşım açığa çıkmıştır.

Başta hanefîler olmak üzere, Iraklı hukukçuların çoğunluğu, hâmile olmasa bile bâin talâkla boşanmış kadına iddet nafakası ödeneceği görüşündedirler. Bu hukukçular, Talâk sûresi ilk âyet hükmünün hem ric'î hem bâin talâk içine aldığını ve boşanmış kadınların küçük-büyük, müslüman-kitâbî olmaları arasında da fark öngörmediğini düşünmektedirler. Onlara göre, âyetteki iskân emri, zorunlu olarak nafaka ödemeyi de gerektirir. Ayrıca hâmile kadınlara iddet nafakası ödenmesinin özel olarak emredilmiş olması (Talâk, 65/6), diğerlerine ödenmeyeceğini göstermez. Yine onlara göre sahâbenin itirazlarına uğradığı için Fâtıma bt. Kays hadisiyle de amel edilemez.⁹⁶³

Çoğunluk ise, bâin talâkla boşanmış ve hâmile olmayan kadının iddet nafakası hakkı bulunmadığı kanaatindedir. Zira âyet (Talâk, 65/6) nafaka hakkını yalnızca hâmile kadınlar için öngörmüştür. Onlara göre Fâtıma bt. Kays hadisi de sahîh olup, amel edilmemesi için bir sebep bulunmamaktadır. Ayrıca belirtilen nitelikteki bir kadın artık bir eş konumunda değildir. Yabancı hükmündedir. Nafaka yükümlülüğünün, cinsel ilişki imkânının bulunmasına bağlı olması, bâin talâkla boşanmış kadının nafaka hakkının olmadığını göstermektedir. Bâin talâkla boşanmış kadına iddet nafakası ödemek gerekli olsaydı, kocası ölmüş kadına da ödemek icap ederdi.⁹⁶⁴

aac. Talâk Olmaksızın Evliliğin Sona Ermesi

Talâk (boşama) olmaksızın evliliğin sona ermesi halinde kadının iddet nafakasına hak sahibi olup olmayacağı meselesini üç kısma ayırarak incelememiz gerekmektedir. Çünkü hüküm, ayrılığın kocadan, kadından ya da üçüncü bir kişiden kaynaklanmasına göre değişmektedir.

Buna göre ayrılık kocadan kaynaklanan bir sebeple meydana gelmişse, kadın iddet nafakasına hak sahibi olur. Ayrılık sebebinin bir masiyet teşkil edip etmemesinin önemi bulunmamaktadır. Mesela kadın müslüman olduğu halde kocanın İslâm'ı

⁹⁶² İbn Kudâme, VII, 608-609.

⁹⁶³ el-Cassâs, III, 687-689; el-Kâsânî, V, 121, 139; İbn Kudâme, VII, 606; el-Mevsılî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, Ta'lik: M. Ebû Dakîka, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty., IV, 8. Ayrıca bkz. *Nafaka Kanunu*, md. 358.

⁹⁶⁴ İbnu'l-Arabî, IV, 286-287; İbn Kudâme, VII, 606-608. Ayrıca bkz. Zeydân, IX, 242.

⁹⁵⁹ İbn Kudâme, VII, 608.

⁹⁶⁰ Talâk, 65/6.

⁹⁶¹ İbn Kudâme, VII, 606.

Kabul etmemesi ya da irtidâd etmesi ile bulûğ muhayyerliği hakkını kullanması arasında iddet nafakası ödeme yükümlülüğünü etkileyecek bir fark yoktur.⁹⁶⁵

Ayrılık kadından kaynaklanan bir sebeple gerçekleşmişse, iddet nafakası hakkı sebebin masiyet niteliği taşıyıp taşımasına göre değerlendirilir. Kocanın iktidarsız olmasına ya da kadının bulûğ muhayyerliği hakkını kullanmasına bağlı kadından kaynaklanan ayrılıkta, sebepler masiyet niteliğinde olmadığı için kadın iddet nafakasına hak sahibi olur. Fakat ayrılık, kadının irtidâd etmesi gibi masiyet nitelikli bir sebeple meydana gelmişse, kadın iddet nafakası hakkını kaybeder.⁹⁶⁶

Ayrılık üçüncü bir kişiden kaynaklanan bir sebeple gerçekleşmişse, yine, sebebinin bir masiyet teşkil edip etmemesine bakılmaksızın kadın iddet nafakasına hak sahibi olur.⁹⁶⁷

ab. Fâsid Nikâh

Fâsid nikâhın sona ermesine bağlı iddet döneminde hamile olmayan kadının, tıpkı fâsid nikâh süresince olduğu gibi, nafaka alma hakkı bulunmamaktadır. Ancak nafaka ödenmişse, kocanın rucu hakkı yoktur. Kadının hâmile olması durumunda ise, taşıdığı cenin sebebiyle kocanın nafaka ödeme yükümlülüğü bulunmaktadır. Çünkü çocuğun nesebi babaya aittir.⁹⁶⁸

Şüpheli cinsel ilişki sebebiyle iddet nafakası ödenip ödenmeyeceği meselesinde de fâsid nikâhın sona ermesine bağlı iddet nafakası hükümleri geçerlidir.⁹⁶⁹

ac. İddet Nafakasını Düşüren Sebepler

Evliliğin muhâlaa ile sona ermesi halinde, iddet nafakası miktarı hul' bedeli olarak belirlendiğinde, kocanın iddet nafakası ödeme yükümlülüğü düşer. Ayrıca iddet süresinin bitmiş olması da nafaka yükümlülüğünü kaldıran bir diğer sebeptir.⁹⁷⁰

b. Yoksulluk Nafakası

Yoksulluk nafakası, boşanma sonucu yoksulluğa düşecek olan eşe diğer eşin ödemesi gereken nafakadır. Türk Medenî Kanunu (TMK. md. 175) yoksulluk nafakasını, "Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek taraf, kusuru daha ağır olmamak koşuluyla geçimi için diğer taraftan mâlî gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir. Nafaka yükümlüsünün kusuru aranmaz" biçiminde düzenlemiştir.

⁹⁶⁵ el-Kâsânî, V, 125; el-Mevsilî, IV, 9. Ayrıca bkz. *Nafaka Kanunu*, md. 355.

⁹⁶⁶ el-Kâsânî, V, 125; el-Mevsilî, IV, 9. Ayrıca bkz. *Nafaka Kanunu*, md. 356.

⁹⁶⁷ Bkz. el-Kâsânî, V, 126. Ayrıca bkz. *Nafaka Kanunu*, md. 357.

⁹⁶⁸ İbn Kudâme, VII, 610.

⁹⁶⁹ İbn Kudâme, VII, 610.

⁹⁷⁰ Bkz. Zeydân, IX, 256-258.

Bu düzenlemeye göre yoksulluk nafakası istenebilmesi için, istemde bulunacak eşin boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek olması, kusurunun daha ağır olmaması, nafaka miktarının nafaka yükümlüsü eşin mâlî gücü ile orantılı olması gerekmektedir. Ayrıca yoksulluk nafakasının süresiz olarak istenebileceği ve nafaka yükümlüsü eşin kusurlu olması koşulunun aranmayacağı da hüküm altına alınmıştır. Yoksulluk nafakasına hükmedilebilmesi için, hak sahibi eşin talebinin bulunması bir koşul olarak aranmaktadır. Ahlâkî ve sosyal bir kısım gerekçelere dayanan bu düzenleme, daha önceki düzenlemede yer alan kadın eşin nafaka yükümlüsü olabilmesi için refah halinde olması koşulunu kaldırmış, boşanmış eşler arasında cinsiyetten kaynaklanan ayrımı reddetmiştir.⁹⁷¹

Klasik İslâm hukuk doktrini boşanmaya bağlı olarak kadın lehine yalnızca iddet nafakasını tanımakta, boşanmış kadın eşe ise koca lehine hiçbir yükümlülük getirmemektedir. Dolayısıyla İslâm hukukunda yoksulluk nafakasına ilişkin herhangi bir düzenleme bulunmamaktadır. Modern dönemde boşanmış kadının İslâm hukukunda da yoksulluk nafakası alabileceği hususunda Bakara sûresi 241. âyet delil gösterilmiştir.⁹⁷² Klasik doktrin, âyetin belirtilen biçimde anlaşılabileceğine dair herhangi bir veri içermemektedir. Diğer taraftan İslâm hukukunun kendi iç düzeni de yoksulluk nafakasına ilişkin bir düzenlemeye ihtiyaç bırakmamaktadır. Çünkü İslâm hukukunda boşanmış kadınlar da dahil, nafaka almaya ihtiyacı bulunan erkek ya da kadın her bir kimsenin nafakası garanti altına alınmıştır. İhtiyaç halindeki kimselerin nafakalarının öngörülen sıralama içinde usûl, furû' ya da zevilerhamdan olan yakınlarınca ödenmesi gerekmektedir. Nafaka ödemekle sorumlu tutulabilecek hiçbir yakını bulunmayan ihtiyaç içindeki kimselerin nafakalarını ise, devlet ödemekle yükümlüdür.⁹⁷³

4. Süknâ Hakkı

Ric'î talâkla boşanmış olması halinde kocanın, iddet süresince kadına mesken sağlamakla yükümlü olduğu hususunda İslâm hukuk doktrininde icmâ

⁹⁷¹ Ruhi, Ahmet Cemal, *Nafaka Hukuku*, Seçkin Yayınları, Ankara 2005, 71 vd.; Kaçak, Nazif, *Açıklamalı ve İçtihatlı Boşanma Davalarında Maddî ve Manevî Tazminat ile Yoksulluk Nafakası*, Seçkin Yayınları, Ankara 2009, 215 vd.

⁹⁷² Muhammed Esed belirtilen âyetteki *metâ' bi'l-ma'rûf* tabirini açıklarken "Bu ifade, herhangi bir kusurları olmadan boşanmış olan kadınlarla ilgilidir. Yeniden evlenmedikleri sürece ve evleninceye kadar ödenen nafakanın miktarı belirsiz bırakılmıştır, çünkü kocanın malî durumuna ve zamanın sosyal şartlarına bağlıdır" demektedir. Bkz. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Çeviri: C. Koytak ve A. Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2002, 58 (dipnot 231). Ayrıca bkz. Dalgın, Nihat, "İslâm Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18-19, Yıl: 2005, 45.

⁹⁷³ Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-Şer'iyye fi'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, Mısır 1895, md. 413; Bedrân, 339; Zeydân, X, 230-231.

gerçekleşmiştir. Zira ric'î talâkla boşanmış kadının süknâ hakkı âyetle açıkça düzenlenmiştir (Talâk, 65/1).

Bâin talâkla boşanmış kadının süknâ hakkını ise, iddet nafakasında olduğu gibi kadının hâmile olup olmamasına göre ayrı ayrı incelemek gerekmektedir. Bâin talâkla boşanmış kadının hâmile olması halinde iddet süresince süknâ hakkına sahip olacağı hususunda icma gerçekleşmiştir.⁹⁷⁴ Hâmile olmaması durumunda kadına mesken sağlanıp sağlanmayacağı hususunda doktrinde iki ayrı görüş açığa çıkmıştır. Başta hanefiler, mâlikîler ve şâfiîler olmak üzere, hukukçuların çoğunluğu kocanın iddet süresince bâin talâkla boşadığı eşine mesken sağlama yükümlülüğü altında olduğu görüşündedirler. Şu kadar ki, mâlikîler ve şâfiîler, yukarıda da belirttiğimiz üzere, iddet süresince nafaka ödenmesine karşı çıkmaktadırlar. Ağırlıklı olarak hanbelî ve zâhirî hukukçularca savunulan ikinci görüş ise, belirtilen nitelikteki kadının süknâ hakkının bulunmadığı doğrultusundadır. Doktrindeki görüş ayrılığının, iddet nafakasında olduğu gibi, ilgili âyet ve hadislerin anlaşılma biçiminden kaynaklandığı görülmektedir. Süknâ hakkı tanıyan yaklaşım, Talâk sûresi 6. âyetle öngörülen hükmün tüm boşanmış kadınları içerecek genişlikte olduğu şeklindedir. Kocanın, bâin talâkla boşadığı karısına dönemeyecek olması, süknâ hakkını tanımayan görüş bakımından önemli bir gerekçe olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu görüş sahipleri Fâtıma bt. Kays hadisini de delil almaktadır.⁹⁷⁵

Evliliğin talâk olmaksızın sona ermesi halinde, ayrılık ister kocadan isterse kadından kaynaklanan bir sebeple gerçekleşmiş olsun, sebebin bir masiyet teşkil edip etmediğine bakılmaksızın, kadın süknâ hakkına sahip olur. Kadından kaynaklanan bir sebeple evliliğin sona ermesi halinde, sebep masiyet niteliği taşıdığına, kadın iddet nafakası alma hakkını kaybettiği halde, süknâ hakkını kaybetmez. Çünkü süknâ hakkı, Allah hakları kapsamında kabul edilmektedir.⁹⁷⁶

Fâsid nikâhın sona ermesine ya da şüpheli cinsel ilişkiye bağlı iddet döneminde hâmile olmayan kadının, süknâ hakkı bulunmamaktadır. Koca, ancak kadının hâmile olması durumunda, taşıdığı cenin sebebiyle iddet süresince mesken sağlamakta yükümlüdür.⁹⁷⁷

Kadın süknâ hakkını muhâlaa bedeli olarak kocasına teklif eder ve üzerinde anlaşılırsa, süknâ hakkı düşer. Fakat bu durumda kadının kocasının evini kiralaması

⁹⁷⁴ İbn Kudâme, VII, 606.

⁹⁷⁵ Sahnûn, II, 48; el-Cassâs, III, 686 vd.; İbnu'l-Arabî, IV, 275-276; İbn Ruşd, III, 1103-1105; İbn Kudâme, VII, 606-608.

⁹⁷⁶ el-Kâsânî, V, 124, 126; en-Nevevî, 156; İbnu'l-Humâm, IV, 233. Ayrıca bkz. *Nafaka Kanunu*, md. 357.

⁹⁷⁷ İbn Kudâme, VII, 610.

gerekir. Çünkü iddet süresince oradan çıkması câiz değildir.⁹⁷⁸ İddet süresinin bitmesi de, doğal olarak, süknâ hakkını düşüren diğer bir sebeptir.

5. Miras

Kocanın, maraz-ı mevt (kendisi sebebiyle öldüğü hastalık) esnasında bâin talâkla boşadığı kadın, hanefîlere göre kocanın iddet bitmeden önce ölümü halinde, mâlikîlere ve hanbelîlere göre iddet bitmiş olsa bile kocasına mirasçı olur.⁹⁷⁹ Şâfiî ve zâhirî hukukçular ise, çoğunluktan farklı olarak, bâin talâkın kocanın ölümüne yol açan hastalık esnasında gerçekleşmiş olmasının, koca iddet süresi içinde ölmüş olsa da, kadına miras hakkı kazandırmayacağını düşünmektedirler.⁹⁸⁰

Çoğunluk görüşü, kocanın karısını mirastan mahrum etme biçimindeki kötü niyetini, bâin talâkla boşanmış kadını mirasçı kılmak suretiyle yaptırıma tâbi tutma düşüncesine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, boşama hakkını kötüye kullanan koca, kastının aksiyale cezalandırılmaktadır.⁹⁸¹

Hanefî hukukçular, kocanın maraz-ı mevt esnasında bâin talâkla boşanmış kadının mirasa hak sahibi olabilmesi için, talâkın zifaktan sonra ve kadının rızası dışında meydana gelmiş olması ile eşler arasında mirasçılık hükümlerinin geçerli olması şartlarını aramaktadırlar. Çünkü kitâbî olan bir kadın, iddet içinde müslüman olmuş olsa bile, mirasa hak kazanamaz.⁹⁸² Mâlikîler, kocanın boşamanın gerçekleştiği hastalıktan iyileşmemiş olmasını şart koştukları halde, zifafın gerçekleşmiş olmasını ve boşama anında mirasçılık hükümlerinin geçerli olmasını aramamaktadırlar. Mâlikî doktrininde, kadının, kendi rızasıyla gerçekleşen boşama sebebiyle mirasçı olup olamayacağı konusunda ise görüş ayrılığı bulunmaktadır.⁹⁸³

6. Boşanma Tazminatı

Boşanma tazminatı, kusursuz ya da daha az kusurlu eşe, boşanma sebebiyle diğer eşin, onun uğradığı maddî veya manevî zarar karşılığı ödemesi gereken belli bir miktar mal ya da para olarak tanımlanabilir. Türk Medeni Kanunu (md. 174) 'nda, hem maddî hem de manevî boşanma tazminatı düzenlenmiştir. Doktrin ilgili düzenlemeden hareketle maddî boşanma tazminatı için, boşanmaya karar verilmiş olmasını, tazminat talebinin bulunmasını, bir zararın doğmuş olmasını, tazminat

⁹⁷⁸ İbnu'l-Humâm, IV, 344.

⁹⁷⁹ Sahnûn, II, 86-87; İbn Ruşd, III, 1081-1082; İbn Kudâme, VI, 329 vd.; el-Mevsılî, III, 143-144; İbnu'l-Humâm, IV, 145.

⁹⁸⁰ İbn Hazm, IX, 486 vd; eş-Şîrâzî, 161; İbn Ruşd, III, 1081-1082.

⁹⁸¹ İbn Kudâme, VI, 330.

⁹⁸² el-Mevsılî, III, 144-145; İbnu'l-Humâm, IV, 145.

⁹⁸³ Sahnûn, II, 86 vd.; İbn Cuzeyy, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *el-Kavâninu'l-Fikhiyye*, Dârul-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1409/1989, 229.

isteyen eşin kusursuz veya daha az kusurlu olmasını, boşanma ile zarar arasında illiyet bağının bulunmasını ve zararın hukuka aykırı bir eylem sonucu doğmuş olmasını şart koşturmaktadır. Manevî tazminat için de, tazminatın talep edilmesi, eşlerin boşanmış olmaları, boşanmaya sebep olan olaylar yüzünden davacı eşin kişilik hakkının saldırıya uğraması, davalının boşanmada kusurlu olması ve davacının uğradığı zarar ile boşanma arasında uygun illiyet bağının bulunması şartları aranmaktadır.⁹⁸⁴

Klasik İslâm hukuk doktrinde boşanma halinde kadına, yukarıda değindiğimiz mâlî haklar dışında, ayrıca bir boşanma tazminatı talep etme hakkı tanınmamıştır. İslâm hukukunda boşanma tazminatının imkânı meselesi, modern dönemde açığa çıkmış bir tartışma konusudur. İslâm hukuku bakımından da maddî ve manevî boşanma tazminatının mümkün olduğunu ileri sürenlerin yaklaşımlarını boşanma halinde kadına ya da erkek eşe tanınan mâlî haklarla ilgili Kitâb ve Sünnet nasslarının doktrinde mevcut olmayan yorumları ile İslâm hukukunun bir kısım –doğrudan boşanma hukuku ile ilgili olmayan- genel ilkelerine dayandırdıkları görülmektedir. Boşanma tazminatının İslâm hukuku bakımından da geçerli mâlî bir hak olduğunu savunanların gerekçelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Kitâb ve Sünnet nassları

Boşanma halinde kadına tanınan mâlî haklar ile erkek eşin boşanmanın kadından kaynaklanan sebeplerle ödemekten kurtulacağı mehir ve talep edebileceği hul’ bedelini düzenleyen Kitâb ve Sünnet nasslarına, boşanma tazminatını savunan yaklaşımlarca, klasik doktrinin tanımadığı biçimlerde yeni anlamlar yüklenmekte ve boşanma tazminatına kaynak olacak biçimde yorumlanmaktadır.⁹⁸⁵

b. Boşamada asıl olanın mubâhlık değil, haramlık olması

Boşanma tazminatı, boşamanın ilke olarak harâm olduğu, ancak geçerli bir sebep bulunduğu câiz olacağı yaklaşımı ile de temellendirilmektedir. Buna göre geçerli

sebebe dayanmayan boşanmalarda kusurlu tarafın uygun bir tazminat ödemesi gerekir.⁹⁸⁶

Gerçekten de klasik doktrin boşamada (tâlak) asıl olanın mubâhlık mı yoksa harâmlik mı olduğunu tartışmış, mesele ile ilgili iki temel yaklaşım açığa çıkmıştır.⁹⁸⁷ Ayrıca doktrinde boşamalar dinî bakımdan vâcib, mendûb, mubâh, mekrûh ve haram kısımlarına tasnif edilmiştir.⁹⁸⁸ Boşamada asıl olanın harâmlik olduğunu benimseyen hukukçular da, geçerli sebep olmadan yapılan boşamaları hukuken geçerli saymakta, yalnızca diyânî yönden sorumluluğu gerektirici kabul etmektedirler. Klasik doktrinde diyânî nitelikli sorumluluğun, boşamanın geçerliliğini etkilemeyeceği hususunda icmâ gerçekleştiği gibi, onu maddî ya da manevî tazminatın bir gerekçesi olarak gören herhangi bir görüş de bulunmamaktadır.

c. Boşamanın tek taraflı bir işlem olması

Boşama yetkisinin yalnızca erkek eşe ait olması ve kullanımında kadın eşin iznine ya da onayına ihtiyaç duyulmaması, boşanma tazminatının meşruiyeti bakımından bir gerekçe olarak ileri sürülmektedir.⁹⁸⁹ Fakat bu gerekçeye dayanıldığında tazminat yükümlülüğü yalnızca erkek eşe düşmektedir.

Boşamanın tek taraflı bir işlem olması, İslâm hukuk düzeninin boşama yetkisini ilke olarak tek başına erkek eşe vermiş olmasından ötürüdür. Hukuk düzeninin tanımadığı boşanma tazminatı için, onun öngördüğü bir yetkinin gerekçe kılınması, uygun bir çıkarım değildir. Nitekim hukukun geçerli saydığı işlemin tazminat talebine gerekçe yapılamayacağı (cevâz-ı şer’î damâna munâfi olur)⁹⁹⁰ İslâm hukukunda temel bir ilkedir.

d. Boşanma tazminatının sözleşmeden doğan sorumluluğa dayandığı iddiası

Sözleşmeden doğan sorumluluk (akdî mesuliyet), yapılmış bir sözleşmede belirtilen yükümlülüklerin yerine getirilmemesinden, eksik yerine getirilmesinden ya da yerine getirilirken yapılan hukuka aykırı bir işlem veya eylemden kaynaklanan bir sorumluluktur. Açığa çıkan zararı, sorumlu olan tarafın tazmin etmesi gerekir.⁹⁹¹

Boşama işleminin hukuk sistemince düzenlenmiş olması, boşama yetkisinin kullanımını sözleşmeden doğan sorumluluk kapsamında değerlendirmeye imkân

⁹⁸⁴ Kaçak, 21 vd.

⁹⁸⁵ Mesela bkz. Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, EKEV Yayınları, Erzurum 2000, 296; Dalgın, 39 vd.

Başvurulan âyetler: Bakara, 2/229, 236, 241; Nisâ, 4/19; Ahzâb, 33/28, 29; Mumtehine, 60/10.

H. Peygamber’in Sâbit b. Kays’a boşanmak isteyen eşiyle ilgili olarak “Bahçeni al ve onu boş” demesi de delil getirilmektedir. Hadis için bkz. Buhârî, Talâk 12; Ebû Dâvûd, Talâk 17, 18; Nesâî, Talâk 34.

İslâm hukukunda boşanma halinde kadına tanınan mâlî haklardan mut’ayı boşanma tazminatı ile eşitlemeye çalışan başka bir çalışma için bkz. Tanrıverdi, Hasan, “İslam Hukukunda Boşanma Tazminatı (Mut’a)”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz-2011, Cilt: 10, Sayı: 38, 443-464.

⁹⁸⁶ İddia için bkz. Zeydân, VII, 358-359; ez-Zuhaylî, Muhammed, *et-Ta’vidu’l-Mâlî ani’t-Talâk*, Dimâşk 1418/1998, 8-10.

⁹⁸⁷ el-Kâsânî, IV, 202 vd.; el-Bâbertî, III, 467.

⁹⁸⁸ İbn Kudâme, VII, 97-98; el-Behûtî, V, 232.

⁹⁸⁹ ez-Zuhaylî, 14.

⁹⁹⁰ *Mecelle*, md. 91.

⁹⁹¹ ez-Zuhaylî, 20 vd.

vermemektedir. Çünkü kadın eş, evlenirken evliliğin kocanın boşaması ile sona erebileceğini bilmektedir. Üstelik kadının nikâh sözleşmesinde kocanın boşamamasını şart koşma hakkı da bulunmamaktadır.⁹⁹²

e. Boşanma tazminatının haksız fiil sorumluluğuna dayandığı iddiası

Aralarında hukukî bir düzenlemeye ya da sözleşmeye dayalı bir ilişki bulunmaksızın, bir kimsenin diğerine vermiş olduğu zarardan doğan sorumluluğa haksız fiil sorumluluğu veya sözleşme dışı sorumluluk denilmektedir. Haksız fiil sorumluluğu kusurlu ya da kusursuz biçimde ortaya çıkabilir. İslâm hukukunda boşanmanın kadın veya erkekten kaynaklanmasına ya da erkeğin doğrudan boşama yetkisini kullanmasına –yukarıda izah edildiği üzere- bir kısım mâlî sonuçların bağlandığı dikkate alındığında, eşlerin evliliğin sona ermesine yol açan davranışları sebebiyle açığa çıkan zarara⁹⁹³ ayrıca bir boşanma tazminatı öngörülmesinin, hukuk düzenine yeni bir yaptırım eklemek anlamına geleceği açıktır. İslâm hukukunda boşanma halinde açığa çıkan zararlar sebebiyle eşlere tanınan mâlî hakların yetersizliğini baştan benimsemek, uygun bir yaklaşım biçimi değildir.

f. Boşanma tazminatının hakkın kötüye kullanılmasına dayandığı iddiası⁹⁹⁴

Boşanma tazminatını temellendirmek için başvuru gerekçelerden en güçlüsü, boşanma hakkının kötüye kullanılmasıdır. Hakkın kötüye kullanılması, bir hakkın dürüstlük kuralına açıkça aykırı biçimde, özellikle amacı dışında kullanılması ve bunun sonucunda da başkalarının zarar görmesi ya da zarar görme tehlikesiyle karşılaşmaları demektir. Hakkın kötüye kullanılmasının hukuk düzenince korunmayacağı, İslâm hukukunun da benimsediği temel bir ilkedir.

İslâm hukukunda kadın eşin doğrudan boşama yetkisi bulunmamaktadır. Kadın, ancak mahkeme yoluyla ya da kocasına hul' bedeli ödeyerek onu razı etmek suretiyle boşanabilir. Her iki halde de kadının boşanma hakkını kötüye kullanmasından söz edilemez. Kadının, hanefîlerce tanınan bulûğ muhayyerliğine başvurması da evliliğin sona erdirilmesinde hakkın kötüye kullanılmasına imkân verecek nitelikte değildir. Şu halde İslâm hukukunda kadının boşanma hakkını kötüye kullanması, hukuk sisteminin yapısı gereği mümkün görünmemektedir. Kadından kaynaklanan bir sebeple erkek eşin evliliği sona erdirmesi ise, İslâm hukukunun kendi düzeni içinde, kadının mehir ve nafaka hakkını kaybetmesi gibi çeşitli mâlî yaptırımlara bağlanmıştır.

İslâm hukukunda boşama yetkisinin ilke olarak erkek eşe verilmiş olmasının, genel olarak herhangi bir hakkın kullanımında olduğu gibi, boşama hakkının da kötüye kullanılmasına imkân verebileceği açıktır. Klasik doktrin boşama yetkisinin haklı bir gerekçe olmaksızın kullanımını hukukî bakımdan geçerli bir işlem, dinî bakımdan ise uhrevî sorumluluğu gerektirici bir davranış olarak nitelemiştir. Buna göre boşama yetkisi erkek tarafından mutlak olarak kullanılabilir. İslâm hukuku, diğer hukuk sistemlerinden farklı olarak, her evlilikte kadın eşe önemli bir mâlî hak olarak mehir ödenmesini öngörmüştür. Kocanın mehir borcu, mutlak bir borç olup, kadın eşin kocadan kaynaklanan bir sebeple zarara uğramış olması koşuluna bağlı değildir. İslâm hukukunda kocaya tanınan ve kötüye kullanıma açık olan boşama hakkı, kadına tanınan ve koşula bağlanmayan mehir/mut'a hakkı ile dengelenmiştir. Ayrıca kadına evlilik ve iddet süresince tanınan nafaka hakkı da, mutlak boşama hakkının bir karşılığı olarak değerlendirilmelidir.

Boşanma ile açığa çıkan zararların, sözleşmeden ya da haksız fiilden kaynaklanan zararlara indirgenmesi ve aynı biçimde tazminatın konusu yapılması her zaman isabetli bir yaklaşım olarak görülemez. Boşanma tazminatının, evlilikten beklenen amaçlar ve onun mahremiyeti dikkate alındığında, özellikle dava sürecinde açacağı olumsuzlukların yadsınmaması gerektiği belirtilmeli ve aile hukuku ile borçlar hukukunun farklı ilkelere tâbi alanlar olduğu unutulmamalıdır.

Diğer taraftan boşanma tazminatının benimsenmesi halinde mehir kurumuna gerek kalıp kalmayacağını tartışılabileceğini söylemek,⁹⁹⁵ en azından çok aceleci bir tutumla yeni zamanlarda açığa çıkmış hukuk algılarının etkisine girmek demektir. Bunu söylemeden önce İslâm hukukunun kendi boşanma hukuku düzeninin işlerliğini yitirdiğini kanıtlamak gerekir.

SONUÇ

Klasik İslâm hukuk doktrininde çoğunluk görüşü nikahı, konusu milk-i menfaa (menfaatu'l-istimtâ') olan, yani erkeğin eşinden cinsel bakımdan yararlanmasını konu edinen bir sözleşme biçiminde tanımladığı gibi, bu çalışmadan da kısmen anlaşılabileceği üzere, evlilik süresince ve evliliğin sona ermesinden sonra kadın eşe tanınan mâlî hakları da ağırlıklı olarak aynı yaklaşımla ele alıp, aynı gerekçe ile temellendirmişlerdir. Şöyle ki, kocanın mâlî yükümlülüğü, mut'a ve miras hakları istisna tutulursa, ilke olarak kadının kendisini tümüyle evlilik yaşamına özgülemesinin (ihtibâs) bir karşılığı olarak görülmektedir. Kadının ihtibâs yükümlülüğü, diğer bir ifadeyle kocanın habs hakkı, onun cinsel bakımdan yararlanma hakkını teminat altına alma amacını taşımaktadır. Evlilik kurumuyla ilgili

⁹⁹² ez-Zuhaylî, 25-26.

⁹⁹³ ez-Zuhaylî, 27 vd.

⁹⁹⁴ ez-Zuhaylî, 31 vd.

⁹⁹⁵ Dalgın, 63.

olarak Kitâb ve Sünnet'te belirtilen yaklaşıma açıkça imkan veren nasslar bulunduğu gibi, evliliği çok yüksek diyânî ve ahlâkî ilkelerle tanımlayan nasslar da mevcuttur.

Fıkıh, hukuktan daha geniş bir normatif yapı olduğu için, diyânî olandan kazâî olana, ahlâkî olandan hukukî olana, evlilik de dahil, her bir davranış ve ilişkiyi kendi değerlendirme ölçütlerine göre tasnif etmiştir. Hukuk ise hak-vecibe ilişkisini düzenleyen kurallardan oluşmaktadır. Buna göre, evlilik ilişkisinin hukukî yanından söz edebilmek için tarafların haklarına ve yükümlülüklerine dair sınırların kesin biçimde belirlenmesi zorunludur. Klasik dönem İslâm hukukçularının kadına tanınan mâlî haklar ile kocanın cinsel bakımdan ondan yararlanma hakkı arasında ilke olarak irtibat kurmaları, yalnızca evliliğin hukukî yanıyla ilgili olup, indirgemeci bir yöntemle değerlendirilmemelidir. Çünkü fıkıh, evlilik kurumuyla ilgili olarak, hukukî olan dışında, diyânî ve ahlâkî yüksek ilkeler de barındırmaktadır.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Biz teşekkür ediyoruz. Talep Bey çok geniş konuları maharetli bir şekilde bize süresi içerisinde açıkladı.

Şimdi, birinci müzakerecimiz, Yrd. Doç. Dr. Menderes Gürkan Bey, buyurunuz.

MÜZAKERELER

Yrd. Doç. Dr. Menderes GÜRKAN***GİRİŞ**

Güncel bir meseleyi yüce heyetin nazarına sunup, meselenin tartışılmasına vesile olan Prof. Dr. Talip Türcan hocamıza teşekkür ederek müzakereme başlamak istiyorum. Tebliğde, İslam Aile Hukukunda boşanma sonrasında kadına tanınan mâlî haklar, yani “*iddet nafakası, mehir ve mut’a*” konusunda oluşan klasik görüşler, kendi sistematığı içerisinde ve yeterli kaynak kullanılarak müdellel bir şekilde ele alınmıştır. Tebliğin özellikle huzurumuza getirdiği *1. Boşanma Tazminatı* ve *2. Yoksulluk Nafakası*’nın ise İslam hukukçularınca günümüzde tartışılmaya ve haklarında olumlu ve olumsuz değerlendirmelerin serdedilmeye başlandığı ifade edilmektedir. Özellikle Boşanma Tazminatı hususunda olumlu yaklaşım sergileyen bu yeni araştırmalarda, İslam boşanma hukukunun kadın lehine yönelik düzenlemelerin geçerliliğini kaybettiği kanıtlanmadan modern dönem hakim hukuk düşüncelerinin etki ve tesirinde kalındığı belirtilmektedir.

DEĞERLENDİRME

Bu genel değerlendirmeden sonra; tebliğdeki mülahazalardan da hareketle güncelliği müsellem olan “*1. Boşanma Tazminatı* ve *2. Yoksulluk Nafakası*” konusuna ilişkin görüşlerimi huzurunuzda arz etmek istiyorum:

1. Genelde İslam Hukuku ve özelde İslâm Aile Hukuku Kur’an ve Sünnet nasları üzerine kurulan ve sivil-ictihâdî çabalar neticesinde şekillenen bir hukuk sistemidir. Tarihi süreçte sivil-ictihâdî çabaların şekillendirdiği bu hukuk sistemi; nasların zahirini ve delâletini birleştiren fıkıh usûlü yöntemleri ile yine nasların intaç ettiği genel kuralların denetimi altında oluşmuştur. Bu sebeple, güncel olarak ele alınan bu ve benzer meselelerin de fıkıh usûlü ve genel kurallar süzgecinden geçmesi gerekir.

2. Güncel bir mesele olması hasebiyle Türkiye ve diğer İslam ülkelerinde boşanma tazminatı gerek tezlerin ve kitapların içerisinde bir bölüm gerekse müstakil makale ve tebliğlere konu olmaktadır. Yapılan bu çalışmalarda konuya ilişkin olumlu ve olumsuz ilmi değerlendirmelerin varlığı bilinmektedir. Hatta, bu sivil-ictihâdî çabalardan hareketle kimi İslam ülkelerinde bu hususlarda hukuki düzenlemelere gidildiği ve konunun yasa güvencesi altına alındığı da görülmektedir. Bu itibarla üzerinde teemmülde ve tefakkuhta bulunulan bu konu, ‘*müctehedun fih*’ bir meseledir. Boşanma sonrası tazminatın varlığını belirli şartlarla ispata veya nefye yönelik her bir değerlendirme kıymeti hâiz ve istifade edilebilir niteliktedir.

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mgurkan@erciyes.edu.tr

3. Nişanın bozulmasına bağlanan tazminat ile boşanma tazminatını gerekli görenler, bu görüşlerini İslam hukukunun taraflara tanıdığı hakkın kusurlu ve eşe zarar verici nitelikte kullanılmasına bağlarlar. Bu hakkın, kusurlu bir şekilde eşe zarar vermeksizin sırf kullanımından dolayı tazminat talebinin olmayacağı hususunda her iki taraf ta aynı şeyi söylerler ki; bu önemli bir fikir birliğidir.

4. İslam hukukunda hükmü izhar etme yöntemlerinden birisi de kıyastır. Nişanın belirli şartlar çerçevesinde bozulması sonrasında bu ilişkiden haksız yere zarar gören tarafın, zararın niteliğine göre maddi veya manevi tazminat talebi hakkında olumlu ve olumsuz ilmî ihtihâdların varlığının yanı sıra kimi İslam ülkelerinde olumlu görüşler hukuki düzenleme niteliği de kazanmıştır. Bu itibarla kıyas metodu işletilerek bu ilmî görüşten, belirli şartlar dahilinde boşanma sonrası haksız zarar gören tarafın karşı karşıya kaldığı maddi ve manevi zararın giderilmesinde yararlanılabilir.

5. İslam hukukunda boşama prensip olarak kocaya tanınan bir hak olmakla birlikte, bu hakkın 'ölüm hastalığı' esnasında kullanılması çoğunluk hukukçu tarafından hakkın normal bir şekilde kullanılması olarak değerlendirilmemiştir. Ölüm hastalığında eşini bâin talak ile boşayan kocanın bu tasarrufu, niyet olarak karısını mirastan mahrum bırakmaya yönelik görüldüğünden geçersiz sayılmış ve kocanın kastının zıddıyla cezalandırılacağı, yani kadın eşin mirasçı olacağı belirtilmiştir. Bu itibarla, kocanın ölüm hastalığı dışında evliliğin normal süreci içerisinde, eşin maddi ve manevi zarar görmesine yönelik boşama hakkının kötüye kullanımında da maddi ve manevi tazminat benzeri yaptırımlar söz konusu edilebilir.

6. İslam hukukçuları, hükmü naslarda açıkça yer almayan kimi meselelerin hükümlerini belirlemede Mecelle'de yer alan genel kaidelere müracaat ederler. Genel kaidelerle fikhî meseleler arasında alâkanın kurulması ihtihadidir. Buna bağlı olarak, karşı eşe zarar verme kastıyla nişanın bozulmasına bağlı tazminat ve boşanma tazminatını ispat edenlerin delilleri arasında Mecelle'nin; " *Zarar izâle olunur.*" (md. 20) ve " *Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur.*" (md. 19) gibi kaideler yer almaktadır. Yine, " *Cevâz-ı şer'i zamâna münâfîdir.*" (md.91) kuralı hakkında, boşama hakkının eşe zarar verme niyeti taşımadan ve kötüye kullanılmayan tasarrufları kapsadığı yorumları da yapılmaktadır.

7. Klasik doktrinde boşanmaya bağlı kadına tanınan mâli haklar ile güncelliği müsellemler olan 'boşanma tazminatı'nın bir birinin yerine ikâme edilmesinin ve alternatif yükümlülük olarak görülmesinin haklılığının gözden geçirilmesi gerekir. İslam Aile Hukukunda, ' *mehir, iddet nafakası ve mut'a'nın* boşanmaya bağlı kadın eşin mağduriyetini gidermeye yönelik mâli haklar çerçevesinde değerlendirildiği ve bunun yeterli olacağı görüşlerinin varlığı bilinmektedir. Ancak bunlardan *mut'a* hariç

mehir ve iddet nafakası yükümlülüğü ağırlıklı olarak evlilik birliğinin devamı ile alakalandırılabilir. Bunun yanında, kadına ödenecek mut'a'nın hükmü ile niceliği hususunda doktrinde farklı görüşlerin olması ve Müslüman toplumlarda ağırlıklı bir uygulama niteliğine dönüşmemiş olması da kadın aleyhine bir durum olarak durmaktadır.

8. Boşanma Tazminatı ve Yoksulluk Nafakası hakkında düşünce üretirken Türkiye'deki Müslüman aile yapısının niteliği de gözden uzak tutulmamalıdır. Çoğunluk ailede kadının, günlük ev işlerinin yanı sıra ailenin mal edinmesine bizzat emeği veya düşüncesiyle katkıda bulunduğu bir gerçektir. Oluşan zenginlik koca adına kaydedilse de bu oluşumda kadının katkısını görmemek doğru olmaz. İslam hukuku, beşeri ilişkilerde adâlet ve hakkaniyet ilkesinin korunmasına önem verir. Bu nedenle boşanma sonrası kadın eşin bu zenginlikten mahrum bırakılması, yoksulluğa terk edilmesi hakkaniyet ilkesine ters düşer. Bununla birlikte, Boşanma Tazminatı'nın haksız zenginleşme aracı haline dönüştürülmesi de bir o kadar hakkaniyet ve adalet ilkelerine zıttır.

Teşekkür eder, saygılar sunarım.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Ben teşekkür ederim Menderes Bey'e. İkinci müzakerecimiz: Prof. Dr. Halil İbrahim Acar Bey, buyurunuz.

Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR⁹⁹⁶:

Sayın Başkan değerli ilim adamları hepinizi saygı ve hürmetlerimle selamlıyorum.

Değerli kardeşim Talip bey “Boşanma Halinde Kadına Tanınan Mali Haklar” isimli tebliğini ciddi emek vererek hazırlamış, kendisine teşekkür ediyorum.

Tebliğ konusu klasik fıkıh kitaplarında yer alan, ancak Müslümanların birçoğu tarafından belki mahiyeti fazlaca bilinmediğinden belki de önem verilmediğinden kısmen uygulanan alt başlıkları içermektedir.

Tebliğde öncelikle mehir konusuna yer verilmiştir. Bilindiği üzere Kur’an, kendileriyle evlenilen kadınlara eşleri tarafından mehir verilmesini emretmiş, Hz. Peygamber, miktarı az da olsa mutlaka mehir verilmesini istemiş, sahabe döneminden günümüze kadar bütün alimler de mehrin vacip olduğu hususunda icma etmişlerdir. Hiç kimse bu konuda muhalefet etmemiştir.

Tebliğde yer alan mehirle ilgili hususlara geçmeden önce önemine binaen tebliğde temas edilmeyen birkaç hususa değinmek istiyorum. Kur’an’da mehrin gönül hoşluğuyla karşılıksız hediye olarak verilmesi istenmektedir. Ancak günümüzde müslümanların bir çoğu tarafından mehir bilinmemekte, bilenlerin bir çoğu tarafından da formalite olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bir kısım insanlar özellikle kız tarafı mehir miktarının arttırılmasını övünç kaynağı olarak görmektedir.

Kur’an ve Sünnette mehrin en fazla ne kadar olması gerektiği hususu belirtilmemiştir. Ancak gençlerin evlilikten kaçmamaları için kolaylaştırılması ve miktarının yüksek tutulmaması hususunda Hz. Peygamber’in şu tavsiyeleri bulunmaktadır. “*Nikahın en bereketlisi, külfet olarak en kolay olanıdır.*” (Ahmed b. Hanbel, VI, 82.); “*Nikahın en hayırlısı kolay olanıdır.*” (Ebu Davud, Nikah, 32.). Ayrıca Hz. Peygamber, parası olmayan, mehir olarak demir bir yüzük de bulamayan fakat evlenmek isteyen fakir bir sahabeyi “*bildiğin ezberindeki surelere karşılık seni ona nikahladım*” diyerek evlendirmiştir. (Buhari, Nikah, 14, Müslim, Nikah, 76.)

Hiz. Peygamber kendisine yardım talebi için gelen bir sahabeye mehrin çokluğu sebebiyle kızmıştı. Kendisine “*ne kadar mehirle evlendin?*” diye sorunca sahabe “*dört evak*” cevabını verdi. Bunun üzerine Hiz. Peygamber “*dört evak, sanki bu dağın genişliğinden gümüş yontuyorsunuz. Senin mehir olarak tesmiye ettiğin kadar yanımda bir şey yoktur...*” (Müslim, Nikah, 75) buyurdu. Hiz. Peygamber’in bu ifadelerinden anlaşıldığına göre mehrin arttırılması dünyada bir şeref olmadığı gibi Allah katında da takva nedeni değildir. Faziletli olan mehrin fazla olmaması ve kolay

ödenir olmasıdır. Temel ilke, mehrin tayin ve tespitinde ödeme sınırlarını zorlamayacak bir ölçünün esas alınmasıdır. Rasûlullah ve ashabı dinin maksadını bu şekilde anlamış ve tatbik etmiştir. Bununla birlikte cimrilik sebebiyle mehrin miktarını düşürmeye kalkışmak da “*kadınlara mehirlerini cömertçe verin*” (Nisa, 4/4) ayetinin hükmünce amel etmemek olacaktır. Bu konuda asıl olan mehir tespitinde aşırılığa gitmemektir. Damadın ödeyebileceği bir miktar tespit edilmelidir. Diyanet İşleri Başkanlığı mensuplarından kürsü görevini icra edenler mehrin mahiyetini, önemini, makul bir miktarın tespit edilmesi ve mutlaka bu miktarın hanımlara verilmesi gerektiğini anlatmalıdır.

Kısaca, mehir, erkeğin kadına karşı mükellef olduğu mali sorumluluklardan birisidir. Günümüzde ehemmiyeti kavranamamış ve uygulanmasında da başarılı olunamayan mehir, İslam Hukukunun bir hükmü olmaktan çok, örf ve adet olarak telakki edilmektedir. Halbuki mehrin vacip kılınması Kur’an ve Sünnetle sabittir. Kadın gönül hoşluğu ile bağışlamadıkça erkek bu borçtan kurtulamaz. Mehir, ister peşin, ister te’cil edilerek verilecek olsun kadına ait olup hiç kimsenin müdahalede bulunma hakkı yoktur. Kadın dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir.

Mehir uygulamasının kadının iş hayatına atılmadığı ve işsizlik sigortasının bulunmadığı toplumlarda çok yararının olacağı muhakkaktır. Çünkü kocanın sahip olduğu tek taraflı boşama yetkisini kötüye kullanması durumunda kadın böyle mali bir imkana fazlasıyla ihtiyaç duyacaktır.

Hanefi mezhebine göre mehir, nikahın rükünlerinden biri olmadığı gibi sıhhat şartlarından biri de değildir. Mehir, akdin meydana gelmesi ile erkeğin zimmetinde bir borçtur. Nikah esnasında mehrin belirlenmemesi veya mehrin verilmeyeceğinin söylenmesi akdin sıhhatine engel değildir. Mehrin taraflarca önceden tespiti, muhtemel sonradan çıkabilecek ihtilafları bertaraf etmek içindir. Bu nedenle mümkünse mehr önceden tespit edilmelidir.

Tebliğe dönecek olursak, kaynak eserlere ve bu konuyla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığı zaman mehirle ilgili birçok tarifi yapıldığını ancak bir mutabakatın sağlamadığını görmekteyiz. Talip beyde tebliğinde mehrin bir tanımını yapmaktadır. Biraz uzun ve karışık olan bu tanım şu şekilde daha kısa ve anlaşılabilir yapmak mümkündür. **Mehir, nikâh akdinin bir sonucu olarak kadının kocasından almaya hak kazandığı bir maldır.** Mehir kadınlara tanınan mali haklardan birisidir. Mehir kadınlara verilen önemi ifade eder. Mehir aynı zamanda bir hediyedir. Ancak Allah’ın bir hediyesidir. Kadının şerefli bir varlık olduğunu göstermek için Allah’tan gelen hediye olarak meşru kılınmıştır. **Meşru kılınış nedeni sahih bir evlilik ve bu**

⁹⁹⁶ Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi

evliliğin akabinde gerçekleşecek olan cinsel ilişkidir. Kadın ancak bu şartların oluşması halinde mehre hak kazanır.

Tebliğde müeccel mehirden bahsedilmekte ve şöyle denmektedir. **“Evliliğin boşanma sebebiyle sona ermesi halinde, müeccel mehrin vadesi, bir vade belirlenmişse o tarihte; vade zikredilmemişse, evliliğin sona erdiği anda dolmuş kabul edilir.”** Burada evliliğin boşanma yoluyla sona ermesi halinde vadesi belirlenen mehrin vade tarihinde ödenmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bilindiği gibi mehrin bir miktarı veya tamamı bilahare ödenmek üzere taraflar anlaşabilirler. Mehrin ödenme zamanı için bir süre tayin edilmiş ancak bu süre dolmadan boşanma meydana gelmişse müeccel mehir, muaccel hale gelir. Bu durumda vade tarihinde ödemedi bahsetmek söz konusu olamaz. Çünkü ayrılık vade tarihinden önce meydana gelmiştir.

Tebliğ metninde **“Boşanma zifafın hakikaten ya da hükmen gerçekleşmesinden önce kadının irtidâd etmesi, İslâm’a girmeyi reddetmesi, hurmet-i musâhereyi gerektirecek bir davranışta bulunması, bulûğ muhayyerliği hakkını kullanması ya da velisinin itirazı üzerine nikâhın feshedilmesi gibi kendisinden kaynaklanan bir sebeple meydana gelirse, kadın mehir hakkını kaybeder”** denmektedir. Bu hususa şunları ilave edebiliriz.

a- Zifaktan önce veya sonra, kadın mehri almayıp, kocasıyla kendisini bunun karşılığında boşaması için anlaşma (**muḥalea**) yaptığında mehrin tamamı düşer. Şayet kadın mehri almışsa anlaşmanın akabinde kocasına iade eder.

b- Zifaktan önce veya sonra kocanın mehrin tamamından **ibra edilmesi** halinde de kadın mehre hak kazanamaz. Kocanın ibra edilebilmesi için mehrin kadın tarafından henüz alınmamış olması gerekir. Şayet kadın mehri almışsa onu eşine hediye edebilir.

MUT'A

Mut'a, aralarında meydana gelen ayrılık neticesinde kadının gönlünü hoş tutmak ve ayrılığın meydana getirdiği üzüntüyü telafi edebilmek için kocanın eşine vereceği bir teselli hediyesi kabilindendir. Ayrılık ölüm sebebiyle olduğunda kadına mut'a verilmeyeceği hususunda alimler ittifak etmişlerdir.

Mut'a, boşanan kadına, mali bağışta bulunmak demektir. Evlilik ne şekilde sona ererse ersin erkeğin boşandığı hanımına mut'a vermesi gerekir. Hanefiler mehrin tespit edilip edilmemesine göre hükmünün vacip ya da müstehap olacağını ileri sürmüşlerdir. Buna göre mehir tespit etmeden ve kendisiyle zifafa girmeden veya

halvet-i sahihaden önce eşini boşayan kimsenin boşadığı eşine mut'a vermesi vaciptir. Ayrıca mehir olması uygun olmayan bir şeyin tespit edilmesi veya mehrin verilmeyeceğinin söylenmesi halinde de mut'a vaciptir. İmam Malik dışında cumhur alimler bu görüştedir. Bu konuda şu ayet delil getirilmektedir. *“Kadınlara el sürmeden ve mehirlerini belirlemeden onları boşarsanız size sorumluluk yoktur. Onları –zengine kendi çapına, fakire kendi çapına- uygun bir şekilde faydalandırın”*(Bakara, 236)

Ayette geçen faydalandırın ifadesi bir emirdir. Emrin delalet ettiği hususun belirlenebilmesi için karinenin bulunması gerekir. Bu ayette karine bulunmadığından fıkıh usulü kaidesi olarak emrin vücuba delalet ettiği söylenebilir. Ayrıca mut'a, vacip olan mehr-i mislin yerine ikame edilmektedir. Kadına mehir vermek vacip olduğu gibi onun yerine geçen mut'a yı vermekte vaciptir. Şafii ve hanbelilerde aynı kanaati taşımaktadır. Hatta Şafiilere göre mehir ne zaman belirlenmiş olursa olsun zifaktan sonra meydana gelen bütün ayrılmalarda mut'a vermek vaciptir. (Nevevi, XVI, 387; Şirbini, III, 241) Zira ayette *“Boşanan kadınlar için, uygun bir tarzda faydalandırma vardır. Bu, Allah'tan sakınanlar üzerine bir haktır.”* (Bakara/241) buyrulmaktadır. Ayette geçen boşanmayı ifade eden lafız umumi olup zifatta bulunmuş olmakla olmamayı içine almaktadır. Ayrıca Allah Teala boşanan kadının iyilikle bırakılmasını istemektedir. Kadına mut'a verilmesi iyilikle bırakma anlamındadır. İbn Hazm'a göre de boşanan her kadına mut'a vermek vaciptir. Ayrıca Bakara suresi 236. Ayette yer alan emir, mehir tespit edilip kendisiyle zifafa girilmeden boşanan kadınlardan başka diğer bütün kadınlara hamledilmiştir. (İbn Kudame, VIII, 49-51; Şirbini, III, 241; İbn Nüceym, 3/159; İbnü'l-Hümmam, II/442; Ebu Zehra, s.202)

Ahzab suresi 49.ayette *“Ey inananlar! Mü'min kadınlarla nikahlanıp kendileriyle temas etmeden onları boşadığınızda artık onlar için size iddet saymaya lüzum yoktur. Kendilerine bağışta bulunarak onları güzellikle serbest bırakın”* buyrulmaktadır. Bu ayete göre zifaktan önce boşanan her kadına mut'a vermek vacip olduğundan, nikah akdi sonrasında ancak zifaf öncesinde mehir tespit edilmiş olduğunda da mut'a vermek yine vaciptir.

Şâfiî ve malikiler mehri tespit edilmiş ve zifaktan önce boşanmış kadınlara mut'a hakkı öngörmemektedirler. Bu durumda olan kadınlara mut'a değil belirlenen mehrin yarısının verilmesi vaciptir. Çünkü Bakara suresi 237 ayette *“Eğer kadınlara mehir biçer de el sürmeden onları boşarsanız biçtiğinizin yarısını verin....”* buyrulmaktadır. Bu ayete göre ister akit esnasında ister akitten sonra mehir tespit edilmiş olsun zifaktan önce boşanan kadınlara belirlenen miktarın yarısının verilmesi gerekir.

Müstehap Mut'a

Malikilere göre mut'a hiçbir durumda vacip değildir. Mehir tespit etmeden ve kendisiyle gerdeğe girmeden eşini boşayan kimseye mut'a vermek müstehaptır. Erkek boşadığı eşine mut'a vermeye zorlanamaz. Çünkü Bakara suresi 236. ayetin sonunda "...bu iyi davrananların şanına yakışır bir borçtur." buyrulmaktadır. İmam Mâlik'e göre bu ayette mut'a, bir fazilet ve insanlık gereği olarak vasıflandırılmıştır. Bu kabil şeyler ise vacib olmayıp sünnettir diyerek âyetin emrini nedbe hamletmiştir. Ayrıca erkek iyi davrananlardan değilse onun bir şey vermesi gerekmez.

Hanefi ve Hanbelilere göre zifaktan sonra boşanan her kadına verilmesi gereken mut'a müstehaptır. Mehrin belirlenmiş olmasıyla olmaması arasında fark yoktur. Nikah akdinde mehir tespit edildikten ancak zifaktan önce ayrılık meydana geldiğinde de kadına mut'a vermek müstehaptır. Malikilerde bu kanaati taşımaktadır. Zifaktan önce veya sonra kadından kaynaklanan bir sebeple ayrılma meydana geldiğinde kadına mut'a verilmez.(Müdevvene, II, 331-335)

Erkeğin irtidat etmesi, ehli kitap olmayan bir ailede kocanın müslüman olması ve lian gibi durumlarda da mut'a vacip olur.

İDDET NAFAKASI

İddet kelimesi İslâm hukukunda, evliliğin herhangi bir sebeple sona ermesi durumunda kadının yeni bir evlilik yapabilmek için beklemek zorunda olduğu süreyi ifade eder. Bunun için de iddet evliliğin sona ermesinin belli başlı sonuçları arasında yer alır.

İddetin taraflar açısından temel sonuçlarından birisi iddet nafakasıdır. Sahih bir evlilikten sonra ayrılık meydana geldiğinde iddet bekleyen kadına iddet nafakası vacip olur. Bu ayrılık ister boşanma, ister hakim kararıyla ister fesih sebebiyle meydana gelmiş olsun netice değişmez. Ancak iddet bekleyen kadının nafaka hakkı her durumda aynı olmayıp iddet esnasında evliliğin hükmî bağının ne ölçüde devam ettiği hususu, kadının nafaka hakkının çerçevesini de belirler. Mesela bu hak ric'î boşamada çok güçlü iken fasid evlilikten doğan iddette kadının nafaka hakkı bulunmaz.

Kur'an'da, iddet bekleyen kadına kocasının evinde ikamet hak veya yükümlülüğü getiren ve iddet süresince kadına zarar verilmemesini emreden âyetler bu süre zarfında kadın için nafaka hakkını da öngörmüş olmaktadır. Ayrıca iddet bekleyen hamile kadınlar hakkında, "*Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin*" (et-Talâk 65/6) hükmü yer almaktadır. Böyle bir yaklaşımdan yola çıkan Hanefîler'e göre ric'î ve bâin boşamanın yanı sıra istisnaları olmakla birlikte fesih

iddeti bekleyen kadınların yiyecek, giyecek, mesken vb. ihtiyaçlarının giderilmesi boşayan kocaya aittir. Bir zaruret veya meşru bir mazeret bulunmadıkça boşanan kadın iddetini kocasının evinde geçirmelidir. Nitekim Kur'an'da "*Boşadığınız fakat iddeti dolmamış kadınları gücünüz nisbetinde kendi oturduğunuz yerde oturtun, onları sıkıntıya sokmak için zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler doğurmalarına kadar nafakalarını verin*" (Talak, 65/ 6) buyrulmaktadır. Ayette zikredilen nafaka ve meskenle ilgili emirler vücut içindir. Ayetten anlaşıldığına göre boşanıp iddet bekleyen veya hamile kadınlara nafaka verilmesi vaciptir. Yine bu ayet kocalara güçleri nispetinde iddet bekleyen kadınları iskan ettirmelerini ve onlara zarar vermemelerini emretmektedir. Zarar vermemek ise mesken, giyecek ve yiyeceklerinin temin edilmesiyle mümkün olabilir. Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki, kadına nafakanın vacip olmasının illeti birlikteliktir. Boşanan eşler arasında da iddet süresince birliktelik hükmen mevcuttur.

Talak suresi 6.ayette de şöyle buyrulmaktadır. "*Varlıklı olan kimse nafakayı varlığına göre versin....*" Bu ayetin umumundan hareketle ister ric'i ister bain talakla olsun bütün boşanan kadınların nafakalarını temin etmek vaciptir. Umum ifade ancak kesin bir delille tahsis edilebilir. Böyle bir delil ise yoktur.

İslâm dininden çıkma, kocanın usul veya fûrûundan biriyle sıhri haramlığı gerektirecek bir harekette bulunma gibi durumlarda kadının giyim ve gıda şeklindeki nafaka hakkı düşer, sadece mesken hakkı devam eder. Çünkü kocasının evinde iskan etmek kadının hakkıdır. İşlediği suç sebebiyle bu hak ortadan kalkmaz.

Fakihlerin çoğunluğu ise yukarıda zikredilen ayetlerin lafzi anlatımını ön planda tuttuklarından ric'î boşama ve kadının hamile olması halinde bâin boşama iddetinde kadının nafakasının kocaya ait olduğu, kadının hamile olmadığı bâin boşamalarda ise böyle bir nafaka gerekliliğinin bulunmadığı görüşündedirler. Hamile kadınlarla ilgili delilleri "*...eğer hamile iseler doğurmalarına kadar nafakalarını verin*"(Talak, 65/6) mealindeki ayettir. Allah'ın burada nafaka hakkını hamile olanlar için zikretmesi aynı zamanda mefhumu ile hamile olmayan kadınlar için nafakanın söz konusu olmayacağına delil teşkil eder.

Bain talakla boşanan ancak hamile olmayan kadınlara sadece mesken temin edilir. Meskenin vacip olmasının delili ise "*Boşadığınız fakat iddeti dolmamış kadınları gücünüz nisbetinde kendi oturduğunuz yerde oturtun....*" (Talak, 65/ 6) mealindeki ayettir. Bu ayette geçen boşanma lafzı ile hamile olmayıp bain talakla boşanan kadınlar kastedilmektedir. Çünkü hamile kadınların durumu ayetin devamında zikredilmektedir.

Hanbelilere göre bain talakla boşanan ve hamile olmayan bir kadının nafaka ve mesken hakkı yoktur. Çünkü Fatma bint Kays'ı kocası üç talakla boşadığında Rasûlullah onun için nafaka ve mesken takdirinde bulunmamıştı. Hamile kadınların ise nafakaları temin edilir. Çünkü hamile kadınların iddetlerini bildiren ayet umum ifade etmektedir.

Hanefiler'le Hanbeli ve Şafii mezhebinde bir görüşe göre ölüm iddeti bekleyen kadına kocasının malından mesken ve nafaka tahsisi gerekmez. Kocası ölen kadının hamile olması, nikâhın sahih veya fâsid olması da sonucu değiştirmez. Çünkü koca öldüğünde kişiliği ve böyle bir yükümlülük için gerekli olan vücûb ehliyeti sona ermiş ve mal aralarında bu kadının da bulunduğu mirasçılara intikal etmiştir. Cenin de sağ doğduğu takdirde mirastan pay alacak ve aile içinde bir sonraki nafaka yükümlüsünün bakımına girecektir. Dolayısıyla ölen kocanın veya diğer mirasçıların böyle bir nafaka borcuna muhatap kılınması doğru olmaz.

Maliki ve Şafiiler, nafaka hakkı konusunda çoğunluğun yanında yer almakla - birlikte mesken hakkında farklı düşünceler. Nitekim Şafii mezhebinde ağırlıklı görüş kocası ölen kadının sadece mesken hakkının bulunduğudır. Malikiler, müşterek meskenin ölen kocanın mülkü olması veya iddet süresini de kapsayacak şekilde kira bedelinin onun tarafından ödenmesi halinde ölüm iddeti süresi olan dört ay on gün boyunca kadının mesken hakkının bulunduğu görüşündedir. Aralarında sahabe ve tabiinden bazı âlimlerin ve Hanbelî fakihlerinin bulunduğu diğer bir gruba göre nafakayı hamile olma şartına bağlayan ayetin genel ifadesi gereği, kocası vefat eden hamile kadınlar doğum yapıncaya kadar kocasının malından mesken ve nafakaya hak kazanır.

Nikahın fasid olması nedeniyle iddet bekleyen kadınların Hanefilere göre mesken ve nafaka hakkı yoktur. Çünkü böyle bir akid dolayısıyla nafaka vacip olmaz ki akdin eserinde vacip olsun. Şafiiler ise hamile olmayan kadınlar konusunda Hanefilerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Hamile kadınlarla ilgili iki görüş ileri sürmektedirler. Bir görüşe göre mesken dışında diğer çeşitleriyle nafaka gerekir. Çünkü çocuğun nafakasının temini kocaya vaciptir. Dolayısıyla hamile kadının nafakası da zarureten kocaya vaciptir. Zira çocuk kendisine hamile olan annenin gıdasıyla beslenmektedir. Bu konuda fasid nikah sonucunda hamile kalmakla sahih bir nikahtan sonra hamile kalmak arasında fark bulunmamaktadır. İkinci görüşe göre ise nafaka gerekmez. (İbn Nüceym, III, 184; Nevevi, XVIII, 283-284)

Malikilere göre hamile olmayan kadınlara sadece mesken gerekir, nafaka gerekmez. Hamile olan kadınlara ise doğum yapıncaya kadar nafaka ve mesken gerekir.

Hanbelilere göre cinsel ilişkiden önce kadının boşanması veya kendisiyle cinsel ilişkide bulunduğu halde kadının hamile olmaması halinde mesken ve nafaka gerekmez. Hamile olması halinde ise iki görüşten birine göre nafaka gerekir. Zira nafakaları kendileri için değil cenin içindir. Diğer görüşe göre ise nafaka gerekmez. Çünkü ayrılıktan önce kadın nafakaya hak kazanmamıştı ki ayrılıktan sonra hak kazansın.

Evlilik akdinin feshi sebebiyle iddet bekleniyorsa, Hanefilere göre bu feshin bülûğ muhayyerliği gibi mubah bir sebeple veya kocanın karısının usul veya furuu ile hurmeti musaharayı gerektirecek bir davranışta bulunması ya da irtidat etmesi gibi kocadan kaynaklanması halinde kadına bütün çeşitleriyle nafaka vermek gerekir. Bülûğ muhayyerliği veya velisinin izni bulunmadan mehri misilden az bir mehirle evlenmek gibi meşru bir nedenle evliliğin feshinin kadından kaynaklanması halinde de kadına nafaka gerekir. Ancak fesih, kadının irtidat etmesi veya erkeğin usul ya da furuu ile hurmeti musaharayı gerektiren bir davranışta bulunması gibi kadından kaynaklanan ve meşru olmayan bir nedene bağlı ise kadına sadece mesken gerekir.

MİRAS

Mirasçı olmaya mani haller bulunmadıkça yaşayan taraf ölene mirasçı olur. Eşlerden birinin ölümü halinde diğerinin mirasçı olabilmesi için aralarında sahih nikah akdinin bulunması ve evliliğin ölüm esnasında hakikaten veya hükmen bulunması gerekir.

Boşanan eşlerin birbirlerine mirasçı olmaları söz konusu değildir. Dolayısıyla bu bahis içerisinde mirastan mahrum bırakılma amacıyla ölüm hastası olan kocası tarafından boşanan kadının ona varis olup olamayacağı ele alınacaktır. Zira ölüm hastalığına yakalanan bir kimsenin boşamayı gerektiren lafızları kullandığında talâkın vaki olacağına ihtilaf bulunmamaktadır.

Hasta olan kocanın karısını ric'i talakla boşaması ve akabinde kadının iddet beklediği sırada vefat etmesi halinde kadın, kocasına mirasçı olur. Abdurrahman b. Avf, ölüm hastalığında iken hanımını boşayınca, Hz. Osman karısının ona mirasçı olacağına hükmetmiştir. Yine Hz. Osman, evinde muhasara altına alındığında karısını boşamıştı. Bilahare şehit edilince, boşanan karısı da Hz. Ali'ye gelip durumunu anlatınca Hz. Ali, kadının varis olacağına hükmetmiştir. Kendisini ric'i talâkla boşayan kocasının iddetin bitiminden sonra vefat etmesi halinde kadın eşine varis olamaz. Zira aralarında hakikaten ve hükmen bir alâka kalmamıştır. (Serahsi, VI, 155-157)

Ebu Hanife ve arkadaşlarına göre eşini bain talakla boşayan koca, iddet sona ermeden öldüğünde kadın istihsanen kendisine mirasçı olur. (Serahsî, VI, 154;

Merginâni, II, 3.) Çünkü ölüm hastalığında karısını bain talakla boşayan kocanın bunda iyi niyetli olmadığı, karısını mirasından mahrum bırakmak niyetiyle boşadığına yorumlanır. İddetin bitiminden sonra ölmesi halinde ise kadın mirasçı olamaz.

Erkek karısının arzusu üzerine onu üç talakla boşar ya da erkek karısına dilerse "nefsini seç" deyince kadın da kendini boşar veya muhaleada bulunur, akabinde iddet süresi içinde koca ölürse kadın mirasçı olamaz. Çünkü hüküm itibarıyla hasta kocanın karısını boşamasıyla, kadının kendisini boşamaya sebep olması arasında fark vardır. Birinci halde kocanın düşüncesi karısını mirastan mahrum bırakmak olduğundan arzusunun hilafına hüküm verilir. İkinci halde ise kadını mirastan mahrum etme düşüncesi bulunmamaktadır. Çünkü ayrılmayı erkek değil kadın talep etmiştir. (Merginâni, II, 3)

İmam Malik ve Leys b.Sa'd'a göre karısını bain talakla boşayan koca, hastalığı sebebiyle ister iddet içerisinde, ister daha sonra, ister kadın evlendikten sonra, ister evlenmeden önce ölsün, kadın her halükarda mirasçı olur. Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebi Leyla'ya göre kadın başka birisiyle evlenmeden, iddet bitiminden sonra kocanın ölmesi durumunda kadın ona mirasçı olur. (İbn Rüşd, II, 68)

İmam Şâfiîye göre ölüm hastalığına yakalanan bir kimsenin karısını boşaması halinde aralarında ayrılık meydana gelir. Kadın iddetini beklerken kocası ölse dahi ona varis olamaz. (Şirbînî, III, 279.)

Fıkıh alimlerinin ölüm hastalığına yakalanan kimsenin karısını boşaması halinde bunun geçerli olacağını söylemelerine rağmen aralarında teferruatta meydana gelen fikir ayrılığının sebebi seddi zera'i prensibini uygulayıp uygulamamadan kaynaklanmaktadır. Seddi Zera'i'yi uygulayanlar kadının mirasçı olacağına, uygulamayanlar ise mirasçı olamayacağına hükmetmişlerdir. Ölüme götürmeyecek derecede hasta olan birinin akli zail olmadığından boşaması muteberdir. Ancak akli zail olursa talak muteber olmaz (Bilmen, *Kamus*, II, 194.)

BOŞANMA TAZMİNATI

Boşanma halinde kadınlara tanınabilecek mali haklardan bir diğeri tazminattır. Tazminat, boşanan kusursuz kadının mağduriyetini gidermeye yönelik olarak gündeme getirilmektedir. Demek ki meseleye kadının mağduriyeti açısından bakılmaktadır.

Klasik İslam hukuk doktrininde boşanma halinde kadına, mali haklar dışında ayrıca boşanma tazminatı talep etme hakkı tanınmamıştır. Buna mukabil boşanan kadınların iddet nafakalarının temin edilmesine, mehir ve teselli hediyesi olan

mut'anın kendilerine verilmesine hükmedilmiştir. Kısaca kadınlar mağdur edilmemiştir. Bu tür ödemelerle kendilerine tanınan haklardan mahrum bırakılmadıklarında kadınların mağdur olmaları söz konusu olmayacak, ayrıca kendilerine tazminat ödenmesi gerekmeyecektir. Bu gibi durumlarda asıl erkek mağdur olacaktır. Çünkü ilk eşine yönelik mali sorumluluklar dışında yeniden bir evlilik yapacak olsa ikinci defa düğün masraflarını karşılayacak, yeni eşinin mehrini verecek, şayet ilk eşinden çocukları varsa belli şartlar dahilinde onların sorumluluğu devam edecektir. İkinci eşin, birinci eşin kullandığı ev eşyalarını kullanmak istememesi halinde maddi kaybı daha da çok olacaktır. Boşanma tazminatı da buna ilave edilirse, erkeğin hayatının kadınların giderleri için sürekli meşakkat içinde geçmesini gerekli kılacaktır. Kadın ise yeni bir evlilik yapacak olsa onun düğün masrafları erkeğe nispetle daha az olacak, ayrıca nafakasını yeni eşi temin edecektir. Dolayısıyla mağduriyeti erkeğe göre daha az olacaktır.

Bilindiği gibi İslâm hukukuna yöneltlen tenkitlerden birisi, boşama konusunda yetkinin erkeğe verilmiş olduğu, kocaya dilediği şekilde hareket edebilme serbestisi tanındığı şeklindedir.

Her ne kadar aile içerisinde geçimsizliğin artması ve eşlerin birbirleri için çekilmez bir yük haline gelmesi durumunda, kocanın yetkisini kullanarak hanımını boşaması mümkün ise de, sebepsiz yere veya ciddi sebepler olmadan ya da başka bir kadınla evlenme arzusuyla bu yetkinin kullanılması iyi karşılanmamıştır. Bu itibarla, ayrılığı gerektiren bir nedenin var olmaması halinde, kadının boşanması kocaya helal kılınan bir davranış değildir. Nitekim Hz. Peygamber "*Allah'ın helal kıldığı şeylerden ona en sevimsiz olanı talâktır*" (Ebu Davud, Talak, 3, II, 631-632) buyurmuştur. O halde erkeğin hiç bir sebep yok iken hanımını boşayabileceğini değil İslam, akli başında hiç bir kimse kabul etmez.

Ayrıca, İslam hukukunda erkeğin mutlak ve sebepsiz bir boşama hakkının olduğu, karısını istediği zaman boşayabileceği şeklindeki geleneksel dini telakki, hiç bir zaman toplumumuzda evlilik birliğinin dağılmasına neden olan ve boşanmaları hızlandıran bir amil olmamıştır. Tarihteki uygulamalar da bu yönde olmuştur. Kadınlar sebepsiz yere boşanmamışlar. Aksine dini anlayış ve eğitim, toplumumuzda aile bağlarını güçlendirici ve keyfi boşamaları önleyici bir fonksiyona sahip olmuştur. Erkeğin tek taraflı iradesi ile boşanma, geçmiş dönemlerde hukuken ve örfen mümkün olmuş ise de kanundan daha kuvvetli olan dini, ictimai ve ahlaki hisler ciddi sebep olmadan kocanın karısını boşamasını yasakladığından bu imkan, keyfi olarak ve sorumsuzca kullanılmamış, pratikte boşanmalar suistimal edilmediğinden daha çok teoride kalmış, Müslüman-Türk toplumlarının tarih boyunca mazbut ve istikrarlı bir aile hayatı olmuştur.

Boşama konusunda erkeğin önemli bir yetkiye sahip olması nedeniyle Osmanlılar döneminde de boşanmaların çok yaygın olduğunu düşünmemek gerekir. Tam tersine cemiyet dokusunun sağlam oluşu, sebepsiz boşamaları hoş karşılamayı, hukuken serbest olmakla birlikte kocanın dinen aynı serbesti içinde olmayışı, boşanmanın getirdiği küçümsenemeyecek mali mükellefiyetler talakın Osmanlı cemiyetinde bugünkü boşanmalara nispetle çok daha az bir ölçüde tatbiki neticesini doğurmuştur.

Geçmiş dönemlere nazaran günümüzde boşanmalarda meydana gelen artışları ve buna bağlı olarak kocalarının şifahi olarak kendilerini boşamalarından dolayı kadınların maruz kaldıkları zararları dikkate aldığımızda “ sadece hakim nezdinde gerçekleşecek boşanmaların geçerli olması gerektiği” konusunun tartışılmaya açılması gerektiği kanaatindeyim. Bu düşüncenin kabul görmesi halinde, boşanmalar hakim nezdinde gerçekleşeceğinden “boşama hakkının suistimal edilmesi” önlenmiş olacaktır. Ayrıca kadına tanınan ve koşula bağlı olmayan mehir ve Mut’a hakkı ile istenilen menfaata ulaşılmış olunacaktır.

BOŞANMANIN TESCİLİ

Kur’ân da “ *Ey inananlar! Birbirinize belli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazınız. İçinizden bir katip doğru olarak yazsın. Katip onu Allah’ın öğrettiği gibi yazmaktan çekinmesin, yazsın.....*” (el-Bakara, 2/ 282) buyrulmaktadır. Bu ayete göre insanlar birbirlerine borç alıp verdiklerinde borçların vadesini belirlemeli ve bu belirlenme yazılarak belgelendirilmelidir. Çünkü bu belgelendirme ilerde vuku bulabilecek anlaşmazlıklara mani olur.

Boşanma, aile fertlerine bir kısım haklar kazandıran ve borçlar yükleyen niteliklere sahiptir. Bu nedenle bir kısım hakların zayı olmaması için boşanma tescil edilmelidir. “ *Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda onları iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti sayın.....*” (et-Talâk, 65/ 1) mealindeki ayette yer alan “ iddeti sayın ” emrinin muhatabı bir görüşe göre hakimlerdir. Nitekim daha sonra yapılacak olan evliliğin sahil olabilmesi için iddetin başlangıç ve bitiş tarihlerinin tesbit edilmesi gerekir. “ *Kadınların iddet süreleri biteceğinde onları ya uygun şekilde alıkoyun ya da uygun bir şekilde onlardan ayrılın. İçinizden de iki adil şahit getirin.....*” (et-Talâk, 65/2) mealindeki ayette bulunan “ Şahit getirin” emri ile de ric’at ve boşanma esnasında şahit getirilmesi istenmektedir. “*karı kocanın arasının açılmasından endişelenirseniz erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin.....*” (en-Nisâ, 4/35) mealindeki ayette zikri geçen “endişelenirseniz” kelimesinin muhatabı hakimlerdir.

Bu ayetlerde yer alan ifadeleri hep birlikte değerlendirdiğimiz zaman özellikle kadınların haklarının zayı olmaması için boşanmaların tescil edilmesinin gerekli olduğu kanaatine varırız. Zira tescil şartının aranmadığı durumlarda karısını boşayan erkek, mesela iddet süresi içinde onun nafakasını ödemeyecek olursa, mehr-i müeccel’ini vermeyecek olursa, kadının haklarını kim koruyacaktır. Bu durumda hakların tesbit ve tediyesi sadece vicdanlara kalmış olacaktır. Nitekim günümüzde boşanan kadınlar, iddet nafakalarını ve mehr-i müeccellerini alamamakta, mut’a adı verilen teselli hediyesi kendilerine verilmemektedir.

Hız. Peygamber’in hanımını hayız halinde boşayan Abdullah b. Ömer’e karısına dönmesini ve sünnet üzere onu boşamasını emretmesi, Sabit b. Kays’a onunla birlikte yaşamak istemeyen karısını, mehir olarak verdiği bahçeyi geri alma şartıyla boşamasını emretmesi, Hız. Ömer’in üç boşama hakkını birden kullananları cezalandırması, birçok durumda devletin mümessili olan hakime evliliğe son verme selahiyetinin verilmesi gibi misallerden anlaşıldığı üzere **boşama hakkının kötüye kullanılmasını önlemek ve boşamanın usulüne göre meydana gelmesini sağlamak için devletin müdahalesi zorunlu görülmektedir.** Hakimler de devlet adına hareket eden kamu görevlileridir. Bu itibarla devletin boşanma konusundaki müdahalesi bir anlamda tescil manasını da taşır.

1917 tarihi Aile Hukuku kararnamesi de bir yenilik olarak boşanmaların tescili usulünü getirmiş ve 131. maddesi şu şekilde düzenlenmiştir. “Mevadd-i salife mucibince tefrika dair sadır olan hüküm talâk-ı baini tazammun eder ve keyfiyyet ale'l-usul tescil edilir.”

Pakistan’da 4 Ağustos 1955 tarihinde kurulan ve 1961 yılında yürürlüğe giren “Evlilik ve Aile Hukuku Komisyonu” tarafından hazırlanan İslâm Aile Hukuku Kararnamesi kocanın talak hakkını düşüncesiz ve aceleci bir şekilde kullanmasına mani olmak için uzlaşma dönemi getirmiştir. Buna göre talak hakkını kullanan koca karısını ve bölge meclisi başkanını yazılı olarak haberdar eder. Başkan talak ile ilgili bilginin kendisine ulaşmasından sonra otuz gün içerisinde kendisinden ve tarafların temsilcilerinden oluşacak “tahkim kurulu” toplayarak öncelikle eşler arasında uzlaşmanın gerçekleşmesini sağlamaya çalışır. Uzlaşma sağlanamadığında tahkim kurulunun kocanın verdiği yazılı ihbarı aldığı tarihten doksan gün sonra boşanma gerçekleşir. Hamilelik durumunda ise ancak doğumla gerçekleşir.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Ben de teşekkür ediyorum. Demek ki çok fazla evlenmeyecekler, her evlilik bir yük getiriyor, biraz hesaplarını iyi yapacaklar.

Şimdi, öncelikle tebliğ sahibi Talip Bey’e bir söz veriyorum, sonra size geleceğim.

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler

Prof. Dr. Talip TÜRÇAN: Hocam, çok teşekkür ediyorum.

Ben çok kısaca, önce Menderes Hoca'nın tespitlerine dair birkaç şey söylemek istiyorum. Aslında benim temel bakışım şu: Fıkıhta, günümüz modern hukuk düzenlerinde olmayacak biçimde, erkek eşe mâlî külfetler getirilmiştir ve bu peşinen önceden, baştan getirilmiştir; ayrıca külfet bir sebebe de bağlanmıyor. Aslında mâlî külfetin sebebi fakihler tarafından izah ediliyor, ama külfet boşanma sebebiyle, evliliğin sona ermesi sebebiyle açığa çıkacak olan zarara bağlanmıyor. Zarar olsa da olmasa da erkek bunları ödemek durumunda. Kadın bu hakkını, kendisi evliliğin sona ermesine yol açarsa kimi durumlarda sadece kaybediyor, ilave bir yükümlülük altına girmiyor. Burada Menderes Hoca'nın söylediklerinden de meselenin sadece erkek eş merkezli düşünüldüğü anlaşıyor. Hâlbuki günümüz hukuk düzenlerinde tazminat meselesi, ülkemizde de öyle, iki taraflıdır.

Nişanlanmaya kıyas yapılabileceğini söyledi, buna kıyas maalfârik mı demek lazım, bilmiyorum. Nişanlanmada bu tür mâlî külfetler taraflar için söz konusu değildir. Dolayısıyla orada hakkın kötüye kullanımının yaptırıma bağlanmasını tabii karşılayabiliriz; evliliği nişanlanmaya kıyas etmemek lazım.

Maraz-ı mevt delili doktrinde tartışmalıdır, söylemiş olduğum gibi, buna çokça dayanılıyor. Ama sözünü ettiğim çerçevede dikkate alınmalıdır. Diğer hususlar da aynı şekilde; “mâlî haklarla tazminat birbirinin alternatifi olarak görülmemeli” deniliyor. Ama burada, mesela boşama yetkisini çoğunlukla koca kullanıyorsa, evliliği prensip olarak o sonlandırıyor, yükümlülük altına girecek kişi gene koca olacaktır. Zaten altında olduğu külfetlere, hâkimin tayin edeceği ilave bir yükümlülük daha getirmiş olacağız ki, kanaatimce bu doğru bir yaklaşım değil.

Bir de, aslında borçlar hukuku alanındaki bir kısım ilkeler -burada çağdaş İslam hukukçularından bunu savunanlar bakımından söylüyorum- aile hukukuna uygulanıyor ki, bu isabetli bir yöntem değil. Çünkü dava süreçleri, zarar tanımları aile hukukunda borçlar hukukundan farklıdır. Bu noktada dikkatli olmak gerektiği kanaatindeyim. Dava sürecinde ailenin mahremiyeti de dikkate alınmalıdır.

Halil İbrahim Acar Hoca'nın dediği hususlara da değinmek istiyorum: Nafaka ve mesken/süknâ hakkı ayrımını ben yaptım. Fakat fıkıhta da zaten nafaka terimi dar anlamda kullanıldığında, yiyecek nafakası; geniş anlamda ise hepsini, yani giyecek, yiyecek ve süknâ yükümlülüğünü içine alacak bir biçimde kullanılabilir. Farklı hükümlere tâbi olduğu için süknâ hakkını ayrıca tasnif ettim. Böyle bir ayrımın anlamayı kolaylaştıracağını düşündüm.

Mehirle ilgili yaşanan pratik sorunlara girmedim, çünkü tebliği bir tespit çalışması olarak düşündüm. Zaten mehri de bütün yönleriyle anlatmış değilim, anlatmam da gerekmiyor. Buradaki sorununuz, sadece mehrin uygulanmasıyla ilgili; fikhin kendi iç bütünlüğünden ne zaman umut kesersek, o zaman ilaveler yapmak yerine - ki bu, mutlak ictihadın konusu olacaktır- oturup fikhin evlenme, boşama kurumunu toptan tartışabiliriz belki. Bunu benimsediğim için söylüyor da değilim. Yoksa, boşanma tazminatını götürüp fıkha eklediğimiz zaman, İslam aile hukukuna eklediğimiz zaman bir ilave yapmış oluyoruz. Halbuki bunların dayandıkları mantikî süreçler çok farklı, gerekçeler çok farklı. Yani günümüz hukuklarında boşanma tazminatının dayandığı gerekçelerle İslam hukukunda kocaya düşen, erkek eşe düşen mâlî külfetin gerekçeleri birbirinden oldukça farklı. Hatta dünya görüşlerini ilgilendirecek kadar sorunlara yol açabilir.

Mehrin tanımında farklılıklar var. Tanım farklılığı, fıkıhta mehrin varlığıyla ilgili bir şey değil, hangi sebeple vâcib olduğuyla ilgili. Mehri, nikâh akdi mi vâcib kılıyor, zifaf mı vâcib kılıyor gibi yaklaşım farklarından kaynaklanıyor. Benim yapmış olduğum tanım, bütün bu alternatifleri gözetken “ya da, ya da” diye bağlanan bir tanımdı ki, tartışmaya da işaret etmiştim. Önemli değil, başka türlü de yapılabilir.

Ayrıca Hocamız, mehrin boşanma halindeki vadesiyle ilgili bir soruna işaret etti. Bu mesele çok tartışmalı. Osmanlılar Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nde... Ben onu esas almıştım, bir kanun metni diye, “boşanma gerçekleşmiş olsa da, vade belirlenmişse, vade beklenir” diye anlıyorum 82. maddeyi; ama doktrinde bu mesele zaten oldukça tartışmalı.

Bunları söyleyerek teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Hocam, biz teşekkür ediyoruz.

Şimdi, hepiniz yorulunuz biliyorum ama bu ilmî bir toplantı, bazı görüşlerinizin kayıtlara girmesini isteyebilirsiniz. Bu manada, her iki tebliğle ilgili olarak çok önemli gördüğünüz, kayıtlara girmezse eksik olacağına inandığınız hususlarla... Onu tabii siz takdir edeceksiniz. Ramazan Ayvalli Hocam daha önce de söz istedi, onunla başlayalım.

Buyurun efendim.

Prof. Dr. Ramazan AYVALLI: Oturum Başkanımızın da ikazını dikkate alarak çok mühim gördüğüm bir hususu sual olarak tevcih etmek istiyorum.

Ya sayfa tahdidi yüzünden konuya temas edilemedi yahut da tebliğde var ama vakit darlığı sebebiyle temas edilemedi. Bir konu var, gerek Talip Bey gerek Menderes Bey boşama hakkının erkeğe ait olduğunu ifade ettiler, ki fıkıhta öyledir ama hazırunun, heyeti muhteremenin malumâtîleri olduğu üzere, nikâh akdi esnasında hanım talak hakkının kendisine de verilmesini talep ettiği takdirde koca da buna razı olursa bu hak hanıma da verilmiş olur; erkek gibi hanımın da böyle bir hakkı olur.

Şimdi, bu durumda hanım kendisinin boşanmasını temin ettiğinde acaba aynı haklar mevzu bahis mi? Ben bu konuda kısa da olsa bir malumat talep ediyorum. Bunun da kayıtlara geçmesinde fayda görüyorum.

Teşekkür ediyorum. Hem tebliğci Hocamıza hem müzakereci hocalarımıza da çok teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Teşekkür ederiz.

Buyurun Hocam.

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN: Faruk Beşer Hocamız, vusulsüzlüğümüz usulsüzlüğümüzden diye önemli bir tespitte bulunmuştu. Ben ise âcizane bizim buradaki özellikle evlilik ve kadın konusuyla ilgili tebliğ ve müzakereleri de dinledikten sonra asıl problemin çok daha vahim olduğu ve bir zemin kaybı olduğu kanaatine vardım. Çünkü bizim burada fıkıh namına, bu gibi konularda “İşte hukukumuz” diye bugünkü insanlarımıza giydirilmek istenen bu elbise bu vücuda uyacak gibi değil. Mesela, kadınlar Hac için çıkabilir mi çıkamaz mı, bilmem iddet esnasında evden çıkarılması gerekir mi gerekmez mi, bilmem şu şöyle bu böyle diyoruz ya, bütün bunların zemini var mı?... E, kadınıımız boşandığı zaman evden çıkmayacak ki artık. Belki adam gidecek. Dolayısıyla bütün bu değişimleri bizim görmemiz lazım. Latife olsun diye ben Değerli Halil İbrahim Hocamın bir, ondan hareketle latife olsun diye bir şey söyleyeceğim. Önemli bir latife olacak zannediyorum. Şimdi, Hocam diyor ki: “Kızlarımız mehir almalı, kadınlarımız mehir almalı.” Ben üç kız babası olarak diyorum ki kızlarımıza uygun eş bulalım, üste vermeye bile hazırım... Benim gibi pek çok baba vardır. Artık bizim gerçekliğimiz budur. Kadınlarımız, kızlarımız kendilerine nikâhtan hareketle bir koca istemiyorlar, aksine evlilikle bir yuva kurmak ve evlilikte kendileri de eş olmak istiyorlar. Dolayısıyla bütün bunların sonuçları ona göre farklı olacak. Halbuki bizim burada anlattıklarımız, tamamen eski hale uygun, bugünkü gerçeklerle örtüşmeyen bir durum.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Hocam, teşekkür ederiz.

Tabii kızlarımız da öyle, oğullarımız da öyle; kimisi de gelin arıyor.

Şevki Hocam, buyurun.

Prof. Dr. Muhammet Şevki AYDIN: Çok teşekkür ediyorum tebliğci ve müzakereci dostlarımıza; çok önemli katkılar sağladılar.

Bu son oturumla ilgili sadece şu soruyu soracağım: İslam dünyasında boşanan kadınların durumları, şartları nedir? Nasıl boşanıyorlar ve boşandıktan sonraki hayat şartları nasıl? Bu sorunun gerçekçi cevabını hakikaten birlikte vermemiz gerekiyor.

Daha önceki oturumla ilgili ve aslında bu oturumu da kapsayan bir hususa işaret etmek istiyorum; o da şu: Hepinizce malum, evlilik müessesesi müthiş bir tehditle karşı karşıya. Mesela, nikâhsız yaşamalar, boşanmalar, vesaire... Nikâhsız yaşamalar deyince tabii onun alternatifleri de var, şimdi vakit olmadığı için üzerinde uzunca durmayacağım. Mesela bugün “İmam nikâhı ile evlenelim” diyerek evlenenler de var. Resmî nikâh yaptırmadan sadece imam nikâhı ile evlilik hayatı yaşayanlar var. Neden? Aslında bunların sebepleri üzerinde analitik bir düşünme sürecini başlatmamız gerekiyor. Ama burada Mehmet Bey’in işaret ettiği noktadan hareketle önemli bir hususa işaret etmek istiyorum: Fıkıh literatürümüzün ortaya koyduğu ve geçmiş asırlarda oluşan kültürümüzün ürettiği eş anlayışı ve kadın algısı bugünkü insanımızın sağlıklı yuvalar kurmasına ve huzurlu bir aile hayatı sürdürmesine yetmiyor, sorunlar var burada. Bizim bunları güncellememiz gerekiyor diye düşünüyorum. Mesela neden ekonomik imkanları iyi olan eğitilmiş/diplomalı hanımların, biraz daha insanlık onurunun farkında olup kişisel haklarını savunma durumunda olan eşlerin boşanma oranı daha fazla? Bakın, bunları çok yönlü ve derinlemesine analiz edip değerlendirmemiz gerekiyor. Bizim kadın algımızı hakikaten ciddi şekilde güncellememiz gerekiyor diye düşünüyorum.

Öğleden önce Fatma Asiye Şenat Hanımefendi’nin konuştuklarını hakikaten çok iyi değerlendirmemiz gerekiyor. Bugün hanım kardeşlerimin daha fazla söz almasını arzu ederdim; ama maalesef kadınlar, çok az konuştular. Aslında daha çok konuşsalardı birçok şeyi daha iyi fark edebilecektik diye düşünüyorum.

Bir başka nokta da, Talip Bey’in işaret ettiği, fukahanın meseleleri değerlendirirken ahlaka atıfları meselesidir. Fukaha fıkhi meseleleri ortaya koyarken, acaba ahlaki anlayışı işlevsel hale getirmek için nicelik ve nitelikçe ne kadar yeterli bilgi üretti ve o konuda fonksiyonel bir öneri ortaya koydu? Bence bunları da sorgulamak gerekiyor.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Hocam, çok teşekkür ediyoruz.

Buyurun Hamza Bey.

Prof. Dr. Hamza AKTAN: Bir önceki oturumda Mehmet Günay Bey'e benim ekleyeceğim, bir ilave yani bir uyarı. Orada misyar nikâhının belli ki zevk için, sadece cinselliği özgürce yaşamak için alet edildiği orada belli. Onu kabul etmeyen bir hadis var benim bildiğim. Değerlendirilebilir mi diye onun bilgisini sunuyorum: "Leanallahü ez-zevakî ve'z-zevakat..." Bu hadisin şerhinde nikâh akdinin bütün şartları yerine getirilmiş ama zamirlerinde, işlerinde yuva kurmak gibi, neslini devam ettirmek gibi bir emel yok. Sadece cinselliği yaşamak gibi bir emelleri var ise işte Allah bunlara lanet eder, "Lanet etsin bunlara" anlamında bir Peygamber bedduası hatırlıyorum. Belki de vardır kayıtlar arasında, yoksa ilave etmiş olayım.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Teşekkür ederiz. Buyurun Hocam.

Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN: (Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dekanı) Sayın hocam, çok teşekkür ediyorum.

Doğrusu sabahki oturumla ilgili de defalarca elimizi kaldırdık ama herhalde fak edilmediğimiz için söz almak nasip olmadı. Söz verme konusunun belli bir kural ve düzen içerisinde verilmesinin daha isabetli ve daha adil olacağını düşünüyorum. Ben yarın belki programın sonuna kadar bekleyemeyeceğim için birkaç cümleyle bazı konulara temas etmek istiyorum:

Şimdiki oturumla ilgili olarak talak meselesi, nafaka meselesi gündeme gelmişken, toplumumuzda yaygın olan bir konuyu da hatırlatmak istiyorum. Özellikle biz doğuda daha fazla yaşıyoruz, çok karşılaşıyoruz: Bu resmî nikâh meselesi. Ramazan Hocamız da söyledi. Bildiğimiz gibi talak kocanın elindedir. Şimdi. Resmî nikâh kıyıldığı zaman koca peşinen talakın artık hâkimin elinde olmasını kabullenmiş oluyor mu ve artık kocanın, resmî olarak kıyılan bir nikâhta tek başına kadını boşama yetkisi var mı yok mu? Tabii ki bundan birçok hukuki sonuçlar doğmaktadır.

İkincisi, resmi nikahla evlenmiş bir koca, resmî nikâhını sona erdirince, dinî nikâhı da sona ermiş oluyor mu? Birçok kişi, birtakım mali haklardan, emeklilik durumundan vesaire yararlanmak için resmî nikâhı sona erdiriyor ve yine de dini nikahla evlilik durumuna devam ediyor. Gönül isterdi ki talak konusunun ele alındığı bu oturumda bu tür konular da ele alınsın. Bunlar da ele alınıp açığa kavuşturulsaydı isabetli olurdu diye düşünüyorum.

Ayrıca daha önceki bazı oturumlarda, kadınların hayız ve nifas hallerinde camiye girmeleri, Kur'an okumaları vs. ele alındı. Bazı arkadaşlarımız, bu konuda bir sakınca olmadığını ifade ederek sanki kadınlara namaz kılma ve camiye girme, Kur'an okuma

serbestiyeti getirmekle onlara büyük bir iyilik yapmış gibi göründüler ve kadınlar da bundan hayli memnun oldular. Bence bunlar yanlış düşüncelerdir. Şunu belirtelim ki, kadınlara söz konusu hallerde bazı yasakların getirilmesi onlar için bir eksiklik bir dezavantaj değil onlardan külfetin kaldırılmasıdır. Ayrıca kadınların gerek hayız gerekse nifas (aybaşı ve loğusalık) halleri de biyolojik ve sağlık açısından onlar için faydalı ve zorunlu hallerdir. Bunların tıbbi açıdan incelenip açıklanmasında yarar vardır.

Bir diğer önemli husus da, namaz, oruç gibi ibadetler, insanın Allah'a karşı ifa ettiği özel vazifelerdir ve insanın diğer pozisyonlarından farklıdır. Camiler, insanın Allah'a karşı durup ibadet ettiği özel mekanlardır ve diğer mekanlardan farklıdır. Kur'an-ı Kerim, Allah'ın kelamıdır ve diğer kelimelerden farklıdır. Onun için insanın bu mekanlarda ve bu pozisyonlarda farklı ve ciddi bir tavır içinde olması, kendisine çekidüzen vermesi, bu pozisyonlara yakışmayan haller içerisinde olmaması gerekir. Onun için cünüplük, aybaşı ve loğusalık gibi hallerde bazı sınırlamaların getirilmesi normaldir. Bu sınırlamalarla, ibadethanelerin sıradan mekanlar olmadığı, namaz oruç gibi ibadetlerin sıradan haller olmadığı insanın bu hallerde Allah'ın huzurunda durabilecek bir pozisyonunda olması gerektiği şeklinde bir intiba bırakılmış olur. Bildiğimiz gibi Kur'an-ı Kerim, camilere zinet içerisinde, temiz bir şekilde girilmesini emretmektedir. Peygamber efendimizin uygulamaları da bu doğrultuda olmuştur. İnanan her insanın, Hz. Peygamber (SAV) in uygulamalarını içine sindirmesi gerekir. İbadetler, fiilin yapılması şeklinde olabileceği gibi fiilin terk edilmesi şeklinde de olabilir. Mezhep imamlarının, muhaddislerin, müfessirlerin ittifak ettiği bir konuda, yeni hükümler ortaya koymanın bir geçerliliğinin olmayacağını düşünüyoruz.

Şu kanaatimi de ifade etmek istiyorum: Kadınlara ilgili bu çok özel ve mahrem hallerinin, dinleyicilere açık toplantılarda ele alınıp tartışılmasının isabetli olmadığına inanıyorum. Bu tür konuların, daha özel komisyonlarda ve daha özel mekânlarda ele alınıp karara bağlanarak sonucun duyurulmasının daha isabetli olacağını düşünüyorum.

Büyük bir sorumluluk anlayışı içerisinde, halkımızı yakından ilgilendiren bu tür önemli konuları, ele alıp bunların ilim adamları tarafından tartışılmasına zemin hazırlayıp imkan sağlayan Diyanet İşleri Başkanlığımıza, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığımıza ve katkıda bulunan bütün ilim adamlarımıza teşekkür ediyor saygılar sunuyorum.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Hocam, çok teşekkür ediyoruz, sağ olun.

Beşir Hocam...

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ: Ben de müzakerecilerle ayrılan sürenin birkaç dakikayla sınırlı olması sebebiyle, hemen doğrudan konuya başlıyorum.

Efendim, ibadetler ve aile hayatına dair iki ana konuya tahsis edilmiş yoğun muhtevalı bu toplantıda çok sayıda tebliğ sunuldu ve müzakereler yapıldı. Nitekim bugün de oldukça geç bir vakitte, son derece önemli güncel fıkıh problemlerine dair iki tane değerli tebliğ dinledik. Gizli evlilik (nikah) ve misyar evliliği konularında ki bu önemli tebliğlerle ilgili olarak, gerçekten çok güzel müzakereler yapıldı, seviyeli imal-i fikir çalışmaları oldu.

Ancak hem gizli nikah, hem de misyar nikahı gibi çok boyutlu ve önemli konulardaki fıkıh hükmün, böyle 20 dakikalık birer sunum ve 5-10 dakikalık birkaç müzakere ile ortaya konulmasının zorluğu ya da konuyla ilgili hedeflenen sonuçların ortaya çıkması beklenmemelidir. Her ne kadar Din İşleri Yüksek Kurulu yetkilileri, bu tür toplantılarla fetva çıkmasının hedeflenmediğini, sadece mevcut birikimin tanınmasının hedeflendiğini belirtse de, bu yöntemle mevcut birikimin tanınmasının da yeterli olmayacağı açıktır. Esasen Din İşleri Yüksek Kurulunda konuyla ilgili yapılacak çalışmalar esnasında, daha verimli sonuçlar alabilmek için de Diyanet ve İlahiyat camiasındaki birikimin imkanlar ölçüsünde iyi tanınması çok önemlidir. Bu konularda söyleyeceği sözü ve de vereceği mesajı olduğu halde, burada bulunmayan çok sayıda bilim adamı olduğunu, konuyla ilgili yayınlardan biliyoruz.

Bu açıdan benim teklifim, İslam aile hukukunu ilgilendiren bu tür önemli konularda, geniş katılımlı müstakil bilimsel toplantılar düzenlenmesi ve tebliğlerden ziyade müzakerelere daha fazla zaman ayrılarak, her bir meselenin farklı boyutlarıyla ortaya konulmasının sağlanmasıdır. Görüldüğü üzere sunum ve müzakereler esnasında, Talip Bey, Hacı Mehmet Bey ve Hacı Yunus Bey arkadaşlarımız da burada ele alınan fıkıhî meselelerin farklı boyutları olduğuna işaret ettiler. Bunların konu başlıklarının birer cümleyle zikredilmesiyle bile müzakere süresinin dolacağı veya olduğu görülmektedir.

Ben süreyi iktisatlı kullanmak açısından girişi daha fazla uzatmayıp, Sayın oturma başkanımız ve siz değerli katılımcıların müsamahalarına sığınarak, hem gizli nikah ve misyar nikahı, hem de İslâm'ın değerler sisteminde kadına sağlanan haklar konusu başta olmak üzere, İslam aile hukukuna dair diğer fıkıhî problemlerin çözümü için öncelikle netleştirilmesi zorunlu olan belli başlı hususlara dikkat çekmek istiyorum.

- Nikahın tarifi ve akitlerin yapılış gayesi açısından nikah akdiyle diğer akitlerin benzeyen ve ayrılan yönleri,

- Nikah akdinde lüzum kavramı ve lüzum bakımından nikah akdiyle diğer akitlerin karşılaştırılması,
- İslam aile hukukunda nikah akdinin şeklilik ve rızailik açısından incelenmesi ve şekliliğin sınırları ve önemi,
- İslam aile hukukunda akit hürriyeti ve sınırları,
- İslam aile hukukuna dair hükümlerin emredici olup olmadığı ve bu açıdan diğer akitlerle karşılaştırılması,
- Nikah akdinde ilan ve aleniyetin önemi, mahiyet ve kapsamı,
- Hanefilerde gizli nikahın cevaz sınırı ve şartları,
- İslam aile hukukunda boşama yetkisi ve bu yetkinin hakem veya mahkemeye devri meselesi,
- İslâm'ın değerler sisteminde eşlerin hak ve yükümlülükleri,
- Boşanmaları azaltıcı stratejiler geliştirmede başvurulacak temel İslami değerler.

Şimdi İslam aile hukukuna dair güncel problemlerin çözümünde bu hususların önemiyle ilgili birkaç cümle ile bilgi vermek istiyorum.

Öncelikle ifade etmek istiyorum ki, günümüz fakihleri genellikle İslam aile hukukuyla ilgili meselelerde değerlendirme yaparken, fıkıh kitaplarındaki bir takım şartlarla kayıtlı ifadeleri mutlak ifadeler olarak aldıkları için nassların ruhuna aykırı sonuçlara ulaşabiliyorlar. Mesela, gizli nikahın hükmü konusunda, Hanefi fıkıh kitaplarındaki, şahitlerin başkalarına açıklamamak kaydıyla yaptıkları şahitlikle nikahın sahih olduğuna dair ifadeleri referans gösterilerek, mutlak anlamda gizli nikahın bile sahih olduğu sonucuna varılmaktadır. Halbuki özellikle ilk kaynaklar incelendiğinde, Hanefi fıkıh kitaplarındaki bu ifadelerin mutlak anlamda olmadığı, evliliklerini açıkladıkları takdirde tarafların can ve mal güvenliğinin tehlikeye düşmesi halleriyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir takım tehlikeleri bertaraf etmeye yönelik olarak geçici durumlarla ilgili bir kaydın mutlak olarak anlaşılması sonucu, Hanefilere göre gizli nikahın caiz olduğu dillendirilmektedir. Nassların hem metnine hem de ruhuna aykırı olan böyle bir hükmün, Hanefi içtihat sistematğine da aykırı olduğu açıktır.

Hem normal şartlardaki gizli evlilikler hem de misyar evliliğinin fıkıhî hükmü araştırılırken, Hanefilerin gizli evlilik konusundaki bu yaklaşımların bütün boyutlarıyla ortaya konulması ilmi bir zorunluluktur. İslam aile hukukuyla ilgili bilimsel toplantılarda, bu konunun genişçe ve derinlemesine incelenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde yapılacak değerlendirmeler yüzeysel kalır ve de isabetli sonuçlara ulaşamaz.

Esasen bu tür tek boyutlu yüzeysel değerlendirmeler sadece İslam aile hukukunda gizli evlilik konusuna münhasır değildir. Zira konuyla ilgili çalışmalarda, aile hukukuna dair fikhî konuların neredeyse tamamında benzeri durumlar söz konusudur. Mesela, İslam aile hukuku ders kitapları incelendiğinde, nikâh ve aile hukukuna dair diğer akitlerin satım akdi gibi anlatıldığı, bu yüzden de aile hukukuna dair fikhî problemlerin çözümünde şeklen fikhî kurallara uygun görüldüğü halde, nassların ruhuna aykırı hükümlerin verilebildiği gözden kaçmıyor. Ancak konuyla ilgili bu yaklaşımın büyük ölçüde klasik fıkıh kitaplarından bir kısmında da bulunduğunu görüyoruz. Nikahın tarifinde kullanılan ifadelerde bile bu yaklaşım net olarak görülmektedir. Halbuki akdin konusu, tarafların hak ve sorumlulukları gibi açılardan karşılaştırıldığında, bu iki akit arasında benzerlikten daha fazla, farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Aralarındaki benzerlik sadece her ikisinin de akit olmasıdır; ancak birisi aile hukuku akdi iken, diğeri borç ilişkisi akdidir.

Bu kapsamda pek çok kitapta, mutlak bir anlatımla nikah akdinin her iki taraf açısından da lüzum ifade eden (lazım) akit olduğu ifade edilir. Diğer akitlerin sona erdirilmesinde tarafların yetkileri ile İslam hukukunda nikah akdini sona erdirmesi konusunda tarafların yetkileri karşılaştırıldığında, borçlar hukuku akitleri hakkında kullanılan lüzum terimi ile nikah akdindeki lüzum kavramının aynı anlamda kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Hanefi fıkıh kitaplarından bazılarında, nikah akdindeki lüzum kavramının borç ilişkilerindeki lüzum kavramıyla aynı anlamda kullanıldığı ve bu kitaplarda nikah akdinin her iki taraf açısından da lüzum ifade eden akit olarak tanıtılmayıp, sadece bayan açısından lüzum ifade edip, erkek açısından ise sadece bülûğdan önceki evliliklerde ve de bülûğ çağına kadar sürebilen bir bağlayıcılıktan söz edilir.

İşte nikah akdinin çeşitli açılardan tanıtılması kapsamında, Serahsi'nin el-Mebhut isimli eseri başta olmak üzere, Hanefi fıkıh kitaplarındaki bu bilgiler, nikah akdinin mutlak bir anlatımla, her iki taraf için de bağlayıcı (lazım) bir akit olduğu şeklindeki anlatımların ihtiyatla karşılanması gerektiğinin en bariz göstergelerindendir.

Gizli nikah ve misyar nikahının fikhî hükmünün netleştirilmesi için, öncelikle nikâhla ilgili hükümlerin emredici olup olmaması ve de yine bu konu merkezli olarak, İslam aile hukukuyla ilgili konularda akit hürriyetinin bulunup bulunmaması veya varsa bu hürriyetin kapsamı konusu da geniş katılımlı bilimsel toplantılarda arız amik tartışılması gereken konulardandır. Yine bu kapsamda, Kur'an-ı Kerim'de aile kurumuyla ilgili hükme medar ayetlerde konuların ayrıntılı bir şekilde anlatılmasının da, konumuzla ilgili önemli mesajlar ihtiva ettiğini düşünmekteyim.

İşte Hacı Mehmet Günay Beyin tebliğinin sonundaki, misyar nikahıyla ilgili değerlendirmesinde, “Şeklen fıkıh kitaplarındaki bilgilere göre biz buna caiz değildir diyemiyoruz; ama caizdir demeye de gönlümüz razı değil” gibi sıkıntılı ifadeleri, İslam aile hukukuyla ilgili yukarıda zikrettiğimiz hususların netleştirilmemesinden kaynaklanmaktadır. Zira sadece tebliğ sahibi değil konuyla ilgili görüş bildiren pek çok araştırmacı, bu nikahı şeklen fikhî kurallara aykırı görmemekle birlikte, nassların ruhuna uyup uymadığı konusunda kalben rahat olmadıklarını doğrudan veya dolaylı olarak ifade etmektedirler.

Hem gizli evlilik hem de misyar nikahı konusundaki bu tür ifadeler, konunun yeterince netleştirilemediğini göstermektedir. Esasen farklı konularla ilgili pek çok tebliğin sunulup, müzakerelere fazlaca zaman kalmayan bu tür yoğun programlı toplantılarda net sonuçların çıkması da beklenmemelidir.

Sözlerimi bitirirken, bu toplantıdaki her bir tebliğ ve müzakerenin faydalı olmakla birlikte, ayrı ayrı bilimsel toplantıda bütün boyutlarıyla arız amik ele alınması gereken önemli konular olduğunu bir kez daha ifade etmekte yarar görüyorum.

Beni sabırla dinlediğiniz için hepinize teşekkür eder, saygılar sunarım.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Hocam, anlaşıldı sanıyorum. Herhalde Din İşleri Yüksek Kurulu değerlendirecektir sanıyorum. Teşekkür ediyorum Şule Hanım, buyurun.

Dr. Şule UYSAL: Teşekkür ediyorum.

Sayın hocam, malumlarınızdır ki, toplumda mehirle ilgili uygulamalar açısından hanımlar iki grupta değerlendirilebilir. Birincisi mehir hakkının olduğunu hiç bilmeyen hanımlar; -böyle bir haklarının olduğundan haberdar olmayışlarının tabii sonucu olarak mehir almadan evleniyorlar- ikincisi ise, İslam Dini'nin kendilerine böyle bir hak verildiğinde haberdar olmalarına rağmen eşlerinin ihmalkârlığı, hukukî bir yaptırımın olmaması veya ekonomik hayatın beraberinde getirdiği zorluklar sebebiyle bu haklarından yararlanamayan hanımlar. Gerek Aile İrşat Bürosu sorumluları gerekse din görevlisi diğer arkadaşlarım da mehrini alamamış ve mağdur olmuş hanım örneğiyle sık sık karşılaşıyordur diye düşünüyorum. Konuyla ilgili geniş çaplı bir araştırma yapılması ihtiyacını dile getirmekle birlikte Türkiye'de hanımların bir bölümünün bilmelerine rağmen mehir haklarından mahrum olarak evliliklerini sürdürdükleri ve evlilik esnasında verilmeyen mehrin boşanma esnasında daha zor verildiğini veya hiç verilmediğini düşünüyorum. Buna yukarıda zikrettiğimiz birinci gurubu da dahil edersek sayı daha da artıyor. Benim sorum şu: Tebliğden gayet net olarak anlaşıyor ki, klasik doktrinde boşanma tazminatı adında bir ödemeye yer

yok, ancak kadının evlenirken hak ettiği ancak çeşitli sebeplerle alamadığı mehir hakkını elde edebilmesi, bir bakıma hakkın ihkâkı için bu tazminat belli sınırlar korunarak işletilebilir mi?

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Teşekkür ederim.

Üzerimde büyük baskı var, beni anlayın lütfen. Not üstüne not geliyor.

Yunus Hocam, buyurun.

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN: Teşekkür ediyorum.

Aslında bununla ve öncekiyle ilgili söylemek istediğim bazı şeyler vardı ama şöyle bir madde halinde arz edeyim.

Birkaç gündür burada konuşulan şeylerden şu anlaşıldı ki, özellikle hukuka ilişkin konuların, fıkha ilişkin konuların bir fıkıh mantığı ve fıkıh tekniği çerçevesinde ele alınması gerekiyor. Aksi takdirde bazı duygusal yaklaşımlar bizi çok farklı konulara götürebilir.

Bir mesele de şu: Hukuk-toplum ilişkisi, tabii göz ardı edilen bir şey asla olmaması lazım. Yani buradaki çözümlerin neye oturduğu, o ayrı bir mesele. Yani biz sanki başka bir hukuk yok ve bu konular bizim önümüze gelmiş gibi aslında çözecek bir donanımın bunlara yaklaşıp ve hukukun hangi alanında bir söz söylüyorsak bunu hukukun tüm alanında domino etkisinin ne olduğunu hesaplayarak konuşmak lazım; bir bunun altını çizmek istiyorum.

İkinci bir mesele de, Ferhat Bey “İdeal ve reel” ayırımı üzerine bazı yorumlar yaptı. Yaklaşık on sene evvel Çorum’daki İslam Hukuku Anabilim Dalı koordinasyon toplantısında ben ideal ve reel ayırımı yapmış, ikisi arasında bir gerilim bulunması gerektiğini söylemiştim. Ferhat bey o tabiri almış, ama içini farklı doldurdu. Ferhat Bey, İslam hukukunun hukukçuların hukuku olduğunu ve hukukçuların he zaman ideali göz önüne alarak çözüm ürettiklerini söyledi. Ben aynı kanaatte değilim. Şu anda Yunus Keleş benden doktora yapıyor, “Fesadı zaman algısının, fukahanın hukuki çözümlerine yansımaları” şeklinde bir tez. Fesadı zaman algısının fukahanın ta baştan itibaren dikkate aldığı bir şey olduğunu hepimiz biliyoruz. Dolayısıyla fukaha realiteyi dikkate almamış demek, olup biteni görmemek anlamına gelebilir. Realiteyi dikkate almalı ama, ideal reel gerilimini şurada muhafaza etmemiz lazım: Biz hukuki konularda çözüm üretirken mutlaka içinde yaşadığımız şartları, toplumu, siyaseti, her şeyi dikkate almalıyız ama bir de olması gereken bulunduğu, olması gerekene, ideal olana atıf yapmalıyız. Ne reele mahkûm olmalı ne de sadece ideali gözetleyerek reeli, hakikati ıskalamalı, ikisini dengede tutmalı!

Üçüncü bir nokta da Hacı Mehmet Günay’ın, sevgili kardeşimin tebliği çok ikircikli oldu. Teorik temellendirmesi, hukuk mantığı, tekniği açısından ele alınması lazım gelen ve o mentaliteye oturulması gereken bir konuyu etliye sütlüye pek dokunmadan ele almış oldu.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Hocam, hallolacak inşallah. Teşekkür ediyoruz.

Orhan Bey, çok kısa lütfen.

Prof. Dr. Orhan ÇEKER: İslami kaynaklarda ne maddi ne de manevi tazminata müsait hiçbir şey yoktur, onu başta belirtiyim. Boşandıktan sonra “meta” diye ifade edilen şey, tamamen mecburiyetten uzak, “Vela tensevü’l- fadle beyneküm (Bakara: 237)” ayetinde olduğu gibi, “Aranıza insanlığı unutmayın” diye ahlaka bağlanmıştır. Kanuni bir mecburiyet yoktur. Bu iş insanî anlayışa bırakılmıştır.

Yalnız Şule Hanımın söylediği soruya da cevap olsun diye şunu söyleyebilirim: Hanım eğer mihrini almamışsa tazminat adıyla mihrini tahsil eder. Mihri bittikten sonra daha fazlasını alamaz.

Bir de tazminat şimdi istismar ediliyor, bize çok mesele geliyor bu hususta. Hanım boşandıktan sonra ikinci bir kocayla evleniyor, resmî nikâh da yapmıyor öncekinden tazminat alayım diye. Eski kocadan tazminat alıyor, yenisiyle yiyor. Bir de böyle bir şey var.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Hocam, “Nikâh ve Talaktaki Sahtekârlıklar” başlığı altında, Abdülkerim Hocam da işaret etti...

Prof. Dr. Orhan ÇEKER:

İmam Şafii’nin şöyle bir kavli var: “Biyolojik olarak evlenebilecek olan hanıma zekât vermek caiz değildir” diye. Ben ilk okuduğum zaman itiraz etmiştim. Çünkü evlenebilecek durumdaki kadın zekat olarak rahatlık içinde yaşarsa gelen evlilik tekliflerini reddeder, böylece yaşlı erkekler hanımsız kalır. Bu ictihadın, tazminat meseleleri ortaya çıktıktan sonra haklı olduğunu gördüm. Gerçekten şimdi yaşlı amcalar hanım bulamamaktan şikayet ediyorlar ve gelen hanım da bir dairenin tapusunu alıyor, bir ay sonra da kaçıp gidiyor.

Talip Hoca dedi ki: “Boşanma haram olduğu için geçersizdir diye bir müctehidin görüşünü hatırlamıyorum” dedi. Ben, yanlış hatırlamıyorsam Zahirilerin görüşü böyledir.

Zamanımızda boşanmalarda patlama yaşıyorsa bunun en ciddi sebebi **feminist** kültürdür. Onun içindir ki okumuş olanlar arasında boşanma daha çok olmaktadır. Feminizm, ailemizi alabildiğine dinamitlemektedir.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Buyurun efendim. Diğer hocalarımız yazılı verebilirler.

Buyurun hocam.

Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN: Kur’ân-ı Kerim’deki ma’rûf terimini taramıştım. Evlenme, boşanma ve ailedeki haklarla ilgili hususlar hep bu terime bağlanmış. Ma’ruf, örfleşmiş, iyi bilinen, makul olan anlamlarına geldiği için Allah’ın Rasûlü (s.a.s) kendi döneminde bir takım hakları bu ölçüye bağlamış.

Bakara Sûresi 241 nci ayette; *“Boşanmış kadınlar için, Allah’tan korkan boşayan kocaları üzerinde ma’rûf ölçüsünde yararlanma hakkı vardır.”* buyrulur. Bu yararlanmanın miktarı ne kadardır, süresi ne kadardır? Bununla ilgili konunun önu açık tutulmuş ve yine ma’rûfa vurgu yapılmıştır. Buna göre günümüzde Amerika ve Avrupa ülkelerinde uygulanan, “boşanan eşlerin evlilikten sonra edinilen bütün mal varlığını eşit olarak paylaşmaları” ilkesi Türkiye uygulamasına da geldi. Kanaatimizce, böyle bir durumda kadına ait mal varlığı belki tespit davası yoluyla belirlenebilir. Çünkü erkek ve kadın çoğu zaman ortaklaşa mal mülk ediniyorlar ve bu mal resmiyette, erkeğin üzerinde görülüyor. Hanım boşandığı zaman bu mallardan hiçbir şey alamayabiliyor. Eşit getiri sağladıkları halde bu hakkı alamamaları hanımlar için önemli bir kayıptır. Yukarıdaki Bakara Suresi 241. ayetin bu hakkı verdiğini düşünüyorum.

Teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Hocam, teşekkür ederim.

Bu konuşma faslını bitiriyorum. Ama söylediğim gibi, yazılı olarak görüşlerinizi Kurul Sekreteryasına takdim ederseniz memnun oluruz. Gerçekten devam etsek bu oturum devam eder. Olaya ne kadın tarafından ne erkek tarafından bakmalı, yani kadınsak erkekleri de, erkeksek kadınları da dikkate alarak. Hepsı bizim. Kadın dediğimiz bizim anamız, kızımız, kardeşimiz. Hanımlar tarafından bakılırsa erkek onun babası, evladı. Orta yolu inşallah buluruz. Böyle olumsuzlar, ne bileyim falan yerde sahtekârlık var, filan yerde şöyle var filan diye değil de daha böyle idealini dikkate alarak ama olumsuzlukları da ihmal etmeden orta çözüm bulabiliriz.

Son, tebliğ sahibi olarak Talip Bey, kısa bir açıklamada bulunacaklar.

Prof. Dr. Talip TÜRCAN: Hocam, uzatmayacağım.

Burada bütün hocalarımıza teşekkür ediyorum, tek tek hususlara girmeyeceğim ama özellikle Mehmet Erdoğan Hocamız ve Şevki Aydın Hocamızın eleştirilerini biz aslında yaşıyoruz, pratik hayatta sorunlar olduğu çok açık. Fakat şöyle bir şey var ki, bu benim katılmadığım bir eğilim bilimsel çalışmalarda: Pratik sorunlar teorik çerçeveyi belirlemeye başlıyor. Halbuki modern dönemleri, yeni zamanları biz inşa etmedik, başkaları inşa etti, biz bunlara tâbi olduk. Acaba Müslümanlar sanayi devrimini gerçekleştirmiş olsalardı, sonraki gelişmeleri gerçekleştirmiş olsalardı, biz öncülük etmiş olsaydık yeryüzünde nasıl bir yaşam açığa çıkacaktı? İçinde yaşamış olduğumuz aile formlarını idealize etmemeliyiz bence. Kur’ân-ı Kerim ve Sünnet’teki bir kısım hükümlerin ben daha tabii olabileceğini düşünüyorum. Mesela, evlilik ve boşanma hususunda. Boşanmalardan hepimiz şikayet ediyoruz, bunları çok derin çalışmalara konu etmemiz gerekiyor. Nasıl aileler olması gerektiği hususunu çalışmamız lazım diye düşünüyorum. Yani sorunun daha temelli olduğunu söylüyorum.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Hepinize teşekkür ediyoruz, hayırlı akşamlar diliyoruz.

Prof. Dr. Ayşe Filiz YAVUZ AVŞAR: Hocam, özür diliyorum. Burada heyetin önünde bir öneride bulunmak istiyorum.

Hocam, kusura bakmayın lütfen, ama çıkış yolu şudur efendim.

Biz kanunlarla dini uygulamaları yan yana getirip ortak noktalarda buluşmadığımız sürece bu iş –boşanmalarla ilgili kararlar-çözülmeyecek. Bunun da yolu, boşanma mahkemelerinde din heyetinden bir kişinin bulunup kişilerle-taraflar ile görüşüp mahkemenin verdiği kararla boşanma konusundaki dinî kuralların örtüşecek tarzda bir kararın çıkmasına meyil hazırlayacak ortamları hazırlamasıdır. Bunu da herhalde Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu bir şekilde resmi bir öneri olarak getirebilir. Bunun herhalde en pratik çıkış yolu budur. Yani bir din adamının mahkemede danışman olarak bulunup alınan kararlarda örtüşmeyi sağlaması mümkün olabilir.

Oturum Başkanı (Doç. Dr. Rahmi YARAN): Peki, teşekkür ederim, sağ olun.

6. OTURUM (09.00-12.00)

AİLE HAYATI İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ, *Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı*

1. Tebliğ: Kürtajın Tıbbî Boyutu

Uzm. Dr. Sare DAVUTOĞLU, Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı

Müzakereler:

Op. Dr. Fehmi YAZICIOĞLU, Perinatoloji Uzmanı

Uzm. Dr. Sema SANİSOĞLU, Sağlık Bakanlığı Kadın ve Üreme Sağlığı Daire Başkanı

2. Tebliğ: İsteğe Bağlı Gebelik Sonlandırmanın Kadın Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri

Uzm. Dr. Metin KABA, Prof. Dr. Ömer GEÇİCİ, Akdeniz Üniversitesi Tıp Fakültesi

Müzakereler:

Prof. Dr. Mümin Kâzım YAZICI, Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi

Doç. Dr. Ömer ÖZBULUT, Afyonkarahisar Üniversitesi Tıp Fakültesi

3. Tebliğ: Kürtajın Fıkîhî Boyutu

Doç. Dr. Ali İhsan PALA, Atatürk Üniversitesi Hukuk Fakültesi

Müzakereler:

Dr. Mehmet ERŞAHİN, Konya Müftülüğü

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler

RAPORTÖRLER

Dr. Cenksu ÜÇER

Dr. Şemsettin ULUSAL

Dr. Mustafa KAHRAMAN

(3. GÜN: 02 ARALIK PAZAR 2012)

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ):

Bismillahirrahmanirrahim.

Elhamdülillahi rabbil alemin vessalatu vesselamu ala Rasûlîna Muhammedin ve ala alihi ve sahbihi ecmeîn.

Sabah-ı şerifleriniz hayr olsun, hayırlar feth olsun, şerler def olsun, Allah hepinizden razı olsun.

Çok değerli bilim insanları, bugün üçüncü gün, gerçekten bereketli bir toplantı oldu. Bugün son günün son oturumunu 6'ncı oturumu hayırlara vesile olması dileğiyle açıyorum.

Aile hayatıyla ilgili bazı meseleler, özellikle “kürtaj” konusunun konuşulacağı bir oturum bu.

Kürtaj hamileliğin sonlandırılmasıyla ilgili bir eylem. Tabii dini tarafı var, tıbbi tarafı var, insanî-ahlakî tarafı var, psikolojik tarafı var, çok yönlü bir olgu. Dinin ve Diyanetin bu konuyla ilgili söyleyecekleri var. İnsanların bu konuda müracaat ettiği alanlardan birisi de hiç şüphesiz Diyanet İşleri Başkanlığıdır, Diyanet bu konuda ne söylüyor, Din İşleri Yüksek Kurulu bu konuda ne söylüyor, din adamları, âlimlerimiz ne söylüyor; insanlarımız bunu hep merak ediyor. Bu yüzden Diyanet İşleri Başkanlığımızın 1950'li yıllardan beri hep gündeminde olmuş kürtaj meselesi. İlk defa 1956 yılında zannediyorum bu konu gündemine düşmüş. Bu konuyla ilgili açıklama yapmış Başkanlığımız, Din İşleri Yüksek Kurulu adına açıklama yapılmış ve bunun bir cinayet olduğu noktasında görüş beyan etmiştir.

Daha sonra 1983 yılında Sağlık Bakanlığı, Diyanet İşleri Bakanlığından aile ve sosyal politikalarla ilgili, doğum kontrolüyle ilgili görüş talep etmişler. O zaman yine Diyanet İşleri Başkanlığımız, kürtaj ile ilgili bunun bir cinayet ve haram olduğu fetvasını tekrarlamıştır. Nihayet 1993 yılında Bosna-Hersek'teki o mahut soykırım gerçekleştiğinde, oradaki Müslüman hanımefendiler ve bacılarımızın çok acı yaşadıklarını biliyoruz. Bu acıda, Sırp tarafından tecavüze uğramak ve hamile bırakılmak suretiyle hayatlarının karartılmasıdır. Böyle bir durumda Sırp erkekler tarafından tecavüze uğrayıp hamile bırakılan hanımefendilerin psikolojik durumları da nazara alınarak Diyanetten fetva sorulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığımız buna bile doğrudan hamileliğin sonlandırılması noktasındaki kaygılarını ifade etmiş ve ancak çok önemli psikolojik tahribat söz konusuysa böyle bir ruhsat verebileceği şeklinde beyanlar kullanmıştır.

Dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığımızın, Din İşleri Yüksek Kurulumuzun hep gündeminde olan bir konu, ama tabii bunun bir dini boyutu var, bir tıbbi boyutu var, bir de hukuki ve ahlaki boyutu var. Bugün biz inşallah ilk oturumumuzda konunun uzmanları tarafından işin tıbbi boyutunu Sayın Dr. Sare Davutoğlu hanımefendiden dinleyeceğiz. Daha sonra yine hekim arkadaşlarımız bunun müzakeresini yapacaklar.

Ben ilk sözü Sayın Sâre hanımefendiye veriyorum; buyurunuz Dr. Sâre Hanım.

TEBLİĞ

Kürtajın Tıbbî Boyutu

Uzm. Dr. Sare DAVUTOĞLU⁹⁹⁷

Kürtaj Fransızca curetage (bıçakla kazıyarak temizleme şeklinde cerrahi müdahale) sözcüğünden gelmektedir. Yani kelime itibariyle “kazımak” anlamına gelmektedir. Tıbbi literatürde ise teşhis veya tedavi amaçlı olarak rahim içinden doku alınmasını ihtiva eden tüm işlemler bu şekilde adlandırılır. Bu tebliğin konusu ise gebeliği sonlandırmak amacıyla gebelik ürünü olan dokuların bebek yaşayabilirlik sınırına gelmeden tıbbi bir müdahale ile rahimden çıkartılmasıdır.

Gebeliğin sonlandırılması için yapılan kürtaj birkaç başlık altında incelenebilir:

- İsteğe bağlı olarak (istenmeyen) gebeliklerin sonlandırılması: Aslında kürtajların fıkhi tabirle “kahir ekseriyeti” istenmeyen gebeliklerin sonlandırılması nedeniyle yapılan kürtajlardır. Amerika’da yapılan istatistiklerde bu oranın %90’larda olduğu söylenmektedir. Ancak maalesef ülkemizde kürtaj büyük oranda kayda alınmayan bir işlem olduğundan ve aynı zamanda hekimler ve hastalar bu işlemi genellikle saklama eğiliminde olduklarından tam oranları bilemiyoruz.

Planlanmadan gerçekleşen gebelikler sonucu doğan bebeklerin dünyaya geldiğinde aileleri tarafından daha az sevildiği kürtajla ilgili tartışmalarda daima gündeme getirilen bir argümandır. Amerikalı çocuk hastalıkları profesörü Edward Lenoski de bu şekilde düşünerek bir çalışma gerçekleştirmiştir. Kaliforniya’da çalıştığı hastanede tacize uğramış, normal ihtiyacı olan bakımdan mahrum bırakılmış 674 çocuğu incelediğinde bunların %91’inin planlanmış gebelikler sonucu dünyaya gelmiş, ve %90’ında evlilik birliği altında dünyaya gelmiş bebekler olduğunu, hatta bu ailelerde bebeklerin %24’ünün de anne-babanın adıyla anıldığını, bebek için çok erken dönemde abartılı bir biçimde hazırlık yapıldığını farketmiş ve sonuçta şuna kanaat getirmiştir: bebeklerin tacize uğramasını belirleyen en önemli faktör, gebeliğin planlanıp planlanmaması değil anne ve babanın psikolojik durumlarıdır.

- Anomalili (bebekte bir hastalık veya fiziksel bir anormallik durumu) gebeliklerin sonlandırılması

- Rahim içinde ölmüş ancak kanamayla dışarı atılamamış gebeliklerin sonlandırılması ki bu acil bir tıbbi durum olup annenin sağlığına da ciddi bir tehdit oluşturduğu için her halukarda müdahaleyi gerektiren bir durumdur. Bu nedenle de bugünkü konumuzun dışındadır.

⁹⁹⁷ Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı

Her üç sebeple yapılan kürtajlarda gebeliğin büyüklüğüne göre farklı yöntemler kullanılır:

- 7 haftaya kadar olan gebeliklerde rahim ağzı inceden kalına doğru giderek buji dediğimiz metal aletlerle genişletilir (dilatasyon), çapları 4-10 mm arasında değişen plastik kanüller (MR- menstrüel regülasyon) rahim içerisine yerleştirilir ve kanülün dışta kalan ucuna negatif basınç uygulayacak büyük bir plastik enjektör yerleştirilir ve oluşan negatif basınçla rahim içindeki bebek (embryo) eşi (plasenta) ve zarlarıyla birlikte enjektörün içine emilir. Daha sonra hem kontrol hem de kalmışsa diğer dokuların çıkarılması için küret (kazıyıcı) dediğimiz metal bir alet kullanılır. Küretle rahim içinden alınan kri (uterin cry-rahmin ağlama sesi) sesi içeride doku kalmadığının göstergesidir ve alındığında işlem sonlandırılır.

- 7 haftadan büyük gebeliklerde hem bebek hem plasenta daha büyük olduğundan rahim ağzı genişletilip uygun kanül yerleştirildikten sonra kanülün dışarıdaki ucuna daha uzun süreli ve daha güçlü (-760 mmHg) negatif basınç oluşturacak elektrikli bir vakum cihazı yerleştirilir. Sonrasında yine küretle rahim içi boşluğu kontrol edilir. 10 haftaya kadar olan gebelikler bu yöntemle sonlandırılır.

- 10 haftadan büyük gebeliklerde bebek ve plasenta daha büyük olduğu gibi kemikleşme de başladığından bebeğin rahimden aletler yardımıyla çıkartılması zor ve tehlikelidir. Bu sebeple bu gebeliklerde önce ilaçlarla (RU486, Prostaglandinler gibi) rahimde doğumdakine benzer kasılmalar oluşturulup rahim ağzının açılarak düşüğün gerçekleşmesi sağlanır. Daha sonra bebeğin eşi ve zarları daha önceki yöntemlerle rahim dışına çıkartılır.

Çok sıklıkla ve çoğu kez gizli yapılan kürtajın pek çok olumsuz sonucu (komplikasyon) mevcuttur. Bunların bir kısmı akut (işlemden hemen veya kısa süre sonra) bir kısmı kronik (işlemden bir süre sonra ortaya çıkan, uzun süreli) komplikasyonlardır:

- **Kanama:** Kürtaj sonrası rahim ağzı yırtıkları, rahim duvarının delinmesi, plasenta parçalarının rahim içinde kalması, infeksiyon gibi nedenlerle oluşan kanamaların %1-2'sinde kan kaybı kan trasfüzyonunu gerektirecek şiddette olabilir.

- **Rahim duvarının delinmesi (perforasyon):** Kürtaj işlemi sırasında rahim duvarının delinerek karın boşluğuna girilmesidir. İşlem başında rahim ağzı genişletilirken olabileceği gibi kanüller veya keskin küretle de perfore edilebilir. Bu durum, çok tecrübeli hekimler elinde bile gerçekleşebilir. Rahimin delinen bölgesi

damarlı bir bölgeyse ciddi karın içi kanamalar olabilir, bu sırada vakum cihazı kanüle bağlıysa karın içi diğer organlar zarar görebilir. Barsak hasarı sonucu oluşabilecek peritonit (karın zarı iltihabı) hayatı tehdit eden çok ciddi bir durumdur. Kürtaj sırasında perforasyon ihtimali ile ilgili %2- 15 gibi çok geniş bir aralıkta rakamlar bildirilmiştir. Vakaların bir kısmı fark edilmemekte sonraki gebeliklerde komplikasyonlar şeklinde geriye dönük olarak tahmin edilebilmektedir.

- **İnfeksiyon:** Rahim içi steril (mikropsuz) vagen ise bol miktarda mikroorganizmanın bulunduğu bir ortamdır. Kullanılan aletlerin steril olmaması veya kürtaj sırasında vagenden rahim iç boşluğuna mikroorganizmaların taşınmasına bağlı olarak endometrit (rahim içi dokusu iltihabı) pelvik inflamatuvar hastalık hatta sepsis (infeksiyona bağlı gelişen, tüm vücudu ilgilendiren iltihabi cevap reaksiyonu) gelişebilir.

Kürtajların %27 sinde akut veya kronik infeksiyonların ortaya çıktığı tesbit edilmiştir.

- **Rahim iç boşluğunda yapışıklık (Asherman sendromu):** Tıbbi teknolojiye tüm ilerlemelere rağmen kürtaj teknik olarak görmeden, cerrahın aletleri kullanma becerisine bağlı, hissederek yapılan bir işlemdir. Hem parça kalmayacak kadarderinlemesine hem de rahim iç tabakasının (endometrium) tekrar iyileşip kalınlaşmasına imkan verecek şekilde yapılmalıdır. Endometrium aşırı derecede kazınırsa iyileşme safhasında rahim iç boşluğunda temas eden yüzeyler birbirine yapışarak iyileşir ve bu hem adet kanamasının olmaması veya azalmasına yol açabilir hem de gebelik oluştuğunda rahim içine yerleşmesine engel olabilir. Görülme sıklığı %0- 0. 5 dir.

- **İnfertilite (kısırlık):** Kürtaja bağlı gelişen infeksiyonlar döllenmenin gerçekleştiği tüplerde tıkanma veya hasara yol açarak gebeliğe engel olabilir veya dış gebeliğe (embryonun rahim dışına genellikle tüpün içine yerleşmesi) yol açabilir. Gebeliğin ilerlemesiyle tüpün parçalanması tehlikeli iç kanamalara yol açabilir.

- **Sonraki gebeliklerde karşılaşılan komplikasyonlar:** Kürtajı takiben oluşan gebeliklerde düşük, erken doğum, plasentanın rahimin alt kısmına yakın yerleşmesi (placenta previa), nedbe rüptürü (kürtaj sırasında farkedilmeyen rahim delinmesine bağlı doğumda rahimde yırtılma) sıklığı artmıştır. Bunların tümü gebelik ve doğum sırasında ciddi komplikasyonlara rol açabilir.

- **Emboli (kan pıhtısı ve amnios sıvısı gibi bir yabancı maddenin damar içine kaçması):** Kürtajdan sonra %00.1 görülür. Akciğerin ana damarlarından birinin tıkanması durumunda ölümcül olabilir.

- **DIC (yaygın damar içi pıhtılaşma):** Tüm ağır kanamalarda olabildiği gibi kürtaj sonrası ciddi kanama durumunda kılcal damarlarda mikroskopik kanamaların oluşmasıdır ve hızlı tedavi edilemezse ölümle sonuçlanabilir.

- **Anesteziye (narkoz) bağlı komplikasyonlar:** Kürtaj özellikle ileri gebelik haftalarında genel anestezi altında yapılan bir işlemdir ve aspirasyon (mide içeriğinin solunum yollarına kaçması) dan ölüme kadar bir dizi riski vardır.

- **Meme kanseri riskinde artış:** Gebeliğin oluşturduğu hormonal değişiklikler meme dokusunun proliferasyon (hücre çoğalması) ve diferansiasyonuna (spesifik bir hücreye dönüşme) yol açar. Yani hücreler çoğalır ve süt salgılayacak şekilde özelleşir. Kürtaj bu süreci kesintiye uğratar ve meme dokusunu kanser oluşum sürecine maruz bırakabilir.

ABD’de yapılan bir araştırmada en az bir kez gebe kalan kadınlardan en az bir kez kürtaj olanların meme kanseri geçirme riski kürtaj olmayanlara göre %50 artmış ve en yüksek riskin 18 yaş altı ve 8haftadan büyük gebeliklerle ilişkili olduğu belirlenmiştir. Çin, İran ve Türkiye’de de yapılmış ve benzer sonuçlara ulaşılmış yayınlar mevcuttur.

- **Psikolojik komplikasyonlar:** Kürtajdan hemen veya çok uzun süre sonra ortaya çıkabilen suçluluk duygusu, uyku bozuklukları alkol ve ilaç bağımlılığı, cinsel fonksiyon bozuklukları, depresyon, intihar eğilimi, diğer çocuklara bağlanamama gibi psikolojik/psikiatrik problemlerin yaşanabileceğini söylemek mümkündür. Bu konu başka bir tebliğde ele alınacağı için bu kadarını söylemekle yetineceğim.

Türkiye’de Kürtajla İlgili Yapılan Yasal Düzenlemeler:

1- Yasak Dönemi: 1923- 1965

1926 tarihli 756 sayılı TCK ile 1930 tarihli Umumi Hıfzıssıhha Kanunu ile gebeliğin sonlandırılması her ne sebeple ve biçimle olursa olsun yasaklanmıştır. Hatta gebeliği önleyici ilaç ve araçların satılması, kullanılması ve bu konuda eğitim ve propaganda yapılması yasaklanmış, altıdan fazla çocuğu olan annelere ikramiye ve madalya verilmesi ve çok çocuklu ailelerin yol vergisinden muaf tutulması gibi düzenlemeler yapılmıştır.1926’da kürtaj kesin olarak yasaklanmış, 1936’da bu suç için öngörülen ceza artırılmıştır.

2- Geçiş Dönemi: 1965- 1983

Tüm dünyada kürtaj yasalarının liberalleşmesi, önceki politikalara bağlı olarak nüfus artış hızının yükselmesi ile ilk kez, 1962’de TBMM 1.5 yıllık kalkınma planında nüfus kontrolünden bahsedilmiş, 1965’de ise 557sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun yürürlüğe girmiştir.

3- (Sınırlı) Serbesti Dönemi: 1983...

Aile Planlaması ile ilgili ikinci yasal düzenleme 1983’te yürürlüğe giren 2827 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun (NPHK) ve bu kanuna dayanılarak çıkarılan Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine ilişkin Tüzük ve Nüfus Planlaması Hizmetlerini Yürütme Yönetmeliği ile gebeliğin sonlandırılması eylemleri belli şartlara bağlı olarak suç olmaktan çıkartılmıştır.

NPHK’na göre gebeliğin 10. Haftası doluncaya kadar anne sağlığı açısından tıbbi sakınca olmadığı takdirde istek üzerine rahim tahliyesi yasal hale gelmiştir. Gebelik süresi 10 haftadan fazla ise rahim ancak gebelik annenin hayatını tehdit ettiği veya edeceği veya doğacak çocuk ile onu takip edecek nesiller için ağır maluliyete neden olacağı hallerde, doğum ve kadın hastalıkları uzmanı ile ilgili daldan bir uzmanın objektif bulgulara dayanan gerekçeli raporlarıyla tahliye edilebilecektir.

NPHK’nın 6. maddesi ve ilgili Tüzüğün 13. Maddesine göre gebeliğin sonlandırılması, reşit olan gebe kadının iznine, küçüklerde küçüğün rızası ile velinin iznine, vesayet altında bulunup da reşit veya mümeyyiz olmayan kişilerde kişinin ve vasisinin rızası ile birlikte sulh hakiminin rıza vermesine bağlıdır. Kadın evli ise ilaveten eşinin rızası gerekir.

2005 TCK: 5237 sayılı TCK’nın ‘Kişilere Karşı Suçlar’ kısmının ‘Çocuk Düşürtme, Düşürme veya Kısırlaştırma’ bölümünün altında 99.ve 100. Maddelerde gebeliğin sonlandırılmasını düzenlemiştir. Yasanın getirdiği en önemli değişiklik ‘Kadının mağduru olduğu bir suç sonucu gebe kalması’halinde süresi 20 haftadan fazla olmamak ve kadının rızası olmak koşuluyla gebeliği sona erdirene ceza verilmez. Ancak bunun için ‘gebeliğin uzman hekimler tarafından hastane ortamında sonlandırılması gerekir’ hükmü konmuştur.

Kürtaj süresi 10 hafta olarak korunan yasaya göre, rızası olmaksızın bir kadının çocuğunu düşürten kişi, 5 yıldan 10 yıla kadar hapis cezasına çarptırılacak, tıbbi zorunluluk bulunmadığı halde rızaya dayalı olsa bile, gebelik süresi 10 haftadan fazla olan bir kadının çocuğunu düşürten kişi, 2 yıldan 4 yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılacaktır. Bu durumda çocuğun düşürülmesine rıza gösteren kadın

hakkında 1 yıla kadar hapis veya adli para cezası verilecektir. Rızaya dayalı olsa bile gebelik süresi 10 haftayı doldurmamış olan bir kadının çocuğunun yetkili olmayan bir kişi tarafından düşürtülmesi halinde 2 yıldan 4 yıla kadar hapis cezası uygulanacaktır.

ANOMALİLİ GEBELİKLERDE KÜRTAJ (TAHLİYE):

Bilindiği üzere isteğe bağlı olarak yapılan kürtajlara diyanet tarafından cevaz verilmemektedir. Ancak anomalili gebelik mevcudiyetinde danışılan farklı dini otoriteler kürtaj konusunda farklı fetvalar verebilmektedirler. Bu nedenle bu konu üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durmak istiyorum.

Türkiye’de doğacak çocuk ile onu takip edecek nesiller için ağır maluliyete neden olacak hallerde objektif bulgulara dayanan gerekçeli raporları ile yaşayabilirlik sınırına ulaşmadan gebeliğin sonlandırılması yasaldır. Yaşayabilirlik sınırı (Viability age): Erken doğan bebeklerin tüm tıbbi yardımların desteğiyle yaşayabileceği en alt yaş (gebelik haftası olarak) sınırıdır. Bu sınır biyomedikal ve teknolojik kapasiteyle bağlantılı olduğundan dünyanın farklı yerleri hatta aynı ülke içinde farklı yerleşim yerlerinde bile aynı olmayabilir. Fetüsün gelişme, yaş, ağırlık gibi parametreler dikkate alındığında otomatik olarak yaşayabilir olduğunu gösteren net, keskin bir sınır olmamakla birlikte dünyada kabul edilen sınır 22- 24 gebelik haftasıdır (Döllenmeden itibaren 20- 22 hafta). Yapılan çalışmalar 23 gebelik haftasında doğan bebeklerin %20- 35, 24- 25 haftada doğan bebeklerin %50- 70, 26- 27.haftada doğan bebeklerin %90’dan fazlasının yaşayabildiğini göstermiştir. Yaşayabilirlik sınırı son 50 yılda teknolojik gelişmelere paralel olarak hızla erken gebelik haftalarına doğru düşmüş ancak son 12 yılda değişmemiştir.

Türkiye’deki uygulama genel olarak 24 gebelik haftasından önce tesbit edilen fetal anomalilerde hastane etik kurulu kararıyla gebeliğin sonlandırılması şeklindedir. Hastanın onamı (yapılan teşhis, muhtemel sonuçlar ve gebelik sonlandırma işleminin nasıl yapılacağı ve muhtemel komplikasyonlarını da içeren yazılı- imzalı belge) ve bebeğin tanısını sağlayan tetkik ve işlemler etik kurul tarafından arşivlenir. Yasal olarak bu sınır net olarak belirlenmediği için şu anda 24 haftadan sonra tesbit edilen anomalilerde de tahliye yapılabilmektedir.

Anomali Tanısı: Gebelik takibi sırasında bir kısmı rutin uygulanan bir kısmı ise fetal hastalık/anomali şüphesi varlığında kullanılan bazı test ve işlemler ile fetüsteki problemin teşhisi konulmaya çalışılır. Bu amaçla kullanılan test ve işlemler:

- Ultrasonografi
- 2’li ve 3’lü test (11- 14 ve 16- 18. Haftalarda ultrasonografik ölçümlerle birlikte anne kanından yapılan test ve anne yaşı dikkate alınarak Down sendromu riskinin belirlenmesi)
- Biyokimyasal belirteçler
- Koryon villus örnekleme (CVS Gebeliğin 10- 12. haftalarında Ultrasonografi altında plasentadan iğne ile örnek alınması)
- Amniosentez (Gebeliğin 16-18. Haftasında bebeğin içinde bulunduğu sıvıdan Ultrasonografi rehberliğinde anne karnına sevk edilen bir iğne ile örnek alınması)
- Kordosentez (Gebeliğin 18- 39. Haftalarında Ultrasonografi altında anneden fetusa kan, besin maddeleri ve oksijen taşıyan plasenta ile fetus arasındaki göbek kordonundan kan alınması)
- Bahsedilen son üç yöntemle bebeğin hücrelerine ulaşarak genetik inceleme yapılır.
- MRG (Magnetik Rezonans Görüntüleme- MR)

Bu yöntemlerin biri veya birkaçı kullanılarak bir hastalık/anomali tesbit edildiğinde aileye hastalığın prognozu (doğum sonrası ne tür sıkıntılar yaşayabileceği, yaşam beklentisi, varsa tedavi imkanları vb bilgiler) ile ilgili bilgi verilerek ailenin gebeliğin devamı/sonlandırılması ile ilgili bir karar vermesi istenir. Maalesef bu süreç ülkemizde aile özellikle gebe kadın açısından hangi yönde karar verirse versin çok travmatik olabilmektedir.

DÖLLENMEDEN DOĞUMA:

Kürtajla ilgili üzerinde durduğumuz hususların netleşmesi açısından bebeğin anne karnında gelişmesi ile ilgili kısaca bilgi vermek istiyorum:

Gebelik döllenmeden itibaren ortalama 266 gün (38 hf) son adet tarihinden itibaren ise 280gün (40 hf) lık bir süreçtir. Tıbbi uygulamalarda gebelik haftası dendiğinde kastedilen düzenli adet gören bir kadında anne adayının son gördüğü adetten itibaren geçen süredir. Kısaca döllenmeden doğuma kadarki gelişim aşamalarına göz atarsak:

- Yumurtalıklardan atılan kadın yumurta hücresi rahimin her iki yanındaki tüp (tuba uterina) lerden birinin iç boşluğuna ulaşır ve buradaki tüsü hücreler ve tüpün hareketi ile rahime doğru taşınmaya başlar. Bu sırada tüplerde sperm mevcudiyeti durumunda spermlerden bir tanesi yumurta dış tabakasını aşarak hücre içine girerse döllenme gerçekleşmiş olur. Döllenmiş yumurta (Zigot) 46 kromozoma sahip ve yeni canlının tüm kodlarını taşıyan özel ve eşsiz bir hücredir. Anne ve babadan gelen genetik materyalin harmanlanıp tekrar kromozomlar halinde paketlenmesiyle şu ana

kadar dünyaya gelmemiş ve bundan sonra da gelmeyecek bir insanın hayatı başlamış olur. Zigot 24 saat içinde bölünerek 2 yavru hücre oluşur. Bir yandan bölünmeler devam eder bir yandan da zigot rahime doğru yol alır.

- Döllenmeden yaklaşık 3 gün sonra 12- 16 hücreli olan Morula, rahime ulaşır. 4- 5. Günlerde 50- 60 hücreli, hücreler arasında sıvı ile dolu bir boşluğun olduğu blastosist oluşur. 5- 6. Günlerde blastosist kalınlaşarak gebeliğe hazırlanmış endometriuma (rahim iç duvarını kaplayan doku) yapışır ve yuvalanır. 2. haftada hücre çoğalması ile birlikte hücrelerde özelleşme de gerçekleşir Placenta ve embriyoyu oluşturacak hücreler birbirinden farklı şekilde gelişimlerini sürdürür. 3. haftada farklı doku ve organları oluşturacak 3 ayrı yapı (Endoderm, ektoderm, mezoderm) embriyoyu oluşturan hücre kitlesinde ortaya çıkar.

- Döllenmeden sonraki 22. Günde kalp atmaya başlar. Embryo yaklaşık 2 mmdir. Bu anne açısından adet gecikmesinin 7- 8. Günlerine denk gelir.

- 4. haftada göz ve kulak taslakları, kol ve bacak çıkıntıları, merkezi sinir sistemi gelişmeye başlar.

- 6. Haftanın sonunda 13mm ye ulaşmış embriyoda ağız/burun boşluğu, üst dudak, lens dirsek, parmak çıkıntıları, dış kulak yolu, kalbin 4 odacığı oluşmuştur. Retinada pigment belirir. Embryo minik hareketler yapmaya başlar.

- 8. hafta (10. Gebelik haftası) sonunda büyük oranda kıkırdaktan oluşan iskelet sayesinde insana özgü görünüm belirginleşir. Yaklaşık 50mm (5cm) dir. Kol ve bacaklar uzamış, gözkapakları oluşmuş, el ve ayak parmakları ayrılmış, kafa daha yuvarlaktır. Bu safha şu anda Türkiye için yasal kürtaj sınırındır yani aile veya yalnız anne adayının isteğine bağlı olarak gebelik sonlandırılabilir. Türkiyede başlayan gebeliklerin %10unun kürtajla sonlandırıldığı düşünülmekte ve bu yılda 130000- 150000 kürtaja denk gelmektedir.

- 9. Haftadan itibaren Fetüs adını alır.

- 12. haftada fetusun kıl folikülleri gelişmiştir, ışığa refleks cevabı verebilir, bir aletle dokunulduğunda o vücut kısmını geri çeker. Bu bulguya dayanarak birçok bilim adamı bu dönemde fetüsün acıyı da hissettiğini düşünmektedir. Yine 12. Haftada döllenme anında belirlenmiş genetik cinsiyet doğrultusunda dış genital organların gelişimi tamamlanır. (Maalesef bu bulgu özellikle Çin ve Hindistanda ultrasonografide kız bebek tesbit edildiği durumlarda kürtaj yapılmasına yol açabilmektedir. Çinde tek çocuk uygulamasına bağlı olarak erkek çocuklar tercih

edildiğinden istatistiki olarak olması gerekenden 25milyondaha az kız çocuğu varlığı tesbit edilmiş olup bunun ne kadarının kürtaj ne kadarının infantisite (doğmuş bebeklerin öldürülmesi) bağlı olduğu bilinmemektedir. Hindistan'da ise resmi kayıtlara göre 1000 erkek bebeğe karşı sadece 880 kız bebek dünyaya gelmektedir.)

- 16. Haftada fetüsün tat alma duyusu gelişmiş, içinde bulunduğu amniyotik sıvı tatlandırıldığında daha çok yuttuğu, ekşi hale getirildiğinde yutmayı azalttığı izlenmiştir. 16. haftada duymaya başlar, 32. Haftadan sonra duyduklarını hatırlayabilme ve tepki verebilme kabiliyetine de sahip olur.

- 18. Haftada görme duyusu gelişmiştir. Hareketleri anne tarafından hissedilmeye başlar. Yaklaşık 20cmdir, tüm organlar oluşmuş ancak olgunlaşmalarını tamamlamak için zamana ihtiyaçları vardır.

- 21- 22 (23- 24. Gebelik haftası) hafta yaşayabilirlik sınırı, 36 gebelik hf prematürelilik (erken doğum) üst sınırı 38- 40 gebelik haftası miad (gebeliğin tamamlanması) kabul edilir.

Sonuç olarak tüp bebek teknolojisi ve Embryoloji Bilimindeki gelişmelerin ışığında insanın anne rahmindeki gelişimi tek hücreli zigottan doğumda ulaştığı trilyonlarca hücrelik yenidoğan bebeğe kadar hızlı bir çoğalma/gelişme/özelleşme sürecidir. Ve prof Margot Braizer'in 'Tıp, Hastalar ve Hukuk' kitabında dediği gibi: **yaşam ve ölüm ile ilgili son kararlar sadece basit birer tıbbi karar değildir.**

Bu nedenle bu çalışmada birarada olduğumuzu düşünüyor, çalıştayın verimli geçmesini diliyorum.

EK: KONUyla İLGİLİ BAZI RESİMLER

Hegar Bujileri: Kürtaj için rahim ağzını genişletmekte kullanılan metal aletler



MR (Menstruel Regulation) Cihazı: rahim içi materyali emmek üzere negatif basınç oluşturan aparat.



MR Kanülleri: bir ucu rahimin içerisine sevk edilip diğer ucu MR cihazına takılan plastik kanüller



KÜRET: rahimi kazımaya yarayan, metalden yapılmış farklı büyüklüklerdeki cerrahi alet.



Aspirasyon Cihazı: Güçlü negatif basınç oluşturan cihaz.



Vakum aspirasyon cihazı ile yapılmış bir küretaj materyali



Dilatasyon küretaj materyali



Ultrasonun olmadığı ortamlarda fetus parçaları birleştirilerek rahimde parça kalmadığından emin olmaya çalışılır.



Tuz çözeltisi kullanılarak gerçekleştirilmiş küretajda tuzun oluşturduğu yakıcı etki



Sezeryan küretajda bebeğin göbek kordonu bağlanmayarak veya aneztezik madde verilerek bebek ölüme terkedilir.



Kanada'da bir eğitim hastanesinde prostaglandin kullanılarak sonlandırılmış gebeliklerde de farklı büyüklükteki fetuslar.



Kürtajın en önemli komplikasyonlarından birisi annede yol açtığı psikolojik problemlerdir.

KAYNAKLAR:

- 1- Moore Keith L. The Developing Human –Clinically oriented Embryology 3rd Ed W. B. Saunders 1982
- 2- Drews Ulrich Renkli Embryoloji Atlası Nobel Tıp Kitapevleri 2000
- 3- Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi- 24, Sonbahar Eylül, Ekim, Kasım 2012
- 4- Tüm Yönleriyle Uluslararası Katılımlı aile Planlaması Sempozyumu Hayat Sağlık ve Sosyal Hizmetler Vakfı 1999
- 5- Braizer M: Medicine, Patients and the Law. Penguin Books, Harrmondsworth 1987, 201
- 6- Abortion Surveillance U. S. 2009: MMWR Surveill Summ 2012 Nov23, 61 (8) 1-44
- 7- Coplications of induced Abortions: Family PlannInf Serv. 1981Apr1 (6) 21- 8
- 8- Fertility and abortion rates in the US 1960- 2002: Int J. Androl. 2006Feb, 29 (1) 34- 35
- 9- The incidence of MR procedures and Abortion in Bangladesh- 2010: Int. Perspect. Sex Reprod. Health2012 Sep 38 (3): 122. 32
- 10- Legal Barriers to second Trimestr abortions provision and public health consequences: Am. J. Public Health, 2009Apr99 (4) 623- 30
- 11- Abortion Mortality, U. S. 1972 through 1987: Am. J. ObstetGynecol. 1994Nov; 171 (5) 1365- 72
- 12- The Course of mental health after miscarriage and induced abortion: A longitudinal, 5 yar fallow up study BMC Med. 2005Dec12; 3: 18
- 13- Breast Cancer Risk factors in Turkish Women- auniversity hospital based nested case control study: Worl J. Surgic Oncol 2009Apr8, 7: 37
- 14- Reproductive factors associated with breast cancer risk in Nothern Iran: Med Oncol2011Jun28 (2) 441- 6
- 15- The abortion breast cancer connection: Spec. Law digHealth Care Law 2009 Jan (340) 9- 35
- 16- Sağlık bakanlığı Üreme sağlığı Geliştirme Stratejisi ve Eylem Planı 2012
- 17- Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması 2008. Hacettepe Ün. Nüfus Etüdleri Enstitüsü, Sağlık bakanlığı Ana Çocuk Sağlığı ve Aile Planlaması Gn Md, Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı ve TUBİTAK Ankara, Türkiye

Hem bir pratisyen gözüyle, bu işin içerisinde olan doktor gözüyle, hem de teorisini de bilen bir uzman gözüyle, bize kürtajı ve kürtajla birlikte nelerin tahrip olduğunu, nelerin kaybolduğunu, ne tür risklerin bulunduğunu ifade etmiş oldular. Kürtajla birlikte yaşanan risklerden bahsettiler, ihtilatlardan, komplikasyonlardan bahsettiler ve tabii doğrusu görünmeyen bir alan olduğu için insan bu konulara çok fazla vakıf olmadığı süre içerisinde olabilir gibi düşünüyor. Ama bu detayları gördükçe yapılanın bir cinayet olduğunu daha yakından anlıyorsunuz ve tüyleriniz diken diken oluyor. Kürtajla ilgili yapılan eylem ve işlemlerle ilgili konuları duyduğunuz ve dinlediğiniz zaman.

Bize bu bilgileri sunan Sare Hanıma tekrar teşekkür ediyorum.

Şimdi Sare Hanımın tebliğini müzakere etmek üzere Sayın Operatör Dr. Fehmi Yazıcıoğlu Beyefendiye sözü bırakıyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Evet biz de çok teşekkür ediyoruz, Sayın Dr. Sare Hanımefendiye.

MÜZAKERELER

Op. Dr. Fehmi YAZICIOĞLU⁹⁹⁸:

Çok teşekkür ediyorum, öncelikle böyle bir toplantıya katılma fırsatı tanıdığınız için.

Ben perinatoloji uzmanıyım, çok yeni bir uzmanlık dalı; temel olarak yüksek riskli gebeliklerle ilgilenen ve anne karnında Sare Hanımın biraz önce bahsettiği anomalili bebeklerin tanınmasından sorumlu olan branş. Türkiye’de resmi olarak tanımlanması 2011 yılında gerçekleşti. Yerleşik kurumlarda 10 seneyi aşkın, hatta ilk dönemlere bakacak olursak 1987-89 yılından itibaren sadece bu işle ilgilenen kurumlar, kişiler var ve bende onlardan bir tanesiyim.

Şimdi anomalili bebek tanısına ben kısaca değinmek istiyorum. Elimizde birçok veriler var tarihi gelişim sürecine bakacak olursak.

Şimdi 1980-90 aralığından önce ultrasonografinin çıkmasıyla bir patlama oldu, anne karnında anomalili bebeğin tanınması, nereden çıktı böyle bir ihtiyaç; çünkü böyle bir talep var. Gebe kalan kadınların tümü sorunsuz bir gebelik ve sağlıklı bir bebeği talep ediyorlar. Bu talebe cevap verebilmek için neler yapılabilir sorusunu karşılamak üzere bütün bu süreç başladı ve bugüne kadar gelişti. Üçlü testler, birtakım biyokimyasal tetkikler, bebeğin kanından, içinde yüzdüğü sudan örnek alma, plasenta dediğimiz eşten parça alma, ultrasonografi ile tüm organların vücut MR’ı yapar gibi incelemek. Bunu şöyle anlatayım sizlere: Beyninden, gözlerinin içindeki lenslerden tutun, küçük dilinden, omuriliğinin kılıfına kadar her yere bakabiliyoruz ultrasonografiyle ve normal mi, normal dışında mı diye oldukça sağlıklı karar verebilme imkânımız var. 2010 yılından itibaren bütün elimizdeki bütün enstrümanlara bir şey daha katıldı, artık yurdumuzda da iki aydır var; anne kanından alınan bir örnekle çocuğun DNA dediğimiz, yani genetik şifresini taşıyan bebeğe ait moleküllerin anne kanında incelenerek çocuğun “Down sendromlu” olup olmadığı belirlenebilir, bu konudaki en son gelişmede sadece “Down sendromlu” değil, 46 tane kromozomun üzerindeki tüm genlerin, binlerce genden bahsediyoruz, her birinin normal mi, yoksa normalden farklı bir varyasyonda mı olduğu artık belirlenebiliyor. Tabii bu pahalı bir yöntem, henüz çok yaygın değil, Türkiye’deki uygulaması da sadece “Down sendromu” ile kısıtlı olan bölümün uygulaması yaklaşık iki aylık bir süreç.

Şu aşamada işin esasını ultrasonografi oluşturuyor, mümkün olduğunca erkenden, yani 11-14 haftalık gebelikte çok detaylı eskiden çocuğun ensesine, burnuna bakılırken, şimdi kalp kapakçıklarına kadar inceleyebildiğimiz çok detaylı bir ultrasonografi yapıyoruz. Onun sonunda hamilenin eline hem o gebelikte ilgili, hem

⁹⁹⁸ Perinatoloji Uzmanı

de çocuğun kromozomlarında, yani hücrelerinin içerisindeki ana yapı planında değişiklik olma ihtimalinin ne olduğunu içeren bir rapor veriyoruz. Bir örnek verecek olursak; diyelim 25 yaşında bir hamilede 1000/1 bir olasılık söz konusudur, ultrason yaptık, kan alıyoruz, çocuk ürettiği birtakım maddelerin anne karnında normal düzeyde olup olmadığına bakıyoruz, ondan sonra her şey düzgünse kabacı 20/1 kat azalır o risk, yani 1000/1 olan risk artık 20/1 olur ve o anneye gönül rahatlığıyla çok büyük olasılıkla bir sorun çıkmayacağı söylenebilir. Bir de tersini düşünelim, bakıldı, ultrasonografide birtakım belirteçler görüldü, kanda birtakım kötü yönde değişiklikler saptandı, o zaman risk artar. Diyelim ki, elde edilen verilerin ışığında anneye şunu söylemek zorundasınız: “Artık riskiniz 20’de 1”, yani doğal olarak 1000/1 olması gereken risk, 20/1, 50/1 gibi yüksek bir olasılık haline geldi. O zaman anneye şu seçeneği sunuyoruz: “Bakın bebeğin sağlığı açısından kuşkulu bir durum var ortada, kesin emin olmak ister misiniz” ilk soru budur. Kesin emin olmak beyanında bulunduğu anda anne, bir girişim yapılır 11-14 haftalık bir gebede çocuğun eşinden minik bir kırıntı alınır, bunun tıptaki adı “koryon villus” biyopsisidir. O minik kırıntı 2 ila 3 haftalık bir süreçte kültür yapılır, incelenir ve anneye neredeyse kesin bir biçimde bir problem olup olmadığı, hücrelerin içindeki ana yapı planında bir problem olup olmadığı söylenir. Esas sorun da, bir problem yoksa tamam o gebelikle ilgili baştan yüksek riskli olduğu belirlendiği halde başka ilave bir şey yapmaya gerek yoktur. Bir problem varsa, kromozom yapısında bir bozukluk varsa o zaman bebek organlardaki ufak tefek değişikliklerin dışında yüzde 100 kesin bir biçimde zihinsel özürlü de doğacak demektir.

Biz hiçbir zaman “bebeğiniz zihinsel özürlü olacak, çocuğu aldırmanız gerekir” demeyiz. Böyle bir şeye kendimizi mezunda hissetmeyiz. Şunu söyleriz: Şu anki cari hukuka göre bu durumda sizi bilgilendirmemiz gerekiyor. O hukuki haklar çerçevesinde de anne karnında kromozom bozukluğu yüzde 100 kesinlikle tespit edilmiş bir gebenin gebeliğini sonlandırma hakkı vardır, bugünkü hukuki çerçevede. Bu konuda da bilgilendirme yapmadığınız –bunu hukukçularla da tartıştık- veyahut annenin bu yöndeki haklı hukuki talebini yerine getirmediğiniz zaman hukuken biz sorumlu duruma düşüyoruz. Bunu bize Yargıtay’da şimdi adını hatırlayamadığım, ilişkili bir yüksek hakim toplantımızda bize beyan etti. Biz şimdi sizlerden farklı olarak tamamen hastayla ilişkilerimizde ya da anneyle, gebe ile ilişkilerimizde hukuki çerçeve içerisinde kalmakla yükümlüyüz. Aksi takdirde hareket ettiğimiz zaman hukuki cezası, bedeli neyse, vicdani sorumluluğu konusunda da hocama tamamen katılıyorum, bu hekim içinde hasta içinde çok büyük bir problemdir. Ama biz hukuk çerçevesi içinde kalmaya mecburuz.

Benim söyleyeceklerim bu kadar.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Çok teşekkür ederiz.

Fehmi Bey kendi alanıyla ana rahmindeki çocuğun zihni durumuyla ilgili tespitlerin ve değerlendirmelerin sonuçta anneye birtakım haklar verdiğini ve bu konudaki yasal düzenlemeleri ifade etti. Ama işin dini boyutuna baktığımız zaman hepsinin ötesinde kader ve imtihan sırrını unutmamak gerekiyor. Yani oradaki bilinmezlikte belki ayrı bir hikmet, onun ana rahmindeyken bilmemiş olması veya bilindiği zamanda hakkımızda hayır olanın bu olduğunu düşünerek insanın değerlendirmesi herhalde biraz inançla alakalı bir husus. Ama yasal hakların bilinmesi de önemli.

Çok teşekkür ediyoruz değerli Hocamıza verdiği bilgilerden dolayı.

Şimdi söz sırası, Uzman Dr. Sayın Sema Sanisoğlu Hanımefendide; buyurunuz Sema Hanım.

Uzm. Dr. Sema SANİSOĞLU⁹⁹⁹:

Teşekkür ediyorum; hepinize hayırlı günler.

Sare Hanımın sunumunu dinledik. Sizin de gördüğünüz gibi ülkemiz belli bir süreçten geçerek en son 1983 yılında 2827 Sayılı Kanunla nüfus planlaması kavramıyla beraber, daha çok aile planlamasına yönelik bir politika izledi. Ne oldu? 25 Mayıs 2012 Dünya Nüfus Kalkınma Konferansında Sayın Başbakanımız kürtaj ve sezaryen konusunu gündeme taşıması sonucunda biz de Bakanlık olarak çalışmalarımızı değerlendirdik. Yoğun bir çalışma temposu geçirdik, hemen kürtaj bilim komisyonu oluşturduk. 7-14 Haziran tarihlerinde, Sayın Filiz Hanım da burada, beraber iki toplantı yaptık, bu kanunu tekrar gözden geçirdik. Gerçekten çok alelacele hazırlanmış, 29 sene boyunca yürürlükte olan kanunda öyle maddeler var ki daha önce sezaryen olmak bile kürtaj hakkını doğuruyordu. Bununla ilgili çok geniş katılımlı, üç bakanlıkla beraber çalışmalar yaptık; Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Adalet Bakanlığı. İstemli kürtajın bir “fetal” anomali boyutu var, burada anne doğuma karar verdiği zaman buna sosyal ve ekonomik birtakım haklar tanınması lazım, onun için de Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile çalışmak gerekiyordu. Bir de bunun çocuk düşürtme tarafıyla ilgili 2827 Sayılı Kanunda eksik yönler vardı, bunlarla ilgili Adalet Bakanlığıyla beraber çalıştık.

Sare Hanım da ifade etti şöyle bir şey var: Dünyadaki gebeliklerin yaklaşık yüzde 40’ı istenmeyen gebelikler, ama bunların hepsi kürtajla sonuçlanmıyor. Bunların yaklaşık yarısı istemli kürtajla sonuçlanıyor, yarısı da doğuruyor.

⁹⁹⁹ Sağlık Bakanlığı Kadın ve Üreme Sağlığı Daire Başkanı

Gebelik günümüzde ileri tekniklerle beraber çok kolay tespit ediliyor, âdetin gecikmesine mukabil idrar ve kanla yapılan gebelik testleriyle bunu tespit edebiliyoruz. Kolayca tespit edilen gebelik durumunu kadınlarımıza iyi hizmet verdiğimiz takdirde, gebeliği önleyici yöntemleri iyi sunup bunlarla ilgili aileye gerekli bilgiyi verdiğimiz takdirde istenmeyen gebelikler oluşmayacak ve buna bağlı da bir kısım insanlarımızın bunu bir gebeliği önleyici yöntem olarak kullanmasına mani olmuş olacağız.

Ülkemizde yapılan 2008 Türkiye Nüfus Sağlık Araştırması verilerine göre gebeliklerin yaklaşık %10'u kürtajla sonuçlanmaktadır. Bunlar isteyerek, 2827 Sayılı Kanunla beraber hiçbir gerekçe olmaksızın ailelerin gebeliğini sonlandırması. 2008'deki son değerimiz %10'lar seviyesinde, umut ediyoruz ki bu oran daha azalmıştır.

Dünyada nasıl peki? Ortalaması yüzde 20, özellikle Avrupa'da çok yüksek, yüzde 30'lar düzeyinde. Dünyada kürtaja izin verme gerekçelerine baktığımızda bütün dünyada ülkelerin yüzde 97'si anne hayatı söz konusu olduğu zaman buna izin veriyor. Sadece yüzde 3 ülke buna izin vermiyor. Bunlar da; Malta, Vatikan gibi Katolik kiliselerin hüküm sürdüğü yerler ile Güney Latin Amerika ülkeleri; Şili ve Nikaragua.

Diğer ülkelerin çoğunda anne hayatı değişik oranlarda annenin bedensel ve ruhsal sağlığını tehdit eden durumlarda, tecavüz, ensest durumlarında, fetal anomalilerde izin veriyor. Dünya ülkelerinin yüzde 29'u da hiçbir gerekçe olmaksızın tamamen anne ve aile isteğiyle kürtaja izin veriyor. Maalesef bizim ülkemizde bunlardan bir tanesi.

Daha çok Kuzey Amerika, Avrupa ve Türki Cumhuriyetleri, Asya, Çin ve Hindistan'ın olduğu ülkeler.

Ülkelerin isteğe bağlı kürtajda izin verdikleri ortalama hafta 12'nci haftadır, biz ise en düşük haftalardan biriyiz, ülkemizde 10 hafta sonuna kadar isteğe bağlı kürtaj yapılabilen. Ama bizden yüksek olan ülkeler var, en standardı ortalama 12 hafta, 13, 16, 18 ve hatta 24 hafta olan ülkeler var.

Tabii ki kürtajdaki komplikasyonlardan Sare Hanım sıklıkla bahsetti. Bizim düşünmemiz gereken diğer önemli konu, bunlardaki psiko-sosyal sorunların diğer kürtaj yaptırmayan kadınlara göre sekiz kat fazla olduğu.

Peki, Bakanlık olarak biz ne yapıyoruz? Önce nüfus planlaması kavramını üreme sağlığı kavramına dönüştürmeye çalışıyoruz; çünkü sadece aile planlamasına odaklanılmış durumda. Halbuki, Bakanlık gebelik kişilerin istediği sayıda, istediği zamanda çocuk yapma hakkını savunmalı, bunun için gerekli önlemleri almalı. Gebe kalan kadınlarımızın da iyi bir doğum öncesi bakım, güvenilir ortamda doğumlar, ehil kişilerin elinde doğumlarını yapmalarını sağlamak ve gelecek nesillerin sağlıklı nesiller olmasını sağlamak Bakanlığımız görevleridir.

Medyada veya halkımız arasında konuşulan isteğe bağlı kürtajın bir gebelik önleyici yöntem olan algısını azaltmak için çalışmalar yapmaktayız. Bunun için sloganımız; isteğe bağlı kürtajın gerektiğinde ulaşılabilir, güvenilir ve çok nadir olmasını sağlamaktır.

Bu kürtaj komisyonu çalışmalarında şöyle birtakım maddeler ortaya çıktı. Önemli olan istenmeyen gebeliklerin önlenmesi için evlilik öncesi iyi bir danışmanlık vermek. Çiftlere bu hayata başlarken gebelik isteğinde ve gebelik istemediği durumlarla ilgili detaylı bilgi vermek. Kürtajın bir yöntem olduğu algısını düzeltmek, eğer kürtaj olacaksa bunun ehil ellerde ve güvenilir ortamlarda yapılmasını sağlamak ve tecavüz, ensest durumlarındaki hukuksal süreçte çok acele müdahale edilmesini sağlamak, yine 20 hafta sınırının korunması o şekliyle kaldı. Bunlar henüz taslak, Bakanlar Kurulu'na sunuldu ama Meclis'te görüşülmedi. Bunlarla ilgili maddelerde fikir birliği sağlandı.

Gebeliğin devamı halinde annenin hayatı tehlikeye girmesi veya ağır maluliyete maruz kalacağı durumların ve ruhsal sorunların da bunun daha ciddi sağlık kurullarında belgelenmesi planlandı, eski yasada bir kadın hastalıkları ve doğum uzmanı veya ilgili branştaki doktorla hemen kolaylıkla bu karar alınabiliyordu. Şimdi eğitim araştırma hastaneleri ve üniversitelerde ilgili dallardan iki uzman, bir kadın doğum uzmanı olması gerekiyor. Bebekle ilgili durumlarda da radyolog, kadın hastalıkları ve doğum uzmanı, perinatolog ve bebekle ilgili problemle alakalı çocuk yan dal uzmanlarından oluşan kurullar kararıyla bu gebelik sonlanacaktır.

Daha önce belirttiğim gibi, 1983 yılındaki kanunda bu durumlar çok kolaylıkla karar verilecek durumlardı. Bunlar daha bilimsel, daha yetkin kurullarca verilecek ve daha sıkı bir hale getirilecektir. Ayrıca gebelik, kürtaj öncesi, hem istemli kürtaj, hem de fetal anomali durumlarında kürtaj öncesi bir danışmanlık verilerek, annenin veya bebeğin yaşayacağı riskler konusunda ciddi danışmanlık verilmesiyle ilgili program başlatılacaktır.

Bunun sonucunda anneye belli bir düşünme süresi verilecek, 2 ila 4 gün kadar ve bu süre zarfında annenin kararını tekrar gözden geçirmesi sağlanacak. Çünkü, biliyoruz ki bazı kürtaj olmuş ailelerin daha sonra pişman oldukları, ruhsal problemler yaşadıkları bilinmekte ve bu yüzden sıkıntıya girmemeleri için tekrardan düşünme hakkı veriyoruz.

Özellikle fetal anomalili bebekler için sonlandırma planı varsa, sonlandırmadığı durumlarda ve bu çocuğu doğurduğunda bunların eğitim hayatı ve bakımlarıyla ilgili verilen destekler, sosyal haklar konusunda bilgi vererek bu kararların tekrar gözden geçirilmesini sağlamak için çalışmalar yapmaktayız. Bununla ilgili kanun taslağı da hazırlandı.

Eski Kanunda pratisyen hekime, bir eğitimle beraber kürtaj yapma hakkı tanınmıştı. Şu andaki taslağımızda bu çok ciddi bir işlem olup, ancak kadın-doğum uzmanlarınca yapılır şeklinde düzenlenmesi planlandı. Eski kanunda bu muayenelerinde yapılacak bir işlemken, yeni kanun taslağında ancak hastane ortamında, ameliyat ve anestezi imkânlarının olduğu ortamlarda yapılması kurgulandı.

Sağlık Kurulu kararlarının üçüncü düzey hastanelerde, eğitim araştırma hastanelerinde karar verilecek ve bunların hepsinden önce bunlara mutlaka bir ciddi danışmanlık hizmeti verildikten sonra kararların vermeleri sağlanacaktır.

Mutlaka hastane yapması sağlanacak ve bunlarla ilgili TCK'daki cezalar bir miktar daha artırıldı, amaç caydırıcı olmasının sağlanması.

Tecavüz, ensest durumlarındaki hafta kararı yine aynı kaldı. Buradaki süreç, bildiğiniz gibi tecavüz, ensest vakaları hemen söylenmiyor, gizleniyor bir miktar, tabii bu da hafta sınırının aşılmasında bizim için çok sıkıntı yaşıyor. Onun için Aile ve Sosyal Politikalar ve Adalet Bakanlığıyla birlikte çalışarak bu durum ortaya çıktığında hukuki sürecin çok acil bir durumda hızlandırılıp daha gebelik çok ileri haftalara geçilmeden sonlandırılmasını sağlamak gerekiyor. Ayrıca, tecavüz ve ensest durumundaki cezalar ciddi bir şekilde artırılacak, bunlar tamamen caydırıcı olması amacıyla yapılan tedbirlerdir.

1983 yılındaki kanunda birtakım tanımlamaların izahı yoktu; annenin hayatını tehdit eden ağır maluliyetler, bunların hepsine yeni kanunla düzenleme getirecek ve bunlarla ilgili gerekli tanımlamalar yapıldı.

Kanuni süreç oturduktan sonra bunlarla ilgili eğitim hizmetleri yapılacak, hastanelerde bunlarla ilgili danışmanlık kurumları oluşturulacak ve bunların sonucunda gebeliğin sağlıklı bir şekilde sonlanması veya doğuma kadar gitmesi sağlanacaktır.

Bakanlık olarak yaptığımız çalışmalar şu anda bu aşamada, daha henüz kanun taslağı Meclis'ten geçmediği için bütün detayına inemiyorum. Sonuçta, 10 haftaya müdahale çok fazla düşünülmeydi; Kurulda, 10 hafta süresi aynen kaldı. Henüz daha kanunlaşmadı, Kurul kararı böyle.

Fetal anomalili durumlarda dediğim gibi özel kurullarda, tek tek vaka bazında indirgenerek karar verilecektir.

Benim söyleyeceklerim şimdilik bu kadar, soru olursa cevap verebilirim.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Evet bizde teşekkür ediyoruz.

Sema Hanım, Sağlık Bakanlığından Kadın ve Üreme Sağlığı Daire Başkanı ve kürtajla ilgili son dönemde yapılan kanuni hazırlıkların başında bulunan bir hanımefendi. Dolayısıyla bize bu süreci anlatmış oldular. Bu işin sadece tıbbi boyutunun olmadığını, aile boyutunun, ahlaki boyutunun, hukuki boyutunun olduğunu söylediler. Kendilerine çok teşekkür ediyoruz.

Hem tebliğcimizi, hem de müzakerecileri dinledik. Salondan hem tebliğ ile ilgili, hem de müzakerelere katkı bağlamında söz almak isteyenler varsa onlara söz verelim. Ondan sonra ikinci tebliğe geçelim diye düşünüyorum.

İsimlerini lütfederlerse yazalım; buyurunuz.

Bir Katılımcı: Kıymetli hazirunu saygılarımla selamlıyorum öncelikle.

Benim sorum Sayın Sare Davutoğlu'na olacak, şimdi bazı hadisi şeriflerde anne karnında bebek 40 günlükken veya 120 günlükken kendisine ruh üflendiğine dair bilgiler var. 40 günlük bir bebek öyle zannediyorum ki yaklaşık 1,5 aylık, 120 günlük bebekte yaklaşık 4 aylık. Siz 9 haftalık bir bebeğe ancak fetus dendiğini, daha önceki dönemde fetus olarak adlandırılmadığını söylediniz. Acaba bu 1,5 aylık bebeğin ve bu 4 aylık bebeğin özellikleri nelerdir, hangi organları tam olarak teşekkül etmiş oluyor.

Anne karnında beslenme durumu vesaire nedir, bizi kısaca bilgilendirirseniz memnun olurum.

Teşekkür ediyorum.

Uzm. Dr. Sare DAVUTOĞLU: Çok teşekkür ediyorum.

Gebelik döllenmeden itibaren 266 gün, son adet tarihinden itibaren de 280 gün sürer. Biz gebelik haftası dediğimizde son adet ilk gününden başlayarak saydığımız haftaları, yani bizim gebelik haftası dediğimiz şeylerden aslında iki hafta düşmek lazım. Sizin sözünüz tabii ki döllenmeden itibaren başlıyor.

Çok kısaca bahsedeyim; 22'nci günde biraz önce geçmişti biliyorsunuz, yaklaşık birinci hafta bebeğin gelip rahme yuvalanmasıyla geçiyor. İki hafta sonra, döllenmeden 22 gün sonra, yaklaşık bu dönemde embriyomuz 2 milimetre, adet gecikmesinin 7 ve 8'nci günlerine denk geliyor bu da, dördüncü haftada göz ve kulak taslakları, kol ve bacak çıkıntıları, merkezi sinir sistemi gelişmeye başlıyor. Altıncı haftanın sonunda, sizin sözünü ettiğiniz 40 gün civarı buna tekabül ediyor, 13 milimetreye ulaşmış embriyoda ağız, burun boşluğu, üst dudak, lens, dirsek parmak çıkıntıları, dış kulak yolu, kalbin dört odacığı oluşmuştur. Retina da pigment belirir ve embriyo minik hareketler yapmaya başlar, yani bu tam 42 günlük bir bebek. 8'nci haftada büyük oranda kıkırdaktan oluşan iskelet sayesinde insana özgü bir görünüm belirginleşmiştir ve yaklaşık 50 milimetredir.

Doğrusu ben bu kadar Hocamızın önünde böyle bir konuda bir fikir beyan etmiş olmak istemem. Hadisi şerife biz böyle hekim gözüyle baktığımızda, oradaki ifade bir başka yaratılışla yaratılmak ifadesi, yani canlılıkla ruh üflenmesi, zannediyorum önceki dönemlerde canlılık annenin hareketlerine bağlandığı için o Hadisi Şerifte tekrarlanan 40 günler üç 40 gün yani 120 gün olarak, bu da yaklaşık olarak annenin bebeğin hareketlerini algıladığı 4 aya tekabül ediyor. Önce yaratılış tamamlanıyor, sonrasında bir ruh ile beraber canlanıyor gibi yorumlanmıştır.

Ben bunu şöyle anlıyorum, bir başka yaratılışla yaratılmayı, zaten ruh ile ilgili Hocalarımız da tebliğlerinde zaten çok güzel tebliğ ettiler. Başlangıçta çok küçük embriyolarda bunun bir insan embriyosu mu, kromozomlarına bakmamak kaydıyla, bir mikroskoba koyduğunuz zaman embriyoyu, kromozomlarını incelemeyeceğini takdirde bu bir denizkestanesi midir, bir hayvan mıdır, insan mıdır, bunu anlamamız çok mümkün değil. Mikroskopta dış görünüm olarak, biraz önce gösterdiğim “alaka” safhası dediğimiz 21-22 günlük safhada ve ondan biraz sonraki safhalarda bunu ayırt etmek mümkün değil. 6'ncı haftadan itibaren hemen hemen bir insan görünümü ortaya çıkıyor, biz bunu ultrasonda bile görüyoruz. Onun öncesindeki safhalarda

insan embriyosunda kuyruk çıkıntısı var, yani benim âcizane düşündüğüm şey, ondan sonra insan özellikleri dışarıdan da görülecek şekilde oluyor. Ama kromozomları itibarıyla biz başlangıçtan itibaren onun bir insan embriyosu olduğunu kromozomlarından bilebiliyoruz. Genetik tanı dediğimiz bir şey var, bazı genetik hastalıklarda tüp bebek sırasında 7-8 hücrelik embriyoya bir biyopsi yapıyoruz, fırsatımız olsa izletebilirdik. Bir hücreyi alıyoruz, bunlar plastiste dediğimiz embriyonun bir özelliği var, kalan diğer 7 hücre o hücrenin de vazifesini yapıyor ve özelleşme devam ediyor, bebeğe çok ciddi bir zararda gelmiyor. O safhada biz inceleyerek insan embriyosu olduğunu anlayabiliriz, ama dediğim gibi muhtemelen 40 hafta civarındaki farklılık bu.

Umarım yeteri kadar açıklayıcı olmuştur.

Çok değerli Fehmi Hocam benimde hocamdır, kendisinden çok şey öğrendim. Kendisi bu işi en iyi uygulayanlardan birisidir. Sadece bizim Türkiye'deki uygulama hem devlet, hem özel hastanelerimizde belki hepimizin bu konuda bir eğitimden geçmemiz gerekiyor. Anamoli tespit edilmiş, ama gebeliği sonlandırılmamış gebelerin takibinde ciddi aksamalar oluyor. Maalesef birçok hekim arkadaşımız, “bu gebelik sonlanmalıydı niye devam ettin” diyorlar, sanki anne büyük bir suç işlemiş gibi gebeliğin normal bakım ve takibinden de mahrum kalıyor. Belki bu noktada hem Bakanlığın, hem perinotoloji hocalarımızın içinde bulunduğu mesleki örgütlerimizin yapacağı şeyler olabilir diye düşünüyorum.

Biraz önce resmini gösterdiğim belden aşağısı felçli olan bebeğimiz böyle bir vakaydı, annenin maddi durumu da kötüydü. Yine bir ürolog arkadaşım bana göndermişti, ben yardımcı olmaya çalıştım gebelik takibi sırasında, “nereye gitsem çok aşağılandım” dedi anne. Psikolojik olarak annenin durumu çok zor, hasta bir bebek dünyaya getireceğini biliyordu.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Efendim zamanı iyi kullanmak adına uygun görürseniz görüşler alalım, diğer görüşleri arkadaşlarımız yazılı olarak bildirirlerse memnun oluruz.

Dr. Hüseyin KAYAPINAR: Anomalili bebeklerin annelerine anomaliyi söylemediklerini, ancak kanuni haklarını hatırlattıklarını söylediler, yanlış anlamadıysam, doğru mu anladım?

Op. Dr. Fehmi YAZICIOĞLU: Hayır efendim, bebekteki anomalinin ne olduğu annenin anlayabileceği bir lisanla tam olarak anlatılır.

Dr. Hüseyin KAYAPINAR: Anneye söylenir.

Op. Dr. Fehmi YAZICIOĞLU: Tabii ki.

Dr. Hüseyin KAYAPINAR: O zaman tamam, ben farklı anlamışım. Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Biz teşekkür ederiz. Buradan bir arkadaşımıza söz verelim, ondan sonra genel değerlendirmede ilaveler yapılabilir, buyurun.

Yrd. Doç. Dr. Ahmet EKŞİ: Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi. Ben her üç konuşmacıya da ayrı ayrı sormak istiyorum.

Birinci sorumu Sare Hanıma sormak istiyorum:

Sare Hanım kürtajın tarifini yaparken, “yaşayabilirlik sınırı”ndan söz etti. Daha sonra bu yaşayabilirliğin sınırını 22-24 hafta olarak belirledi. Hâlbuki biraz önce kendilerinin de belirttiği üzere canlılık aşılanmış yumurtanın rahim duvarına yuvalanmasıyla bir diğer ifadeyle hücrelerin bölünmesiyle başlamaktadır. Bu durumda rahim duvarına tutunan her enbriyo bir insan çekirdeğini oluşturmakta ve böylece gebelik başlamış olmaktadır. Öyleyse;

1. Bu aşamadan itibaren kürtaj tıbben ne kadar doğrudur?

2. Onuncu haftaya kadar kürtajın yapılabilmesi düşüncesinin meşruiyet dayanağı nedir?

3. On haftalık süre hangi kriterlere göre belirlenmiştir?

İkinci sorum Fehmi Beye olacaktır:

Ben sizin konuşmalarınızdan kürtajda hep annenin ön planda tutulduğunu anladım. Kanuni düzenlemelerde de durum aynı. Bu durumda;

1. Ceninde bir özrün olup olmadığını tespit etmek için yapılan testlerin amacı özürlü ceninden anneyi kurtarmak mıdır? Ben de böyle bir kanaat oluştu. Yanlışsa düzeltin lütfen!

2. Yoksa testlerin amacı cenini tedavi etmek midir?

Eğer bir tedavi amacı yoksa bu yapılan işlemlerin tamamının hukuka aykırı olduğu düşünülecektir. Çünkü tıbbi müdahalelerde en önemli hukuka uygunluk sebebi, yapılan müdahalenin “tedavi amacıyla” yapılmış olmasıdır. Aksi takdirde işlem daha baştan hukuka aykırı olacaktır.

Üçüncü sorum Sema Hanıma olacak:

Biz nüfus planlamasını üreme sağlığına dönüştürdük dediniz. Bu düşünce zamanla bizleri bir “arı” ırk düşüncesine benzer şekilde sadece “sağlıklı çocukların doğduğu” bir dünya doğru götürebilir mi? Zira böyle bir düşünce hastalıklı ve özürlü ceninin öncelikle tedavi edilmesini; tedavisi mümkün değilse doğmasına engel olunmasını gerektirir.

Diğer taraftan devlet, üreme sağlığına yönelik tedbir ve tedavileri bütün bebeklere uygulayabilecek mi? Bu sorunun cevabı belki teoride evet olabilir ancak pratikte bunun mümkün olmadığını görmekteyiz. Böyle olunca da genetik tanılarının geliştiği bir dönemde zengin insanlar genetik tanılar yaptırmak suretiyle çocuklarının hastalıklı doğmasına engel olmak suretiyle sadece sağlıklı bebek edineceklerdir. Bu durum, zengin ile fakir arasında bir ayrımcılığa, adaletsizliğe ve dengesizliğe yol açmaz mı?

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Sorular ne kadar kısa olursa o kadar iyi olur, uzadıkça cevabın süresi daralıyor.

Teşekkür ederim.

Uzm. Dr. Sare DAVUTOĞLU: Zannediyorum orada şöyle bir yanlış anlaşılma oldu, hızlı anlatmak için ifade edemedim, ben telaşa kapıldım.

Yaşayabilirlik sınırı anne karnında yaşayabilirlik sınırı Hocam, biz ceninin döllenenmeden itibaren yaşadığını, canlı olduğunu biliyoruz zaten ifade ettim, filmde

de gördük. Yaşayabilirlik sınırı tıbbi, teknolojik imkanların da kullanılarak bebeğin doğumdan sonra annesinden bağımsız yaşaması, zannediyorum netleşti.

Op. Dr. Fehmi YAZICIOĞLU: Ben hukuka aykırılık olduğunu düşünmüyorum, biz tamamen hukuki çerçevede davranıyoruz. Elimizde kanunlar var anomalili bir bebek, anormal bir bebeğe ait gebeliği sonlandırma hakkı anne ve babadadır. Dolayısıyla anne ve baba böyle bir durum var mı, yok mu bunu talep etme hakkına sahiptir, tamamen hukukidir.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Teşekkür ederiz. Sema hanım.

Uzm. Dr. Sare DAVUTOĞLU: Burada zengin fakir arasında bir ayırım yok. Bu hizmet bütün herkese verilecek, yani devletin bütün kurumlarında gelen bir kadına istiyorsa onunla ilgili bütün tetkikler yapılacak ve eğer burada bir anomalli tespit edildiği zaman bununla ilgili Fehmi Beyin ifade ettiği gibi, bunun doğumdan sonraki süreciyle ilgili kadına ve ailesine bilgi verilecektir. Doğumdan sonra nasıl bir hayat onu bekliyor, bilinebilen durumlar için bilgi verilecek, buna göre kadın ve ailesi bu konuda bir seçme hakkı kullanacaktır. Eğer gebeliğin devamını istiyorsa, doğumuna kadar bekleyecek ve bununla ilgili bütün gebelik takipleri ve gebeliğin sonlandırılmasını istediği haftasında da hastanede de bebeği tamamen ölüme terk edilmeyecek. Onunla ilgili yeni doğan bölümü gerekli tedbirleri alacak. Bebek doğduktan sonra ne kadar ciddi anomalli doğarsa doğsun ona gerekli tıbbi bakım mutlaka verilecektir.

Bunun dışında bir ayırım söz konusu değildir.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Teşekkür ediyoruz.

Ben izin verirsiniz hem tebliğci Hocamızı, hem de müzakereci hocalarımızı yerlerine alıp, hemen ikinci tebliğ için Hocamızı davet etmek istiyorum izninizle.

Sayın Prof. Dr. Ömer Geçici Bey, müzakerecilerimiz; Ömer Özbulut ve ikinci müzakerecimiz Prof. Dr. Sayın Musa Kazım Yazıcı, buyurunuz.

Prof. Dr. Sayın Ömer Geçici Beyi dinliyoruz; buyurun efendim.

TEBLİĞ

İsteğe Bağlı Gebelik Sonlandırmanın Kadın Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri

Uzm. Dr. Metin KABA¹⁰⁰⁰

Prof. Dr. Ömer GEÇİCİ¹⁰⁰¹

ÖZET

İstenmeyen gebeliklerin müdahale yapılarak (indüklenmiş abortus) sonlandırıldığı eski Mısır ve Yunan medeniyetlerinden beri bilinmektedir. Gebeliği sonlandırmaya karar vermek zor bir süreçtir. İndüklenmiş abortus sonrası kadınlar olumlu ve olumsuz duygu ve düşüncelerin birlikte yaşarlar. Kadınların %90 İA sonrası dönemi sorunsuz geçirirken, %10'luk bir kesim psikolojik sorunlar yaşar ve bunların küçük bir kısmı hastanede yatarak tedaviye gereksinim duyar. Özellikle hikayesinde psikolojik rahatsızlığı olanlar, abortusa karar verirken şiddetli ambivalansı olanlar, zayıf aile ve partner desteği olanlar, abortusu sır olarak saklayanlarda psikolojik rahatsızlık gelişmesi riski vardı. Abortusun kısıtlı veya yasak olduğu ülkelerde yaşayanlar gizli olarak sağlıksız koşullarda İA yapmakta, takiben gelişen sağlık sorunları için hastaneye gitmede geç davranmakta veya hiç gitmemektedir. Bu ise kadının yaşamını ve ruh sağlığını olumsuz yönde etkiler. Kadın doğum ve psikiyatri hekimlerinin hangi kadınlarda İA sonrası psikolojik rahatsızlık gelişmesi yönünden riske sahip olanları ayırt edebilmeli ve bu kadınlara gereken yardım ve önerileri rahatsızlık gelişmeden önce verebilmesi önemlidir.

Bu makalede İA sonrası kadınlarda gelişen ruhsal sağlık sorunlarını ve hangi kadınların bu sorunlar yönünden yüksek riske sahip olduğu son literatür bilgileri temel alınarak açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: indüklenmiş abortus, karar verme süreci, mental sağlık.

ABSTRACT

Unwanted pregnancy are usually terminated, has been known since ancient Egyptian and Greek civilizations, with intervention (induced abortion). Decision-making to terminate a pregnancy is a difficult process. After induced abortion women live together both positive and negative feelings and thoughts. Ninety percent of women have no problematic period, ten percent of women have a problematic period and a small portion of them required inpatient treatment after induced abortion. These women who had induced abortion are at risk for developing psychological disorder that has previous psychological disorder, sever ambivalence to induced abortion, poor family and partner support, keeping induced

¹⁰⁰⁰ Akdeniz Üniversitesi Tıp Fakültesi

¹⁰⁰¹ Akdeniz Üniversitesi Tıp Fakültesi

abortion a secret. Women, who live in countries where induced abortion is restricted or prohibited, may make clandestine induced abortion in unhealthy conditions and keep it as a secret. When a complication developed due to clandestine induced abortion may lead to delay to go to the hospital or not go. This may be adversely affects woman's life and mental health. Which physicians in obstetrics and gynecology and psychiatry at risk in terms of the development of psychological distress in women after IA should be able to distinguish between those who have and give these women the help they need and suggestions are important before the development of disorder.

Developing mental health problems in women after IA in this article, and which is a high-risk women in terms of these issues are explained on the basis of recent literature data.

Keywords: induced abortion, decision-making process, mental health

GEBELİK TERMİNASYONUNUN TANIMI

Uterin kavite içinde yerleşmiş olan canlı gebeliklerin tıbbî müdahale (medikal veya cerrahi) yapılarak sonlandırılması gebelik terminasyonu veya indüklenmiş abortus (İA), uterin kavite içinde bulunan gebelik materyalinin girişim yapılarak boşaltılmasına kürtaj denir. İndüklenmiş abortus yöntemiyle ilk gebelik sonlandırılmasının ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. Fakat eski Mısır ve Yunan medeniyetlerinde istenmeyen gebeliklerin İA ile sonlandırıldığı bilinir (1).

İNDÜKLENMİŞ ABORTUSUN NEDENLERİ

Eğer gebelik istenmiyorsa bu gebelikler genellikle indüklenmiş abortus ile sonlandırılır. Kadınlar farklı nedenlerden dolayı gebeliği istemezler ve gebeliği sonlandırmak isterler. Kadınların gebeliği sonlandırmak için ileri sürdükleri nedenlerin başlıcası şunlardır: Genç yaşta anne olmanın eğitimi engelleyeceği kaygısı, çocuğun kabiliyetlerini ve çalışma imkânlarını sınırlayacağı, rahat hareket edemeyeceği ve bağımsızlığının önleneyeceği endişesi, yaşam tarzının değişeceği korkusu, şu anda sosyoekonomik durumunun iyi olmadığı, evli olmayanların tek başına anne olmak istememesi veya partneri ile ilişkisinde sorun olduğu, ailenin veya partnerin gebeliğin sonlandırılmasını istemesi, genç kadınların anneliğe hazır olmadıklarını, ileri yaşlıların ise bakmakla ilgili sorumlulukları ileri sürmeleridir (2, 3).

İNDÜKLENMİŞ ABORTUSUN SIKLIĞI

İndüklenmiş abortus özellikle sosyoekonomik yönden gelişmiş olan ülkelerde daha yaygındır. İngiltere ve diğer Avrupa ülkelerinde her üç kadından biri indüklenmiş abortus yapar (4). Amerika'da her yıl kadınların yaklaşık %2'si indüklenmiş abortus

yapar. Bu kadınların da yaklaşık yarısı daha önce en az bir kez İA yapmıştır (2). Gelişmekte olan ülkelerde üreme döneminde yıllık İA oranı yaklaşık olarak her 1000 kadında 16'dır (5). Eğitim seviyesi arttıkça hayat boyu İA sayısı artar. İleri yaşlılarda İA olasılığı artmaktadır. Çünkü yaş ilerledikçe gebelik sayısı artar, çocuk sayısını tamamlamış olanlar daha fazla çocuk istemedikleri için İA olasılığı artar (6).

İNDÜKLENMİŞ ABORTUSA BAKIŞ

Kadınlar farklı eğitim seviyelerine, kültürlere, yaşam tarzlarına, dinlere, yaşlara ve sosyoekonomik koşullara sahip olduklarından gebelik sonlandırılmasına bakışları ve bu konu hakkındaki düşünceleri de farklılık arz eder (7). Bu farklılıklar indüklenmiş abortusa karar verirken ve abortus sonrası dönemde duygusal durum, ahlaki değerler, sosyoekonomik durum, psikolojik faktörler ve mantıki yargılama yönünden karmaşık, açıklaması zor olan duygu ve düşüncelerin yaşanmasına neden olur (8). Genel olarak kadınlar abortusa karşı yüksek oranda olumlu ve olumsuz düşüncelere sahiptirler. Kadınların çoğunluğu olumlu ve olumsuz duyguların aynı anda bir arada olduğu bir durumu yaşarlar (9, 10). Kero ve ark. kadınların %80'inden fazlasının en az bir olumsuz duyguya sahipken, üçte ikisinin genel olarak olumlu duyguya sahip olduğunu bildirmiştir (11). Gebelik sonlandırılması için hastaneye gelenlerin gebeliği istenmeme derecesini belirlemek için yapılan anketlerin sonuçlarında kadınların %80'nin gebeliği açıkça istemediğini, %10'nun gebeliği kesin olarak istemediği bildirilmektedir (12, 13). Bu kadınların büyük bir kısmının terminasyonu isterken kesin kararlı olduğunu küçük bir kısmının (~ %10) tam karar veremediğini veya gerçekte gebeliği istediğini göstermektedir.

İNDÜKLENMİŞ ABORTUSUN SONRASI OLUŞAN DUYGUSAL VE MENTAL SORUNLAR

Abortus için karar verme aşaması zor bir dönemdir. Abortus yapan kadınlar abortus sonrasında farklı duygular hissederler. Kadınların önemli bir kısmı abortustan sonra bir şey hissetmeme, keder, üzüntü hissetme, kayıp hissi, suçluluk duygusu, abortus hakkında düşünmek istememe ve benzeri olumsuz duygular hissettiklerini ifade ederler. Kadınların %85'inden fazlası bu duygulardan en az birini hissettiğini ifade etmektedir (14). Kadınlara abortustan hemen sonra duygusal olarak ne hissettikleri sorulduğunda pozitif ve negatif duyguları aynı anda hissettiklerini bildirmişler (tablo 1).

Tablo 1. İndüklenmiş abortus sonrası kadınların hissettiği olumlu ve olumsuz duygular.

İndüklenmiş abortus sonrası yaşanan duygular	
Olumlu duygular	Olumsuz duygular
Rahatlama	Üzüntü
Kendine güven	Hüzün
Mutluluk	Suçluluk,
Memnuniyet	Pişmanlık
Yeterlilik	Keder/kayıp

Kadınların %90'ı abortus kararının doğru olduğunu, %2'si ise kararın yanlış olduğuna inandığını ifade etmektedir (14). Abortusa karşı bu olumsuz duygular kadınların %85'inde rahatlama, mutluluk duyma ve kendini yeterli hissetme gibi olumlu duygulara tarafından giderilmektedir. Elektif şartlarda, yasal olarak indüklenmiş abortus yapan kadınların büyük kısmı işlemde sonra rahatlama ve kendine güven duygusunun arttığını ifade etmektedir (15). Bunun tersi olarak kadınların bir kısmı abortus sonrası pişmanlık duygusu geliştiğini, bu duygunun manevi ve kültürel değerleri ve tanrıya bağlılıkları ile ilişkili olduğunu; bebeği düşürmenin tanrıya karşı günah (suç) işlenmiş olduğu düşüncesinden kaynaklandığını bildirmektedirler. Kadınların küçük bir kısmı doğmamış bebeğe karşı suçluluk hissederek. Tanrıya ve doğmamış bebeğe yalvarıp bağışlanmalarını isteyerek bu suçluluk duygusuyla başa çıkmaya çalışırlar (16).

Abortus sonrası gelişen utanma duygusu oldukça yaygındır. Abortus kliniğinin dışında abortusu protesto edenlerin varlığı abortus için klinik arayan kadınlarda abortus öncesi kısa dönem psikolojik distressin artmasına neden olur (17). Utanma duygusu fazla olan kadınlar uygun olmayan koşullarda yasal olmayan yollardan İA yapmaya çalışırlar. Bu kadınların yasal yollardan abortus yapmasını ve abortus sonrası gelişen sorunlar için hastaneye başvurmasında gecikmeye veya hiç hastaneye başvurmamalarına neden olur. Ayrıca bu zor dönemde kadının ihtiyaç duyduğu aile ve arkadaş desteğinden mahrum kalmasına neden olur (18). Bu kadınların ruh ve beden sağlığını olumsuz yönde etkiler. Abortus yapan Amerikalı kadınların üçte ikisi abortusu ailelerine, arkadaşlarına ve hatta sağlık hizmeti verenlere karşı utanç verici bir durum olarak algıladıklarını, büyük çoğunluğu bu utancı içine attığını (internalized stigma); bu nedenle abortus yaptıklarını arkadaşlarından ve ailelerinden saklama ihtiyacı duyduklarını ifade etmişlerdir (18). Kadınlar utanma duygusu nedeniyle genellikle indüklenmiş abortusu sır olarak saklarlar. Bu sır saklama kadınların mental sağlıkları üzerine olumsuz etkiye neden olabilmektedir. Saklanan sırrın ne olduğuna bakılmaksızın birisi sır sakladığında kişi söyleyemeyeceği bir şeyin (sırrın) kendisini kirlettiğini hisseder. Kadınlar abortus sırlarını söyleyemediklerinde negatif duygusal bir döngü içine girebilirler (19). Çalışmalar utanma duygusunun İA'un aileden ve arkadaşlarından sır olarak

saklamasına ve bunun artmış anksiyete ve depresyonla ilişkili olduğunu göstermektedir (20).

Bir gebeliği sonlandırmaya karar verme aşaması zorlu bir süreçtir. Son karar karışık dış çevrenin varlığı ve kişinin içinde karmaşık duyguları yaşadığı bir ruh hali durumudur (21). Kadınların bir kısmında abortustan sonra anksiyete, depresyon ve psikolojik rahatsızlıklar gelişmektedir. Coleman indüklenmiş abortus yapan kadınların %81'inde mental sağlık problemi riskinin arttığını ve kadınların yaklaşık %10'unda mental sağlık sorununun indüklenmiş abortusa bağlanabileceğini bildirmiştir (24). Kadınların yaklaşık %10'unda indüklenmiş abortustan sonra başlıcasını anksiyete ve depresyonun oluşturduğu şiddetli, kalıcı psikolojik rahatsızlıklar gelişir (23). Psikolojik rahatsızlık gelişen %10'luk kısmın küçük bir bölümü hastaneye yatarak tedaviye gereksinim duyar (23). Psikolojik rahatsızlık gelişen %10'luk kesimi psikolojik rahatsızlık gelişmesine yatkın yapan özellikler vardır. Bunlar daha önceden psikiyatrik öykü varlığı, dini inanışta abortusun yasak olması, karar verirken şiddetli ambivalans yaşamak, öz güveni zayıflığı, diğer insanlarla zayıf ilişki kurmak (özellikle anne ve partner ile), çocuğu olan yaşlı kadınlar, partner desteği olmayanlar, abortus sonrası pişmanlık veya suçluluk hissedenler, uzun süren üzüntü hissedenler, gebeliği gerçekte isteyenler ve zayıf sosyal desteği olan genç kadınlar uzun dönemde psikolojik rahatsızlık gelişmesi açısından yüksek riske sahiptir (7, 9, 22, 23). Aynı özellikler doğumdan sonra gelişebilen olumsuz psikolojik cevabı için de risk etkenleridir (7). Abortus yapan ve abortus için olumsuz düşüncesi olanlarda abortusu olmayanlara göre mental rahatsızlık gelişme oranı yaklaşık olarak 1, 4-1, 8 kez daha fazladır (14). Abortus için karar verme sürecinde ambivalans veya iç çatışma problematik abortus sonrası duygusal yargılama için en kuvvetli öngörücülerdir. Bazı yazarlara göre istenmeyen gebeliğe sahip olan tüm kadınlar bir derece ambivalans yaşamaktadır (25). Özellikle genç yaş grubundaki kadınlarda görülen ambivalans veya gebeliğin inkârı gebelik tahliyesi için başvurmada gecikmeye neden olabilir. Bu gecikme anne adayının bebeğe karşı duygusal bağının artmasına, işlemin daha ağırlı ve uzun sürmesine neden olabildiğinden İA sonrası fiziksel ve duygusal olayların daha şiddetli yaşanmasına neden olur (23). Bu eğilimler özellikle alkol bağımlısı olan veya uyuşturucu madde kullananlarda daha fazla görülen majör depresyon, anksiyete, suicidal davranışlarda bulunmaya neden olabilmektedir (14).

İndüklenmiş abortusun kadınların fiziksel ve ruh sağlığı üzerine olan etkilerini araştırmak için çeşitli çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Gilchrist ve ark. 1976 ve 1987 yılları arasında aile hekimlerine planlanmamış gebelik nedeniyle başvuran 13261 hastayı incelemişler. Bu hastalar içinden 6410 tanesinin abortus yaptığını, 6151 tanesinin abortus istemediğini, 379 tanesini abortusu inkâr

ettiğini ve 321 tanesini başlangıçta abortusu isterken sonra gebeliğin devamına karar verdiğini tespit etmişler. Çalışma sonunda gebelik terminasyonu yaptıranlarla, çocuğunu doğuranlar arasında psikiyatrik hastalıklar, depresyon ve anksiyete oranları açısından anlamlı bir fark bulunmadığını bildirmişlerdir (26).

Fergusson ve ark. 1977'de Christch'ta doğan, 15-25 yaşları arasında reproduktif geçmişlerini anlatan 630 bayanı kapsayan longitudinal bir çalışma sonucunda İA yapan bayanlarda yüksek oranda depresyon, intihar düşüncesi ve uyuşturucu bağımlılığı olduğunu rapor etmişlerdir (27). Aynı kohortaki 500 bayanın 30 yaşına kadar takibini kapsayan çalışmanın devamı niteliğindeki yayınında İA yapan bayanlarda mental rahatsızlık görülme oranında (depresyon, anksiyete, intihara eğilim, yasa dışı ilaç kullanımı) küçük bir artışın olduğu benzer bulgular rapor edilmiştir (28).

Amerika Birleşik Devletleri Baltimore'da gebelik testi için aile planlaması servisine başvuran, benzer sosyoekonomik şartlara sahip 10-20 yaş arasındaki 360 siyahî kadınlardan pozitif gebelik testi olanlar, indüklenmiş abortus yapanlar ve canlı doğum yapanlar olarak iki gruba ayrılmış. Bu iki grup 2 yıl sonra kıyaslandığında İA yapanların eğitimini tamamlama ve daha iyi ekonomik koşullara sahip olma olasılığının doğum yapanlarla kıyaslandığında daha yüksek olduğu bildirilmiştir (29). Gebelik testi pozitif olan ve indüklenmiş abortus yapanlar gebe olmayanlarla kıyaslandığında aynı stress ve anksiyete seviyesine sahip oldukları bildirilmiştir. Ayrıca iki yıllık takipte indüklenmiş abortus yapanların psikolojik probleme sahip olma olasılıkları gebelik testi negatif olanlara benzerdi (29).

İstenmeyen bir gebeliği terme kadar getirmek ve doğum yapmanın anne ve bebek için olumsuz etkileri bulunmaktadır. İstenmeyen gebelik sonrası doğan fetüsün etrafındaki anne tarafından oluşturulan koruyucu kalkan tehlike altındadır. Anne ve fetüs arasındaki annenin fetüsü büyütürken göstermesi gereken bağ zayıf olarak gelişir (2). Bu gebeliklerde anne adayı gebeliğin sağlıklı devam etmesi için gerekli davranışlarda bulunmamak, prenatal bakım için geç başvuru yapmak, gebelikte alkol ve nikotin kullanmaya devam etmek, prematür doğum yapmak, düşük doğum ağırlıklı bebek doğurmak, bebek bakımını ve takibini iyi yaptırmamak ve anne sütü vermemek gibi olumsuz davranışlarda bulunabilmektedir. Gebelik terminasyonu sonrası olumsuz mental sorunlar gelişen kadınlar eğer gebeliği doğuma kadar devam ettirirlerse gebelik sırasında veya doğum sonrası dönemde daha şiddetli mental sorunların gelişmesi de olasıdır (2). İndüklenmiş abortus yapan kadınların depresyon oranı bebeğini doğuranların depresyona oranından daha fazla değildir (30). Yine indüklenmiş abortus yapanlarla bebeği doğuranlar arasında anksiyete yönünden fark yoktur (31). İstenmeyen gebelik nedeniyle ilk trimesterde indüklenmiş abortus

yapan, tek yaşayan kadınların mental sağlık problemleri planlı olmayan gebelikleri doğuranların mental sağlık probleminden daha fazla değildir (32). Bununla birlikte canlı doğum yapanlarla kıyaslandığında indüklenmiş abortus veya düşükle sonuçlanan gebeliği olan genç kadınlar hayat boyu alkol kullanımı, uyuşturucu madde kullanımı ve duygu durum bozukluklarının gelişmesi için daha yüksek riske sahiptirler (33). Daha önceden mental rahatsızlığı olmayan ve istenmeyen gebeliği indüklenmiş abortus ile sonlandıranlar istenmeyen gebelikleri terme ulaştırıp canlı doğum yapan kadınlarla kıyaslandığında psikoz gelişimi yönünden daha düşük rölatif riske sahiptirler (7). İngilizce konuşan ve yasal olarak abortus yapılmasına izin verilen ülkelere elde edilen veriler indüklenmiş abortusun mental sağlık sorunları için artmış riskle ilişkili olmadığı bildirilmektedir (7).

Kadınlar uygun koşullarda abortus servislerine ulaşmada güçlük yaşarlar veya ulaşamazlarsa güvenli olmayan şartlarda abortus yaparlar (34). Kişinin abortus için yaptığı kendi girişimleri veya uygun olmayan koşullarda yapılan müdahaleler şiddetli komplikasyonlara hatta ölüme neden olabilir (35). Bazı ülkelere abortus kanunları oldukça sıkı bir şekilde kısıtlandığı için ve bazı ülkelere kesin endikasyonlara izin verilse de kanuni ve güvenli servislere ulaşmanın güçlüğü nedeniyle kadınların büyük bir kısmı güvenli olmayan şartlarda abortus yaparlar (36). Abortusun yasalarla sınırlandırıldığı İran'da abortusun sosyal ve psikolojik sonuçlarının incelendiği bir çalışmada utanma duygusunun kadınların uygun olmayan koşullarda indüklenmiş abortus yapmalarına, abortus yaptıklarını saklamalarına ve abortus sonrası gelişen sorunların tedavisi için hastaneye gitmede gecikmeye veya hiç gitmemeye neden olduğu bildirilmiştir (6).

İNDÜKLENMİŞ ABORTUSUN SONRASI OLUŞAN DUYGUSAL VE MENTAL SORUNLARIN AZALTILMASI İÇİN NELER YAPILMALI

İndüklenmiş abortus için karar verme aşaması zor bir dönemdir. Kadınlar abortusu değişik nedenlerden dolayı isterler. Daha önceden var olan psikolojik rahatsızlıklar, sosyoekonomik koşullar, inançlar, utanma duygusu, karar verirken yaşanan ambivalansı derecesi, aile ve arkadaş desteği indüklenmiş abortus sonrası gelişen düşünce ve duygular üzerine etki eder. Kadınlar gebeliğin devamı veya sonlandırılması konusunda serbest bıraktıklarında ve kararları desteklendiğinde İA psikolojik sonuçları en iyidir (22). Abortusun neden olduğu stressin uzunluğu mental sağlığın seyrini tahmin etmede yol göstericidir. Abortus yapanlara sağlık hizmeti verenlerin hangi kadınlarda abortusla ilişkili şiddetli stress varlığını, mental sağlık sorunları gelişebileceğini, uzun dönem takip gerekeceğini ve desteğe ihtiyacı olacağını tespit etmeleri bu kadınlara gerekli desteği vermelerine yardımcı olacaktır.

İNDÜKLENMİŞ ABORTUS İÇİN YAPILAN ÇALIŞMALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Abortus sırasında ve sonrasında birçok çevresel etken kadınların duygularını etkilemektedir. Bu nedenle bu konuda çalışma yapmak kadınların abortus hakkındaki duygusal ve psikolojik deneyimlerini rakamlara dökerek derecelendirmek kolay değildir ve kadınlar abortusla ilgili çalışmalara katılmakta istekli değildirler (23). Çalışmalardaki bilgiler hasta ifadelerine dayanır. Hastaların utanma duygusu nedeniyle veya abortus sonrası psikolojik problemler yaşıyorsa abortus yaptığını çoğunlukla bildirmez. Bu abortusun mental sağlık üzerine olan olumsuz etkilerinin daha az olarak saptanmasına neden olur. Hasta ifadelerine dayanan verilerin açık olmaması çalışmaların kalitesini ve güvenilirliğini olumsuz yönde etkiler. Çoğu çalışma gebelik üzerine odaklanır ve terminasyon nedenini veya gebeliğin gerçekten istenip istenmediğini araştırır. Bu önemlidir çünkü ileri haftalarda yapılan abortuslar daha ağırlıdır ve daha fazla stress yaşanmasına neden olur. İlerlemiş gebelik haftalarındaki indüklenmiş abortuslar terminasyon için altta yatan ambivalansa işaret edebilir (7). Delile dayalı son derlemelerde terme kadar gelmiş istenmeyen gebeliklerle kıyaslandığında indüklenmiş abortus ile gebeliğin sonlandırılmasının mental sağlık sorunlarında artış riski ile ilişkili olmadığı bildirilmektedirler. Şu ana kadar indüklenmiş abortusun mental sağlık sorunlarında artma riski ile ilişkili olduğu bulunmamıştır (37).

SONUÇ

Kadınların büyük kısmı İA sonrası uzun süren distress maruz kalmazlar. İndüklenmiş abortus sonrası uzun dönem distress gelişenler için düşük sonrası danışmanlık verilebilmeli ve bu hizmet ulaşılabilir olmalıdır. İndüklenmiş abortusun kadınlar üzerinde oluşturduğu etkiyi araştırmak için yapılan çalışmaların metodolojik sorunları olmasına rağmen iyi kalitedeki çalışmalar İA yapan kadınlarda mental sağlık sorunu riskinde atma olmadığını göstermektedir. Önceden mental rahatsızlığı olanlarda abortus veya doğumdan sonra da mental rahatsızlık bulunmaktadır. Bu kadınların abortus işlemleri sırasında tespit edilmesi ve gerekli sağlık danışmanlığı ve desteğinin bu dönemde verilmesi abortus sonrası gelişebilecek mental sağlık sorunlarını önlemede yardımcı olacaktır.

Abortusun mental sağlık üzerine etkilerini ve doğum gibi alternatif yöntemlerin etkilerini inceleyip değerlendiren daha güçlü çalışmalara gereksinim vardır.

KAYNAKLAR

1. Lowenstein L, Deutch M, Gruber R, Solt I, Yagil Y, Nevo O, Bloch M. Psychological distress symptoms in women undergoing medical vs. surgical termination of pregnancy. *Gen Hosp Psychiatry*. 2006; 28(1): 43-47.

2. Kornfield SL, Geller PA. Mental health outcomes of abortion and its alternatives: implications for future policy. *Womens Health Issues*. 2010; 20(2): 92-95.

3. Finer LB, Frohworth LF, Dauphinee LA, Singh S, Moore AM. Reasons U.S. women have abortions: quantitative and qualitative perspectives. *Perspect Sex Reprod Health*. 2005; 37(3): 110-18.

4. Sedgh G, Henshaw SK, Singh S, Bankole A, Drescher J. Legal abortion worldwide: incidence and recent trends. *Int Fam Plan Perspect*. 2007; 33(3): 106-16.

5. Sedgh S, Singh S, Shah IH, Ahman E, Henshaw SK, Bankole A. Induced abortion: incidence and trends worldwide from 1995 to 2008. *Lancet*. 2012; 379(9816): 625-32.

6. Hossein-Chavoshi M, Abbasi-Shavazi MJ, Glazebrook D, McDonald P. Social and psychological consequences of abortion in Iran. *Int J Gynecol Obstet* 2012; 118(Suppl 2): S172-77.

7. Cameron S. Induced abortion and psychological sequelae. *Best Pract Res Clin Obstet Gynaecol*. 2010; 24(5): 657-65.

8. Broen AN, Moum T, Bødtker AS, Ekeberg O. Reasons for induced abortion and their relation to women's emotional distress: a prospective, two-year follow-up study. *Gen Hosp Psychiatry*. 2005; 27(1): 36-43.

9. Major B, Cozzarelli C, Cooper ML, Zubek J, Richards C, Wilhite M, et al. Psychological responses of women after first-trimester abortion. *Arch Gen Psychiatry* 2000; 57 (8): 777-84.

10. Kero A, Lalos A. Ambivalence--a logical response to legal abortion: a prospective study among women and men. *J Psychosom Obstet Gynaecol*. 2000; 21(2): 81-91.

11. Kero A, Hogberg U, Lalos A. Wellbeing and mental growth-long-term effects of legal abortion. *Soc Sci Med*. 2004; 58: 2559-69.

12. Schünmann C, Glasier A. Measuring pregnancy intention and its relationship with contraceptive use among women undergoing therapeutic abortion. *Contraception*. 2006; 73(5): 520-24.

13. Lakha F & Glasier A. Unintended pregnancy and use of emergency contraception among a large cohort of women attending for antenatal care or abortion in Scotland. *Lancet* 2006; 368(9549): 1782-87.

14. Fergusson DM, Horwood LJ, Boden JM. Reactions to abortion and subsequent mental health. *Br J Psychiatry*. 2009; 195(5): 420-26.

15. Steinberg JR, Jordan B, Wells ES. Science prevails: abortion and mental health. *Contraception*. 2009; 79(2): 81-83.

16. Tong WT, Low WY, Wong YL, Choong SP, Jegasothy R. Exploring pregnancy termination experiences and needs among Malaysian women: A qualitative study. *BMC Public Health*. 2012; 12(1): 743.

17. Cozzarelli C, Major B, Karrasch A, Fiegen K. Women's experiences of and reactions to antiabortion picketing. *Basic Appl Soc Psychol*. 2000; 22(4): 265-75.
18. Shellenberg KM, Tsui AO. Correlates of perceived and internalized stigma among abortion patients in the USA: an exploration by race and Hispanic ethnicity. *Int J Gynaecol Obstet*. 2012; 118(Suppl 2): S152-59.
19. Kimport K, Perrucci A, Weitz TA. Addressing the silence in the noise: how abortion support talklines meet some women's needs for non-political discussion of their experiences. *Women Health*. 2012; 52(1): 88-100.
20. Major B, Gramzow RH. Abortion as stigma: cognitive and emotional implications of concealment. *Pers Soc Psychol*. 1999; 77(4): 735-45.
21. Söderberg H, Janzon L, Sjöberg NO. Emotional distress following induced abortion: a study of its incidence and determinants among abortees in Malmö, Sweden. *Eur J Obstet Gynecol Reprod Biol*. 1998; 79(2): 173-78.
22. Andrews JL, Boyle JS. African American adolescents' experiences with unplanned pregnancy and elective abortion. *Health Care Women Int*. 2003; 24(5): 414-33.
23. Astbury-Ward E. Emotional and psychological impact of abortion: a critique of the literature. *J Fam Plann Reprod Health Care* 2008; 34(3): 181-84.
24. Coleman PK: Abortion and mental health: quantitative synthesis and analysis of research published 1995-2009. *Br J Psychiatry*. 2011; 199(3): 180-86
25. Coleman P, Reardon D, Strahan T, Cogle J. The psychology of abortion: a review and suggestions for future research. *Psychol Health*. 2005; 20(2): 237-71.
26. Gilchrist AC, Hannaford PC, Frank P, Kay CR. Termination of pregnancy and psychiatric morbidity. *Br J Psych*. 1995; 167(2): 243-48.
27. Fergusson DM, Boden JM, Horwood LJ. Abortion among young women and subsequent life outcomes. *Perspectives on Sexual and Reproductive Health* 2007; 39(1): 6-12.
28. Fergusson DM, Horwood LJ, Boden JM. Abortion and mental health disorders: evidence from a 30-year longitudinal study. *Br J Psych* 2008; 193(6): 444-51.
29. Zabin LS, Hirsch MB, Emerson MR. When urban adolescents choose abortion: effects on education, psychological status and subsequent pregnancy. *Fam Plan Perspect* 1989; 21(6): 248-55.
30. Schmiede S, Russo NF. Depression and unwanted first pregnancy: longitudinal cohort study. *BMJ* 2005; 331(7528): 1303.
31. Steinberg JR, Russo NF. Abortion and anxiety: what's the relationship? *Soc Sci Med* 2008; 67(2): 238-52
32. Major B, Appelbaum M, Beckman L, Dutton MA, Russo NF, West C. Abortion and mental health: Evaluating the evidence. *Am Psychol*. 2009; 64(9): 863-90.

33. DingleK, Alati R, Clavarino A, Najman JM, Williams GM. Miscarriage and mental health: Results of two population-based studies Pregnancy loss and psychiatric disorders in young women: an Australian birth cohort study. *B J Psych* 2008; 193: 455-60.

34. Grossman D, Holt K, Peña M, Lara D, Veatch M, Córdova D, Gold M, Winikoff B, Blanchard K: Self-induction of abortion among women in the United States. *Reprod Health Matters* 2010, 18(36): 136-146.

35. Shah N, Hossain N, Noonari M, Khan NH. Maternal mortality and morbidity of unsafe abortion in a university teaching hospital of Karachi, Pakistan. *J Pak Med Assoc* 2011, 61(6): 582-86.

36. McMurtrie SM, Garcia SG, Wilson KS, Diaz-Olavarrieta C, Fawcett GM. Public opinion about abortion-related stigma among Mexican Catholics and implications for unsafe abortion. *Int J Gynecol Obstet* 2012; 118(Suppl 2): S160-66.

37. Charles VE, Polis CB, Sridhara SK, Blum RW. Abortion and long-term mental health outcomes: a systematic review of the evidence. *Contraception*. 2008; 78(6): 436-50.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Teşekkür ediyoruz.

Ömer Beyin gerilimine, bu güzel duygularına hoparlör bile tepki verdi, devrildi.

Teşekkür ediyoruz.

Şimdi efendim Ömer Beyin söylediklerinden; literatürde kürtajın hem lehinde, hem aleyhinde imkân sunan bilgiler olduğu anlaşıyor. Ömer Bey'in özellikle kürtajın aleyhinde ve kadın sağlığı üzerindeki negatif etkisi konusunda söyledikleri gerçekten güzeldi, kürtaj olan kadınlarda diğerlerine nispetle "anksiyete" bozukluklarının çokluğu, intihar temayülü, madde bağımlılığı gibi hususlar önemli tespitlerdi, ama başka tespitlerden de bahsetti. Ancak en önemlisi bizim ülkemizde fazla veri olmadığını söyledi. Ama bir suçluluk ve utanma duygusunun egemen olduğunu vurguladı, bu bilinen bir husus.

Teşekkür ediyoruz.

Şimdi Ömer Beyin bildirisini müzakere etmek, değerlendirmek üzere sözü biz Mümin Kazım Yazıcı Bey'e veriyoruz.

MÜZAKERELER

Prof. Dr. Mümin Kâzım YAZICI:¹⁰⁰²

Teşekkür ederim.

Sayın Başkan, kıymetli hocalarım; öncelikle bu istişare toplantısına davet edildiğim için toplantıyı düzenleyenlere teşekkür etmek istiyorum.

Ömer Bey, uluslararası literatürü tartıştı ve isteğe bağlı düşüklerin ruh sağlığını bozduğuna dair güçlü kanıtlar olmadığını söyleyerek takdimini bitirdi.

Ben literatürdeki farklılıkların ne anlama gelebileceği üzerinde 10 dakikalık bir tartışma hazırladım.

Bir defa düşükler, kürtaj, farklı sebeplerle, gebeliğin farklı haftalarında, farklı tıbbi işlemlerle (cerrahi olarak yahut ilaçlarla), farklı kişisel, toplumsal, maddi ve kültürel çerçevelerde gerçekleştiği ve bunların her biri kürtajdan sonraki ruhsal tepkiler üzerinde farklı etkiler yapabileceği için, kürtajın ruhsal etkilerine ilişkin genel ifadelerin yanıltıcı olduğunu söylemek istiyorum. Tek bir kürtaj veya kürtajın ruhsal etkisinden söz edemeyiz.

Burada dört soruyla karşı karşıyayız. Bunlardan birincisi; kürtaj ruhsal bakımdan zararlı mıdır? Bütün çalışmalarda cevap verilmeye çalışılan soru budur. Bu soru, kürtajın ruhsal bakımdan zararlı olup olmadığı sorusu, ileri sürüldüğünün aksine bilimsel olarak sınınamaz. Çünkü biz en güçlü kanıta dayalı çalışmalarda, incelediğimiz popülasyonu başka bakımlardan birbirine benzeyen iki gruba bölerek birinde bir müdahalede bulunup, diğerinde bulunmayarak o müdahalenin etkisini inceleriz. Yani, gebe kalmış kadınların bir kısmını istemedikleri halde doğuma kadar takip etmek, diğerlerinde kürtaj yapmak biçiminde bir araştırma düzeni, böyle bir ampirik çalışma, etik olarak mümkün olamayacağından bu soruya kesin bir cevap verilemez.

İkincisi, yaygınlığının ne olduğuna bakmamız lazım. Ruhsal hastalıkların güvenilir, geçerli, üzerinde anlaşılır tarifleri olsa bile ruh sağlığı sorunlarının geçerli, güvenilir, üzerinde anlaşılabilir tarifleri yoktur. Örneğin, keder yahut pişmanlık duygusunun tanımı üzerinde anlaşamayabiliriz. Bu sorunların toplumdaki yaygınlığını da pek bilmiyoruz. Dolayısıyla bir müdahalenin ruh sağlığı sorunları üzerindeki etkisini ancak bu sorunların toplumdaki yaygınlığıyla karşılaştırarak söyleyebiliriz.

Üçüncüsü, kürtajın ruh sağlığı üzerindeki etkisi diğer olasılıklara nispetle nedir? Yani, kendi isteğiyle kürtaj yaptırmayıp bebeğini dünyaya getiren, bebeğine kendi

¹⁰⁰² Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi

bakan veya evlâtlık olarak veren genç kızlar yahut kadınlardaki ruhsal etkiler ile kürtajın etkilerini karşılaştırmak gerekebilir. İstemedi hamile kalan veya başta istemese bile daha sonra gebeliği benimseyen ancak çocuğuna duygusal, bedensel ve maddi bakımdan yetemediğini düşünen kadınlardaki ruhsal etkilerle karşılaştırmak da bir yol olabilir.

Son olarak, kürtajdan sonra ruhsal tepki gelişip gelişmeyeceğini hangi faktörlere bakarak tahmin edebiliriz? Bu verimli bir soru olabilir, ancak burada herkes için geçerli bir tepki olmadığını, dolayısıyla birden çok bağımlı değişken olduğunu söylemek gerekiyor.

Bu dört soru etrafındaki tartışmalar yaklaşık olarak 20-30 yıldır Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Avrupa ülkelerinde kürtajın serbest bırakılmasından bu yana devam ediyor. 1989'da A.B.D. Başkanı Reagan halk sağlığı hizmetlerinin askeri biriminin başkanı meşhur bir çocuk cerrahı olan ve dini sebeplerle kürtaja karşı olduğu bilinen Dr. Koop'tan kürtajın ruhsal etkilerine dair bir rapor hazırlanmasını istemiştir. Dr. Koop kendisinden istenen bu raporu teslim etmemiş, buna karşılık kürtajın yol açtığı ruhsal zararların halk sağlığı perspektifinden ehemmiyetsiz olduğu kanaatini bir mektupla bildirmiştir.

Bu bildiriye takip eden ilk çalışmalarda kürtajın, isteğe bağlı çocuk düşürmenin, herhangi bir ruhsal etkisinin olmadığı peş peşe yazılmıştır. Nitekim, Britanya Psikiyatristler Birliğinin 1994 tarihli raporunda şu ibareyi görüyoruz: "İstenmeyen gebeliğin sürdürülmesinin kadının ruh sağlığı üzerinde zararlı etkisi açıktır. Dolayısıyla ilk üç ay içerisinde sonlandırılması daha az risklidir". Ancak, Britanya Psikiyatristler Birliği 2008'deki raporunda daha dikkatli ve kapsayıcı bir dil kullanmıştır: "Mevcut araştırmaların, kürtajın kadının ruh sağlığı için zararlı olup olmadığı sorusuna kesin bir cevap vermeyi mümkün kılmadığını düşünüyoruz".

Daha sonra yapılan çalışmaların bir kısmı, kürtajın ruh sağlığını bozduğuna dair kanıtlar olmadığını ileri sürerken, diğerleri bir dizi ruhsal rahatsızlığa sebep olduğunu bildirmişlerdir. Bütün bunları Ömer Bey ayrıntılı olarak tartıştı.

Temkinli bir dil seçecek olursak, düşüklüklerden sonra, bilhassa madde suiistimali, intihar, belki depresyonun sıklığında bir artma olabileceğini söyleyebiliriz. Ancak bunu kesin olarak söylemek mümkün değildir.

Herhangi bir müdahalenin ruh sağlığı üzerindeki zararlı etkilerini faydalarıyla birlikte tartışmamız lazımdır. Aksi takdirde bu soru, mesela kemoterapinin zararları nedir sorusuna yakın bir soru olarak görülebilir. Zira kemoterapi de zararlıdır, ancak

kanser tedavisindeki yararları için bazı zararlarını göze alabilirsiniz. Mesela psikozlar, ağır akıl hastalıkları, doğumlardan sonra fazla görülür, ancak kürtajdan sonra daha sık görülmez. Yine genç kızların bebeklerini dünyaya getirmeyip kürtaj yaptırdıkları takdirde okullarını bitirebildiklerine, daha iyi meslek edinebildiklerine dair yayınlar var. Kaldı ki ruhsal sorunlarla, mesela depresyon ile kürtaj arasında bir ilişkinin varlığı gösterilse bile buradan kürtajın zorlaştırılmasının depresyonu önleyeceği sonucuna varamayız. Pek çok çalışmada ailenin gelir düzeyi ile çocukların okul başarısı ilişkili bulunmuştur ancak gelir düzeyinin yükseltilmesi çocukların okul başarısını artırmaz. Çünkü gelir düzeyi okul başarısını başka bir faktör üzerinden etkilemektedir. Gelir düzeyi yüksek olan aileler çocuklarına daha çok kitap alırlar. Ancak daha fazla kitap aldığınız, okuma-yazmayı yükselttiğiniz vakit okul başarısı yükselebilecektir.

Çelişkili sonuçlar, yahut zıt fikirler diyelim, araştırmacıların ceninin veya embriyonun, yaşama hakkı ya da kadının seçme hakkı taraftarı olarak bölünmesiyle alâkalıdır ve burada ciddi bir bölünme vardır. Bu bölünme çalışmaların yorumlanmasında da kendini gösteriyor. Amerika Birleşik Devletleri'nde bambaşka bir maksatla yapılmış gençlerle ilgili bir takip çalışmasının verileri iki ayrı çalışmacı grubu tarafından tamamen birbirinden farklı yorumlanmıştır. Bunlardan biri, yaşama hakkı taraftarı olan grup, istenmeyen gebeliklerde kürtajın depresyon riskini 2, 38 kat artırdığını bulurken, birkaç sene sonra, seçme yanlısı olarak bilinen başka bir grup bu artışın 1, 33 kat olduğunu ve önemsiz olduğunu ileri sürmüştür. Bu rakamların ne anlama geldiğini daha açık ifade edebilmek için, mesela bir akciğer kanseri türünde sigara içenlerde nispi riskin 16-17 kat olduğunu söylemem lazım. Yani, depresyonla kürtaj arasında ilişki olduğunu söyleyen yaşama hakkı taraftarı grubun bulduğu nispi risk artışı 2, 38'dir. Bu sigaranın etkisinin yanında gerçekten önemli olsa bile çok daha düşüktür.

İki taraf arasında bahsettiğim tartışmada, gözden kaçan yahut gözden kaçırmamamız gereken husus; bu veri tabanının kürtaj ile ruh sağlığı arasında bir ilişki olup olmadığını ikna edici biçimde göstermeye elverişli olmadığıdır.

Bazı grupların araştırma bulgularını tahrif ettiğini de görüyoruz. Mesela Bush idaresinin kurduğu gebelik kriz merkezlerinde kürtajın ruhsal etkileriyle ilgili sorulara yanlış cevaplar verildiği sonradan fark edilmiştir. Yakın zamanlarda tartışmaları alevlendiren, Ömer Beyin zikrettiği Coleman'ın çalışması kürtaj ve ruhsal bozukluklar arasında bir ilişki olabileceğine işaret ediyor. Ancak bu yazı ile ilgili 10 editöre mektup yayımlanmış ve yazı metodolojik açıdan çok eleştirilmiştir. Bu mektuplardan ikisinde yazının geri çekilmesi talep edilmiştir. Sert tartışmaların, sınırlı sayıda veriye dayanılarak yapıldığını; hissi, üzerinde kutuplaşma olan bir meselede zayıf kanıtların

güçlü fikirleri çürütmek veya desteklemek için kullanıldığını söylemeliyiz. Mevcut kanıtların kesin bir sonuca varmaya imkân vermediğini de söylememiz lazım.

Kürtajın etkilerine ilişkin görüşlerimiz; siyasi, felsefi, dini görüşlerimiz kadar, kürtajı nasıl bir kavramsal çerçevede ele aldığımızla da alakalıdır. Stres/başa çıkma perspektifinden bakıldığında kürtajın ferahlamaya yol açabileceğini Ömer Bey zikretti. Travma perspektifinden bakarsanız kürtajın bir travma etkisi yaratabileceğini, sosyo-kültürel perspektiften baktığınız vakit ise bunun bir damgalanma anlamına gelebileceğini ve kişinin kendisini kötü hissetmesine yol açabileceğini söyleyebiliriz.

Son cümlem, metodolojik olarak daha sağlam çalışmalarla istenmeyen gebeliklerin sonlandırılmasının ruhsal sorunlara veya ruhsal rahatsızlıkların görülme sıklığına etki edip etmediği hiç şüphesiz incelenmelidir. Halk sağlığı açısından bunun önemi çok açıktır. Ancak kürtajın kadınların sağlığı üzerindeki etkilerini öne çıkarmanın ahlaki duruşumuzu zedeleyebileceğini düşünüyorum. Reagan'a rapor vermeyi reddeden Dr. Koop verdiği bir mülakatta kürtaj karşıtı eylemcilerin sosyal bilimlerin verilerini şüpheli bir şekilde yorumlayarak ahlaki gerekçelerin altını oyduklarını ileri sürmüştü.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Mümin Kazım Yazıcı Beye güzel değerlendirmelerinden dolayı teşekkür ediyoruz.

Sözü Ömer Özbulut Beye veriyoruz; buyurun.

Doç. Dr. Ömer ÖZBULUT:¹⁰⁰³

Kürtaj ve Ruh Sağlığı

Dünya Sağlık Teşkilatı (WHO), sağlığın tanımını geniş anlamıyla yapmıştır. Bu tanım, Dünya Sağlık Teşkilatı'nın temel yasasında yer alarak kesinlik kazanmıştır. **Sağlık, yalnız hastalık ve sakatlığın olmayışı değil, beden, ruhen ve sosyal yönden tam bir iyilik halidir** şeklinde tanımlanmıştır.

Sağlığın Bileşenleri;

Fiziksel sağlık; Solunum, beslenme, boşaltım, hareket, uyku, cinsellik gibi ihtiyaçlarını tam olarak yerine getirebilme halidir.

Ruhsal-duygusal sağlık: Bireyin kendisi ve çevresiyle sürekli uyum içinde olmasıdır. Olumlu düşünme, yaşamdan zevk alma, başkalarıyla veya yalnız

çalışabilme yeteneği, her türlü sorumluluk alabilme sorumluluğunun bilincinde olma ve gereğini yapma, geleceğe dair kendisi ve içinde yaşadığı toplumla ilgili toplumun değer yargılarıyla çelişmeyen toplum yararına planlar yapabilme... halidir.

Sosyal sağlık: Sevilme, içinde yaşamış olduğu topluma ve değerlere ait olma, ailesiyle, arkadaşlarıyla içinde yaşadığı sosyal çevreyle sağlıklı ilişki içinde olabilme, iş kurabilme iş ve iş çevresiyle sağlıklı ilişki kurma durumu, içinde yaşadığı toplum ve ilerde içinde yaşayabileceği başka toplumların değerleri ile uyum sağlama bile o toplum ile uyum sağlayabilme, sosyal etkinliklerde bulunabilecek yararlı uğraşların.... gösterebilme halidir.

Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisine baktığımızda insanın temel dinamiklerini kısa ve özetle aşağıdaki gibi tanımlamıştır.

- İnsan **bio-psiko-sosyal** bir varlıktır.
- Temel Fizyolojik Gereksinimler: Beslenme, boşaltım, solunum...
- Sosyal Gereksinimler: Güvenlik, barınma...
- Psikolojik Gereksinimler: Ait olma, sevgi, saygı, kendini gerçekleştirme

Bu tanımlamaların hepsi esas alındığında sağlıklı insan olmanın temel esaslarının ancak sağlıklı bir ruhsal durumla olacağını söyleyebiliriz. Bütün ilişkilerin temelinde ruhsal durumun yattığını aklın ancak sağlıklı kullanılabilmesi de sağlıklı ruh hali ile mümkün olduğudur. Ruhsal yönde sorunu olan insanların sorumluluk ve konumunu İslam inancı en uygun bir şekilde medeni hukukun bugün belirleyebildiği çerçeveye uygun bir şekilde belirlediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Kutsal dinler ve medeni hukuk insanı akıl sağlığı ile muhatap alır, hukuk karşısında sorgulanırken suç esnasında ruh sağlığının yerinde olmadığını iddia eden bir kişinin akıl sağlığını bozan nitelikte bir ruh sağlığının olup olmadığı psikiyatrist hekimlere sorulur. Cezai müeyyide ancak ondan sonra bu sonuca göre uygulanır.

Kürtaj: Rahim içerisindeki gebeliğin çeşitli yöntemlerle sonlandırılması işlemidir. Ancak kürtaj sadece gebelik sonlandırılması için yapılmaz, düşükten sonra içeride kalan gebelik parçalarını almak için veya ölü gebelikler, boş gebelik gibi durumlar için de yapılır.

Kürtaj-2005 Yılında Dünya Sağlık Raporuna göre her yıl dünyada 211 milyon hamilelik meydana geliyor. Bu hamileliklerin yaklaşık olarak 46 milyonu kürtajla sonlandırılıyor. Bu kürtajların yaklaşık olarak %40 güvensiz koşullarda gerçekleşiyor. Her yıl 68 bin kadın uygunsuz kürtaj uygulaması nedeniyle hayatını kaybediyor. Yine 45 yaşına kadar her 3 Amerikalı kadından biri gibi yüksek oranda kürtaj oluyor.

¹⁰⁰³ Afyonkarahisar Üniversitesi Tıp Fakültesi

İstatistiki veriler A.B.D.’nde kürtaj olan kadınların yaklaşık yüzde 20 si 19 yaşın altında, yüzde 57 ‘si 20 li yaşlarında, yüzde 72 ‘si ise hiç evlenmemiş olduğunu göstermektedir. Bu veriler kürtaj yapan gurubun aslında evliliğe ya yaş olarak ya da sosyal ve ekonomik statü olarak müsait olmadığını göstermektedir. Bu tablo cinsel özgürlüğün bir sonucu olarak karşımıza çıkmakta ve bize cinsel özgürlüğün sınırlarının aslında tartışılması gerektiğini göstermektedir.

KÜRTAJ KARARINDA ÖNEMLİ OLAN NEDENLER

Yapılan bir çalışmada kürtaj nedeni sorulduğunda kadınların, %42’si evli olmadıklarını ve çocuğa bakamayacağı, %38 Eğitimlerinin kesintiye uğrayacağını, %38 İşsiz kalacağını ifade etmiştir. Diğer Nedenlere baktığımızda; Doğum kontrolünde başarısız olma ve istemeden hamile kalma, özürli bir çocuğa sahip olmak istememe, tecavüz veya ensest ilişki sonrasında hamile kalma, hamilelik devamında annenin ruhsal veya fiziksel olarak zarar göreceğine dair tıbbi endikasyonlara bağlı karar verildiğini göstermiştir.

KÜRTAJ VE RUH SAĞLIĞI İLİŞKİSİ

1990’lı yıllara kadar olan çalışmalarda kürtaj sonrası kadınların çok az bir kısmında ciddi psikiyatrik hastalıklar geliştiği ve bunun en önemli belirleyicisinin de kürtaj öncesi kadının ruh sağlığı olduğu konusunda fikir birliği vardı. Stotland NL.’nin “Kürtaj Sendromu Miti” adlı yayınında kürtaj ile psikiyatrik sorunlar arasında herhangi bir bağ bulunmaması görüşünü ortaya atmasından sonra bu alana ilgi artarak günümüze kadar devam etmiştir. Halen günümüzde ülkemizde yapılmış bir çalışma yoktur. Dünya da ise kürtajın psikiyatrik sorunlara yol açıp açmadığı ile ilgili birbirine karşı görüşte olan birçok yayın bulunmaktadır.

ÇALIŞMA YAPMA ZORLUKLARI

- Tüm örneklem grubuna ulaşmanın zorluğu (Gizlilik, istenmeyen gebeliklerin yasal olmayan şekilde sonlandırılması, toplum baskısı, kürtajın yasal olmadığı ülkelere ait verilerin olmaması vb..)
- Sosyokültürel farklılıklar (Kişinin inancı, eğitimi, yaşı, mesleği vb. olaylara yanıtı etkilemekte..)
- Kişinin kürtaj öncesi ruhsal durumunu belirlemenin güç olması
- Kürtaj olan çoğu kişinin bilgi vermek istememesi
- Çalışmanın süresi (Travma uzun yıllar sonra ortaya çıkabilir..)
- Tecavüz gibi şiddet eylemleri sonrasında oluşan hamilelikler (Tecavüzün kendi başına ruhsal sağlığı bozan etkisi)

YAPILAN ÇALIŞMALARDAN ÖRNEKLER:

Vignetta E. Charles ve arkadaşlarının 2008 yılında yaptıkları derlemede **uzun dönemde kürtajın psikiyatrik problemlere yol açmadığını, ancak az sayıda kadında üzüntü, suçluluk, pişmanlık ve depresyon** görülebildiğini ifade etmişlerdir. Ancak aynı derlemede **olayın karmaşıklığı nedeniyle en iyi çalışma dizaynının bile limitleri** olduğu ifade edilmiştir.

Steinberg ve Finer yazdıkları makalede **kürtajın şiddet ve var olan psikiyatrik hastalık durumunda kişinin ruh sağlığını ciddi anlamda bozduğunu, risk faktörleri dışlandığında kürtajın anksiyete ve madde kullanımına yol açabileceğini ancak duygudurum bozukluğu ile ilgili olmadığını** iddia etmişlerdir.

1999 yılında İsveç’te yapılan bir çalışmada kürtaj olan kadınların yüzde 60’a yakının çeşitli derecelerde duygusal stres yaşadıkları, yüzde otuzunda ciddi anlamda ruhsal problemler olduğu saptanmıştır. Bu çalışmaya katılanların hepsi **yasal yollardan** kürtaj olan kadınlardır. Çalışmaya katılan **854 kadından 650 tanesi bir daha kürtaj olmayı düşünmediklerini, yaklaşık yüzde 20’sinin ise hala kararlarının doğru olup olmadığını sorguladıkları** tespit edilmiştir. Bu çalışmada dikkat çekilen bir konu %33 kadının kürtaj hakkında konuşmak dahi istememesi ve çalışmaya katılmamasıdır.

875 bin kadının değerlendirildiği en geniş kapsamlı içeriğe sahip 2011 yılında yapılmış derlemede kürtaj ile psikiyatrik hastalıklar arasında ilişki olduğu ifade edilmektedir. Bu çalışmaya göre kürtaj olan kadınlarda yüzde 81 oranında daha fazla ruhsal hastalık görüldüğü ileri sürülmektedir.

Güncel çalışmanın sonuçlarına göre:

- Kürtaj Anksiyete Bozukluğu görülme olasılığını %34
- Depresyon görülme olasılığını %37
- Alkol Kötüye Kullanımını %110
- Esrar kullanımını %220
- İntihar girişimini %155 **oranında arttırdığı ifade edilmektedir.**

İlginç bir çalışmada; 1961-1963 yılları arasında Çekoslovakya’da istenmediği halde dünyaya gelen çocuklar üzerinde yapılmış bir çalışmadır. Bu çalışma istenmeyen çocukların istenen çocuklara göre daha fazla psikiyatrik sorun yaşadığı, daha fazla iş sorunu yaşadığı ve yüksek oranda boşanma oranına sahip olduğu gösterilmiş. Evlilik gibi çocuk istemenin de planlı ve bilinçli yapılması gerektiği hamile kalındığı zamanda her halde çocuğun geleceği ile ilgili güzel planlar yapmak gerektiği hakkında bir fikir

verdiği, çocuk eğitiminin anne karnında başladığının da güzel bir göstergesi olarak değerlendirilebiliriz.

STEVE JOBS; Küçük bir çocukken bahçede arkadaşıyla oynarken, arkadaşı:

- Sen evlatlıksın. Anneler konuşurken duydum.
- Evlatlık ne demek? Diye sorar
- Annen ve baban dediğin insanlar senin gerçek annen baban değil.
- Gerçek annen baban seni istememiş. Seni vermişler.

Bu diyaloklardan sonra Steve Jobs'ın dünyası başına yıkılıyor. İstenilmeyen bir çocuk olduğunu öğreniyor. Hayatındaki en önemli 2 insan, sevgilerine en çok ihtiyaç duyacağı insanlar en zayıf olduğu zamanda onu istemiyorlar. "Ailem tarafından evlatlık verildim" fikri O'nu çok sarssa da asıl canını yakan " istenmeyen bir çocuk " olduğu fikri. O güne dek sevgiyle büyütüldüğü, gerçek ailesi sandığı insanlara ağlayarak koşuyor.

O'nu kendi çocukları olarak benimseyip, sarıp sarmalayan ailenin cevabı ise: "Evlatlık değil, özellikle seçilmiş olansın, bütün çocukların arasından seni seçtik"

Eğer istenmeyen çocuk olan Steve Jobs kürtajla alınmış olsaydı ve ailenin bilgece kuşatan cevabı olmasaydı bugün birçok teknolojik devrim gerçekleşmeyebilirdi.

Kürtaj sonrası Ruhsal Hastalık için Risk Faktörleri:

- Yalnız Yaşama
- Şiddete uğrama (Tecavüz)
- Var olan psikiyatrik hastalık
- Zayıf çevre desteği
- Kürtaj sonrası eş ile yaşanan sorunlar
- Karar hakkında ambivalan duygulanım
- Dindar olma
- Gebelik haftasının ilerlemesi

ÖZETLE

Kürtaj olayının karmaşıklığı, birçok faktörden etkilenmesi, her kürtaj olan kadına ulaşmanın imkansız olması, sosyokültürel farklılıkların bulunması ve daha pek çok nedenle en iyi dizayn edilen çalışmalarla bile elde edilen veriler sınırlı kalmaktadır. Ancak çalışmaların hemen hepsi kürtajın bir duygusal stres olarak yaşandığını kabul etmektedir. Çalışmalar arasındaki fark ve devam eden tartışma bunun bir psikiyatrik hastalığa yol açıp açmadığı üzerinedir.

Ben bu çalışmamda daha çok kürtajın ruhsal bozukluklar lehine görülen çalışmaları aldım. Özellikle ruhsal bozukluk oluşturmadığını gösteren çalışmaların ruhsal rahatsızlıkları nedeniyle ulaşılmanın zor olduğu gibi ek kısıtlılıklarının diğer çalışmalara göre daha çok olduğunu düşünmekteyim.

Bu alanda objektif kriterlere dayalı geniş kapsamlı çalışmalara ihtiyaç olduğu görülmektedir. Sivil toplum kuruluşları vakalara ulaşmada daha etkili daha güvenli, daha sağlıklı bilgi alabileceklerinden dolayı bu konuda yaralı olabilirler.

KÜRTAJI SAVUNANAN GÖRÜŞLER

- Kişinin kendi bedenini üzerinde kontrol hakkı
- İstenmeyen çocukların dünyaya gelmemesi (Sadece istenen çocukların doğması)
- Nüfus kontrolü
- Fetusun kişiliğinin olmadığı düşüncesi
- Tecavüz ve ensest sonucu çocukların dünyaya gelmesinin önlenmesi
- Özürlü çocukların doğmasının önlenmesi
- Ekonomik ve sosyal problemleri önlemesi

TARTIŞMA-1

- Kadınların birçoğu eğitim, iş gibi nedenlerle kürtajı seçtiklerini söylüyor.
- Peki sosyal destek sistemlerinin sağlanması kürtaj yerine kadınlara önerilemez mi?
- Yeterli destek sağlanması ve kadınlara güvence sağlanması kürtaj oranlarını değiştirir mi?

TARTIŞMA-2

- İstenmeyen çocuk olma durumundan çocuk sorumlu tutulabilir mi?
- Dünyaya gelecek çocuğun yaşamının, kişilerin isteği ile sonlandırılması adil mi?
- Farklı DNA'ya ve dolaşım sistemine sahip olan fetus ne oranda vücudun bir parçası?
- Vücudumuza her istediğimizi yapma hakkına sahip miyiz? (İntihar, hamile iken alkol, madde kullanma vb..)

TARTIŞMA-3

- Tecavüz ve ensest sonucunda ortaya çıkan hamileliklerde görülen ciddi psikiyatrik hastalıklar, annenin yaşamını tehdit eden fiziksel hastalıklarla benzer şekilde değerlendirilmeli mi?
- Çocuğa bakamayacağı düşünülen akıl hastaları (Şizofreni, mental retardasyon vb.) kürtaj olmalı mı?

SONUÇ

- İstenmeyen hamileliklerin önlenmesi
- Cinsel özgürlüğün sınırlarını tartışırken bu pencereden de bakılması, birlikteliğin sonuçlarıyla mücadele yi genelde kadının vermek zorunda kaldığı
- Evlilik düşüncesi ile olmayan ilişkilerin cinsiyetlere verebileceği zararların tartışılması, kadın hamile kaldığında sorunuyla yüz yüze kalabildiği, karşılaşabileceği yalnızlık ve sıkıntılar hakkında bilinçlendirilmesi.
- Hamile kadınlara yeterli psikolojik, sosyal ve ekonomik destek sağlanması
- Hamile kadınların kürtaj kararından önce gebelik ve fetus hakkında yeterli bilgilendirilmesi
- Tecavüz için önlemler alınması, tatmin edici cezai müeyyideler uygulanması
- Ensest ilişkilerin önlenmesi, ailelere bilgilendirilmesi
- Savaşlarda kadınların korunmasının sağlanması

KAYNAKLAR

- 1- World Health Organization. The world health report 2005— make every mother and child count. Geneva: WHO, 2005: chapter 3.
- Guttmacher Institute. New York/Washington: 2005. <http://www.agi-usa.org>
- Adler NF, Adler NE, David HP, et al. Psychological responses after abortion. Science 1990; 248: 41–3.
- Adler NE, David HP, Major BN, Roth S, Russo NF, Wyatt G. Psychological factors in abortion. A review. Am Psychol 1992; 47: 1194–204.
- Dagg PK. The psychological sequelae of therapeutic abortion denied and completed. Am J Psychiatry 1991; 148: 578–85.
- H. Söderberg, C. Andersson, L. Janzon and N.-O. Sjöberg, Selection bias in a study on how women experienced induced abortion. Eur J Obstet Gynecol Reprod Biol 77 1 (1998), pp. 67–70. SummaryPlus | Full Text + Links | PDF (53 K)
- Abortion and long-term mental health outcomes: a systematic review of the evidence Vignetta E. Charlesa, Chelsea B. Polisa Srinivas K. Sridharab, Robert W. Bluma, 2008
- Examining the association of abortion history and current mental health: A reanalysis of the National Comorbidity Survey using a common-risk-factors model ulia R. Steinberg a, *, Lawrence B. Finer b, 2010
- Emotional distress following induced abortion A study of its incidence and determinants among abortees in Malmö, Sweden, 1999
- Emotional distress following induced abortion A study of its incidence and determinants among abortees in Malmö, Sweden, 1999

• **Abortion and mental health: quantitative synthesis and analysis of research published 1995 -2009** Priscilla K. Coleman *BJP* 2011, 199: 180-186. Access the most recent version at DOI: 10.1192/bjp.bp.110.077230

• David HP. Born unwanted, 35 years later. The Prague Study. Reproductive Health Matters 2006; 14(27): 181–190.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Evet biz de teşekkür ediyoruz.

Gerçekten çok güzel şeyler söyledi Ömer Bey, ama vakitle de yarışıyoruz, o yüzden ikaz etmek zorunda kaldık.

Özellikle bilimsel olarak hem ülkemizden, hem de dış dünyadan verdiği örnekler çok değerli bilgilerdi. Kürtajın ruh sağlığı üzerindeki etkisi, gerçi konuşması müzakereden çok yeni bir tebliğ oldu, teşekkür ederiz güzel şeyler söylediler.

Şimdi salondan hem tebliğle ilgili, hem de müzakerecilerin ikinci tebliğleriyle ilgili sualleri olanlar işaret buyursunlar, iki veya üç kişiye söz vermek istiyorum. Çünkü dediğim gibi zamanla yarışıyoruz, arkasından bir oturumumuz daha var. Ondan sonra kapanış oturumumuz var, bunların hepsini zamanında bitirmek gibi bir yükümlülüğümüzün de bulunduğunu sizler zaten benden daha iyi biliyorsunuz.

Buyurun Saim Bey.

Prof. Dr. M. Saim YEPREM: Son oturum olduğuna göre ben bir eksiklik müşade ettim, yanılıyor muyum bilmiyorum. Burada sadece kürtaj üzerinde durulmuş, ama özellikle Ömer Özbulut'un kürtajı önleyici tedbirler babında, yani gebeliği önleyici tedbirlere hiç yer verilmedi. Bu arada bir de gebeliğin önlenmesinde erkeklerin eğitimi söz konusu olabilir mi?

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Onu zannediyorum ilk oturumda kısmen Sema Hanım bahsetti, üreme konusunda.

Buyurunuz Hocam, Bünyamin Bey.

Prof. Dr. Bünyamin ERUL: Hocalarımıza ben teşekkür ediyorum.

Türkiye'deyiz ve kürtajı Din İşleri Yüksek Kurulunun önemli bir problemi olarak tartışıyoruz. Üç hocamızda batılı verileri kullandı. Şimdi kaza kader inancı olan, ahrete inancı olan, kürtaj olayını öyle veya böyle cinayetle ilişkilendiren böyle bir algı

da var. Mesuliyet duygusu olan İslam coğrafyasından mutlaka verilerimiz olmalıydı. Benim sorum şu: Gerçekten hocalarımız psikoloji bölümlerinde, ilgili alanlarda hiç tez, alan araştırması, anket yahut makale çalışması yok mu, çünkü sadece batılı yayınlara dayalı olarak sunuldu tebliğler. Çünkü Müslüman dünyasının vurguları herhalde çok farklı olacaktır diye düşünüyorum. Eğer yoksa en azından sosyal medyada bir tartışma platformu oluşturmak suretiyle psikolojik durum tespit edilebilir mi? Psikolog meslektaşlarınızla yazışmak suretiyle, onlara gelen hastalardan hareketle en azından ülkemizde birtakım sonuçlar ortaya konulabilir mi?

Bir de bunu genel olarak değerlendirmek yerine, boşanma durumundaki kürtaj, tecavüz durumu, evlilik dışı, istenmeyen çocuk, ensest, bunların her birisinin psikolojik durumu farklı olacaktır. Artısıyla, eksisiyle daha analitik çalışmalara ihtiyaç olduğu anlaşıyor. Bilhassa ben kürtajın boşanmayla ilişkisi, en azından hemen internete baktığımızda erkek kürtajı diye başlıklar atmışlar. Kadın kürtaj istiyor, erkek istemiyor ve boşanmalarla sonuçlanıyor. Kocanın psikolojisini de sizlerden dinlemek isterdik. İntiharla ilişkisi çok önem arz ediyor. Biraz sonra dini boyutu tartışılacak...

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Evet çok teşekkür ederiz, gerçekten Bünyamin Beyin söyledikleri çok önemli, yani yerli veriler çok kullanılmadı, her iki Ömer Beyde doküman olmadığını söylediler.

Prof. Dr. Ömer GEÇİCİ: Öncelikle üçümüzde psikiyatristiz, psikolog değiliz, hekimiz. Gerçekten bu tür çalışmalar ülkemizde yok, keşke olsa da bunları sunsaydık.

Sonradan bahsettiğiniz konular hekimin psikolojisi, erkeğin psikolojisi gerçekten çok önemli konular. Ancak bu tebliğin bir çerçevesi vardı, bu çerçeve doğrultusunda biz tebliğimizi hazırladık ve sunduk.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Ama eksiklerin görülmesi ve araştırma yapılması fikri güzel.

Prof. Dr. Ömer GEÇİCİ: Kürtajın sanırım konu alındığı beş günlük kongrenin yapılması ve orada geniş geniş konuşulması gerekir bu konunun. Yoksa burada bir saat içinde bu konular sanırım bahsedilmesi çok zor.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Peki ben teşekkür ederim. Başka sorusu olan, buyurun Filiz Hanım.

Prof. Dr. Ayşe Filiz YAVUZ AVŞAR: Ben kürtajla ilgili olarak, “kadınların kürtaj istediğini, erkeklerin istemediğini ve bu yüzden boşanmaların olduğu” konusunda dikkat çekecek farklı bir şey söylemek istiyorum. Türkiye’de bu düşünce tamamen ters, bize gelen hastaların çok önemli bir kısmında kadınların kürtaj olmayı istemediği ama eşlerinin kendilerini zorladığı yönünde. Biz bu konuda ciddi olarak eşlerle konuşmamıza rağmen eşlerini yani erkekleri razı edemiyoruz. Eğer bir girişim, bir işlem yapılacaksa erkeklerin üzerinden bu işin yapılmasının çok daha makul olduğunu düşünüyorum; çünkü kadınlar bu konularda çok daha duyarlı, hassas, vicdanlı ve erkeklere yani kocalarına direnemedikleri için veya aile yuvası dağılmasın diye direnmediklerinden dolayı kürtaj oluyorlar. Sonuçta da kadınlarda psikolojik problem çıkıyor, suçluluk duygusu başlıyor. Bunu da özellikle belirtmek isterim ki, dini olarak bir şeyler yapılacaksa, bir girişimde bulunulacaksa bunun üzerinde durulsun.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Teşekkür ederiz efendim. Başka suali ve katkısı olan var mı, Servet Bey buyurun.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR:
Sayın Başkan teşekkür ederim.

Benim iki sorum olacak, birincisi müsaadenizle Dr. Sare Davutoğlu Hanıma ikincisi de diğer tebliğ sahibine olacak.

Birinci sorum: Sare Hanım, kürtaja, özellikle istenmeyen gebelikler sonucunda başvurulduğu söyleniyor; kürtaj için ileri sürülen en önemli gerekçe bu. Şunu sormak istiyorum: “İstenmeyen bir cinsel birleşme olduğu andan itibaren, fıkhıta bizim açımızdan konuya ilişkin olarak problem oluşturan döllenmenin oluşum anına/döllenmenin tamamlanmasına kadar geçmesi gereken belli bir süre var mı; varsa tıbbî müdahale ile bu döllenmenin engellenmesi mümkün müdür?

Uzm. Dr. Sare DAVUTOĞLU: Döllenmeden, rahim içine yerleşmeye kadar bir müdahale söz konusu olabilir, tecavüz durumlarında bu gerçekten bir seçenek olabilir. Eğer cevaz varsa, sizin Kurulunuzdan çıkacak karara göre, biraz önceki sunumdan hatırlarsanız döllenmeden sonra yaklaşık birinci haftada rahim içerisine geliyor bebek ve yerleşiyor. O dönemde ertesi gün hapları dediğimiz, yüksek doz hormon içeren ve bebeğin rahim içerisine tutunmasını engelleyen, rahmin iç tabakası gebeliğe hazırlanan bir tabaka, bu hazırlığı bozarak bebeğin tutunmasını

engelleyen veya o dönemde spiral takılarak bu yerleşmenin engellenmesi ilk birkaç günlük süre içerisinde geçerli olabilir.

Yalnız bu ertesi gün hapları şöyle bir şey, eğer buradan bir cevaz çıkacaksa şöyle bir ikazda bulunulması gerekiyor: Çok yüksek doz hormon içeriyor, yani bir doğum kontrol yöntemi gibi de hiçbir zaman kullanılmaması gerekiyor. Eğer gebelik buna rağmen devam ederse bebekte ciddi sakatlıklara yol açabiliyor, bu noktada da dikkatli olunması lazım, çok özür diliyorum belki ben çok kontum ama, erkeklerle ilgili doğum kontrolünde erkeklerin sorumluluk alması noktasında belki buradan çıkacak destek ve Diyanetin uygulayacağı eğitim çalışmaları hem kürtajda, hem diğer sorunlarla ilgili çözüm olabilir diye düşünüyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Şüphesiz tabii, gebeliğin hem sorumlusu, hem tarafı, hem erkek, hem de kadındır, dolayısıyla her ikisinin de sorumluluğu var. Birinden alıp diğerine yüklemek doğru değil.

Doç. Dr. Servet BAYINDIR: İkinci sorum; Fıkıhta kürtaja izin konusunda genelde anne sağlığının tehlikede olması durumu ön plana çıkarılır; bu cenine müdahale konusunda önemli bir kriter olarak kabul edilir. Anne sağlığı derken daha çok biyolojik, fiziksel sağlık aklımıza geliyor. Dolayısıyla “ruhsal/psikolojik olarak şu kriterler anne sağlığı için tehlikelidir; dolayısıyla şu, şu psikolojik/ruhsal sorunla karşı karşıya olan anneye sağlık gerekçesiyle müdahale edilerek çocuğu alınmalıdır” denilebilecek psikolojik/ruhsal bir kriter var mıdır?

Teşekkür ederim.

Prof. Dr. Ömer GEÇİCİ: Ruhsal olarak çocuğun alınmasını gerektiren herhangi bir ruhsal kriter yoktur.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Çok net cevap, çok teşekkür ederim Ömer Bey sağolun.

Peki, başka sual var mı, Ertuğrul Bey.

Doç. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN: Ben hocalarımıza şunu soracaktım: Hayatına son verilen cenin veya fetus açısından kürtajın psikolojik boyutunun ölçülmesi mümkün mü acaba veya böyle çalışmalar var mı? Bazen duyuyoruz, kalp atışlarının hızlandığı gibi bazı rivayetler var, bu konuda bir sorum olacaktı.

Doç. Dr. Ömer ÖZBULUT: Onunla ilgili çok ciddi çalışmalar belki yok, ama şunları biliyoruz: Kürtaja karar veren, kürtajla ilgili düşünceler yaşayan annelerde stres hormonlarının salgılandığını ve bunun da çocuk üzerinde olumsuz etkiler oluşturduğunu, kalp hızını artırdığını, çocuğun hareketliliğini artırdığını düşünebiliriz.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Teşekkür ediyoruz.

Arkadaşlar bana gelen nota göre saat 12: 00’de odalardaki eşyalarımızı boşaltmamız gerekiyor, kullanım 12: 00’de sona eriyor.

Dolayısıyla şimdi ara veriyoruz, bu ara içerisinde arkadaşlarımız odalardaki eşyalarını araçlarına koyarlarsa veya uygun bir yere bırakırlarsa, 12: 00’de tekrar başlatmak üzere oturma ara veriyoruz.

Teşekkür ederiz.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Değerli arkadaşlar, zamanla yarıştığımızın farkındayız herhalde, dolayısıyla lütfen yerlerinizi alın, oturumu başlatıyoruz.

Hemen arkasından değerlendirme oturumu yapacağız.

Öncelikle bu oturumu başlatmak üzere tebliğcimiz Doç. Dr. Ali İhsan Pala; Erzurum Atatürk Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi ve Katar’da görevli bulunuyor.

Müzakerecilerimiz Dr. Mehmet Erşahin, Konya Müftülüğünden; Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden; hocalarımız hemen yerlerine buyursunlar ve oturumu başlatalım.

Doç. Dr. Ali İhsan Pala Hocamız; kürtajın fıkhi boyutu, dini boyutu ile ilgili bir sunum yapacaklar. Hocam süremiz 20 dakika, zamana riayet edersek çok mutlu oluruz, daha değerlendirmelerimiz var.

TEBLİĞ

Kürtajın Fikhî Boyutu

Doç. Dr. Ali İhsan PALA¹⁰⁰⁴

GİRİŞ

Ceninin kürtaj edilmesi meselesi yüzyılımızın en çok tartışmalı dinî/fikhî meselelerinden biridir. Hiç kuşku yok ki bu mesele –müslüman olsun olmasın- bütün dünyada bir ahlak sorunu olarak algılanmasının yanı sıra, özellikle İslam dünyasında aynı zamanda dinî bir problem olarak da karşımıza çıkmış durumdadır.

Biz bu toplantı vesilesiyle, kürtaj konusuna fikhî açıdan bakmak ve meselenin fikhî boyutlarını paylaşmak istiyoruz. Takdir edilmelidir ki bize verilen süre içinde konunun tüm detaylarıyla sunulması mümkün değildir. Bu sebeple biz, çok detay ve teknik ayrıntılara girmeksizin ana çerçeveye içerisinde vurgulanması gerektiğini düşündüğümüz hususlarla sınırlı kalacağız. Bu çerçevede tebliğimizin ana başlıkları şöyledir:

- 1- Cenin hakkında genel bilgiler
- 2- Normal şartlarda ceninin kürtaj edilmesi
- 3- Zinadan oluşan ceninin kürtaj edilmesi
- 4- Tecavüz sonucu oluşan ceninin kürtaj edilmesi
- 5- Özürlü ceninin kürtaj edilmesi

Bu başlıklara ilişkin yapacağımız açıklamaların daha iyi anlaşılması ve alt yapı oluşturması bakımından öncelikle cenin hakkında bazı bilgilere yer vermek uygun olacaktır.

1. Cenin ve kürtaj kavramları hakkında genel bilgiler

1.1. Cenin

Fakihler cenin için üzerinde uzlaşmış hususi bir tanım yapmamış olmakla birlikte bu yöndeki bazı açıklamaları ceninin tarifi konusunda fikir verici niteliktedir.

Bazı fakihler, ana karnındaki çocukla ilgili bazı hükümlerin söz konusu olması için, onun yaratılışının tamamlanmış olması ((مستبين الخلقة)¹⁰⁰⁵ gerektiğini söylemişlerdir.

¹⁰⁰⁴ Atatürk Üniversitesi Hukuk Fakültesi

¹⁰⁰⁵ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1985, III/213.; İbn Nuceym, Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., I/230.

Yaratılışı belirgin hale gelmemiş olan cenin çocuk olarak adlandırılmaz.¹⁰⁰⁶ Ana karnında yaratılışı belirmemiş olan varlık cenin değil, bir et parçasıdır.¹⁰⁰⁷ Rahimde bu durumda olan varlığın, bir başkası tarafından düşürülmesi halinde cezai bakımdan her hangi bir sonuç terettüp etmemektedir.¹⁰⁰⁸ Bu tarifte geçen "bazı organların belli olması"ndan maksat, parmak tırnak saç gibi organların belli olması demektir.¹⁰⁰⁹ Bu genelde Hanefilerin yaklaşımıdır.

Şafiilere göre, "ğurre"¹⁰¹⁰ (tazminat) gerekebilmesi için düşürülen ceninin, asgari kan pıhtısı veya et parçası olmaktan çıkıp parmağı, gözü ya da tırnağı gibi bir uzvunun belirgin olması gerekir.¹⁰¹¹

Mâlikî fukahası cenini, henüz biçimlenmemiş olsa bile ana rahminde bulunan varlık olarak tanımlamaktadırlar.¹⁰¹²

¹⁰⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, VII/150.; Kâsânî, Melikü'l-'Ulemâ Alâuddîn Ebî Bekr b. Su'ûd, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Thk: Muhammed Adnan Derviş, Dâru l'İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997, III/582.; Krş: İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, IV/147, 371.; İbnu'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sîvâsî, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dâru l'İhyâi't-Turâsî'l-Arabî (ofset baskı), Beyrut, ts., I/165-166.

¹⁰⁰⁷ Kâsânî, VI/414.

¹⁰⁰⁸ Kâsânî, VI/414.

¹⁰⁰⁹ İbnu'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, I/165.

¹⁰¹⁰ **Ğurre:** Ana rahmindeki çocuğun (cenin) düşürülmesinden dolayı ödenmesi gereken diyet (mali tazminat) olup, miktarı tam diyetin 1/20'sidir. Bu da 5 deve yahut 50 dinar veya 600 (Hanefilere göre 500) dirheme tekabül etmektedir. (Bk. Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslamî ve Edilletuh*, Daru'l-Fikr, Dimaşk, 3.b., 1989, IV/11, VI/362.; Şafak, s. 151.) Ezher'e bağlı "Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye/İslam Araştırmaları Akademisi"'nin 17 Ekim 1976 tarihli toplantısında tam diyet 4250 gr. Altın olarak tespit edilmiştir. (Bk. Câdelhak, *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 2, Cilt: 65, Kahire, 1992, s. 164'te 12 nolu dipnot.) Buna göre **ğurrenin miktarı da yaklaşık olarak 212, 5 gr. Altına** tekabül etmektedir.

¹⁰¹¹ Şafîi, Muhammed b. İdris, *el-Um*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990, VI/115.; Ancak, Şafii mezhebinde karnındaki, biçimlenmeye yüz tutmuş yahut biçimlendiği belli olmamakla birlikte, ebelerin beyanına göre şekillenebilecek durumdaki mudğa (et parçası) yı düşüren kadının iddetinin sona ereceği, "alaka" olursa sona ermeyeceği kabul edilmiştir. Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali, *et-Tenbîh*, Thk. İmaduddîn Ahmed Haydar, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1403/1983, s. 223.; Gazâlî, Ebû Hamid, Muhammed b. Muhammed *el-Vasît*, Thk. Ahmed Mahmûd – Muhammed Tâmir, Dâru's-Selâm, Kahire, VI/130.; Şîrbînî, el-Hatîb Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *el-İknâ'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, II/467.; *Muğni'l-Muhtâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., IV/104.

¹⁰¹² Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvattâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, 1914, VII/80.; Bununla birlikte Malikilerin, rahimde biriken kanın üzerine sıcak su dökülmesi halinde dağılmıyorsa onun cenin olduğu, aksi durumda ise cenin olamayacağı şeklinde -klasik dönemlerin şartları içerisinde- bir kriter de koyduklarını görüyoruz.

Hanbelî fakihleri ise genel olarak cenini anne karnındaki çocuk olarak¹⁰¹³ ifade etmektedirler. Onlara göre rahimde bulunan "mudğa" halindeki parçanın insan biçimine girmesinin başlangıcı ceninin de başlangıcıdır. Bundan önceki aşamanın cenin olduğu kesin olarak bilinemez.¹⁰¹⁴ Aynı mezhebe mensup olan İbn Receb bu konuda mezhepten farklı düşünmektedir. Ona göre ceninin başlangıcı "alaka"¹⁰¹⁵ olduğu andan başlar.¹⁰¹⁶ İbn Hacer ve İbn Kayyim gibi bazı âlimler de bu yaklaşıma sahiptirler.¹⁰¹⁷

Gazali gibi kimi âlimler de, spermin rahme düşmesinden itibaren doğuma kadar rahimde olan varlığı cenin olarak kabul etmişlerdir.¹⁰¹⁸

Tıbbi terminolojide ana rahmindeki ürünün iki ayrı aşamasından dolayı iki ayrı isimlendirme vardır. Birinci aşama için *embriyonik* dönem denilmektedir ki bu, hamileliğin ikinci ayının sonuna (3-8. haftalar arası) kadarki dönemini içermektedir.¹⁰¹⁹ İkinci aşama için ise *fetal* dönem denilmektedir ve bu da hamileliğin üçüncü ayından başlayıp doğum zamanına kadar olan dönemi kapsar.¹⁰²⁰

Buradan anlaşılacağı üzere, klasik İslam hukukçularının cenin tanımlamaları tıbbî terminolojideki embriyonal aşamanın bir kısmı ile fetal dönemin tamamını içine alacak niteliktedir. Ancak, Gazâlî, İbn Receb, İbn Kayyim, İbn Hacer gibi âlimlerin cenin tanımları ise hem embriyonal hem de fetal dönemin tamamını kapsamaktadır. Günümüz tıbbî verileri de bu âlimlerin cenin tanımlarını doğrular niteliktedir. Tıptaki iki ayrı adlandırma ise teknik bir durumdur. Zira döllenmeden itibaren rahimde hayat sahibi bir varlığın bulunduğunu tıp kabul etmektedir.

¹⁰¹³ İbn Muflih, Şemsuddîn Muhammed b. Muflih, *el-Mubdî'*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1400/1980, VIII/356.; Buhûfî, Mansûr b. Yunus, *Keşşâfu'l-Kinâ'*, Thk: Hilâl Musaylihî Mustafa Hilâl, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1402/1982, VI/23.

¹⁰¹⁴ İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405/1985, VIII/318.; Buhûfî, *Keşşâfu'l-Kinâ'*, VI/23.

¹⁰¹⁵ "Alaka": Ana rahminde plasentaya tutunmuş olan embriyodur.

¹⁰¹⁶ İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbüddîn, *Câmi'u'l-'Ulûmi ve'l-Hikem*, b.y.y., ts., s. 52, 54.

¹⁰¹⁷ İbn Kayyim, *et-Tibyan fî Aksâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, b.y.y., ts., s. 212.; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI/481.

¹⁰¹⁸ Gazâlî, *İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru l'İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye İsa el-Halebî, Kahire, ts., II/53.

¹⁰¹⁹ Kocatürk, Utkan, *Açıklamalı Tıp Terimleri Sözlüğü*, Ankara Ün. Basımevi, 6. bs., Ankara, 1994, s. 248.; Atasü, Turgay-Türkmenoğlu, İbrahim, *Pratik Doğum Bilgisi*, Alfa Yay., b.y.y., ts., s. 23.

¹⁰²⁰ Kocatürk, s. 287.; Atasü, s. 23.; Krş. Cinaz, Peyami – Okumuş Nurullah, *Pediatrici*, Klinisyen Tıp Kitabevleri, 3. bs., Ankara, 2006, s. 30.

1.1. Ceninin Oluşum Evreleri

Kur'ân-ı Kerim'de insanın yaratılışına büyük önem atfedilmekte ve çeşitli ayetlerde bu büyük hadisenin çeşitli aşamaları anlatılmaktadır. Öyle ki bugün modern bilimin insanın oluşumuna dair ortaya koyduğu tespitler Kur'an'da anlatılanlarla uyum göstermektedir.

Cenin gelişimi üç aşamada gerçekleşmektedir.¹⁰²¹

1- Ceninin oluşumunu sağlayan başlangıç, erkek sperminin, kadının yumurtasıyla birleşmesi sonucunda gerçekleşmektedir. Döllenme denilen bu aşamada 23 tanesi anneden ve 23 tanesi de babadan gelen kromozomlar birbirine karışır. Böylece tek hücreli ve insanın başlangıcı olan *zigot* meydana gelir.¹⁰²² Bu aşama hamileliğin ilk haftasında gerçekleşmektedir. Bu aşamada oluşan zigot peşpeşe bölünmelerle 12-16 arasında hücre oluşur. Oluşan bu hücre yumağı 3. günde uterus (rahim) boşluğuna ulaşır. 5-6. günlerde morulanın rahim duvarına yapışmasıyla implantasyon gerçekleşmiş olur.¹⁰²³

2- Ceninin ikinci aşaması, *'alaka* dönemidir. Cenin bu aşamada rahim duvarına yapışıp tutunmakta ve artık rahimden beslenmektedir.¹⁰²⁴ Bu dönem embriyonik dönem olup sekizinci haftanın sonuna kadar devam eden çok hassas bir dönemdir.¹⁰²⁵ Bu sebeple cenin, ilaçlar, virüsler vb. şeylerden etkilenir ve ciddi anomalilere maruz kalabilir.¹⁰²⁶ Ceninin merkezi sinir sisteminin oluşumu bu aşamada başlar. Bu dönemin sonunda bütün temel organ ve sistemler gelişmeye başlamıştır. Ancak organların çoğunun fonksiyonu asgari düzeydedir. Sekizinci haftanın sonunda cenin insan görünümünü kazanmaktadır.¹⁰²⁷ Gebeliğin dördüncü

haftasında beyin gelişmiş, gözler kulaklar ve kalbin yeri belirginleşmiştir. Kalp atışları başlar. Dil, kollar ve bacaklar da belirmiştir. Eller, dirsekler, omuzlar ortaya çıkar. Burnu, midesi ve üst çenesi oluşmaya başlar.¹⁰²⁸ Bu haftanın sonuna doğru önce kol sonra da bacak tomurcuğu belirmiştir. Yedinci haftanın başında eller, sekizinci haftanın başında da ayak parmakları gelişir.¹⁰²⁹

3- Ceninin üçüncü aşaması *mudğa* / bir çiğnem et parçası haline geldiği aşamadır ki, tıpçılar bunu *fetal* dönem olarak adlandırmaktadırlar. Bu, dokuzuncu haftadan itibaren olan aşamadır.¹⁰³⁰ Bu aşama, daha önce organları tamamlanmış olan ceninin gelişme ve büyüme aşamasıdır.

1- Ruhun üflenme zamanı: Bilindiği üzere bu hususta Hz. Peygamber'den gelen bazı hadisler vardır ki bunlardan İbn Mes'ud ve Huzeyfe (r.a.) 'dan gelen iki rivayet ön plana çıkmaktadır. Bu her iki hadisten anlaşılan ortak nokta, ruh üflenmesinin ceninin üçüncü aşamasının (*mudğa*) tamamlanmasından sonra oluşudur. Ancak bu tamamlanma süresi 120 gün müdür, yoksa 40 gün müdür? Burada doğal olarak iki görüş bulunmaktadır. Biri ruhun 120 günden sonra üflendiğini söylerken, diğeri de ilk 40 günden sonra üflendiğini ileri sürmektedir. Bazı âlimler ruh üflenmesinin 120 günden sonra olduğu konusunda ittifaktan söz etmişlerse¹⁰³¹ de bu ittifak çoğunluğun ittifakı olabilir. Bu meselede iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlar:

1- Gerek klasik gerekse çağdaş âlimlerin kahir ekseriyeti ruhun 120 günden sonra üflendiği kanaatine sahiptirler.¹⁰³² Dayandıkları en önemli delil ise sözü geçen İbn Mes'ud hadisidir.

2- Bazı âlimler ise ruhun ilk kırk günün sonunda üflendiği görüşündedirler. Bu görüş sahipleri de yine adı geçen Huzeyfe hadisine dayanmaktadırlar.¹⁰³³ Onlara göre yaratılış kırk iki günde tamamlandığı için yaratılıştan sonraki aşama ruhun üflenme aşamasıdır. Son zamanlarda bu kanaate doğru gittikçe artan bir eğilim gözlenmektedir. Bendeniz de daha önceki bir çalışmamda ruhun 120 günden sonra üflendiği görüşünü benimsemiş idim. Ancak sonraki araştırma ve incelemelerimiz ile ulaştığımız son tespitler sonucu kanaatimiz değişmiş ve ruhun ilk kırk günden sonraki bir zaman diliminde üflendiği yaklaşımını benimsemiş bulunuyoruz.

¹⁰²⁸ <http://www.ailehekimi.com>

¹⁰²⁹ Şeftalioğlu, s. 125.

¹⁰³⁰ Şeftalioğlu, s. 133.

¹⁰³¹ Demurdâş, s. 230.

¹⁰³² Şümân, s. 29.

¹⁰³³ İdris, Abdulfettah Mahmud, “*et-Tehallus mine'l-Halâyâ ve'l-Ecinneti'l-İlefî bihâ Teşevvuhun Verâsî*”, *Mecelletu'l-Buhûsi'l-Fıkhiyyeti'l-Mu'âsıra*, Yıl: 17, Sayı: 66, 2005, s. 45.

¹⁰²¹ Şeftalioğlu, s. 119-120.

¹⁰²² Şeftalioğlu, s. 77.

¹⁰²³ Çakar, A. Nur – Dağdeviren, Attila, “*Fetal Gelişme ve Plasenta: Plasenta, Göbek Bağı ve Amniyon Embriyolojisi*”, *Gebelikte Fetusa ve Yeni Doğana Zararlı Etkenler*, Editörler: Atasü, Turgay – Öçer, Fahri, Nobel Tıp Kitabevleri, 2. bs., İstanbul, 2000, s. 6.; Bâr, *el-Ceninu'l-Muşevveh*, s. 39.

¹⁰²⁴ İbrâhîm Rahîm خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ / ayetinde yer alan *min* harfi cerrinin başlangıç anlamına geldiğini dolayısıyla yaratılışın *'alaka* aşamasından itibaren başladığını ifade etmektedir. (Bk. Rahim, s. 35.) Kanaatimize göre bu tespit isabetli gözükmemektedir. Çünkü Secde suresi 7. ayette çok açık bir biçimde yaratışa *tîn*'den başladığı ifade edilmektedir. Ayrıca yukarıda geçen ayet ve hadislerin bütünü dikkate alındığında bu ayette söz konusu aşamalardan birine dikkat çekildiği anlaşılmaktadır. Burada yaratışın *'alaka*'tan başladığı değil, önceki aşamada başlamış olan yaratılışın önemli evrelerinden birine dikkat çekildiği şeklinde anlamak daha sağlıklı bir yaklaşım olabileceğini düşünüyoruz.

¹⁰²⁵ Şeftalioğlu, s. 119.

¹⁰²⁶ Şeftalioğlu, s. 120.; <http://www.gata.edu.tr/cerrahibilimler/kadindogum/sss/ap2.html>

¹⁰²⁷ Şeftalioğlu, s. 119.

Konuyla ilgili İbn Mes'ud hadisinin dilsel ifadelerinden her ne kadar ilk etapta "üç kırk gün" anlaşılması mümkün olsa da, diğer rivayetlerle birlikte dikkatlice değerlendirildiğinde bunun katıyiet taşımadığı görülür. Zira dil unsurları bakımından yaratılışın ilk kırk küsur günde tamamlandığını, haliyle ruhun bu aşamadan sonra üflendiğini anlama imkanı vermektedir. Hicri 7. Asır alimlerinden İbn Zemelkânî (ö. 667/1268) bu unsurlardan birisinin hadiste geçen (يجمع) kelimesi olduğunu ifade ediyor. O bu kelimenin buradaki anlamının "yaratılışın tastamam ve olgun biçimde gerçekleşmesi" olduğunu söylemekte ve Arapların cem' kelimesini bu anlamda kullanmalarını gerekçe göstermektedir.¹⁰³⁴ Diğer dil unsuru ise (مثل ذلك) ifadesidir. Buradaki işaret zamirinin gösterdiği isim şu üç şeyden biri olabilir. Ya "yaratılışın tamamlanması", veya "anne karnı" ya da "kırk gün"ü göstermektedir. Bu durumda bu lafız "**mücmel**"dir. Usul-ü fıkhîtaki kurala göre mücmel lafzın anlaşılabilmesinin yollarından biri "**mübeyyen**" olan lafza hamledilmesidir. Burada Huzeyfe hadisi bu zaminin "kırk gün"e delalet etmediğini göstermektedir. Bu zamir "anne karnı"nı da göstermiş olamaz. Çünkü o zaman anne karnı ifadesinin tekrarı söz konusu olur. Bu ifadenin tekrar zikredilmesi metne herhangi bir ekstra anlam katmıyor. Çünkü yine usul kuralına göre bir metinde bir kereden fazla geçen lafızları tekrara hamletmektense yeni bir anlama hamletmek daha evladır.¹⁰³⁵ Zira yeni bir anlama hizmet etmeyen tekrarlar abestir.¹⁰³⁶ Fesahat sahibi Rasûlullah'ın abes söz söylemesi düşünülemez. Bu durumda geriye tek seçenek kalmaktadır ki o da zaminin (يجمع خلق) / yaratılışın tamamlanması) ifadesini göstermesidir. Çünkü aksi sabit olmadıkça zamirler kendilerine en yakın lafza hamledilir. Huzeyfe hadisinde bu zamire en yakın ifade (يجمع خلق أحدكم) dir.¹⁰³⁷ İbn Zemelkânî hadisteki bu ifade tarzını şöyle bir ifadeye benzetmektedir: Mesela "insan hayatı boyunca değişir" dedikten sonra "(insan dünyaya gelince) süt emer, sonra süttten kesilir sonra genç delikanlı olur, sonra yaşlanır, sonra iyice ihtiyarlar sonra da ölür." Diye açıklama yaptığımız zaman, sayılan bu evrelerin tamamının insanın toplam ömrü içinde gerçekleştiği anlaşılır.¹⁰³⁸ Buradan ortaya çıkan sonuç şudur ki İbn Mes'ud hadisindeki (مثل ذلك) ifadesiden maksat (يجمع خلق أحدكم) dir. Böylece iki rivayet arasında görülen zahiri tearuz da ortadan kalkmış olmakta ve her iki hadisle amel etme mümkün olmaktadır. Nitekim bu yaklaşım modern embriyolojinin ortaya koyduğu verilerle de uyum arz etmektedir.

¹⁰³⁴ Örneğin Araplar 'رجل جميع' dediklerinde tastamam, mükemmel yaratılmış insanı kastederler.

¹⁰³⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I/196.

¹⁰³⁶ Tûfî, Necmuddîn, *Şerhu Muhtasarı'r-Ravdah*, Thk.: Abdulmuhsin et-Turkî, Muessesetu'r-Risîle, Beyrut, 1987, II/527.

¹⁰³⁷ Savî, Abdulcevâd, *Etvârü'l-cenîn ve nefhi'r-rûh*, Mecelletu'l-İ'câzi'l-İlmî, sayı 8, S. Arabistan, s. 16.

¹⁰³⁸ Savî, s. 16.

Bu noktada mesele açısından bir başka husus ruhun mahiyeti yaahutta ruh üflenmesinden maksadın ne olduğudur.

2- Ruh üflenmesinden maksat nedir?

Ruh üflenmesinden maksat, ceninin canlı bir varlık olması mı, yoksa başka bir şey mi? Eğer maksat ceninin insanî kimlik kazanması gibi başka bir şey ise, hadislerde yer alan bilgiler ile modern tıbbın günümüzde ortaya koyduğu real tespitler arasında bir çelişki söz konusu değildir. Şayet ruh üflenmesinden maksat ceninin canlı olması ise, bugün tıp somut olarak ortaya koymuştur ki cenin döllendiği andan itibaren gelişmeye elverişli bir canlıdır.¹⁰³⁹ Halbuki İbn Mes'ud hadisinde 120 gün sonra ruh üflendiği ifade ediliyor. Velev ki ilk kırk günden sonra üflenmiş olsun gene de ruh üflemeden maksadın ne olduğu sorusunu ortadan kaldırmaz.

Ruh üflemenin, ceninde canlılık halinin bulunması anlamına geldiğini savunanlar, tıbbi verilere göre yaratılışın ilk kırk gün içinde tamamlandığı gerekçesiyle, İbn Mesud hadisinin Huzeyfe hadisine hamledilmesi gerektiğini söylüyorlar.¹⁰⁴⁰

Kimileri de ruh üflemeden kastın, insana insanlık kimliğini kazandıran bir durum olduğunu ileri sürerek, ruh ile canlılığın ayrı şeyler olduğunu ifade etmişlerdir. Çağdaş fıkıh bilginlerinden Muhammed Yasîn şöyle diyor: "Tıbbi verilere göre ceninin daha erken zamanda canlılık kazanması, hadisteki 120 gün gerçeği ile çelişmez. Çünkü hadis, ceninin hayatının başlangıcını sarıh olarak ifade etmiyor. Bilakis ceninin insan olma vasfını ve buna dair özellikleri kazandığı süreci haber veriyor. Bu ise yaratılışın başlangıcından farklı bir şeydir. Ruhun önceden üflenmemiş olması ceninin cansız bir varlık olduğunu göstermez. Aksine Rasûlullah (a.s.) 'ın, ceninin yaratılış aşamalarıyla ilgili olarak söyledikleri, ruh üflenmeden önce bir canlılığın var olduğunu göstermektedir. Ne var ki cenin her ne kadar canlı bir varlık ise de ruh üflenmeden önce bir insan hüviyetine sahip değil, insan olma yolunda ilerleyen canlı bir varlıktır. Dikkatlice düşünüldüğünde *Seni topraktan, sonra nutfeden yaratan, sonra da seni adam biçimine koyan Rabbi'ni inkar mı ettin?*¹⁰⁴¹ vb. ayetlerin bu yaklaşımı desteklediği görülür. Çelişki, bazı âlimlerin "alaka" ve "mudğa" kelimelerini, sözlük anlamlarını esas alarak yorumlamalarında. Her halükarda delil âlimlerin söyledikleri değil, nassın bizzat kendisidir. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnette ise alaka ve mudğayı açıklayan bir hüküm yoktur."¹⁰⁴²

¹⁰³⁹ Hatta canlılığın, döl hücrelerinin meydana gelişle başladığı ifade edilmektedir (Bk. Gürgüç, Ali, *Doğum Bilgisi*, Ankara Üniv. Tıp Fak. Yay., 3. bs., Ankara, 1976, s. 13.) ki Gazalî gibi kimi klasik dönem İslam bilginlerinin bu meydana açıklamaları vardır.

¹⁰⁴⁰ Rahîm, s. 46-47.

¹⁰⁴¹ Kehf, 18/37.

¹⁰⁴² Yasîn, Muhammed Na'im, "el-İchâd beyne'l-Kavâ'idî's-Şer'iyye ve'l-Mu'tayâtî't-Tıbbiyye",

Yasin'in bu açıklamalarına katıldığımızı belirtmeliyiz. Bize göre de ruh üflenmesi canlılıktan farklı bir şeydir. Ruh gaybi bir olay olup deneyle, gözlemlerle anlaşılabilir kavranabilecek bir olgu değildir.¹⁰⁴³ Kur'an-ı Kerim bu hususta bize az bilgi verildiğini ve Allah (c.c.)'ın bildiği bir hakikat olduğunu¹⁰⁴⁴ bildiriyor. Nitekim beden ruh ilişkisi üzerine yapılmış teolojik bir araştırmada bu ilişkinin bilinemeyeceği sonucuna varılmıştır.¹⁰⁴⁵

1.2. Kürtaj kavramı

Tıbbi anlamda "kürtaj" ana rahminin içini kazıyarak oniki haftaya kadar olan gebeliklerin sona erdirilmesidir. Daha teknik ifadesiyle kürtaj, "uterustaki (rahimdeki) plasenta artıklarını kazıyarak dışarı çıkarmaktır."¹⁰⁴⁶

Tıbbi bir deyim olan "kürtaj", günlük dilde bu konuyu ifade etmek için en çok kullanılan terimdir. Türk Ceza Kanunları'nda "çocuk düşür(t) me" ifadesi kullanılırken, Nüfus Planlaması Hakkındaki Kanun'da "gebeliğin sonlandırılması", Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine İlişkin Tüzük'te ise "rahmin tahliyesi" terimleri tercih edilmiştir.

1.3. Ceninin himaye edilmesini hedefleyen hukukî düzenlemeler

Klasik İslam hukukçuları kişi hukuku bağlamında ele aldıkları ceninin hakları konusunda ayrıntı sayılabilecek nitelikte açıklamalar yapmışlardır. Bu çerçevede kişiliği ceninin ilk aşamasından başlatmışlar ve cenin hakkındaki hükümleri tespit etmişlerdir. Bu hükümlere dair ayrıntı konumuz dışındadır.

İslam dininin insana verdiği değeri onun haklarını ta ana rahminden itibaren himaye etmiş olmasından ve ihlal edilmesini çeşitli yaptırımlara bağlamasından anlamak zor olmasa gerektir. Öncelikle ceninin sağlıklı bir şekilde gelişimini tamamlayıp dünyaya gelmesi için, bazı tedbirler öngörülmüştür. Söz gelimi, -nafaka hakkı olmadığı zamanlarda dahi- hamile kadının nafakasını sağlama görevi kocaya verilmiştir.¹⁰⁴⁷ Ramazanda karnındaki ceninin beslenme riski bulunması halinde

kadına oruç tutmama ruhsatı verilmesi,¹⁰⁴⁸ bir cezaya çarptırılan kadının hamile olması halinde doğum yapana, hatta çocuk annesine ihtiyaç duymayacak hale gelinceye kadar cezasının ertelenmesi vb. tedbirler¹⁰⁴⁹ ceninin himayesine yönelik düzenlemelerdir. Bunlar ceninin hayatının korunmasına yönelik hükümlerdir. Bunun dışında bir de ceninin bir kişilik olarak haklarının korunmasına yönelik tedbirler vardır ki, bunların başında öncelikle cenine "eksik vucub ehliyeti" tanınmış olması gelir.¹⁰⁵⁰ Cenin sorumluluk alacak durumda değildir. Çünkü bir açıdan o annesine bağımlı ve ondan bir parça, bir bakımdan da başlı başına bir can taşıyan varlıktır.¹⁰⁵¹ Böyle olunca onun lehine bazı haklar sabit olabilir. Ehliyetin eksik oluşu bundan dolayıdır.¹⁰⁵² Ceninin dünyaya sağ olarak gelip gelmeme ihtimali de ayrı bir faktördür.¹⁰⁵³ Buna göre ceninin lehinde sabit olan haklar kısaca miras, vakıf, hibe, şüfa, vasiyet gibi maddi hakların yanı sıra, hayat hakkı ve nesep hakkı gibi manevi haklardan ibarettir.¹⁰⁵⁴

2. Normal şartlarda ceninin kürtaj edilmesi

Öncelikle şunu ifade edelim ki, spontane (kendiliğinden) vaki olan düşük(*sıkt*) lere ilişkin,¹⁰⁵⁵ helallik ve haramlık bakımından bir hüküm terettüp etmediği ve ne suretle olursa olsun ruh üflendikten sonraki aşamada (120 gün) ceninin kürtaj edilmesinin caiz olmadığı konusunda İslam hukukçuları arasında ittifak vardır. Bunun bir tek istisnası olabilir ki o da annenin hayati tehlikeye maruz kalmasıdır. Şu halde burada asıl mesele ruh üflenmeden önceki aşamada ceninin düşür(t) me meselesidir.

¹⁰⁴⁸ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., I/178.; Kâsânî, *Bedâi'*, II/250.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III/37.; Desûkî, *el-Hâşiye*, I/535.

¹⁰⁴⁹ Bk. İmâm Mâlik, Mâlik b. Enes, *el-Mudevvenetü'l-Kubrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., VI/142.; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV/11.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX/47.; 'Adevî, *el-Hâşiye*, II/4.; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kınâ*, VI/82.

¹⁰⁵⁰ Pezdevî, Fâhrü'l-İslam Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl* (A. Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli'l-Pezdevî*, Thk: Muhammed el-Mutasımbillah, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2. bs., 1994.'ün içinde), IV/394.

¹⁰⁵¹ Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Mir'âtu'l-Usûl ilâ Mirkâti'l-Vusûl*, Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, İstanbul, 1282/1865, s. 321.

¹⁰⁵² Bk. Habbâzî, Ömer b. Muhammed (ö. 691/1292), *el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkıh*, Thk: Muhammed Mazhar Bekâ, Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî, Mekke, 1403/1983, s. 362-363.

¹⁰⁵³ Serahsî, *el-Usûl*, II/333.

¹⁰⁵⁴ Molla Hüsrev, *el-Mir'ât*, s. 321-322.; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yay., Ofset baskı, İstanbul, ts., III/145.; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1991, I/182-183.; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İmihali*, İstanbul, 1995, s. 258.

¹⁰⁵⁵ Kadınların düşük yapmalarına etki eden sebeplerden bazıları şunlardır: rahim hastalıkları, yumurta hastalıkları, hormonal bozukluklar, ruhi sarsıntılar vs. geniş bilgi için bk. Felix Von Mkulichz-Radecki, *Pratik Doğum Bilgisi*, Çev. Gediz, M. Hadi-Üstün, Ziya, Kenan Matbaası, İstanbul, 1943, s. 21.; Bu konuda klasik İslam bilginleri de ızhalar yapmıştır. Bk. İbn Kayyım, *et-Tıbyân fi Aksâmi'l-Kur'an*, s. 220.

<http://www.islamset.com/arabic/abioethics/engab/yasen.htm>

¹⁰⁴³ Şeride, Muhammed Hâfiz, *Nefhu'r-Rûhi fi'l-cenin beyne't-tubbi ve'd-dîn*, 2004, s. 13.

¹⁰⁴⁴ İsrâ, 17/85.

¹⁰⁴⁵ Taslaman, Caner, *Beden ruh ikilisi üzerinde teolojik bir inceleme*, s. 31.

¹⁰⁴⁶ Kocatürk, s. 189.

¹⁰⁴⁷ Bir ayette şöyle buyrulmuştur: O kadınları, gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun ve onları sıkıştırmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Sayet hamile iseler, yüklerini bırakıncaya kadar onları besleyin. Sonra sizin için emzirirlerse ücretlerini verin ve aranızda güzellikle konuşup danışın. Güçlük çekerseniz çocuğu, başka bir kadın emzirecektir. (Talâk, 65/6).

Ruh üflenmeden önceki aşamada ceninin kürtaj edilmesi konusunda her mezhep içerisinde tam bir görüş birliği yoktur. Bu bakımdan konuya dair görüşleri mezheplere göre zikretmek isabetli olmaz. O yüzden bu görüşleri dört ana grupta özetlemek mümkündür.¹⁰⁵⁶

Birinci görüş: Bu görüşe göre her hangi bir kayıt söz konusu olmaksızın caiz olduğunu söylerler.¹⁰⁵⁷ Kimi Hanefiler,¹⁰⁵⁸ bazı Şafiiler, kimi Malikiler ile bazı Hanbelîler de bu görüştedirler.¹⁰⁵⁹ Bu görüşte olan bazı çağdaş fıkıhçılar da vardır. Ramazan el-Bûtî, Ömer el-Aşkar gibi.

¹⁰⁵⁶ Görüşlerin ayrıntıları ve tartışması hakkında geniş bilgi için bk. Çeker, Orhan, “Çocuk Düşürme”, *DİA*, VIII/364-365.; Rahîm, *Ahkâmu'l-İchâd*, s. 265 vd.; Gânim, *Ahkâmu'l-Cenîn*, s. 169 vd.; Şûmân, *İchâdu'l-Haml*, s. 51-56.; Demurdâş, *Tanzîmu'n-Nesl*, s. 200 vd.; Bûtî, Muhammed Sa'îd, *Mes'eltu Tanzîm'i-Nesl*, Mektebetu'l-Fârâbî, 2. bs., Dimaşk, ts., s. 45-57.; Sâlih, Muhammed b. Ahmed, *et-Tıflu fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Matba'atu Nahdati Mısır, Kahire, ts., s. 33 vd.; Mubârek, Cemîl Muhammed, *Nazariyyetu'd-Darûreti's-Ser'iyye: Hudûduhâ ve Davâbituhâ*, Dâru'l-Vefâ, Mansûre, 1988, s. 419-430.; Heyet, *Beyânun li'n-Nâs mine'l-Ezheri's-Serîf*, Matbaatu'l-Ezher, Kahire, 1984, II/256.; Darîr, Muhammed Emin, “Hukmu'l-İchâd fi's-Ser'i'ati'l-İslâmiyye”, *Mecelletu'l-Mecme'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, Yıl: 5, Sayı: 7, 1993, s. 253-258.; Yasin, “Ahkâmu'l-İchâd”, *Mecelletu's-Ser'i'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Yıl: 6, Sayı: 13, 1989, s. 251-264.; Kahtânî, Müsfir b. Ali, “İchâdu'l-Cenîni'l-Muşevveh ve Hukmuhû fi's-Serâ'ati'l-İslâmiyye”, *Mecelletu's-Ser'i'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Yıl: 18, Sayı: 54, Kuveyt, 2003, s. 183-187.; Câdelhak, Ali, *el-Fikhu'l-İslâmî: Murûnetuhu ve Tatavvuruh*, Kahire, 1987, s. 209-235.; “Fetâvâ'l-İmâmî'l-Ekber”, *Mecelletu'l-Ezher*, Cilt: 65, Sayı: 2, Kahire, 1992, s. 161-172.

¹⁰⁵⁷ Uşrûşenî, II/159.; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III/274.; İbn Nuceym, *el-Bahru'-Râik*, III/215.; Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali, *ed-Durru'l-Muhtâr*, (İbn Âbidîn'in *Reddu'l-Muhtâr*, [Matbaatu'l-Halebî, 3. bs., Kahire, 1984] adlı haşiyesi içinde) III/185.; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddu'l-Muhtâr 'ale'd-Durri'l-Muhtâr*, Matbaatu'l-Halebî, 3. bs., Kahire, 1984, III/185-186.

¹⁰⁵⁸ Uşrûşenî, II/159.; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III/274.; İbn Nuceym, *el-Bahru'-Râik*, III/215.; Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali, *ed-Durru'l-Muhtâr*, (İbn Âbidîn'in *Reddu'l-Muhtâr*, [Matbaatu'l-Halebî, 3. bs., Kahire, 1984] adlı haşiyesi içinde) III/185.; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddu'l-Muhtâr 'ale'd-Durri'l-Muhtâr*, Matbaatu'l-Halebî, 3. bs., Kahire, 1984, III/185-186.

¹⁰⁵⁹ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktasid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., II/312.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII/318.; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI/4540.; Merdâvî, Alâuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleymân, *el-İnsâf*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Thk: Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut, ts., I/386.; Hattâb, Muhammed b. Abdurrahman, *Mevâhibu'l-Celîl*, Dâru'l-Fikr, 2. bs., Beyrut, 1398/1978, III/477.; Şirvânî, Abdulhamid, *Havâşi's-Sirvânî 'alâ Tuhfeti'l-Muhtâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., IX/41.; Dimyâtî, es-Seyyid el-Bekrî b. es-Seyyid Muhammed, *İ'ânetu'l-Tâlibîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., III/256, IV/130.; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ'*, VI/24.

Gerekçeleri:

1- Cenine ruh üflenmedikçe o bir insan sayılmaz. İnsan olmayan bir varlığın bu aşamada itlaf edilmesinde bir sakınca olmaz.

Bu delil sağlam değildir. Çünkü müdahale olmadıkça o cenin belli süre sonunda tastamam bir insan olarak doğacak. O sebeple o insan değildir demek doğru olmadığı gibi ilahi hikmete de aykırıdır. Ayrıca cenine müdahale etmek esasen topluma müdahale demektir. Çünkü onun da gelişip doğma ve toplumun bir bireyi olma hakkı vardır.¹⁰⁶⁰

2- Kendisine ruh üflenmemiş cenin kıyamet gününde bir insan olarak diriltilemeyecektir. Var olarak kabul edilmeyen bir varlığın düşürülmesinde sakınca olmaz.

3- Nutfe aşamasında ceninin hayatı bir insan hayatı değil, yalnızca spermdeki canlılığın bir uzantısıdır. Oysa ruh üflendikten sonra ancak insan hayatını haiz olmaktadır. Bu hususta (ثم أنشأناه خلقاً آخر) ayetine dayanmaktadırlar.

İkinci görüş: Meşru bir mazerete binaen cevaz verip mazeretsiz mekruh kabul edenler. Hanefilerin çoğu ve bazı Şafiilerin görüşü böyledir.¹⁰⁶¹ Mahmut Şeltut, Yusuf Karadavî, Vehbe Zuhaylî gibi çağdaş fıkıhçılar da meşru mazeret olduğunda ruh üflenmeden önceki aşamada ceninin aldirırlabileceği kanaatindedirler.

Üçüncü görüş: Mutlak mekruh sayanlar. Genelde Malikiler ile Hanefi fakihlerinden Ali b. Musâ el-Kummî (ö. 305/917) 'nin kanaati böyledir.¹⁰⁶² Ancak Malikilerden bu görüşü benimseyenlere göre bu hüküm ilk kırk günden önceki aşama için geçerlidir.¹⁰⁶³

Dördüncü görüş: Mutlak surette haram kabul edenler. Zahiriler¹⁰⁶⁴ ile Malikilerde fetvaya esas olan görüş budur.¹⁰⁶⁵ Şafiilerden İmam Gazâlî,¹⁰⁶⁶ Hanbelîlerden İbn

¹⁰⁶⁰ Demurdâş, s. 212.

¹⁰⁶¹ İbn Nuceym, *el-Bahru'-Râik*, III/215.; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Marifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., IV/103.; *el-İknâ'*, II/513.; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, III/185-186.; Şirvânî, IX/43.

¹⁰⁶² İbn Nuceym, *el-Bahru'-Râik*, III/215.; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, III/185.

¹⁰⁶³ Dırdır, Ebu'l-Berekât Seyyidî Ahmed, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, Thk: Muhammed 'Alîş, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., II/266-267.

¹⁰⁶⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Thk: Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, XI/235-238.

¹⁰⁶⁵ İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed, *Kavânînu'l-Ahkâmî's-Ser'iyye ve Mesâilü'l-Furû'i'l-Fikhiyye*, Thk: Abdurrahman Hasan Mahmud, 'Âlemu'l-Fikr, Kahire, 1985,

Receb¹⁰⁶⁷, İbn Teymiye¹⁰⁶⁸ gibi âlimler de bu kanaate sahiptirler. İbn Cüzey şöyle diyor: "Sperm rahme yerleştikten sonra ona müdahale etmek caiz değildir. Organları teşekkül etmeye başladığında yapılacak müdahale ondan daha ağır, ruh üflendikten sonraki müdahale ise ondan da ağır suçtur. Çünkü bunun artık normal bir insanı öldürmek anlamına geldiği konusunda icma (ittifak) vardır." 1069

Çağdaş fakihlerin hemen hemen kahir ekseriyeti de bu görüştedir¹⁰⁷⁰ ki bizim kanaatimiz de bu doğrultudadır.

Gerekçeleri:

1- Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in bazı cenin düşürme fiillerini gurre ile cezalandırmış olması ona müdahalenin caiz olmadığını gösterir.

2- ((ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ)) ayetinde Allahu Teala nutfeyi –ki o insanın ilk başlangıcıdır- sağlam bir karargahta koruma altına aldığını ifade ediyor. Buna göre onun bu sağlam yerden çıkarılması bir itlaf olur. Bu ise Kanun Koyucunun o nutfeyi bir insan olarak yaratma yönündeki yüce maksadına ters düşer.

3- Ruh üflenmeden önceki dönemde insan denen varlığın başlangıcı söz konusu olmaktadır ki ruh üfleme zamanına kadar günden güne gelişir ve tam teşekkül eder. Bu açıdan normal insana kıyas edildiğinde aralarında bir fark yoktur. Bu kıyasta hükmün illeti öldürme fiilidir. Bu fiil birinde insan hayatının ilk anlarına, diğerinde ise dünyaya gelmiş ve yaşadığı ana yönelmiştir. Mevcut bir insanın hayatına kıymak nasıl caiz değilse o hayatın başlangıcına kıymak da caiz olmaz.

4- Bilindiği üzere had cezasını gerektiren suçlar kesin sabit olduğunda aslolan cezaların derhal uygulanmasıdır. Ancak suçlu hamile bir kadın ise şayet, hamileliğin ilk günleri, ortası ya da son zamanları olup olmadığına bakılmaksızın cezası doğum sonrasına ertelenmektedir. Şayet ceninin aldirılmasında bir sakınca olmasaydı böyle bir ertelemeye gerek görülmez ve ceza derhal uygulanırdı. Derhal uygulanması gereken bir emrin ertelenmesi ana karnındaki ceninin muhterem ve korunması gereken bir varlık olduğunu gösteriyor.

5- Hz. Peygamber cenine yönelik müdahaleye "gurre" denen bir yaptırım öngörmüştür ki gurre bir köle ya da cariye azad etmektir. Cenine karşı cezanın konusunun insan olması anlamlı olup hikmetten hali değildir.¹⁰⁷¹ Eğer cenine insan değeri verilmemiş olsaydı böyle bir ceza öngörülmezdi.

2. Mazeret Durumunda Ceninin Kürtaj Edilmesi

Burada mazeretten kasıt ceninin hayatını sonlandırmayı yerinde ve meşru kılacak sebeplerdir. Bu bağlamda annenin hayatı tehlikesinin bulunması kürtajın cevazı bakımından -ruh üflenme öncesi ve sonrası için- alimlerin üzerinde ittifak ettikleri tek mazerettir. Burada mazeret zarurettir ve zaruretin şartları tahakkuk etmiştir. Konumuz açısından diğer önemli mazeretler ise ceninin anomalili olması, tecavüz sonucu olması ve ister yabacıyla isterse mahremiyle olsun- ceninin zinadan meydana gelmesi başlıca mazeretler ve en çok tartışılan hususlardır.

2.1. Zinadan olan ceninin kürtaj edilmesi

Bazı klasik fıkıh kitaplarında zina, ruh üflenmeden önceki aşamada ceninin kürtaj edilmesinin mazereti olarak zikredilmiştir. Söz gelimi Şafii fakihlerinden Remelî diyor ki: "Eğer cenin zinadan meydana gelmişse düşür(ül)mesi (يتخيل الجواز) tahayyül edilebilir."¹⁰⁷² Buradaki ifadeye dikkat edilirse kesin değildir. Maliki mezhebinde de aynı görüşte olan alimler vardır. Bu görüşte olan alimler zinanın iki tarafın rızasıyla ya da bir tarafın zorlamasıyla olma durumları hakkında bilgi vermemişlerdir. Maliki fıkıh kitaplarının birinde şöyle bir ifade geçmektedir: "Eğer kadın zina ettiğinin ortaya çıkmasından korkarsa"¹⁰⁷³

Bazı çağdaş araştırmacılar zinadan mütevellid ceninin aldirılabileceği yönünde kanaat belirtmişlerdir.¹⁰⁷⁴

En önemli gerekçeleri şudur: Zinadan olan ceninin dünyaya gelmesi hem annesi hem de kendisi açısından bir takım riskler taşımaktadır. Annenin toplumda onuruna halel gelecek ve telafisi güç psikolojik tarvmalara ve sorunlara yol açacaktır. Öldürölme veya intihara etme durumları söz konusu olabilir. Cenin açısından ise babasız olacağından toplumda onun için bir leke olabilir.¹⁰⁷⁵

s. 211.; Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl*, III/477.; Desûkî, *el-Hâşiye*, II/267.; Dırdır, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, II/267.

¹⁰⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ*, II/511.

¹⁰⁶⁷ İbn Receb, *Câmi'u'l-'Ulûm*, s. 51.

¹⁰⁶⁸ İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XXXIV/160.

¹⁰⁶⁹ "وَإِذَا قَبِضَ الرَّحْمَنُ لَمْ يَجْزِ التَّعَرُّضُ لَهُ وَأَشَدُّ مِنْ ذَلِكَ إِذَا تَخَلَّقَ وَأَشَدُّ مِنْ ذَلِكَ إِذَا نَفَخَ فِي الرُّوحِ فَإِنَّهُ قَتَلَ نَفْسَ إِبْرَاهِيمَ"

İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*, s. 141.

¹⁰⁷⁰ Ceribân, Muhammed İbrahim, *Hâlâtu iskâtî'l-ecinne*, s. 10.

¹⁰⁷¹ Demurdaş, s. 211.; Yaman, Ahmet, "Özürlü Ceninin Alınması" adlı tebliğin müzakeresi, Sempozyum kitabı, Tibyan Yayınları, İzmir, 2008, s. 121.

¹⁰⁷² Remelî, Şihabuddin Muhammed b., Nihâyetu'l-muhtâc, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1984, VIII/442.

¹⁰⁷³ Uleş, el-Ahmed, *Fethu'l-'aliyyi'l-mâlik*, I/399.

¹⁰⁷⁴ Gânim, s. 174.; Kahtâni, s. 190.

¹⁰⁷⁵ Rahim, 130.

Çağımız fukahasının kahir ekseriyeti ise caiz olmadığını söylemektedirler ki biz de aynı kanaati paylaşıyoruz. Kısaca gerekçeleri şöyle zikredebiliriz:

- 1- Kur'ânî bir ilkedir ki birinin işlediği suçun cezasını bir başkası çekmez.
- 2- Tıbbî fıkıh konularında oldukça uzman olan çağımız alimlerinden Prof. Dr. Abdulfettah İdris şu tespitte bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) Maizle zina etmiş ve hamile kalmış olan Gamidiyyeli kadının cezasını doğum yapınca kadar ertelediği zaman ona zinanın kendi rızasıyla mı yoksa zorla (tecavüzle) mı olduğu ayrıntısına girmemiş ve buna lüzum görmemiştir. Eğer cenini düşür(t)menin hükmü zinanın zorla ya da rızayla olmasına veya ceninin aşamalarına göre farklılık arz etseydi, hamile olduğunu açıkça söyleyen kadına Rasûlullah (s.a.v.) bunu açıklardı ve "eğer cenin şu kadar günlük/aylık ise onu aldırabilirsin" vb. şeyler söylerdi.¹⁰⁷⁶ Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) dini ahkâmın mübelliği ve mübeyyini. Hükmün bilinmesine ve uygulanmasına ihtiyaç duyulan böyleleri durumlarda açıklama yapması onun görevidir ve bu açıklamayı ertelemesi caiz değildir.¹⁰⁷⁷ Buna göre hüküm Hz. Peygamber (s.a.v.)'in uyguladığı şekilde umum üzeredir ve tahsis edici bir delil de yoktur.

4- Bir kere bu kapı açıldı mı ümmetin kendini hangi uçurumun kenarında bulacağı kestirilemez. Bu aynı zamanda zinaya dolaylı teşvik içerebilir. 2010 yılında yapılan üniversiteli gençler üzerinde yapılan ve yayımlanan bir araştırma dikkat çekici sonuçlar ortaya koymuştur.¹⁰⁷⁸

2.2. Tecavüz sonucu oluşan ceninin kürtaj edilmesi

Rızaya dayalı zinadan olan ceninin alınmasına cevaz verenler açısından bu konuda evleviyetle caizdir. Nitekim eski Ezher şeyhi Cadelhak Ali, ondan sonraki Ezher şeyhi Seyyid Tantâvî,¹⁰⁷⁹ Yusuf el-Karadavî,¹⁰⁸⁰ Ravvâs Kal'acî¹⁰⁸¹ gibi kimi alimler tecvüzdən olan ceninlerin aldırılabilceği yönünde fetva vermişlerdir. Cezayir Yüksek İslam Konseyi tecavüz ve ensest ilişki sonucu oluşan ceninin, tecavüzün vukuku

bulduğunun polis tarafından tescillenmesi şartıyla ruh üflenmeden önce aldırılabilceği yönünde fetva vermiştir.¹⁰⁸²

Esasında kadının onurunun zedelenmesi açısından rızaya dayalı zina ile tecavüze dayalı gayrimeşru ilişki arasında fark yoktur. Şöyle bir fark söz konusu olur. Kendi rızasıyla zina edip hamile kalan kadın toplumsal değer yargıları açısından kınanıp dışlanırken, savaş sırasında düşman tarafından ya da sıradan bir tecavüz sonucu hamile kalan kadın toplum tarafından dışlanmaz, belki uğradığı zulmün acısını hafifletmek üzere sahiplenilir. Bu vb. daha başka mülâhazalardan dolayı bu hususta bendenizde henüz bir kanaat oluşmamıştır. Benim açımdan meseleyi daha detaylı araştırıp bütün boyutlarıyla incelemek gerektiğini düşünüyorum.

2.3. Özürlü ceninin kürtaj edilmesi

Bu meseleyle ilgili bazı ön bilgilere ihtiyaç vardır.

2.3.1. Özürlülüğün Sebepleri

İnsan denen varlığın yaratılışında aslanan fiziksel ve ruhsal bakımdan kusursuz olmasıdır. Bu kusursuzluk insanın bakış açısından değil ilahi hikmetin muktezası bakımındandır. Bu nedenle buradaki kusursuzluktan maksat normal üreme konusundaki ilahi kanuna göre fiziksel organları yerinde akli ve ruhi donanımı tam ve olması gereken durumdur. Ancak hayat olayları içinde her şeyin bir istisnası olduğu gibi, insanın yaratılışında da istisnâî durumların varlığı insanlık tarihinin her aşamasında görülen bir olgudur. Bu olgular görünürde bazı sebeplere dayanır. Bunlar çok çeşitli ve çok yönlü olup tıbbî literatürde izah edilmektedir. Ancak biz konunun anlaşılmasına yardımcı olacak tarzda bu sebeplere kısaca değineceğiz.

Özürlülüğe neden olan faktörleri değişik açılardan sınıflandırmak mümkündür. Genel bir tasnif yapılacak olursa:

- a) Genetik faktörler
- b) Genetik olmayan faktörler
- c) Multifaktöriyel etkenler şeklinde yapılabilir:¹⁰⁸³

¹⁰⁷⁶ Bk. İdris, Abdulfettah Mahmud, *İchâdi'l-cenîn bikasdi't-tesettur 'ale'l-fâhişe*, Mecelletu'l-Va'yî'l-İslâmî, sayı: 457, yıl: 2010.; Krş. Ebû Zeyd, Vasfî Âşûr, *Hukmu ichâdi'l-hamlî'nâtie 'an iğtisâb*, Mecelletu'l-Va'yî'l-İslâmî, sayı: 532, yıl: 2010.

¹⁰⁷⁷ Pala, Ali İhsan, *Fıkıh Usulü Açısından Beyan*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Van, 1995, s. 220 vd.

¹⁰⁷⁸ Bk. Birsan Civil-Hatice Yıldız, *Erkek Öğrencilerin Cinsel Deneyimleri ve Toplumdaki Cinsel Tabulara Yönelik Görüşleri*, DEUHYO ED 2010, 3(2).

¹⁰⁷⁹ Bk. Eham Gazetesi, 29.11.2007 tarihli sayı.

¹⁰⁸⁰ <http://www.islamonline.net/fatwa/arabic/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=1534>

¹⁰⁸¹ Kal'acî, Ravvâs, el-Mevsû'atu'l-Muyessere, Dâr'u'n-nefâis, Beyrut, 2000, I /62.

¹⁰⁸² Zuzu, Feride, el-İchâd: Dırâse makâsidiyye, Hakemden geçmiş ancak henüz yayımlanmamış makale, s. 41.

¹⁰⁸³ Bâr, Ali, *el-Cenînu'l-Muşevveh ve'l-Emrâdu'l-Verâsiyye*, s. 71-77.; "el-Cenînu'l-Muşevveh: Esbâbuhû ve Teşhîsuhû ve Ahkâmuh", *Mecelletu'l-Mecme'u'l-Fikhi'l-İslâmî*, Yıl: 2, Sayı: 4, Cidde, 1989, s. 314.; Bâselâme, Abdullah, "el-Cenîn Tatavvurâtuhu ve Teşevvuhâtuh", (Ali Bâr'ın, *el-Cenînu'l-Muşevveh ve'l-Emrâdu'l-Verâsiyye* adlı eseri içinde. S. 484-486); İbnu'l-Hûca, Muhammed el-Habîb, "İsmetu'l-Cenîni'l-Muşevveh", *Mecelletu'l-Mecme'u'l-Fikhi'l-İslâmî*, Yıl: 2, Sayı: 4, Cidde, 1989, s. 273.

1- **Genetik (kalıtsal) faktörler:** Bunlara aynı zamanda dahilî faktörler denebilir. Çocukta oluşan bazı özürler ya da bozukluklar genetik yapıdan kaynaklanır. Bugün tıbbî keşiflerin çok ileri seviyede olmasına rağmen, cenindeki doğumsal özürlerin %50-60'nın nedeni henüz bilinmemektedir. Geri kalan %50-40'luk kısmın %20-25'i ise genetik sebeplere dayanmaktadır.

“Nedeni bilinen bozuklukların %30'u kalıtsal olup bunların %20'sini tek genli kalıtım, %10'u kromozom anomalileri oluşturmaktadır. Ortam faktörlerinin etkisi ancak %10 vakada kanıtlanabilmektedir. Geri kalan %70'inde herhalde poligenik kalıtım ve ortam etkileri birlikte sorumludurlar.”¹⁰⁸⁴

Her insan hiç bir hastalık belirtisi göstermeksizin bu bozuk genleri taşıyabilir ve kuşaklar boyu sağlıklı çocuklarına aktarabilir. Hasta bir çocuğu ya da yakını olmayan kişilerde bu taşıyıcıyı tespit etmek çoğu kez mümkün değildir. Çocukta ise hastalığın ortaya çıkması için hem annenin hem babanın kendileri sağlıklı olmalarına rağmen aynı hastalığa neden olan bozuk geni taşımaları gerekir. Bu ihtimal tüm evliliklerde olmakla birlikte aynı atadan gelenlerde daha yüksektir. Bu kişiler bozuk geni taşımalarına rağmen sağlıklı oldukları için yakın akrabaları ile evlenmelerinde sakınca olmadığı düşünülebilir.

Genetik hastalıkların başında kromozomal anomaliler gelmektedir. Cinsiyet kromozomları dışındaki kromozomal anomalilerin %95'inden fazlasının kromozom sayısının fazlalığı veya eksikliğinden kaynaklandığı ve yenidoğan bebeklerin %60'nın kromozomal bozukluklarla doğduğu belirtilmektedir.¹⁰⁸⁵ Ayrıca kendiliğinden vaki olan düşüklerin %50'si kromozom anomalisinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁸⁶

Anomalilerin teşhisine gelince, bazı genetik hastalıkların teşhisi doğum öncesi rahimde yapılabilirken bazılarında doğum sonrası tanı koyulabilmektedir.¹⁰⁸⁷ Bununla ilgili çeşitli tıbbî yöntemler uygulanmaktadır.¹⁰⁸⁸ Ancak bu yöntemlerin tamamı yüzde yüzlük bir sonuç vermediği gibi, hem anne hem de cenin için bir takım

riskler de taşımaktadır.¹⁰⁸⁹ Örneğin en etkili ve uygulanabilen yöntemlerden biri olan *amniyosentez* yöntemi¹⁰⁹⁰ doğum öncesi teşhis için yol gösterici olmakla birlikte kimi zedelenmelere yol açmaktadır ve ne kadar erken aşamalarda yapılırsa ceninin zarar görme riski de o ölçüde artmaktadır.¹⁰⁹¹ Bundan dolayıdır ki en erken 13 ya da 14. gebelik haftasında uygulanmaktadır.¹⁰⁹² Prenatal (doğum öncesi) erken teşhis oranı %87 civarındadır. Bu yöntemin 16. haftadan itibaren uygulanması daha kolay olmaktadır.

2- Genetik Olmayan Faktörler. Bunlar da çevresel faktörler ve mekanik faktörler olarak iki çeşittir. Bunlar kendi içinde çok çeşitlenebilir. Başta ilaçlar, gıdalar, kimyasal maddeler, çevre şartları, annedeki kimi hastalıklar, rahimsel nedenler, konutlar, iklim şartları, hava, su, ışık, giysiler, radyasyonlar, gürültü, bitkiler, hayvanlar, mikroorganizmalar vb. daha pek çok faktör rahimdeki cenini olumsuz etkileyebilir, onda çeşitli özürlerin veya hastalıkların çıkmasına sebep olabilir.¹⁰⁹³

¹⁰⁸⁹ Bilgi için bk. *Obstetrik ve Jinekoloji*, Editör: Mülazım Yıldırım, Türkiye İnfertilite Vakfı Yay., No: 2, ts.; <http://www.genetikbilimi.com/genbilim/prenantaltani.htm>; <http://www.hacettepe.com.tr/bolumdetay.aspx?id=261>; <http://www.gebelik.org/dosyalar/anomali/erkentani.htm>

¹⁰⁹⁰ Ana karnından bir şırınga ile girilerek, bebeğin içinde yüzdüğü *amniyos sıvısından* bir miktar alınıp incelenmesidir. Bk. <http://www.gebelik.org/dosyalar/anomali/erkentani.htm>; Bu yöntem: “1· İleri anne yaşında olası yüksek orandaki fetal kromozom anomalisi tespiti 2· Down sendromu gibi kromozomal bozuklukları 3· Rubella veya herpes gibi intrauterin enfeksiyonların tespiti 4· İskelet hastalıklarının tespiti ve onayı için 5· Noral tüp defektlerinde(NTD) Alfa fetoprotein ya da asetil kolin esteraz enzim seviyesi için 6· Hemofili gibi sekse bağlı geçen hastalıkların tespiti için 7· Eritroblastosis feotalis gibi kan hastalıklarında 8· Cystunria gibi enzim eksikliklerinde, 9· Fetal akciğer olgunlaşma tayini, 10· Fetal bozuklukların medikal tedavisi 11· Kan uyuşmazlığındaki tablonun şiddetinin tayininde kullanılmaktadır.” Bk. http://kadinsagligi.com/v2/index.php?module=pagemaster&PAGE_user_op=view_page&PAGE_id=206

¹⁰⁹¹ *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları*, Editör: Bahtiyar Demirağ, Türkiye Klinikleri Yay., Ankara, 1984, I/7.

¹⁰⁹² Caferler, Jülide, “Genetik Hastalıklar ve Doğum Öncesi Tanı”, <http://www.turkstudent.net/art/3371>

¹⁰⁹³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Dirican, Rahmi-Bilgel, Nazan, *Halk Sağlığı*, Uludağ Üniv. Basımevi, Bursa, 1993, s. 104-105, 117-179, 185-202, 207-225.; Krş: *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları*, Editör: Bahtiyar Demirağ, I/14.; Çoban, Asuman, “Fetusun Gelişimini Etkileyen Durumlar”, *Pediatric*, I/178-181.; Bâr, “el-Cenînu'l-Muşevveh”, s. 314. vd.; Vaughan ve McKay, “Pediatric Açısından Büyüme ve Gelişme”, Çev: Sevim Devrim, *Nelson Çocuk Hastalıkları*, Çev. Editörü, Gündüz Gedikoğlu, Güven Kitabevi Yay., Ankara, 1978, I/23-25.; “Fötüs ve Yeni Doğan”, Çev: Hüseyin Sertel-Ergin Sencer, *Nelson Çocuk Hastalıkları*, I/505 vd.

¹⁰⁸⁴ Cenani, Asım, “Doğumsal Sakatlıklar”, Atasü, Turgay-Öçer, Fahri, *Gebelikte Fetusa ve Yeni Doğana Zararlı Etkiler*, s. 47.

¹⁰⁸⁵ Oğur, Gönül, “Prenatal Tanı”, <http://www.genetikbilimi.com/genbilim/prenantaltani.htm>

¹⁰⁸⁶ Caferler, Jülide, “Genetik Hastalıklar ve Doğum Öncesi Tanı”, <http://www.turkstudent.net/art/3371>

¹⁰⁸⁷ Apak, Memnune, “Genetik Bozukluklar”, *Pediatric*, I/172-174.

¹⁰⁸⁸ Beksaç, M. Sinan, “Prenatal Tanı”, Beksaç, M. Sinan, *Fetal Tıp: Prenatal Tanı* içinde, Medikal Network & Nobel Yay., Ankara, 1996, s. 34-37.; Bâr, *el-Cenînu'l-Muşevveh ve'l-Emrâdu'l-Verâsiyye*, s. 336-355.

Özürlülük durumlarının %10'u çevresel faktörlerden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁹⁴ Bu azımsanmayacak bir orandır.

3- Genetik ve çevresel faktörlerin bileşiminden oluşan faktörler. Genetik faktörlere ilaveten çevresel, kimyasal, radyasyonel vb. faktörlerin de etkisiyle ceninde çeşitli hastalıklar oluşabilir. Buna multifaktöriyel kalıtım da denilmektedir ki, tüm genetik anomaliler içerisinde toplumda meydana gelme sıklığı en yüksek grubu oluşturduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁹⁵

2.3.2. Özürlülüğün Çeşitleri

Ana rahmindeki çocuğun (cenin) özürlülük durumları değişik biçimlerde tezahür edebilir. Tıbbî terminoloji açısından söz konusu hastalıkların sayısı gerçekten oldukça fazladır. Genel olarak özürlülük haller; birincisi bedensel ya da fiziksel özürlüler, ikincisi zihinsel ya da ruhsal özürlüler diye ayrılabilir ve kendi içinde bunların değişik dereceleri olabilir. Bu açıdan bakıldığında da özürlü çeşitlerini üç ana kategoride sınıflandırmak mümkündür.¹⁰⁹⁶

Birinci grup özürlüler: Ceninin hayatını erken zamanda etkileyen büyük orandaki özürlülerdir. Bu tip ceninler genelde kendiliğinden düşerler.

İkinci grup özürlüler: Bunlar, sinir sisteminde, kalp ve damarlarda, karın duvarı ve üreme organlarında görülen büyük ölçüdeki sakatlıklardır. Bunların bir kısmı vardır ki, hem ana rahmindeyken hem de doğumdan sonra çocuğun ölümüne sebep olabilmektedir. Beynin ya hiç bulunmaması veya noksan olması, solunum yollarının kapalı olması gibi. Bazıları da var ki, çocuk o hal üzere doğar ve o şekilde yaşayabilir. Fakat büyük yardıma ihtiyaç duyar. Çocuk her zaman başkasının yardımına muhtaçtır. Bu tür vakalar diğerlerine nazaran daha az orandadır.¹⁰⁹⁷

Üçüncü grup özürlüler: Bu tür özürlüler ceninin ölümüne sebep olmadığı gibi, çocuğun o haliyle hayatını sürdürmesine de engel teşkil etmezler. Bunların bir kısmı tedavisi mümkün olan özürlülerdir. Renk körlüğü, kalbin delik olması, az gelişmiş beyin, zekâ geriliği gibi özürlüler bu kategoride görülebilir.

Özetle ceninde meydana gelen hastalıklar genetik ve başka faktörlerden olmak üzere iki türlüdür. Cenindeki anomalilerin (bozuklukların) çoğu ilk 12 haftada oluşmaktadır.¹⁰⁹⁸ Her halükarda ceninde vuku bulması mümkün olan onbinden fazla hastalık çeşidinin tespit edilebildiği belirtilmektedir.¹⁰⁹⁹ Ayrıca doğumdan gelen hastalıkların bugün için %60'nın sebebi henüz bilinmemektedir. %2'sinde pek çok faktör rol oynarken, %6'sı kromozomal yapıdan kaynaklanmaktadır.¹¹⁰⁰ Nedeni bilinebilen %50'lik kısmının ise %20-25'i genetik nedenlere dayanırken %10'u multifaktöriyel nedenlere dayanmaktadır.¹¹⁰¹ Ayrıca cenindeki hastalıkların bir kısmı ana rahminde tedavi edilebilirken bir kısmı doğumdan sonra tedavi edilebilmektedir. Bir kısmının ise henüz tedavisi yapılamamaktadır.¹¹⁰²

Özürlü hastaların azalıp çoğalması, tedavi edilip edilememe durumlarıyla sosyal hayatın standartları arasında bir paralellik vardır. Gelişmiş ülkelerde ve toplumlarda özürlülük oranları hem düşük hem de mevcut özürlülerin sorunları büyük ölçüde halledilebilmekte iken, sosyal ve ekonomik yönden geri kalmış toplumlarda ve ülkelerde ciddi problemler bulunmaktadır.¹¹⁰³

2.3.3. Fıkhi açıdan özürlü ceninin kürtaj edilmesi

Kuşkusuz fıkhi açıdan kürtaj meselesinde en büyük problem özürlü ceninle ilgilidir. Bu meselenin önemi klasik dönem alimlerinin gündeminde olmaması ve fıkıh kitaplarına herhangi bir şeyin yansımamasıdır. Bu mesele tamamen çağın meselesidir. Tıp biliminin ana rahmindeyken ceninin özürlü olup olmadığını tespit edebiliyor olması konuyu çağdaş fukahânın gündemine taşımıştır. Bu bakımdan acizane şahsımın da tercihte bulunmada en çok zorlandığı konu olmuştur.

Bilindiği gibi hakkında açık bir nas ya da nastan kaynaklanan bir hüküm bulunmayan konularda görüş birliğinden söz etmek nerdeyse imkânsız gibidir. Bu meselede böyle bir durum vardır. Ben burada konuya dair kanaatleri ve gerekçelerini kısaca özetlemekle yetineceğim.

¹⁰⁹⁴ İbnu'l-Hüca, “İsmetu'l-Cenîn”, s. 273.

¹⁰⁹⁵ Yüksel, Apak, “Genetik Bozukluklar”, *Pediatrici*, Nobel Tıp Yay., 2. bs., İstanbul, 1993, I/142.

¹⁰⁹⁶ Bessâm, Abdullah, “Hel Yecûzu Şer'an Katlu ve İskâtu'l-Cenîni'l-Muşevveh”, (Bâr'ın *el-Cenînu'l-Muşevveh*'i içinde) s. 485-486.; Gânim, s. 181-182.; Olcay Neyzi, “Sosyal Pediatrici”, *Pediatrici*, I/32, II/1480-1483.

¹⁰⁹⁷ El-Kahtânî, s. 197-198.

¹⁰⁹⁸ <http://www.gata.edu.tr/cerrahibilimler/kadindogum/sss/ap2.html>

¹⁰⁹⁹ Doğuştan gelen hastalık çeşitleri hakkında bk. Bülbül, Selda Hızıl, *Pediatrici*, Atlas Kitapçılık, 4. bs., Ankara, ts. S. 173.

¹¹⁰⁰ Bu bilgiler, Kadın Doğum Uzmanı Dr. İhsan Rua'dan şifahi olarak alınmıştır.

¹¹⁰¹ <http://ssfc.org/viewSocietyNews.aspx?SNewId=1307>

¹¹⁰² Geniş bilgi için bk. Bektaş, *Fetal Tıp: Prenatal Tanı*, s. 205-250.

¹¹⁰³ Bu konuda bk. Artar, Yıldız-Karabacakoglu, *Özürlülerin Toplumsal Gelişimine Yönelik Proje*, Ankara, 2003, s. 23-50.; Çağla, Olcay Neyzi, “Sosyal Pediatrici”, *Pediatrici*, I/32-33.

Öncelikle belirtilmelidir ki özürlü cenine ilişkin olarak dinin tutumu şu üç durumdan hali değildir:¹¹⁰⁴

Birincisi: Ceninde özürlerin oluşumunun –imkânlar dâhilinde- engellenmesinin¹¹⁰⁵ caiz olup olmadığıdır. Bu önlemlerle ilgili ayrıntılar bir tarafa,¹¹⁰⁶ hamilelik öncesi tedbirler almakta dinen bir sakınca olmadığı belirtilmektedir.

İkincisi: Hamile kalındıktan sonra, ceninde tanısı konan hastalıkların tedavisi için gerekli tedbirlerin alınması. Bu konuda da dinin hükmü gayet açıktır, o da imkânlar kullanılarak tedavi edilmesi gerekliliğidir. Modern tıp da bu anlamda günbegün gelişmekte ve tedavi imkanları gittikçe artmaktadır.

Üçüncüsü: Ceninin kürtaj edilmesi. Bu konuda çağdaş fıkıhçılar ve araştırmacılar hemfikir değillerdir. Görüşleri zikremeden evvel şu tespitleri ifade etmek gerekiyor:

Anomaliliğin durumuna göre özürlü cenin için şu durumlar söz konusu olabilir:¹¹⁰⁷

Birincisi: Ceninin kendiliğinden düşmesi. İlk üç aydaki düşüklerin %60'ı yumurtadaki kromozom anomalilerinden kaynaklanır.¹¹⁰⁸ Kendiliğinden düşük oranı %90'dır.

İkincisi: Ceninin doğumdan önce rahimde ölmesi.

Üçüncüsü: Ceninin doğduktan sonra ölmesidir ki bunun süresi değişebilir.

Dördüncüsü: Ceninin mevcut özürlü haliyle yaşamasıdır.¹¹⁰⁹

Buna göre, özürlü ceninlerin 1/3'ü ya doğum öncesi, ya doğum anında, ya da doğar doğmaz ölmektedir. Ceninlerin 1/3'ü özürlü olarak doğmakta ve kimi hastalıklar tıbbî müdahale ve tedavilerle iyileşebilmektedir. Ne var ki çoğusu tedavi edilememektedir. Çocuk yaşayabilmekte ama çok zor şartlar altında yaşamaktadır.

¹¹⁰⁴ Bâr, “el-Cenînu'l-Muşevveh Esbâbu...”, s. 462-474.; Rahîm, s. 173-174.

¹¹⁰⁵ Bunun çeşitli yolları olabilir. Evlilik öncesi eş seçimi ile ilgili tedbirler, evlilik sonrası hamilelik öncesi tedbirler, hamilelik sonrası özürlülüğe neden olan haricî faktörlerden korunmak yönünde alınacak tedbirler vb. Önlemler alınabilir.

¹¹⁰⁶ Evlenmeden önce gen analizleri yaptırmak, sağlıklı eş seçimi, mümkün mertebe akraba evliliği yapmamak vb. tedbirler evlilik öncesi tedbirler arasında sayılabilir. Bu konuda bilgi için bu tebliğde kullanılan eserlerin ilgili kısımlarına bakılabilir.

¹¹⁰⁷ Bâ Selâme, (Bâr'ın, *el-Cenînu'l-Muşevveh ve'l-Emrâdu'l-Verâsiyye*'si içinde), s. 490.; Ğânim, s. 182.

¹¹⁰⁸ Frydman, Rene-Taylor, Sabine, *Hamilelik*, Çev: Maide Selen, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 69.

¹¹⁰⁹ <http://ssfcm.org/viewSocietyNews.aspx?SNewsId=1307>

Teşhis tedavi yönünde sürekli olumlu gelişmelerin olduğunu hatırlatmak gerekir. Ceninlerin 1/3'lük kısmı da özürlü olmakla birlikte ciddi problem olmadan hayatlarını sürdürmektedirler.¹¹¹⁰

Bu bilgiler ışığında konu hakkındaki görüşleri şöyle özetleyebiliriz:

2.3.3.1. Konu hakkındaki görüşler

Meseleye klasik fukaha açısından bakılacak olursa; normal şartlarda ruh üflenmeden önceki aşamada kürtajın caiz olduğunu söyleyenler bakımından özürlü ceninin kürtajı öncelikle caiz olur. Mazerete (yahut zarurete) binaen caiz diyenler açısından ise meselenin hükmü zaten açıktır. Zira emzikli kadının sütünün yetersiz olması veya hiç olmamasını mazeret kabul eden anlayış anomali durumunu evleviyetle kabul edecektir. Mutlak haram diyenler açısından ise özürlü ceninin kürtajı haram olur. Çünkü "mutlak kemaline masruftur"¹¹¹¹ kuralına göre ceninin ruh üflenmesinden önce veya sonra, özürlü ya da özürsüz, zinadan yahut tecavüzden olması fark etmeyip tümüne şamildir.

Çağdaş görüşleri ise genel anlamda cevaz verenler ve vermeyenler olarak ikiye ayırmak mümkündür. Ancak, konunun kendi içindeki bazı ayrıntılar dolayısıyla birkaç farklı görüşten söz etmek de mümkündür. Söz gelimi, kimileri “nutfe/embriyon” aşamasında caiz görürken, kimileri de 120 günden sonraki aşamada bile caiz görmektedir. Fakat biz görüşleri iki ana grupta vermek istiyoruz. Çünkü bu konuda kanaat belirtenlerin hemen hemen tamamına göre, 120 günden sonra yani ruh üflenmesinden sonra özürlü de olsa cenin kürtaj edilemez.¹¹¹²

1- Caiz Görenler: Normal şartlarda kürtajın caiz olduğunu söyleyenlere göre, özürlü ceninin aldırılması öncelikle caiz olur. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, bu görüşte olanların yaklaşımı mutlak özürlünün kürtaj edilmesi şeklinde değil, özürlü olduğu tıbben kesin olarak tespit edilen ve hiçbir surette tedavi edilme imkânı da olmayan ceninlerin aldırılmasıyla ilgilidir. Yusuf el-Kardavi,¹¹¹³ Ömer el-Eşkar, Yusuf Ali el-Muhammedî, Muhammed el-Habib b. El-Hûca¹¹¹⁴, Cadelhak Ali¹¹¹⁵, Muhammed Rafet Osman¹¹¹⁶, Muhammed Ğânim¹¹¹⁷, Mustafa Zerka, Halil el-Mis¹¹¹⁸,

¹¹¹⁰ Ğânim, s. 182-183.

¹¹¹¹ Bk. A. Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, Beyrut, 1997, II/196.

¹¹¹² Bk. Rahîm, s. 177.

¹¹¹³ <http://www.qaradawi.net>

¹¹¹⁴ İbnu'l-Hûca, “İsmetu'l-Cenîn”, s. 282.

¹¹¹⁵ Cadelhak, el-Fıkhü'l-İslâmî, s. 229.; Mecelletu'l-Ezher, s. 169.

¹¹¹⁶ Osman, Muhammed Rafet, *eş-Şerî'atu'l-İslâmiyye ve ri'âyetu'l-mu'âvvekinne zihniyyen*, 'den nakleden Ziyauddin Ahmed, <http://www.albayan.co.ae/albayan/2002/05/31/mnw/6.htm>

Ahmed et-Tayyib¹¹¹⁹ gibi kimi âlimler bu görüştedirler. Ayrıca, merkezi Cidde’de bulunan Fıkıh Akademisi konseyi, Mekke’de 10.02.1990 tarihinde yaptığı 12. toplantısında, 120 günden önceki aşamada, güvenilir tıp doktorlarından oluşan komisyon tarafından, bütün teknik imkânlar kullanılarak yapılan muayeneler sonunda ceninin, tedavisi imkânsız, yaşadığı takdirde hem kendine hem de ailesine çok büyük ızdıraplar verecek bir özürlü varlığı kesin olarak tespit edilirse, anne babanın rızası da olmak şartıyla onun kürtaj edilmesinin caiz olduğuna karar vermiştir.¹¹²⁰

Bu görüşte olanların temelde şu iki gerekçeye dayandıkları görülmektedir.¹¹²¹

1- Bazı klasik fakihler mazeret olursa 120 günden önceki aşamada ceninin aldırılabilirliğini söylemişler ve mazeret olarak da, annenin hayati tehlikesinin bulunması, emzikli kadının hamile kalması halinde çocuğun süt emmeden mahrum kalarak beslenme riskinin bulunması vb. hususları kabul etmişlerdir.¹¹²² Bir anlamda zarurete göre hüküm vermişlerdir. İşte bu görüş sahipleri klasik fukahanın mezkur içtihatlarından hareketle, tedavisi imkânsız özürlülük hallerini bir zaruret kabul ederek -kimilerine göre 40-45 günden önceki aşamada, kimilerine göre de- 120 günden önceki aşamada ceninin kürtajına cevaz vermişlerdir.

Bu gerekçeyle ilintili olarak kimileri de, çaresiz bir hastalıkla doğan çocuğun hem kendine hem de ailesine vereceği maddi ve manevi zararlar (sıkıntılar) dan bahsederek, “iki zarardan hafif olanın tercih edilmesi” kuralına dayanmaktadırlar. Bu durumda, henüz insanlık kimliğini kazanmamış özürlü bir ceninin aldırılması şeklindeki olumsuz eylem (zarar), doğduktan sonra sebep olacağı zarardan daha hafiftir. Çünkü öyle özürlülük halleri var ki, hem çocuğun kendi hayatını hem de ebeveyninin hayatını adeta çekilmez derece zorlaştırmaktadır. O halde iki olumsuz durum arasında bir tercih yapmak gerekirse özürlü ceninin aldırılmasının tercih edilmesi icap eder. Bir başka ifadeyle her iki durum da kötüdür. Ancak iki kötüden büyük olandan kurtulmak için hafif olanı işlemekten başka çare yoktur denilmektedir.¹¹²³

¹¹¹⁷ Çânim, s. 183.

¹¹¹⁸ Kahtânî, s. 201.

¹¹¹⁹ Bk. <http://www.dar-alifta.org/displayfatwa.aspx?id=3735>

¹¹²⁰ Karar için bk. Karârâtü'l-Mecme‘i'l-Fıkhi'l-İsâmî li Râbitati'l-âlem lidevretihî'l-‘Âşire ve'l-Hâdiyeti ‘aşere ve’s-Sâniyeti ‘aşere ve’s-Sâliseti ‘aşere, Râbitati'l-‘Âlemi'l-İslâmî Yay., ts.; Ayrıca bk. Mecelletü'l-Mecme‘i'l-Fıkhi'l-İsâmî, Yıl: 5, Sayı: 7, 1993, s. 348.

¹¹²¹ Bk. Câdelhak, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, s. 229.; *Mecelletü'l-Ezher*, s. 169.; Demurdâş, *Tanzîmu'N-Nesl*, s. 243-249.

¹¹²² Bk. Rahîm, s. 175.

¹¹²³ Rahîm, s. 175.

2) İkinci gerekçe de şudur; nefsi (insanı) öldürmeyi yasaklayan naslarda söz konusu edilen insan denen varlıktır. Oysa ruh üflenmeden önceki aşamada cenin henüz insan kimliği kazanmış değildir. Sadece -özellikle nutfe alaka aşamasında -tam teşekkül etmemiş canlı bir varlıktır. Dolayısıyla öldürülmesi yasaklanan “nefs/insan” kapsamında değildir.

Tespitlerimize göre cevaz verenlerin bundan başka delilleri yoktur.

2- Caiz görmeyenler: Bu görüşte olanlar, özürlü derecesi ne olursa olsun, ister tedavi edilebilsin ister edilemesin kürtaja cevaz vermemektedirler. Bu yaklaşım, hiçbir surette kürtaja cevaz vermeyen klasik fukahanınki ile aynıdır. Ali es-Savvâ, Muhammed Osman Şubeyr, Abdullah Bessâm,¹¹²⁴ Abdulfettah İdrîs,¹¹²⁵ Hayrettin Karaman,¹¹²⁶ Hamza Aktan¹¹²⁷ ve isimlerini zikredemediğimiz pek çok çağdaş fakih bu grupta yer almaktadır. Bizim kanaatimiz de bu yöndedir. Gerekçeleri kısaca şöyle özetlenebilir:¹¹²⁸

1- İnsan nefsinin öldürülmesini yasaklayan ayet ve hadislerin genel (umûmî) niteliği içine başından itibaren hayat sahibi olan cenin de dâhildir. Cenini bu nasların kapsamı dışında tutacak başka bir delil (muhasıs) yoktur. Mutlak anlamda kürtaja cevaz veren fakihlerin dayandıkları tek gerekçe olan “nutfe aşamasında ceninin insan biçiminde olmadığı” şeklindeki yaklaşım ise söz konusu umumiliği tahsis edebilecek bir delil olamaz. Kaldı ki bugünkü ilmi veriler embriyon aşamasından itibaren ceninin hayat sahibi olduğu ve fiziksel organlarının büyük ölçüde oluştuğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla onların bu delili delil olmaktan çıkmıştır.

2- Hz. Peygamber (s.a.v.): “Sizden biriniz başına gelen sıkıntıdan dolayı ölümü istemesin. İlle de isteyecekse şöyle desin: “Allahım, eğer hayat benim için hayırlı ise beni yaşat, ölmek hayırlı ise beni öldür.”¹¹²⁹ Buyurmuştur. Bu hadisten anlaşılıyor ki, insan için ölüm mü yoksa hayat mı daha hayırlıdır belli olmaz. O bakımdan sıkıntılar insan hayatını sonlandırmanın gerekçesi olamaz. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) intihar eden kimsenin namazını kılmaktan imtina etmiştir ki o kişi kendi vücudu üzerindeki hakkında tasarrufta bulunmuştur. Böyle olunca özürlü de olsa başka hayat üzerinde öldürme tasarrufunda bulunanın durumu ondan farklı değildir.¹¹³⁰

¹¹²⁴ Bessâm, s. 477.; İdris, s. 51.

¹¹²⁵ İdris, 56.

¹¹²⁶ Bk. <http://www.hayrettinkaraman.com>

¹¹²⁷ Hocamızın kanaati kendisinden şifahi olarak alınmıştır.

¹¹²⁸ İdris, s. 53-56.

¹¹²⁹ Buhârî, *Merdâ*, 19, *Da'avât*, 30, Müslim, *Zikir*, 10 (hd. No: 2680), Ebû Dâvûd, *Cenâiz*, 13, Nesâî, *Cenâiz*, 1.

¹¹³⁰ Bessâm, s. 478.

4- Ceninin kürtaj edilmesi Kur'ân-ı Kerîm'de şiddetle kınanan¹¹³¹ ve cahiliye âdeti olan “kız çocukların diri diri toprağa gömülerek öldürülmesi” kapsamına girer.¹¹³² Cahiliye Arapları kız çocukları olduğunda bundan utanç duyarlardı.¹¹³³ Özürlü çocuğun varlığından utanç duyarak aldırın kimselerin bu kapsama girmesi kuvvetle muhtemeldir.

5- Cenab-ı Hak bazı insanların özürlü olmasını hikmete binaen murad etmiş olabilir. Bu durum kusursuz yaratılmış olanlar için bir ibret ve ders niteliğindedir. “Her şey zıttıyla kaimdir” ilkesi gereği özürlülük durumunu görmeyen bilmeyen kimseler mevcut sağlam hallerinin kıymetini anlayamazlar. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Sizden biri, mal ve yaratılışça kendisinden üstün olana bakınca, bakışını bir de kendisinden aşağıda olana çevirsin. Allah'ın üzerinizdeki nimetini küçük görmemenize yakışan budur.”¹¹³⁴ Dolayısıyla özürlü de olsa cenini aldırma hikmet-i ilâhiyeye aykırıdır.

6- Ceninin kürtaj edilmesi sanıldığı gibi masum değildir. Aksine bilhassa kadın için ciddi riskler de taşımaktadır. Burada kürtajın sadece tıbbî anlamının kastedilmediğine işaret edilmelidir. Çünkü ceninin aldırılmasının çeşitli yöntemleri bulunmaktadır ki bunların çoğu tıbben zararlı yöntemlerdir. Kaldı ki tıbbî kürtaj da sakıncalar barındırmaktadır. Bu zararlar kadının sadece vücut sağlığını değil ruhsal sağlığını da etkilemektedir. İstatistikler kürtaj yapılan her bin kadından 190'ının öldüğünü göstermektedir. Yapılan bir araştırmaya göre ilk çocuğunu doğurmadan kürtaj olan kadınların sonradan olacak çocuğunun özürlü olma ihtimali üç kat artmaktadır.

7- Özürlü ceninlerin alınmasında sırf maddî bir bakış açısı bulunmaktadır. İşin manevi cephesine bakılmamaktadır. Çünkü insan yüce amaçlar için yaratılmıştır. Özürlüsü özürsüzü herkes gücü nispetinde kulluk yapacak. Bu açıdan bakıldığında özürlü kimselerin kulluk görevini yaptıklarında manevi yönden normal kişilerden çok daha fazla hayra ulaşabilirler.¹¹³⁵

8- Genetik hastalıkların büyük bir kısmı tedavi edilemeyecek türden değildir. Çocuk o şekilde yaşayabilir. Bazı hastalıklar var ki çocuk doğduktan sonra ileriki yaşlarda etkileri ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bu çocuk cenin halindeyken kendisinde potansiyel özürlülük tespit edildi diye kürtaj edilemez. Bazen tanısı konan

fakat tanı konduğu sırada tedavisi henüz olmayan bir hastalığın kısa bir müddet sonra tedavi imkanı doğduğu ortaya çıkıyor ki dinamik bir biçimde ilerleyen tıp dünyasında bu durum çokça vaki olmaktadır.

9- Bugün tıbben bilinmektedir ki, çok amansız olan hastalığa yakalanan ceninlerin %60'ı hamileliğin ilk üç ayı içinde kendiliğinden düşmektedir. Yine Bu tür düşüklerin yaklaşık %70'i kadın hamile olup olmadığını bilemeden gerçekleşmektedir. Doğum esnasında ya da doğuma yakın vaki olan ölümlerin %25'inin nedeni kromozomlardan kaynaklanan bozukluklardır. Kendiliğinden gerçekleşen düşüklerin %50'si kromozom anomalisinden kaynaklanmaktadır.

10- Anne ve/veya babasından geçen hastalıklı genlerin, ceninde hastalığa sebep olacağı yüzde yüz kesin değildir. Bu ihtimal %50 civarındadır.

11- Şu andaki teknik imkânlar genetik hastalıkların teşhisini, ceninin ancak 16. haftasında mümkün kılmaktadır. Bu aşamada yapılacak testlerin sonuçları için 18 veya 19. haftayı beklemek gerekmektedir.¹¹³⁶ ki bu da ruh üflenmesinden sonraki zamana denk gelmektedir. En gelişmiş yöntemler kullanılarak en tecrübeli kişilerce yapılan görüntülemeye dayalı incelemelerde bile özürlülüğün tespit edilebilme oranı %70-80 civarındadır.¹¹³⁷ Dolayısıyla caiz diyenlerin ön şart olarak ileri sürdükleri “uzman tabip heyeti tarafından çok kesin olarak tespit” şartının gerçekleşmesi neredeyse imkansızdır. Çünkü bu konudaki yöntemlerin her biri ceninin farklı aşamalarında ancak uygulanabilmektedir ki bunların da sonuçları yüzde yüz kesin olamamaktadır. Ayrıca sakıncaları bulunduğu da işaret etmiştik. Bazı testlerin hamile olan kadına zarar verme oranı yaklaşık %15 tir.

12- Bir başka husus, eskiden tedavi edilemeyen hastalıkların pek çoğu bugün genetik olarak tedavi edilebilmektedir. Bu da zaman içerisinde tedavi imkânlarının gelişeceğini göstermektedir. Böyle kuvvetli bir ihtimal varken cevaz yönünde hüküm vermek ne kadar doğru olabilir?

13- Cenin nutfe aşamasından itibaren canlı bir varlık olduğuna göre –ki bunu günümüzde artık herkes kabul etmektedir-, onun bu canlılığının bir saygınlığı vardır, yani o hayat korunmaya değer muhterem bir hayattır. Böyle olunca, ceninin özürlü veya özürsüz olmasıyla, ruh üflenmiş olması ve olmaması arasında bu bakımdan bir farklılık bulunmamaktadır. Farklılık sadece o hayatın dokunulmazlığına ilişkin yasağın (haramlığın) derecesinde olabilir. Nitekim fakihler bu ayrımı dikkate aldıklarından ceninin düşürülmesine dair cezai yaptırımları aşamalara göre değerlendirmişlerdir.

¹¹³¹ Tekvîr, 81/8.

¹¹³² Ğânim, s. 167.

¹¹³³ Bk. Kur'ân Nahl, 16/58-59.

¹¹³⁴ Buhari, *Rikâk* 30.; Müslim, *Zühd* 8, (hd. No: 2963) ; Tirmizi, *Kıyamet* 59, (2515).

¹¹³⁵ Bessâm, s. 479.

¹¹³⁶ <http://www.genetikbilimi.com/genbilim/pgd.htm>

¹¹³⁷ <http://www.gebelik.org/dosyalar/anomali/erkentani.html>

14- Bu konuda dikkatlerden uzak tutulmaması gerektiğini düşündüğümüz bir diğer nokta da şudur; esasen hayat insan açısından pek çok bilinmezleri barındırmaktadır. İnsanlar hayatın tatlı yüzüyle karşılaştıkları gibi, zaman zaman acı yüzüyle de karşılaşabilmektedirler. İnsanın başına gelecek bir kaza veya maruz kalacağı bir hastalık sonucu, hayat hem kendisi hem de ailesi için çekilmez hale gelebilir ki bunun yüzlerce örneğini her toplumda görmek mümkündür. Bu durum dikkate alındığında ve gerçekten derin düşünüldüğünde, insanın ana rahminde özürlü olmasıyla, sağlam iken hayat içerisinde bir özre maruz kalması arasında da bir fark olmadığı anlaşılar. O halde nasıl ki sonradan çaresiz bir özre maruz kalan bir insan böyledir diye hayatına son vermek mümkün ve caiz değilse, aynı şekilde ceninin hayatına da bu gerekçeyle son vermekte caiz olmamalıdır. Eğer bir tedbir alınacaksa bu, sperm rahme düşmeden, hatta evlenmeden önce olmalıdır ve bunun çeşitli yolları ve yöntemleri vardır. Ayrıca dinî yönden de bu konuda –süresiz bir kısırlaştırmaya gitmedikçe- bir sakınca bulunmamaktadır.

15- Cevaz vermeyenlerin ileri sürdüğü argümanlardan biri olan ve zarurât-ı dîniyyeden sayılan “nefsin (canın) korunması”, “neslin korunması”nı emreden naslar özellikle insan hayatını yok etmeyi yasaklayan nasların umûmî niteliği kanaatimizce oldukça önemlidir. Çünkü gerçekten söz konusu nasları bu bağlamda tahsis veya takyit eden herhangi bir delil bulunmamaktadır.

16- Öyle görünüyor ki mesele son tahlilde “zaruret” meselesine dayanmaktadır. Bize göre özürlü ceninin aldırılmasında bir zaruret bulunmamaktadır. Çünkü özürlü çocuktan dolayı ailelerin ya da toplumun kimi eziyetler çekmesi dünyanın sonu olmadığı gibi, İslamî açıdan bunlar anlamsız ve karşılıksız da değildir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Mümin kişiye bir ağrı, bir yorgunluk, bir hastalık bir üzüntü hatta bir ufak tasa isabet edecek olsa, Allah onun sebebiyle müminin günahından bir kısmını bağışlar.”¹¹³⁸ Bu yönde başka hadisler ve ayetler de vardır.¹¹³⁹ Dolayısıyla meseleyi, bazı klasik âlimlerin zikrettikleri mazeretlere kıyas etmek suretiyle buradan bir zaruret sonucu çıkarmak sağlıklı gözükmemektedir. Zira klasik fakihlerin bu yaklaşımı her hangi bir nassa dayanmamakta, sadece kendi dönemlerindeki tıbbî verilere şartlara dayanmaktadır. Örneğin bilhassa bazı Hanefi fakihleri tarafından mazeret olarak sayılan “kadının hamilelik dolayısıyla sütünün kesilmesi yüzünden emzirdiği mevcut çocuğunun helak olması” durumu günümüz şartlarında bir geçerliliği yoktur. Hatta muhtemeldir ki eskiden de bu durum bir mazeret teşkil edecek özellikte değildi. Bu sebeple böyle bir mazerete yapılacak kıyas doğru bir kıyas olmayabilir. Zira burada o mesele o günün şartlarında bir mazeret

olsa bile burada halihazırda hemen ve yaşayan sağlıklı bir çocuğun hayatının tehlikesi söz konusudur. Bu tıpkı annenin hayatı tehlike içinde olması gibidir. Halbuki özürlü bir çocuğun eziyet olacak diye hayatını sonlandırma çok farklı bir durumdur. Dolayısıyla kıyas edilen ile kendisine kıyas yapılan şeyler birbirinden farklıdır. Birinde mevcut bir hayatın yok olma tehlikesi söz konusu iken, diğerinde özürlü bir hayatın o şekilde yaşamasının vereceği sıkıntıdan kurtulma (kaçma) isteği var. Klasik zamanlarda kürtaja cevaz veren fakihlerin cenin hakkındaki bilgileri bugünkü gibi somut verilerden çok tahminler ve tecrübelerle sınırlıydı. Günümüzde tıbbî bilgiler ceninin çok erken aşamalardan itibaren canlı bir insan varlığı olduğunu ortaya koymuştur. Bilgi böyle olduğuna göre mevcut bir hayatı yok etmenin çok güçlü bir gerekçesi olmalıdır ki o da –annenin hayati tehlikesi dışında- mevcut değildir.

Zaruret tıpkı maslahat kavramı gibi oldukça göreceli bir kavramdır.¹¹⁴⁰ Bu vb. meselelerde böylesine görüş ayrılıklarının doğmasının sebebi belki de budur. Zaruretin geçerli olması için bir takım kriterlerin bulunması gerekir. Bunlardan biri, zaruretin vehme ve tahmine dayalı değil bilfiil tahakkuk etmiş olması gerekir.¹¹⁴¹ Bu şart açısından bakıldığında daha doğmamış bir ceninin özürlü olması sebebiyle ciddî ve tehlikeli sıkıntılara yol açabileceği durumunun tahakkuk ettiği herhalde söylenemez. Çünkü doğacak çocuk belki çok iyi şartlarla karşılabileceği gibi, hastalığının tedavi imkânlarının ortaya çıkması ihtimali de mevcuttur. Burada her iki ihtimal (çocuğun zorlu bir hayat yaşama ihtimali ile iyi olma ihtimali) hemen hemen eşittir.

Zaruretin bir başka kriteri de, Şâri’in amaçlarına uygun olmaktır.¹¹⁴² Bu açıdan bakıldığında ise, özürlü diye bir ceninin dolayısıyla bir insanın hayatını yok etmek, Şâri’in insanı yaşatma amacıyla örtüşmediği, aksine ona aykırı olduğu görülmektedir. Sonuçta zaruret şartları bu meselede tahakkuk etmemektedir.

17- Diğer yandan 120 günden önceki aşamada ya da 40-45 günden önceki aşamada ceninin insan hüviyeti kazanmadığı gerekçesi de çok tutarlı değildir. Zira, fıkıh kitaplarında ceninle ilgili bilgilere bakıldığında, aşamalar arasında farklılık olsa da, ceninin her aşamasıyla ilgili hükümler bulunduğu görülür. Madem cenin insan hüviyetini haiz değil ise bu hukuki düzenlemelerin anlamı nedir? İmam Şâfi’î, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in daha önce zikri geçen: “Evlenin, çoğalın, zira ben sizin

¹¹⁴⁰ Bk. Baktır, Mustafa, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, Akçağ Kitabevi, Ankara, ts., s. 220-230.

¹¹⁴¹ Baktır, s. 231-234.; Mubarek, Cemil Muhammed, *Nazariyyetu’l-Darüreti’s-Ser’iyye*, Dâru’l-Vefâ, Mansure, 1988, s. 312.

¹¹⁴² Mubârek, s. 305.

¹¹³⁸ Buhârî, *Mardâ*, 1, ; Müslim, *Birr*, 52, (2573) ; Tirmizî, *Cenâiz*, 1, (966)

¹¹³⁹ Bu meyanda çok manidar bir hadis için bk. Buhârî, *Enbiyâ*, 50.; Müslim, *Zühd*, 10, (2964).

çokluğunuzla övüneceğim.” Şeklindeki hadisinin farklı bir varyantını “belâğ”¹¹⁴³ olarak şöyle nakletmektedir: “Evlenin, çoğalın, zira ben sizin çokluğunuzla övüneceğim. Hatta “sıkt/düşük” ile de övüneceğim” buyurmuştur.¹¹⁴⁴ Bu rivayet açıkça ceninin insan varlığı olduğunu göstermektedir. Düşük ise hamileliğin her hangi bir aşamasında olabilir. Kaldı ki düşükler daha çok erken zamanlarda gerçekleşir. Öyleyse canlı bir insan varlığını hastalıklı diye aldırma ne kadar doğru olabilir?

18- Burada zaman zaman verdiğimiz istatistiksel verilerden de anlaşılıyor ki, hiçbir surette tedavi edilemeyecek durumda olan ve hayatı son derece çekilmez kılan özürllülük halleri çok nadir ve istisnai durumlardır. Oysa fıkıhta hükümler nadir durumlara göre değil, genel ve yaygın olan durumlara bina edilir. Nitekim bu bir fıkıh kuralı olarak **Mecelle**’de şöyle yer almıştır: “İtibar galib-i şâyiyaadır, nadire değil/Hüküm nadir olana değil, yaygın ve baskın olana göre verilir.”¹¹⁴⁵ Bu modern hukukta da böyledir. Hukuk normu genel durumu dikkate alır.

19- Fransa’da özürllü çocukların kürtaj edilmesine şiddetle karşı çıkan bir bilim adamı –cenin konusunda tanınmış bir uzman- olaya daha farklı açıdan bakarak, sağlam insan ile sakat insan ayırımının sınırlarının ne olduğunu sormakta ve nihai manada sağlam insanın çok istisna olduğunu söylemektedir. Çaresiz bir özürle doğan bir çocuğun hayatı içerisinde zamanla hastalığının çaresinin ortaya çıkmayacağı ne malumdur?¹¹⁴⁶ Dolayısıyla sürekli gelişen tıbbın durumu göz önüne alındığında, bu ihtimale karşı ceninin hayatına son verilebileceği fikrini bir kez daha düşünmek gerekir. Fetus konusunda uzman olan Hasan Hathut şöyle diyor: “Cenin ve onun oluşum evreleri konusunda şu kadar incelmelerde bulundum. Ceninden öte rahimdeki varlığın bir insan olduğunu anladım ve insan olmakla cenin olmak arasındaki sınırı belirlemekten aciz kaldım.”¹¹⁴⁷

20- Yüce Allah (c.c.) ’ın insana ve onun hayatına çok büyük değer atfettiği tartışma götürmez bir hakikattir. Kuşkusuz, Allah (c.c.) ’ın kâinatı ve insanı yaratmasında pek çok sebepler ve hikmetleri vardır. Dünyada insanı imtihan etmek üzere gönderen Allah (c.c.), insanın bu imtihanda başarılı olması için de onu bir takım vazifelerle

¹¹⁴³ **Belâğ**: Hadis terminolojisine ait bir kavram olup, bu şekilde rivayet edilen hadis yahut haberler, kendisinden nakledilen kimseye ait olduğuna ve ondan işitildiğine kesin bir şekilde delalet etmediğini gösterir. Bk. Aydın, Abdullah, **DİA**, “Belâğ” maddesi, V/388.

¹¹⁴⁴ Şâfi’î, **el-Um**, V/154.

¹¹⁴⁵ Bk. **Mecelle**, 42. md., Nşr: Ali Himmet Berkî, Hikmet Yay., 3. bs., İstanbul, 1982, s. 22.; Krş. Serahsî, **el-Mebûât**, I/68, II/2, X/196, XI/35, XXX/52.; **el-Usûl**, I/28.; ‘Abderî, IV/318.; Dirdir, III/96.; Zerkâ, Ahmed b. Muhammed, **Şerhu’l-Kavâidi’l-Fıkhiyye**, Tsh: Mustafa Zerkâ, Dâru’l-Kalem, 3. bs., Dimaşk, 1993, 235.

¹¹⁴⁶ http://www.alriyadh.com/Contents/05-03-2004/Mainpage/MIS_5734.php

¹¹⁴⁷ Bk. Demurdâş, s. 219.

mükellef kılmıştır. Hayat, içinde bilinenleri taşıdığı gibi bilinmeyen nice hikmetler ve ibretleri de barındırmaktadır. Cenab-ı Hak insanı mükellef tutarken onun gücünün kaldıramayacağı şeyleri de ona yüklememiştir. Dinde zorluk istememiştir. Dünya hayatının sıkıntılı olduğunu, cenneti ve O’nun rızasını elde etmenin ve imtihanı kazanmanın zahmet çekmeden mümkün olamayacağını da O bildirmiştir. Hayatın huzurlu yaşanabilmesi için gereken şeylerin yapılmasını emreden ve müsaade eden de O’dur. Böyle olmakla beraber Allah (c.c.) sürekli ahiret hayatının daima asıl amaç olarak tercih edilmesini hem emretmiş hem de teşvik etmiştir. Hayatın anlamı ve insan olmanın gereği iyi kavranınca, hayat insan için fazla problem olmayacaktır. Özürllülük Allah (c.c.) ’ın bazı kulları için bir imtihan vesilesidir. Özürllülük tarihte hep olagelmıştır ve olmaya devam edecektir. Bilhassa Müslüman ailelerin bu konuda daha duyarlı, daha metanetli olmaları gerekir. Dünyanın bir imtihan dünyası olduğu, hayrın özürllü çocukta mı özürsüz çocukta mı olduğunun bilenmeyeceği unutulmamalıdır. Bunları söylerken, insanların yapıp etmeleri sonucu meydana gelen hususlar konusundaki rezervimi korumaktayım.

İnsan suresinin 2. ayeti yani *min nutfetin emşâc nebtelihi...* oldukça manidardır. Yaratılışın nutfе ile başladığını ifade ediyor ve hemen peşinden imtihan olgusuna vugu yapıyor. İmtihan soruları farklılık arzedeabiliyor. Esasen bu imtihan serüveninin ana rahminde başladığını da ima ediyor olabilir. Nitekim yaratılışla ilgili hadislerde ecelinin rızkının vs. yazıldığının ifade edilmesi bunu teyit ediyor. Bazı özürllü insanlar da muhtemeldir ki öyle imtihana tabi tutulmaktadırlar.

Ceninın kaderine ilişkin meleklerin tasarruflarının ruh üflenmeden önce gerçekleşmesi de manidardır. O aşamadan önceki varlığa bu işlemin yapılması özürllü de olsa ona insan muamelesi yapıldığının bir göstergesidir.

21- Bu çerçevede bireylerin, ailelerin ve toplumların manevi motivasyonlarının güçlendirilmesi lazım gelir. Müslümanlar açısından bu husus son derece önemlidir. Öte yandan sosyokültürel ve sosyoekonomik yönden gelişmiş toplumlarda özürllü insanların sanıldığı ya da iddia edildiği kadar sorun olmadığı herkesçe malumdur. İnsanların, kendi yapıp ettikleri yanlışlıkları, özürllü de olsa masum canlar üzerinden düzeltmeye hakları yoktur. Bugün eldeki veriler gösteriyor ki özürllü doğum oranları gittikçe artmaktadır. Özürllülüğün sebeplerinin sadece genetik faktörler olmadığı aksine, insanların eylemleriyle şekillenen çevresel, kimyasal vs. faktörlerin de etkin olduğu göz önüne alınırsa sorumluluğun kime ait olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

22- Bir hususa işaret edilmelidir ki o da şudur; Caiz olmayan şey yasak ve dolayısıyla günah demektir. Ancak buradaki günahlık ceninin kürtaj edildiği aşamalara göre farklı derecelerdendir. Çünkü âlimlerin büyük kısmına göre, örneğin

ceninin “mudğa” aşamasında aldırılması halinde günah olmasının yanı sıra tam diyetin 1/20’si ile tecziye edilir. 120 günden sonra olursa bu bir cinayet sayılmaktadır. Bu aşamalarda maddi cezanın öngörülmesi, bu aşamalardan önce yani “nutfe” ve “alaka” aşamalarında aldırmanın günah olmadığı anlamına gelmez. Şu kadar var ki, cenin insan olma yolunda ilerledikçe ona yönelecek saldırının günah boyutu da o oranda artacaktır.

23- Cevaz verenlerin, “özürlü çocuğun kendine ailesine ve topluma vereceği zarar, onun hayatının sonlandırılması zararından daha büyüktür” dolayısıyla “büyük zarardan kurtulmak için hafif olan işlenir” ilkesini tersinden işletiyorlar gibi gözüküyor. Zira, hangisinin büyük zarar olduğu tartışılır. Oysa Kur’an bir insanın öldürülmesini bütün insanlığın öldürülmesiyle eş değer tutmuştur.

24- Bir başka hususta şudur: şayet gerekçe özürlü doğacak çocuğun hem kendisi hem de ailesi ve diğer insanlar için sıkıntılı durumlara yol açacağı hususu ise –ki öyle gözüküyor- bu durumda 120 günlükten önceki ceninle 120 günden sonraki ceninin alınması arasında ne fark vardır. Zira 120 günden sonraya cevaz verilmiyor.

25- Kürtaj konusunda tek bir mezhep içinde bile görüş birliğinin olmayışını dikkate aldığımızda, rahimde olgunlaşma yolunda hızla ilerleyen bir insan varlığının (özürlü de olsa) hayatına son verme konusunda ihtiyatlı davranmayı haklı kılacak pek çok nedenin olduğu görülür.

Tevfik Allah (c.c.)’tandır.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Efendim teşekkür ederiz.

Gerçekten biz de zor durumda kalıyoruz burada, arkadaşlarımıza müdahale ediyoruz, ama zaman akıyor, o bakımdan bizi mazur görecektlerdir.

Kürtajın fikhî boyutuyla ilgili, insan olgusunu merkeze alan Hanefi, Şafii, Maliki, Hanbeli görüşlerini toparlayarak bu konudaki İslami düşünciyi ortaya koyan hocamıza teşekkür ediyoruz.

Hakikaten İslam’ın korumayı esas aldığı “zarûrât-i hamse” dediğimiz beş şeyden birisi canı korumaksa, ikincisi de nesli korumak. Her iki açıdan da baktığınızda gerçekten İslam hukuku, İslam ahlakı bakımından kürtaj ile ilgili çok şeyler söylenebilir, zaten arkadaşlarımız da söylediler.

Şimdi değerli hocamızın bu güzel tebliğinden sonra hemen sözü Mehmet Erşahin Beye veriyorum; buyurunuz Mehmet Bey, kendisi Konya Müftülüğünden.

MÜZAKERELER

Mehmet ERŞAHİN¹¹⁴⁸:

Eûzu billahi mineşşeytânirracîm. Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdülillahi Rabbi'l-âlemin ve's-salatu ve's-selamu ala Rasûlûna Muhammedin ve alâ alihi ve sahbihi ecmeîn.

Değerli Başkanım, muhterem hocalarım, değerli katılımcılar; Sayın Ali İhsan Bey Hocamız güzel bir tebliğ hazırlamışlar, kendilerine teşekkür ediyorum.

Tebliği 24 sayfadan oluşmaktadır. Klasik ve modern fıkıh kaynaklarına, kürtajla ilgili müstakil çalışmalarına, tıp kitaplarına, dip notlarında geniş yer vermişler. Kanaatlerini her bölümün içinde vermeyi tercih etmişler, bendeniz de kendilerinin kanaatlerine büyük ölçüde katılıyorum.

2002 yılında Selçuk Üniversitesinde İslam hukuku açısından aile planlaması, kürtaj ve çocuk sahibi olma, yardımcı üreme teknikleriyle çocuk sahibi olma konusunda bir yüksek lisans tezi hazırlamıştım. Benim bu tezimde ulaştığım sonuçlarla hocamızın bu tebliğinde ulaştığı sonuçlar hemen hemen aynıdır diyebilirim.

Yalnız kendisi de konuşmasının son bölümünde ifade ettiler. Tebliğin özetine ve sonuç kısmına, ayrıca kaynakçaya yer verselerdi daha güzel olurdu diye düşünüyorum.

Müzakeremi beş maddede özetlemek istiyorum; tebliğin giriş kısmı, cenin kavramının tanımı, ceninin oluşum evreleri, ruhun üflenmesi, özürlü ceninin ve tecavüz sonucu oluşan ceninin kürtacı.

Değerli hocamız tebliğinin giriş kısmında ana başlıklarını veriyor beş madde halinde.

Bizim kanaatimize göre konu kürtajın fıkhi boyutu olduğu için, şu başlıklara da tebliğinde yer vermesi güzel olurdu diye düşünüyoruz. Hamile annenin doğum yapması halinde hayati tehlikesinin bulunması, bu konuya sadece 10'ncu sayfada bir cümleyle yer vermişler. Annenin hayati tehlikesinin bulunması kürtajın cevazı bakımından, ruh üflenmesi öncesi ve sonrası için âlimlerin üzerinde ittifak ettikleri tek mazerettir, ifadesini kullanmışlar.

İbn-i Abidin'in, ceninin canlı olması durumunda, annenin hayatı tehlikede olsa bile ceninin hayatı önceliklidir görüşü, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedimizin "çocuk düşürme" maddesinde, Orhan Çeker Hocamız tarafında söz konusu edilmiş.

¹¹⁴⁸ Konya Müftülüğü

Ayrıca bir doktora ve iki yüksek lisans tezinde, Diyanet İlmi Dergide 2005 yılında yayınlanan bir makalede eleştirilmiş, Kuveyt'te yayınlanan Fıkıh Ansiklopedisinin ilim heyetinin ve Din İşleri Yüksek Kurulumuzun, “annenin hayatı önceliklidir” fetvası esas kabul edilmiştir. Tebliğinde bu konulara da biraz detaylı yer verseydi güzel olurdu diye düşünüyorum.

Ayrıca süt emen bebeğin annesinin yeniden hamile kalması durumunda sağlığının tehlikede olması gerekçesiyle kürtaj yapılabilir mi başlığı altında konuyu inceleyeydi güzel olurdu diye düşünüyorum.

Sayfa 17 ve 18’de birer cümle ile ifade etmişler. Bunun bir gerekçe olamayacağını ifade etmişler, bunun daha detaylı açıklanmasının yerinde olacağını düşünüyorum. Çünkü yine İbn-i Abidin’e dayandırılarak bazı fetva kitaplarımızda çok üzülerken ifade ediyorum, bazı değerli hocalarımızın bu gerekçelerle kürtaja caiz dediklerini görüyoruz, üzülüyoruz.

Ayrıca ekonomik sıkıntılar sebebiyle kürtaj caiz olur mu? Biraz önceki tebliğlerde de söz konusu edildi, ekonomik sıkıntılar sebebiyle insanlar çocuklarını aldırıyorlar, kürtaj yaptırıyorlar, “ben bu çocuğa nasıl bakacağım” düşüncesi, beklenmeyen bir anda gebelik meydana geliyor. Bu tabii ki ayeti kerimeye aykırı, “sizin rızkınızı da biz veriyoruz, onların rızkını da biz veriyoruz” ayetine aykırıdır. Bu konulara yer verseydi Sayın Hocamız güzel olurdu diye düşünüyorum. Yine bazı âlimlerin görüşlerine göre toplumsal ve ahlaki şartların çocuk eğitimini olumsuz etkilemesi sebebiyle kürtaj yapılması caiz görülüyor. Tabii ki bu çok zayıf bir görüş, bu konuya da hocamız yer verseydi güzel olurdu diye düşünüyorum.

Bir diğer konu, önemli bir konu, hocamızın hiç yer vermediği bir konu. Çoğul gebelik durumunda kürtaj, şu anda müftülüklerimize, Başkanlığımıza da aynı şekilde geldiğini düşünüyorum bu konu çok gelmeye başladı. Kadın hastalıkları ve doğum uzmanları tüp bebek tedavisinde başarı elde etmek için yumurtayı, döllenmiş yumurtayı, embriyo rahme yerleştiriyorlar, birden fazla embriyo yerleştiriyorlar. Arada Sare Hanımla da konuyu görüştüm, eskiden bir sınırlama bulunmuyordu, üç, beş ve daha fazla sayıda cenin meydana geliyordu, çoğul gebelik dediğimiz bir anda üç, beş, yedi şeklinde veya daha fazla örneği de var biraz sonra ifade edeceğim, sekiz doğumda literatürde görülmüş bir anda. Hocamızın bu konulara yer vermesinin de iyi olacağını düşünüyordum. Bu durumlarda ceninlerden birine müdahale edilmediği takdirde, diğerlerinin de ölme tehlikesi halinde kürtaj caiz midir diye soru geliyor. Bazı doktorlarımızın da kürtaj şeklinde değil de, herhangi bir cenini en zayıf gördüklerini söylüyorlar, o zayıflıkta nasıl belirleniyor bilemiyorum. Kalbine zehirli iğne yaparak bir ceninin hayatına son veriyorlar. Diyelim ki, beşiz bir gebelik söz

konusuysa bir çocuğun hayatına son verip gebeliğin daha sağlıklı devam etmesi için böyle bir tedbir alıyorlar, bu caiz midir, bu konunun ele alınması gerekirdi.

Şimdi Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ekşi hocamızın İslam Tıp Hukuku adlı eserinde, 2011’de yeni basılmış bir eser, çoğul gebeliklerin sağlıklı doğumla sonuçlanmasının mümkün olmadığını gerekçe göstererek, ceninlerden bir kısmını almaya yönelik müdahale hukuka uygun kabul edilemez, demektedir. Değerli hocamızda burada, katkılarını bekliyoruz.

Din İşleri Yüksek Kurulumuz ise, bu konuda “yaşama hakkı kadın yumurtasının erkek spermiyle döllenmesiyle başlar ve bundan itibaren annenin hayatının korunması, yahut birden fazla döllenme olması halinde ceninlerden birine müdahale edilmediği takdirde diğerlerinin de öleceği durumlar dışında herhangi bir yöntemle gebeliğe son vermek caiz değildir” fetvasını şu anda Diyanet İşleri Başkanlığımız “Dini Sorular” bölümünde, kürtaj caiz midir sorusuna verilen cevapta görüyoruz.

Bu konuda daha fazla araştırmaya ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz. Çünkü biraz önce Sare Hanımla da konuştum, gerçekten tıbbi bir zaruret var mı, bir ceninin hayatına son vermek için tıbbi bir zaruret var mı?

Diğer konu başlıklarına vakit darlığından dolayı vakit kalmayacak galiba, çok hızlı bir şekilde cenin kavramının tanımı konusunu hocamız ele aldılar. Cenini tarif ederlerken bazı fakihlerin görüşlerine yer vermişler. Burada daha başlangıçta, sayfa 2’de bazı fakihlerin “anne karnında yaratılışı belirmemiş olan varlık cenin değil bir et parçasıdır, rahimde bu durumda olan varlığın bir başkası tarafından düşürülmesi halinde cezai bakımdan herhangi bir suç oluşmamaktadır” Kasaî 6’ncı cilt 414 alıntısını eleştirisiz vermişler. Bu genelde Hanefilerin yaklaşımıdır, demişler.

Sonra bir ileriki sayfada Hocamız, ruh üflenmeden önceki aşamada ceninin kürtaj edilmesi konusunda her mezhep içerisinde tam bir görüş birliği yoktur, kimi Hanefiler, bazı Şafiler, kimi Malikiler ile bazı Hanbelîler de ruh üflenmeden herhangi bir kayıt olmaksızın kürtajın caiz olduğunu söylerler diyerek bir çelişki görüntüsü vermektedirler.

Cenin kelimesinin sözlük manası, Kur’an ve Sünnette nasıl geçiyor bunlardan bahsetmemişler.

Bir önemli eksiklik olarak gördüğüm bir husus, Hocamız tebliğinin 3 ve 4’ncü sayfasında ceninin oluşum evreleri üç aşamada gerçekleşmektedir, demektedirler. Halbuki Kur’ân-ı Kerim’de Müminun Sûresinin 14’ncü ayetinde ruh aşamasını da

ilave edersek altı aşamada ceninin oluşum evreleri görülmektedir. Hocamız “azim” ve “lahim” aşamalarından hiç bahsetmemiş.

Tebliğinin 4’ncü sayfasında 8’nci haftanın sonunda cenin insan görünümü kazanmaktadır, gebeliğin 4’ncü haftasında beyin gelişmiş, gözler, kulaklar, kalbin yeri belirginleşmiş, kalp atışları başlamıştır derken, isabetli bir şekilde, hemen bir sonraki paragrafta ceninin üçüncü aşaması “mudğa”a bir çiğnem et parçasıdır, et parçası haline geldiği aşamadır ve bu da 9’ncü haftadan itibaren başlar demektedir. Burada da bir eksiklik olduğunu düşünüyorum, 9’ncü haftada “mudğa” için çok geçtir, bize göre “mudğa” aşaması 3 ile 6’nci haftalar arasında tamamlanmaktadır.

Çok kısaca arz etmek istiyorum özet olarak, döllenmeyi sıfır kabul edersek, sabah Dr. hanımda bahsetti, 0 ile 7 gün arasında, en geç 7’nci gün döllenmiş yumurta, zigot, embriyo rahme tutunmuş oluyor, en geç 7’nci günde. 7 ile 11’nci günlerde implantasyon gerçekleşiyor, gebeliğin başlangıcı bu aşamada söz konusu oluyor. 7’nci gün ile 3’ncü hafta arasında “alaka” aşaması, embriyonun rahmin iç tabakasına tutunması, gömülmesi, yerleşmesi ve gelişmesi 13-14 gün kadar devam ediyor. 3 ile 6’nci haftalarda da biraz önce ifade ettiğim gibi 21 gün kadar mudğa aşaması söz konusu olmaktadır. Sonra azim ve lahim aşamaları, kemik ve iskelet sisteminin gelişmeye başlaması, birkaç gün sonrada lahim aşaması, kemiklerin etlerle ve kaslarla kaplanması, sekizinci haftadan sonra ruhun üflenmesi aşaması gerçekleşiyor. Hocamızda artık bu kanaatte olduğunu ifade ettiler, bende aynı şekilde düşünüyorum.

Sekizinci haftadan itibaren artık cenin bir insan görünümüne geliyor ve ruhun üflenmesinin de hadisleri de dikkate alarak, 40, 42, 45, 40 küsur şeklindeki rivayetleri esas alarak daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Yine Müslim’de, “Nutfe rahme yerleştikten sonra” yani embriyo rahme gömüldükten, yerleştikten sonra 40 gün diye geçtiğinde 7 gün daha ilave etmemiz gerekiyor. 47, 48, 56 gibi rakamlar çıkarabiliyoruz. 40 günden sonra diye genel olarak söylemekte yeterli olur.

Hocamız ruhun üflenmesi başlığı altında bu meselede iki yaklaşım bulunmaktadır diyorlar. Ruh 120 günden sonra üflenir, ruh 40 günden sonra üflenir şeklinde ifade ediyorlar 4’ncü sayfada. Yalnız bizim tespitimize göre Hayrettin Karaman Hocamızın da bu konuda üçüncü bir yaklaşımı var, ona da yer verselerdi güzel olurdu diye düşünüyorum. Hayrettin Karaman Hocamız diyorlar ki, “hadisler sahihtir, inkâr edilemez, ancak rivayetler 40, 42, 45 ve 120 şeklinde farklıdır, ilk raviler yanlışmıştır ve olduğu gibi nakletmekte hataya düşmüşlerdir” şeklinde bir görüşü var Hocamızın.

Biz Hocamızın bu tebliğinde ruhun üflenmesiyle kürtaj arasında açıkça bir bağ kurulmaması gerektiği şeklinde bir cümleyi bulamadık, kendisi bu görüşte olduğunu söylediler. Ancak bir eksiklik olarak Din İşleri Yüksek Kurulumuzun kararlarına, fetvalarına hiç yer vermediklerini görüyoruz.

Başkanlığımızın sitesinde şu an yayınlanmakta olan çok güzel bir açıklama var; “Ruh taşımayan canlı bedeni imha etmek caiz olsaydı, uykudaki insanı öldürmek caiz olurdu. Zira Allahû Teâlâ, uyku halinde insan ruhunun bedenden ayrıldığını haber veriyor” benim çok hoşuma giden bir açıklamadır, En’am 60, Zümer 42’de geçiyor.

Değerli hocamız özürlü ceninin kürtajı konusuna geniş yer vermişler, son olarak bunu açıklıyorum. Caiz görmeyenlerin delillerini saymışlar, kendileri de bu görüşe katıldıklarını, bize göre de isabetli bir şekilde 27’ye kadar delilleri çıkartıp bize ifade etmişler.

Ultrason yönteminde hatalar olduğunu söylüyoruz. Sabahki oturumda da tıbbi biyoloji ve genetik biliminin yüzde 99, 9 başarı oranıyla cenindeki hastalıkları tespit ettiği ifade edildi. Hata ihtimali olmasa bile ceninin özürlü doğacağı gerekçesiyle kürtajını caiz görmek mümkün değildir, sonucuna bizde varıyoruz.

Ancak değerli hocamız, tecavüz sonucu oluşan ceninin kürtaj edilmesi konusuna sadece iki paragraf ayırmışlar, bazı günümüz âlimlerine göre bu durumda kürtajın caiz olduğunu belirtmişler. Savaş sırasında düşman tarafından tecavüz sonucu hamile kalan kadın toplum tarafından dışlanmaz, belki orada o zulmün acısını hafifletmek üzere sahiplenirler görüşüne yer veriyor. Bu konuda tam bir kanaate ulaşamadıklarını da ifade ettiler. Yalnız Başkanlığımızın 1993’deki fetvası sabah Sayın Başkanımız tarafından da ifade edildi. Ben Başkanlığımızın diğer fetvalarını da inceledim, Yüce Heyetiniz daha iyi bilir, başkanlığımızın fetvalarının büyük çoğunluğu tecavüz sonucu oluşan gebeliklerin sonlandırılmasının da caiz olmadığı yönündedir, bütün açıklamalar bu şekildedir.

Son olarak, anne hayatının tehlikede olması gibi kesin haklı bir mazeret olmaksızın kürtaj caiz değildir sonucunu ifade ediyoruz.

Son bir çağrı ile bitiriyorum, kürtaj yapan doktorlarımıza, kürtaj yaptırmak isteyen anne babalara şu fotoğrafları göstermek gerektiğini düşünüyorum.

Sabah Sare Hanım’da bu fotoğrafı kullandı, çok etkileyici bir fotoğraf, yüzyılın fotoğrafı seçilmiş bir internet sitesindeki bilgiye göre. Çocuk doktorun parmağını tutuyor, “ne olur beni öldürme” diye adeta yalvarıyor. Sayın Orhan Çeken

Hocamızda anlatmıştı, bir Dr. yıllarca kürtaj yapmış ve bir gün kürtaj yaparken bıçağı rahmin içine sokacağı sırada cenin bıçağı tutmuş ve kendisi o günden sonra kürtaj yapmayı bırakmış. Kürtaji terk etmezsek böyle acı sonuçlar göreceğiz, içimiz parçalanıyor. Sabah Sare Hanımda göstermişti, elleriyle doktorun parmağını tutuyor burada cenin, yüzyılın fotoğrafı olarak kabul edilmiş. Ama kürtaj yapmaya devam edilirse alttaki resimde görüldüğü gibi insan görünümüne gelmiş ceninler bu şekilde paramparça katlediliyor. Ama kürtajdan vazgeçersek böyle sevimli, güzel, tatlı çocuklar sahibi olabiliriz.

Hepinize çok teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Mehmet Beye bu duygusal tebliği niteliğindeki müzakeresinden dolayı teşekkür ediyorum.

Mehmet Bey ne zaman Dr. oldunuz siz?

Mehmet ERŞAHİN: Hocam orada bir yanlışlık var, evet henüz değil.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Müzakerenizden de anlaşılıyor, müzakereniz doktora müzakeresi gibi oldu değerlendirmeleriniz, teşekkür ederiz çok güzel tespitler vardı eksik olmayın.

Şimdi hemen ikinci müzakerecimize geçiyoruz. Prof. Dr. Mehmet Erdoğan Bey müzakerelerini yapacaklar; buyurun.

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN¹¹⁴⁹:
Muhyi ve mumit olan Allahın adıyla.

Değerli hocalarım ve katılımcılar; hepinizi saygıyla ve sevgiyle selamlıyorum.

Kendimi biraz mayınlı alana sürülmüş biri gibi hissediyorum, bu vazifeyi bana verdikleri içinde başta Ahmet Yaman Bey kardeşim olmak üzere Kurulunuza teşekkür ediyorum.

Pala kardeşimize keza teşekkür ediyorum, tebliği bize çok geç geldiği için yazılı bir metin hazırlayamadım. Geç saate kadar da notlar aldım, ama bir tebliğ nasıl müzakere edilir, o anlamda bir örnek metin -bizim Ferhat kardeşimizin yaptığı gibi- sunma şansımız belki olmayacak. Ben biraz farklı bir üslupla konuşmak istiyorum.

Şimdi nereden tutayım, o kadar ipuçları var hangisini tutayım derken, Sare Hanım bir fotoğraf gösterdi ve sağ olsun bize bir tutamak sundu: Fotoğrafta sezaryenle yapılan bir kürtaj sonucunda alınmış bir bebek vardı. Dr. Hanım, ceninin, kordon bağından akan kanama sonucu veya narkoz verilmesi suretiyle öldürüldüğünü söyleyince benim oturduğum yerde arka taraflarımdan öyle bir homurtu geldi ki, bu iğneyi vuran doktor o anda ellerine geçse belli ki boğazını sıkacaklardı. Bu homurtu sesi sadece oradaki “anamın oğlu” da dahil olmak üzere hocalarımızın sesi değil, ben çok iyi biliyorum ki bu ses bütün ilahiyatçı hocalarımızın ve diyanetteki hocalarımızın ortak sesi. Bu ses aynıyla Hızır’ın boğazını sıkmaya çalışan bir çabanın sesi, aynı zamanda Musa’nın sesi, selam olsun.

Ben öncelikle kürtaja karşı olduğumu söylüyorum. Cinsel özgürlük ve cinsel özgürlük anlayışıyla kürtajın yayılmasının arasında birebir ilişki olduğuna inanıyorum. Dolayısıyla genel anlamda, ilkesel olarak, kürtaja karşı olan biri olarak, ileri derecede zekâ özürü olması halinde ona da insanlık adına müdahil olunması gerektiğine inanıyorum. Bu ana fikir üzerine lütfen konuşmalarımı oturtmaya çalışın.

Şimdi malum Musa ile Hızır yolculuğa çıktılar, Hızır tuttu daha körpe 12-13 yaşlarında henüz ergen olmamış bir taze fidanı öldürdü. Musa Aleyhisselamın tepkisi ne oldu, “yahu ne yapıyorsun” diyerek boğazını sıktı. Hızır dedi ki, “dur sen bu işi bilmezsin” ve sonunda da malum ipler koptu, Musa kendi yoluna, Hızır kendi yoluna gitti. Gerekçe neydi? Musa’nın bilmediği, ama Hızır’ın bilmesi sonucu yapmak zorunda olduğu gerekçe neydi? Onu da Kur’ân-ı Kerim söylüyor; bu çocuk tuğyana ve küfre giden birisi olacaktı, Rabbim istedi ki bunu gidersin yerine daha hayırlı bir evlat nasip etsin.

Ben konuyla ilgili olarak bununla istidalde bulunmuyorum, ben buradan bir ilke çıkarıyorum. Bu ilke şu: Bilen Hızır’ın tavrıyla, bilmeyen Musa’nın tavrını aynı kefeye koyamayız. Bizim eslafımız, ben geleneği yücelten bir kişi olarak bunu söylüyorum; kendi dönemlerinde bilgileriyle sınırlı olarak tevekkül etmeselerdi de ne yapsalardı. Yani bu çocuğun ilerisine ait, geleceğine ait ellerinde hangi bilgi vardı da onun üzerine bir şey söylemediler. Biz insanlık olarak yeryüzünün halifesiyiz, Allah’ın halifesi demek; Allahın esmasının kendisi üzerinde tecelli edeceği kimse demektir. Allah’ın esması arasında “muhyi” varsa “mumit” de var. Dolayısıyla biz insanlığın bekasını, Allahın bu isimlerinin tecellisi olarak ihya ediyoruz, yeri geldiği zaman da öldürüyoruz. Buna göre öldürmenin mutlak anlamda yasak olduğunu nasıl söyleyebilirsiniz sayın tebliğ sahibi.

Bir kere Kur’an fesat çıkarırları öldürün diyor, hırabe sebebiyle öldürün diyor. Cellât alıyor öldürüyor. Bu cellâdın öldürdüğü kişiye şefkati, en acısız şekilde nasıl

¹¹⁴⁹ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

öldürecekse onu yaptığı zaman tecelli eder. Dolayısıyla bir doktor kardeşimiz, gerçekten sonlandırılması gereken bir gebeliği sonlandırıyor ve bunun için de insanlık adına bir adım atıyorsa bizim onu yüreklendirmemiz lazımdır. Ama biz sunumlarımızda ne anlatıyoruz? Az önce burada kürtaj sonucunda 46 milyon insan öldürüldü, cenin için insan tabirini kullandılar mesela, yani bu insanlar bu kadar mı vahşiler, bu kadar mı vahşet işliyorlar, kullanacağımız tabirlere lütfen dikkat edelim. Dolayısıyla biz şuradan bakınca o tarafı görürüz, öbür taraftan bakınca diğer tarafı görürüz. Bu kardeşim, “ben beş seneden beri uğraştım, bir şey göremedim” diyor, biraz daha yukarı çık. Minarede -çıkanlarınız bilir- böyle çıktıkça kafayı çarpmasın diye küçük küçük delikler vardır ve oradan bakarsınız bir yerleri görürsünüz. Ama siz oradan baktığınız ve oradan gördüğünüz bir kanaatle bu şehrin tümü bundan ibarettir nasıl diyebilirsiniz. Siz şerefeye kadar çıkar da, üstelik şerefenin etrafında da bir tur atarsanız ancak o zaman geneli, bütün resmi görmüş olur ve bir şey söylemiş olursunuz ve bu da isabetli olur.

Şimdi karşı duruşlarımız sadece cenin açısından, hâlbuki bir de anne var ve bir de toplum var. Bir özürlü ceninin hayatı boyunca topluma olan yükünü, Allah aşkına bunu da hesap etmek zorunda değil miyiz? Bizim fıkımız mezarın içerisine beş dirhemlik bir değer düşse onu açmaya cevaz veriyor. Biz nice fidanları savaşa gönderiyoruz, ulusal çıkarlar bilmem neler diye, bir savaşta en az yüzde 10 genç fidanımız ölüp gidiyor. Dolayısıyla bütün bunları dikkate alan bir bakışın aynı şekilde bu konuya da her üç tarafıyla bakması gerektiğini düşünüyorum.

Birkaç genel şey söyleyip, -maalesef değerlendirmeye giremedim aslında önemli tespitlerim vardı- sözü bitirmek istiyorum.

Bunlardan birisi çok yaygındır ve hepimiz yapıyoruz. Kur’ân-ı Kerim bir cenin bilimi kitabı gibi oradan bilgi teorisi vesaire çıkarmaya çalışıyoruz. Efendim hadiste orada bir lafız geçmiş, Peygamberimiz abes söylemez, dolayısıyla mutlaka bir hikmeti vardır diyoruz. Kardeşim o sözün bizzat Peygamberin ağzından çıktığının hangi garantisi var. Biz dilde hadislerle istişhad edemiyoruz. Yani dil ile ilgili bir konuda hadisi delil olarak kullanamıyoruz. Niye? Çünkü peygamberimizin ağzından çıktığının garantisi yok. Dolayısıyla böyle hayati meseleleri, böylesi istidlallerle temellendirmek son derece yanlış ve bunu birçoğumuz maalesef yapıyoruz.

Ben dün akşam da bir şey söyledim, asıl usûl meselesinden öte zemin kayması diye bir şeyler söyledim. Hakikaten bugün bizim bir değişim, bir sancı içinde olduğumuzu hepimiz idrak etmiş bulunuyoruz. Ama bunun kimilerince ölüm sancısı, can çekiştirme sancısı gibi algılanması ve ona göre bir tepki geliştirilmesi söz konusu. Belki bir doğum sancısı da olabilir, bu sancılar, bu sıkıntılar belki yeniden bir doğum

sancısı da olabilir. Dolayısıyla biz birçok problemi, özellikle kadınlarımızla ilgili problemleri nasıl çözeceğiz, biz kadınlarımızı dışarı çıkarırken başlarını açmadılar dışarı çıktılar, ama çıkınca hayatın içinde artık özne olarak yer almaya başladılar. Dolayısıyla bunların problemlerini biz daha önce hiçbir zaman böyle bir dönemin olmadığı vakitlere ait yazılmış kitaplardan çıkararak nasıl çözebiliriz. O itibarla bunların dikkate alınması gerektiğini ifade ediyorum.

Kur’an’ın kaynağımız olduğuyla ilgili bir yanlış anlamaya meydan verilmemesi için özellikle şunu ifade etmek istiyorum. Kur’an bize yani bugünün insanına doğrudan inmemiştir. Kur’an’ın müstakil ve birinci kaynak olması Peygamberimizin hayatının içinde içkin ve mündemiç olması halinde bir anlamı vardır. Bu delillerimizin ayrı ayrı ele alınması aynen bir insanın sindirim sistemi, kan dolaşım sistemi gibi ayrılması gibi bir ayırmadır. Bunlar o kadar içli dışlıdır ki, siz bunları birbirinden ayrı ve bağımsız göremezsiniz. Biz dini işte bu et-tırnak şeklindeki bu birlikteliği tevarüs ede ede öğrendik ve bize kadar geldi bu. Dolayısıyla bu geleneği göz ardı ederek, şu anda duyduğumuz sancıları, sıkıntıları Kur’an ile nasıl aşarız; çünkü Kur’an temel kaynağımızdır gibi bir tavır içine giriyoruz. O zaman şu andaki mevcut sıkıntıların cevabını Kur’an da aramak üzere gidiyoruz. Darp kelimesine, herkesin bildiği darp kelimesine tatile göndermek gibi hiç alakası olmayan anlamlar veriyoruz ve bu yolla problemi çözmeye çalışıyoruz. Böyle bir yol olabilir mi?

Özür dilerim tebliğle ilgili fazla bir şey söyleyemediğim için. Bu değişimi ister kabul edelim, ister etmeyelim. Bir gerçekliğimiz var ve bu değişimin itici gücü ve motoru da kadınlarımızdır. Hamza Aktan Hocam burada mı bilmiyorum. Balıkesir’deki “Kutlu Doğum Konferansı”nda manzara nasıldı? Arka tümüyle kadınlar tarafından doldurulmuştu, ön tarafta sadece bir sıra erkekler vardı ve onların içinde de en genci bendim, benim de saçımın rengini işte görüyorsunuz, vaziyet bu. Dolayısıyla biz, bütün müktesebatımızı bu değişimi dikkate alarak yeniden ele almak ve değerlendirmek zorundayız.

Hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Evet, Mehmet Erdoğan Beye teşekkür ediyoruz.

Bilmiyorum tebliğ sahibi hocamızın açıklamaları olacak mı değerlendirmelerle ilgili, önce onu alalım, sonra salondaki arkadaşlara soralım.

Hocam buyurun.

Oturuma İlişkin Değerlendirmeler

Doç. Dr. Ali İhsan PALA: Teşekkür ediyorum.
Öncelikle müzakereci hocalarımıza içtenlikle teşekkür ediyorum.

Sevgili kardeşim Mehmet Erşahin hocamızın tespitlerine tek tek işaret edecek olursam vakit buna elvermeyecek. Bununla birlikte bazı noktalara işaret etmem gerekir. Şöyle ki;

Mehmet Erşahin Beyin belirttiği, hamile annenin doğum yapması halinde hayati tehlike, süt emmeden kaynaklanan problem, ekonomik ve toplumsal sebepler, toplumsal ve ahlaki şartlar, çoğul gebelikler, bunlar esasen benim konumun dışında. Ben konuyu sınırlandırdığımı giriş kısmında zaten belirttim. Bir de eğer bunları da ihtiva eden bir tebliğ hazırlasaydım bir hayli geniş olurdu ve ben asıl konumun dışına çıkmış olurdum.

Şunu söylemek istiyorum: Cenin konusuyla ilgili, kürtaj konusuyla ilgili hemen hemen elde etmediğim hiçbir literatür kalmamıştır. Elimde çok yoğun bir malzeme birikti. Ben bunu çok kapsamlı bir çalışma olarak yapıyorum. Burası için hazırladığım tebliğ ise dediğim gibi bilgisayarımda meydana gelen bir sorun nedeniyle yazdıklarım kayboldu, sonradan tekrar tebliğ metnini yeniden hazırlamaya çalıştım. Bu sebeple bazı eksiklikler var bunu kabul ediyorum. İnşallah en kısa sürede düzeltilecek; çünkü elimde aldığım notlar duruyor, onları dercetme fırsatı bulamadım.

Bir de Mehmet Erşahin Hocam, Kur'ân-ı Kerim'de Mümin Sûresinde cenin aşamalarının altı olduğunu söyledi. O altı değil yedi olarak da ifade edilebilir. Benim daha önceki özürü cenin kürtajıyla ilgili çalışmamda onlar var, ama ben bu tebliğde onları zikretmeye lüzum görmedim, o kadar ayrıntıya gerek yoktur. Ayrıca kendisinin yaptığı sunuma teşekkür ediyorum. Kendisinin de bununla ilgili bir çalışması varmış, ben internette tarama yaptım ama fark etmemiş olabilirim ya da görmedim, belki kayıtlara geçmedi bilmiyorum, inşallah onu da en kısa sürede elde etmiş oluruz.

Mehmet Erdoğan Hocamızın ifade ettiklerine gelince, Hocamız "yukarıya, şerefeye çıktıkça her tarafı görürsün" diyor. Doğru söylüyor. Şerefeden daha çok şey görülür, bende öyle gördüm zaten. Şunu gördüm ki: Her yeni gelişme ortaya çıktıkça kanaatimizi teyit ediyor. Yani kanaatimizi destekleyen şeyler ortaya çıkıyor. Gördüğümüz bu, ama görmediğimiz şeylerde olabilir. İnşallah onları da görmeye çalışırız ve inşallah göreceğimiz de lehimize tecelli eder.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Peki teşekkür ediyoruz.

Prof. Dr. Murtaza BEDİR: Şimdi bu nefhu'r-ruh meselesini, 120 günde midir, 40 günde midir, meselesinin hadislerdeki bu ifadelerin fıkıhla sonradan ilişkilendirildiğine dair bir gözlemim var benim, ben onu paylaşmak istiyorum.

Bu aslında ilk dönem fıkıhında ne 40 gün ne de 120 gün böyle bir ifade yok. Kitabü'l-asıl'ı da inceledim, İmam Şafiî'de, Malikilerde, Hanefilerde hiçbir şekilde 40 gün veya 120 gün hadisiyle veya öyle bir tarihle nefhu'r-ruh ilişkilendirmemişler. Bu hadisin bağlamı tamamen farklıdır biliyorsunuz. Hadis kitaplarında bu kader bahsiyle ilgilidir, kader bahsiyle ilgili olan bu konu öyle anlaşılıyor ki dördüncü veya beşinci yüzyıllarda Hicri, bu tabii ki yanlış olabilir benim incelediğim kadarıyla söylüyorum, dördüncü veya beşinci yüzyıllarda bu ilişkilendirme yapılmış, bu hadisler sanki ceninin gelişim evrelerini anlatıyor gibi okunmaya başlamıştır. Yani fiziki anlatım, yani şer'e konu olacak bir anlatım olarak. Ancak öyle anlaşılıyor ki, ister ayetteki ifadelerin konumuz olan ceninin ahkâmına delaleti, isterse bu hadislerin ceninin ahkâma delaleti ... bunu bilmemiz lazım. Zahir olabilir, zahirin de teville açık olduğunu biliyoruz. Tevil ve mecaza açık bir ifadedir, bu ilk dönem fıkıhında veya Sahabe döneminde Peygamberimiz zamanında bu ilişkilendirme hükümlerle yapılsaydı, o zaman biz bu konunun belki nasıl olduğunu söyleyebilirdik. Ama bu öyle anlaşılıyor ki, beni m kanaatim, benim gözlemim bu konu müteşabih konudur, metafizik bir konudur. Metafizik bir konuyu biz fiziksel dünyaya ait hükümler konusuna getiriyoruz, indiriyoruz. Burada Mehmet Hocamın işaret ettiği aslında alakasız olan iki şeyi bir araya getirme durumu var. Bu açıdan, nefhu'r-ruh meselesinin sanki Allah'ü Teâlâ bize ruhun şu tarihte verileceğini bildiriyormuş gibi okumak çok tehlikelidir. Bunun altını çizmek istedim, bu yakın zamanlarda yaptığım araştırmada böyledir.

Yalnız fıkıhtaki araştırmayı iyice incelemek lazım, gerçekten benim bu gözlemim doğru mu onu da bütün kitapları inceleyerek tekrar gözden geçirmek lazım.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Teşekkür ederim.

Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN: Bu konuda bir kavram kargaşası meydana geliyor gibi geldi bana. Biyolojik canlılıkla, ruh üflendikten sonraki gerçek canlılığı birbirine karıştırmamamız gerekir. Aksi halde, iki-üç haftalık bir cenine uygulanan bir kürtaj olayını katil hadisesi olarak değerlendirme sonucuna gideriz. Sözün bu noktaya vardığı görülüyor.

Hz. Peygamber'in hadislerinde, "anne karnındaki ceninin üç kırk günlük gelişimden sonra meleğin gelip ruh üfllediği" belirtilir. (Buhârî, Bed'ü'l-Halk, 6, Enbiyâ, 1, Kader, 1; Müslim, Kader, 1, 3; Ebû Dâvûd, Sünne, 16; Tirmizî, Kader, 4).

Diğer yandan Yüce Allah Hz. Âdem'i topraktan yaratmış, bundan sonra biyolojik canlılık kazanan Adem'e ruh üflenmiştir. Hicr, 15/29 ncu ayette bu durum şöyle ifade edilir:

"Onun yaratılışını tamamlayıp, ruhumdan üfllediğim zaman, siz onun için hemen secdeye kapanın!" Burada da ruhu taşıyabilecek olgunluğa ulaşan bedene ruhun üflendiği görülür.

Buna göre anne karnındaki cenine de ruhun üflenmesi, organlar teşekkül ettikten ve ruhu taşıyabileceği dönem olan 120 günlük gelişim sürecinden sonra olmalıdır.

Dolayısıyla Allah Rasûlünün hadislerinde "Üç 40" üzerinde durulması, şu anda tıp bilimi altı haftaya kadar olan dönemde bu insan mıdır, deniz kestanesi midir, başka bir mahluk mudur, Dr. Sare Hanım da ifade ettiler. Dolayısıyla bunu ultrasonla siz insana benzer şekilde göremiyorsunuz. Ama 40-42 gün olduktan sonra yavaş yavaş organları belirginleşmiş halde görebiliyorsunuz.

İslâm âlimlerinin anne karnındaki ceninin safhalarını üçe ayırarak değerlendirmişler: a) İlk 40 veya 42 günlük döneme "müstebinü gayri'l-hılka" yani yaratılış şeklinin belirsiz olduğu dönem. b) 40 günden 120 güne kadar olan döneme "müstebinü'l-hılka" yani yaratılışının belirgin hale geldiği dönem. c) 120 günden sonrasını ise canlı insan varlığı olarak değerlendirmişlerdir. Buna göre asıl insan varlığı, "yaratılışının belirgin hale geldiği", artık bu insandır denilebilen dönemle başlıyor. Dolayısıyla katil hadisesini tıptaki meslektaşlarımızı ürkütecek şekilde ifade etmek isabetli değildir. Ruh üflendikten sonraki dönem zaten ciddi olarak koruma altına alınmış, cenin canlandıktan sonraki dönemde kürtaja, sadece annenin hayatını kurtarmak için başvurulabileceği ittifakla kabul edilmiştir.

Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı (Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ): Bende teşekkür ediyorum.

Arkadaşlar saat 13.30 oldu, şimdi bir oturumumuz daha var. İzin verirseniz başka görüş almayalım, ayrıca yazılı olarak versin arkadaşlarımız oturumdaki arkadaşlarımızı yerlerine alalım ve ben hemen kapanış oturumu için izin verirseniz katılımcılarımızı davet edeyim.

Prof. Dr. Yunus Apaydın Bey, Sayın Prof. Dr. Ahmet Yaman, Prof. Dr. Raşit Küçük Hocamız lütfen buraya buyursunlar.

Doç. Dr. Ali İhsan PALA: Efendim Müsade olursa hazırına bir şey söylemek istiyorum.

Âcizane bendeniz bu meselede kanaatimi ruhun üflenmesi esasına dayandırmıyorum. Yani ruhun her ne kadar ilk 40 günden sonraki bir dönemde üflendiğini tercih etmiş olsam da, asıl konuyla ilgili tartışmalar hususunda bir tespitte bulunmak için benim temellendirmem, Allahû Teâlâ'nın ana rahminde bir insan yaratmaya verdiği karara müdahale edilmemesi gerektiği esasına dayanır, benim temel argümanım budur. Yani ceninin bildiğimiz mevcut haliyle bir insan suretine gelmiş olup olmaması önemli değil. Zira o bir süreçtir. Asıl önemli olan onun istikbaline kimsenin müdahale etme hakkının olmadığı hususudur. Bendeniz bu kanaatteyim.

DEĞERLENDİRME VE KAPANIŞ OTURUMU

(3. Gün 02 ARALIK PAZAR 2012)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK
 Katılımcılar: Dr. Ekrem Keleş
 Prof. Dr. Hamza Aktan
 Prof. Dr. İbrahim Çalışkan
 Prof. Dr. Yunus Apaydın
 Prof. Dr. Ahmet Yaman

Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Oturum Başkanı):

Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdülillahi Rabbilalemin vessalatü vessalamü alâ seyyidina Muhammedin ve alâ alihi ve sahbihi ecmain.

Çok kıymetli arkadaşlarım, değerli katılımcılar; hepinize çok teşekkür ederek sözlerime başlamak istiyorum.

Bu kapanış oturumuyla inşallah üç gündür devam eden süreci bitirmiş olacağız. Değerli arkadaşlarım, konuşulan konuların her biri, her tebliğ konusu müstakil bir istişare konusu teşkil edecek kadar geniştir. Aslında bunun idrakinde olarak bu program yapılmıştı. Şunu hemen ifade edeyim ki, muhtemelen, en azından bizim şu anki kurulumuzun vardığı karar gereği, bundan sonra Din İşleri Yüksek Kurulu böyle 150 kişilik, 200 kişilik istişare toplantıları tertip etmeyecek, şayet ederse de bu toplantılar ancak üç salonlu, dört salonlu toplantılar halinde olacak. Bundan sonra Din İşleri Yüksek Kurulu her bir konuyu, burada tartıştığımız bir tebliğ konusunu, belki bir günlük, belki iki günlük en fazla 20-25 kişilik konunun uzmanları olan arkadaşlarımızla çalıştaylar düzenleyerek neticeye götürmeye çalışacak.

Bir-iki konuda sadece bilgi sunup sonra sözü arkadaşlarıma bırakmak istiyorum.

Din İşleri Yüksek Kurulu 1924’de “Müşavere Heyeti” olarak kurulduğu günden bugüne kadar birçok kararlar almış, birçok mütalaalar vermiş, birçok soruyu cevaplandırmıştır. Değerli arkadaşlarım o günden bugüne binlerce cevap mükerrerleri ihmal edilmeksizin, yani asla terk edilmeksizin birleştirilerek güncelleştirilmiş ve büyük çoğunluğu kamuoyunun bilgisine sunulmuş, onlardan bir kısmı sadece kurumun içindeki müftülere sunulmuş, yani 190’lı hatlara verilmiş, çok az bir kısmı da Diyanet İşleri Başkanlığının sadece kendi bünyesinde tutulmuştur. Bu saklanıp gizlenmiş bir bilgi değildir. Ancak, spekülasyonlara meydan vermemek için şimdilik elimizde tuttuğumuz çok az bir miktar soru ve cevap vardır. Bu cevapların tamamı, 1924 yılından hatta daha öncesinden bugüne kadar tamamı yazılı defterler halinde elimizdedir. Yani hiçbirinin aslı esası, hiçbir değişikliğe uğramadan elimizde tutulmaktadır. Soru ve cevaplardaki gelişim ve değişim seyri de takip edilme

imkânına sahiptir, nitekim bu konuda çalışma yapanlara görevlilerimizin gözetimi altında bu defterler okutulmaktadır.

Kurul, dinin ve dinin kutsallarının anlamlı olmayan tarzda kamuda tartışma konusu yapılmasını fayda sağlayıcı olarak görmemektedir; bu bizim açımızdan genel prensip olarak böyledir. Ancak bilimsel toplantılarda, istişare toplantılarında, çalıştaylarda ve şuralarda her türlü ilmi tartışmayı, münazarayı, münakaşayı, saygıyla karşılamakta ve kendisi de bizzat bunları tertip ederek bu konuya destek vermektedir.

Her türlü ilmi görüş ve düşüncüyü dikkate almayı prensip olarak kabul etmektedir. Ancak dayanağı kesin olarak belirtilmemiş, keyfi ve indi olan ve günceli yakalayacağı diye dinin genel kurallarına uymayan görüşleri görmekte, okumakta ise de bunları gündemine alıp karar haline getirme aşamasında değerlendirmemektedir.

Tüm İslam mezheplerince kabul edilmiş olan Kuran ve Sünnetin dinin iki asli kaynağı oluşunu temel prensip olarak kabul ederken, icma, kıyas, içtihat gibi emek mahsulü ve dinin asıllarına uygun unsurları da daima dikkate almaktadır.

Kurul kanunla kendisine verilen görev ve yetki gereği, itikat, ibadet ve ahlakî konuları daima gündeminde tutmakta, soruları cevaplandırmakta, hayatın her alanını kapsayan ve din ile ilgili olan her konuyu gündemine alıp değerlendirmektedir. Biz hayatın her alanıyla ilgilimiz, sorumluluğumuz çok, bireyler gibi davranma şansımız yok. Bunu açıkça ifade etmek isterim. Önemli bir kurum olma özelliği taşıyoruz.

Değerli arkadaşlarım, yapılan kamuoyu yoklamalarında Diyanete güven yüzde 83 civarındadır. Biz buna layık olma mecburiyetini kendimizde hissediyoruz, bu bir şey söylememek değil, söylenilen şeyi isabetli söyleyebilmek anlamına geliyor. Dolayısıyla bizim burada tartıştığımız konular, mesela İmsak vakti, akşam yatsı namazı vakti, uçak yolculuğu, ihtiyat ve temkin bunlar bizim gündemimizde halen, kendi aramızda konuştuğumuz ama Türkiye'nin birikimini de burada az çok görmek istediğimiz konulardır. Bu konuda hiçbir önyargıya sahip değiliz, olamayız.

Adetli kadının namazı, orucu, tavaflı, camiye girmesi, Mushafa dokunması, okuması, sefere çıkması, hacca gitmesi; -hac mevsiminde kendilerine gelen soruları şu anda sorumlu bir daire başkanı olan kardeşimiz bize verdi- gibi çok çeşitli konularda yüzlerce soruyla karşılaşmaktayız. Kadınların özel halleri, bunun ibadatlara etkisi, gizli evlilik ve bunun bugün ortaya çıkan diğer versiyonları, kürtaj gibi sürekli toplumun gündeminde olan ve dini boyutu önemli olan birçok konu bizim

gündemimizde yer tutuyor. Tüm tebliğcilere, müzakerecilere bunlara katkı sağladıkları için çok teşekkür ediyorum.

Bazı atıflar yapılıyor kararlarımıza, tabii bu kararlar bizim hakikaten vermiş olduğumuz kararlar. Gelişim seyrini de takip etme imkânı var onları da görmek lazım. Yalnız bir hususu belirtmekte fayda görüyorum, ona burada da temas edildi; Bosna Savaşı sırasında Diyanet İşleri Başkanlığının orada tecavüze uğrayan dindaşlarımızla ilgili kararı hep tartışma konusu olmuştur, kendi içimizde de dışarıda da. Bunu biz açıkça ifade etmem gerekirse siyasi bir fetva olarak değerlendiriyoruz. Yani bugünün şartlarına uygun siyasi bir fetvadır, fetvanın bazen de böyle siyasi olanına belki ihtiyaç vardır bu da tartışılabilir.

Bizim beklentimiz ilim ehlinin son gelişmelerde, okumalar ışığında neler söyleyeceklerini görmek, bunlardan istifade etmektir. Bunları her zaman yapacağız, ilmi gelişmeleri her konunun uzmanlarından dinleyerek İslam Dininin genel esasları ve ahkâmın genel kabul gören kuralları çerçevesinde karar veya mütalaalar oluşturmaya özen göstereceğiz.

Şahsi olarak davranma lüksümüz yok, her konuyu konuşuruz, muhalefet şerhleri de olabilir. Türkiye'de toplumun bu gibi konularda bilgilendirilmesine ihtiyaç var, Diyanet'te bunun kurumsal merciidir, hatasız değiliz. Her zaman tenkide açığız, zaman geçirmeden önce Hasan Kamil Yılmaz Bey Hocamıza söz veriyorum, buyurun.

Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ:

Hocamıza teşekkür ederiz, üç gün boyunca burada gerçekten çok önemli konular müzakere edildi. Güncel hayatımıza yeni düşen ve çözüm bulamadığımız veya çözüm bulduğumuzda sonuç alamadığımız konular var içlerinde, ama tartışması süren konular var. Tabii bunlar toplumun ilgilendiği konular. Bir de seküler hayatın dayattığı birtakım konular var. Bunlar arasında bizim çözüm üretip insanımızı dini anlayıp yaşayacak noktaya taşıyabilmemiz gerçekten önemli bir konu. Sadece bilgi, onlara sunduğumuz fetvalar ve çıkış yolları bence yeterli değil. Onların gönül dünyalarına hitap eden, irfan boyutlarıyla alakalı, heyecanlarını canlı tutacak altyapı çalışmalarına da ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum.

Özellikle kadınların hayızlı zamanlarında Kur'an okumaları, namaz kılmaları, Kur'an'a dokunmalarıyla ilgili konuyu ben doğrusu tebliğde bulamadım, ama o konudaki şahsi düşüncelerim var onu burada paylaşmak istiyorum hazır yeri gelmişken.

Özellikle Kur’ân-ı Kerim’de şeâir olarak ifade edilen şeylere karşı Allah Teâlâ’nın özellikle bizden, bir tazim beklentisi var. **“Kim Allah’ın şeâirini tâzim ederse bu kalblerin takvâ duygusundandır”¹¹⁵⁰** âyeti kerimesiyle bu şeâire gösterilecek olan tâzimi anlatıyor. Kur’an kelâm-ı ilâhî olarak Allah’ın şeâiridir. Kâbe, Safâ ve Merve diğerlerine gösterilecek olan tazimin insan kalbini takvaya hazırlayan bir özelliği olduğu Kur’an ifadesinden anlaşılmaktadır. Hal böyle olunca hadislerle sabit olan bir gerçeğin ve dört mezhebin tamamının ittifak ettiği bir konunun sadece bir mezhebin görüşleriyle taammüm edilmesinin ve bunun bir hak gibi görünmesinin izahını doğrusu ben 1400 yıllık İslami birikimle çok kabil görmüyorum. Mademki hadislerle sabit bir konudur, bunu başka birtakım içtihatlarla yok saymak, hadisleri “lafız var mıdır” gibi görüşlerle değerlendirmek, ben hadisçi, fıkıhçı değilim ama ilahiyatçiyım, diyanetçiyim, bu geleneği görmezden gelip yeni bir yaklaşım tarzıyla ortaya çıkmak bence seküler hayatın bize dayattığı şeylere çözüm aramak gibi geliyor ve doğrusu burada çok vicdanımı rahat hissetmiyorum.

Mısır’da zengin bir adam ulemaya müracaat etmiş, “ben zekâtımı veriyorum, namazımı da kılıyorum, ama arada da akşamları atıyorum ne olacak, bunun cevazı yok mu, çalışın emeğinizin karşılığını veririz” demiş. Ulemadan bir tanesi üç-beş gün sonra zengin adamı çağırılmış, sen hangi mezheptensin, Şafiyim demiş, tamam o zaman işimiz çok kolay, sen o melaneti içeceğin zaman fıçıyı suya bırakacaksın, Nil nehrine sallandıracaksın. Şafii mezhebine göre sudan ve denizden ne çıkarsa meşru olduğuna göre senin için bir cevaz yolu böyle bulunabilir demiş.

Hakikaten bazen zorlamalar, bizi bu noktaya götürüyor. Bu konunun bu manada yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine inanıyorum. Çünkü toplantıda farklı görüşlerin ortaya çıktığını duydum ve daha öncede Kurulumuzda benzer bir karar var ve bu kararın hedefi belli, orada Kur’an kursu hocalarımızın ve talebelerimizin Kur’an okumaya yönelik olan bu kararı tamim etmenin; Kur’an’a tazim, Kur’an’a saygı ve 1400 yıllık geleneğin tahrir edileceği manasına geleceğini düşünüyorum. Bu tür toplantıların bu görüşleri de toparlamaya önemli faydası olduğuna inanıyorum. İnşallah bundan sonraki süreçlerde işin bu boyutu da, yani sadece çıkış yolu bulmak için değil insanların o tazim duygusunu; Kur’an’a saygısını korumak da gündeme gelir. Bizim insanımız Arabistan’a gittiği zaman Kur’ân-ı yastık gibi yapıp yatan adamı görünce rahatsız oluyor. Çünkü bizim 1400 yıllık geleneğimizde Kur’an’a ayrı bir saygı özelliğimiz var, manasına olduğu kadar lafzına, kelamına ve çanta içinde muhafaza edilen şekline de. Dolayısıyla işin bu tarafının da görülmesi gerektiğini düşünüyorum.

Bunun dışında hakikaten çok güzel konular konuşuldu başlangıçtan beri, fecrin tespitinden diğer konulara yönelik olmak üzere.

Tabii bu arada bilimsel imkânların da dini konularda destek sağlaması önemli bir husus, bilhassa başkanlığımızın son olarak ufkun gözetlenmesiyle ilgili Ankara Üniversitesinin değerli öğretim üyeleri ve öğrencileriyle yapmış olduğu bu çalışmada bize ufuk açtı. Bu toplantı sırasında yine burada tebliğ sunan bir arkadaşımız, TÜBİTAK ile birlikte bu çalışmanın devam etmesi noktasında bir önerisi oldu. İnşallah döndüğümüzde arkadaşlarımızda müzakere ederek TÜBİTAK’ı da bu işin içine katarak fecrin gözetlenmesi, ufkun çıplak gözle ve teknik cihazlarla gözetlenip daha net sonuçlara ulaşılması noktasında çalışmalar yapılmasını düşünüyoruz. İnşallah daha iyi sonuçlar elde edilecek diye ümit ediyoruz.

Toplantımız gerçekten verimli geçmiştir. Katılan arkadaşlara ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Düzenleyen Kurul Başkanımız başta olmak üzere bütün kurul üyelerimize ve katkı sağlayan değerli akademisyenlerimize, hocalarımıza, teşekkürlerimi arz ediyorum.

Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Oturma Başkanı):

Çok teşekkür ediyorum bende.

Şimdi efendim vakit iyice dar, Prof. Dr. Yunus Apaydın Hocamıza sözü veriyorum; buyurun.

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN: Bende ilk önce bu toplantının özellikle kendi açımdan çok bereketli, verimli olduğunu ve zenginleştiğimi söylemek istiyorum. Bu itibarla Din İşleri Yüksek Kuruluna teşekkür ediyorum.

Bu toplantı sürecinde benim kanaatim şu: Ümmetin önünde yeni problemler var ve biz konuşarak, tartışarak bu problemlerin üstesinden gelebilecek durumdayız ve buna hem geleneksel birikimimiz müsait, hem de bilim adamlarımızın donanımları müsait. Ancak din hakkında konuşan hocalarımızın bilimsel ağırlık ve bilimsel derinlik endişesiyle, tasasıyla, kaygısıyla görüş beyan etmelerinin gerekli olduğunu düşünüyorum. Üretilen çözümün, çözüm olarak öne sürülen şeyin gerçek bir çözüm olabilmesi ve ümmet nezdinde kabule mazhar olabilmesi onun ancak bir meşruiyet zemini içinde söylenmesine bağlıdır. Bu meşruiyet zemini de tarihsel tecrübede, tarihsel süreçte sağlayan alan hakikaten usûl alanıdır. Temel kabullerimiz, temel ilkelerimiz, kurallarımız ve yöntemlerimiz orada vardır. O meşruiyet zemininden hareket etmediğimiz takdirde esasında bir problemi çözmüş olmuyoruz. Belki problemin çözümsüzlüğüne de katkıda bulunmuş olma riskimiz var, âcizane böyle söylüyorum. Burada bu usûl vurgusu ve bu gelenek vurgusu bazı arkadaşlar tarafından yanlış anlaşılıyor. Çok özür dileyerek bir toplantıda başıma gelen küçük bir hadiseyi aktarmak istiyorum. Yedi sene kadar oldu, Ankara’da bir toplantıda bir

¹¹⁵⁰ el-Hac, 22/32.

değerli ve çok meşhur hocamız Din ve laiklik konusunda bir tebliğ sundu, ve o tebliğde –kendince- Kur’an’dan hareketle lâikliği ispatladı. Bende o tebliğin müzakerecesi olarak orada âcizane dedim ki, “bu tür çağdaş kavram ve kuralları Kur’an’dan hareketle ispatlamamız çok zor olur, mevcut durumu Kur’an’ın genel ilkeleri açısından değerlendirmek daha doğru olur” dedikten sonra şöyle bir cümle söyledim, “yöntemsiz olarak, usulsüz olarak Kur’an’a gitmek iki tarafı keskin kılıç gibidir ne tarafı keseceği belli olmaz”. Orada da süre dardı ve böyle keskin bir cümleyle meramımı ifade ettim. Hocamızın cevabı şu oldu: “Değerli dinleyiciler, değerli misafirler, ben diyorum ki Kur’an’a gidelim, bu arkadaş diyor ki gitmeyelim!”. Şimdi bu noktanın çok iyi anlaşılması lazım, Kur’an’a gitmeyelim diyen kâfir olur. Burada kaçırılan noktayı ceninle ilgili konuşmalar geçen “Ruh üflenmesi” ifadesini kullanarak belirtmeye çalışayım: Değerli dostlar, fakihlerin yaptığı iş, sistemleştirdiği fıkıh Kur’an’ın ruhunu taşıyor, Kur’an’ın ruhu fıkıhın içine sinmiştir. Dolayısıyla bu tecrübeyi sağından solundan tırtıklamak, bıçaklamak ruhun zarar görmesine neden olabilir.

Son bir önerimde şu olabilir: Hangi konu olursa olsun, kürtaj olsun, vakit olsun, adet döneminde ibadet olsun, ele aldığımız konuyu farklı ekollerin sistematiğine göre ayrı ayrı ele alıp, ayrı tebliğler olarak sunmak ve tartışmak gerekir. Mesela konuyu Hanefi mezhebine göre ele alan kişi, sırasıyla şunları yapmalı 1) Önce Hanefi mezhebinin görüşünü gerekçeleriyle birlikte ortaya koymalı, 2) Hanefilerin bu görüş ve gerekçelerine karşı diğer ekollerin ne cevap verdiğini ortaya koymalı, 3) Hanefilerin diğer ekollerin gerekçelerine yönelttiği eleştirileri ortaya ve onların bu eleştirilere ne cevap verdiğini ortaya koymalı ve sonunda 4) bu tartışmaları değerlendirerek kendisi bir sonuca ulaşmalı. İstişare toplantıları bu şekilde sunulan tebliğler üzerinde yürürse, sanırım daha yararlı olur.

Bu duygu ve düşüncelerle hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Oturma Başkanı):

Çok teşekkür ediyorum arkadaşımıza.

Ben bir şeyi hakikaten samimiyetle hatırlatmak istiyorum. Bu toplantılar yapılırken bazı arkadaşlarımız, şu arkadaş niye gelmedi bu niye davet edilmedi, burada asla ve asla bir şahsa veya bir gruba, bir cemaate karşı Din İşleri Yüksek Kurulunun peşin bir fikri olamaz. İlimi adabı ve ahlakı koruyan herkese karşı saygımız vardır, bunu açıkça ifade etmek isterim. Buna uyan her arkadaşımızın görüş ve düşüncesine de saygımız vardır, itibarımız vardır. Ama bunu nezih bir dille, dinin hudutlarını aşmadan ifade etmek lazım.

Dolayısıyla biz buraya davet ederken bütün arkadaşlarımızı, şu konuyla şu ilgili, bu konuyla bu ilgili, her konuyu konuşan arkadaş olduğunda her şeye müdahil olmak istiyor. Böyle bir şey bu tür toplantılarda çok uygun olmadığı için bazı arkadaşlarımız, yani akademisyen de değil, akademisyen olmayan arkadaşlardan bahsedildi bana. Bizim o hocalarımıza elbet saygımız var, fakat bu ortamda onları bulundurmak bize çok faydalı gelmedi.

Değerli arkadaşlarım buraya katılan herkes isim isim Din İşleri Yüksek Kurulunda görüşülerek buraya davet edildi. Onun aksini düşünmek söz konusu değil.

Teşekkür ederim.

Prof. Dr. Ahmet Yaman arkadaşımız son konuşmacı; buyurun.

Prof. Dr. Ahmet YAMAN: Kıymetli heyetinizi kemali hürmetle selamlıyorum.

Toplantıyı düzenleyen kurulun bir üyesi olarak değerlendirme yapmanın zorluğunu takdir ederseniz.

Genel mücâmele cümleleriyle buradan ayrılmam da mümkün, ama izin verirsiniz ben bir-iki hususun altını çizmek istiyorum.

Burada da 2, 5 gün boyunca görüldüğü üzere, olaylar ve karşılaştığımız meseleler gerçekten çok boyutlu, multidisipliner meseleler. Bunu bir tek âlim-fakihin kuşatması ve çözümlemesi mümkün görünmüyor. Bu, hem âlim tipolojisinde bugün geldiğimiz nokta itibarıyla ve yetkinlik sorunu itibarıyla böyle, hem de hakikaten olayların çok fazla boyutlu ve karmaşık olması dolayısıyla böyle. Hâl böyle olunca iki husus öne çıkıyor, bir; ortak akılla meseleleri çözümlemek, yani konuları kurula arz etmek, ikincisi; interdisipliner bir çalışma sergilemek. Bu da çok şükür, iki gün boyunca burada teşekkül etmiş oldu.

İnterdisipliner çalışmaların sadece bizim kararlarımıza fayda sağlaması yönünü ben yeterli görmüyorum. Esasen sadece bundan ibaret de değil, farklı disiplinlerden gelen, katılan hocalarımız, arkadaşlarımız da buradan çok şey öğrenerek gidiyorlar ve zannediyorum onlar da “bir ilim vardır ilimden içeru ve bir ulu hakikat vardır pozitif hakikatten içeru” tespitini yaparak gidiyorlar ve zannediyorum araştırmalarına başka bir boyut eklenmesi gerektiğinin de farkına varıyorlar.

Bu çalışmaların bir adım sonrası, müzakerelerin beynelmilel ortamlarda yapılmasıdır. Çünkü artık yerellikten küreselliğe doğru hepimiz evriliyoruz, meselelerimiz de evriliyor. Bunu belli mülkî sınırlar içerisinde yaşayan fakih

âlimlerimizin çözümlemesi belki bir dereceye kadar mümkün olabilir. Ama başka toplumlarda, dünyanın her yerinde Müslümanların benzer problemlerle karşı karşıya olduğunu da düşünürsek, hem bir uygulama birliğini sağlamak, fıkıhın yaşanılabilirliğini ve güvenilirliğini temin etmek, hem de fetva curcunasına bir son verip Müslüman inancını da takviye etmek bakımından beynelmilel toplantılarla bu karar ya da mütalaaların şekillenmesinin önemli olduğunu da burada ifade etmek istiyorum.

Toplantımızın amacını tabiatıyla Sayın Başkanımız açılış konuşmalarında da ilk gün ifade ettiler: Biz sahih dini bilgiye ulaşmayı amaçlıyoruz ve bunun için de katkıları almayı bekliyoruz. Bunun, burada çok şükür ki genel anlamda sübut bulduğu üzere, öncelikli yolu; tarih boyunca Müslümanların ortak kabullerini hesaba katmaktan geçiyor. Yani hedefe, tarih boyunca teşekkül etmiş, sahabe neslinden itibaren oturmuş ve nesilden nesile aktarılmış ortak kabullerin yani ümmetin ma'şerî kabullerinin hesaba katılması yoluyla ulaşılabilecek.

Bunun iki somut yönü var: Birincisi, tarih boyunca benimsenmiş usulü ve yöntemi takip etmek, ikincisi de; yerleşik ameli ve tevatürü dikkate almak. Az önce de arz ettiğim gibi bu hususta, genelin ortak bir yaklaşıma sahip olduğunu görmek sevindiricidir.

Değerli hocalarım, aziz katılımcılar! Aksi durum ne tür sorunlar açacak, bunu kısmen ifade etmeye çalışmıştım, ama tekrar bir kez daha vurgulamak istiyorum. Aksi bir durum, yani oturmuş ve ümmetin ortak malı olarak tarihin tecrübesinden geçmiş ve onaylanmış usulü benimsemezseniz ve sahabe neslinden itibaren oluşmuş tevatürü, yerleşik uygulamayı, ameli dikkate almazsanız o zaman şu sonuçlarla karşıya kalırsınız veya en azından iddia düzeyinde bu sonuçlara cevap vermek durumunda kalırsınız:

- 1) Sahabe de dâhil olmak üzere ilk nesiller dini doğru anlamamış.
- 2) Tarih boyunca hep bu yanlış anlaşılma üzerine amel ortaya çıkmış ve Müslüman toplumlar hep yanlış anlamaya ve uygulamaya devam edegelmişler.
- 3) Dolayısıyla Hz. Peygamber tebliğ yapmış ama beyan görevini tam olarak yapamadan bu dünyadan ayrılmış.
- 4) Öyleyse din henüz tamamlanmamış ve kendisini tamamlamayı umduğu kişileri bekliyor.
- 5) Ve netice itibarıyla, sanırım en ağır, Şâri Teâlâ dinini koruyamamış ve daha ilk muhataplarından itibaren Peygamberinin de huzurunda yanlış anlaşılıp uygulanmasına fırsat vermiş.

Aksi durumda işte bu iddialar gündeme gelecek veya en azından zihne düşecektir ki, herhalde aklı başında bir Müslüman'ın bu iddialar karşısında "Sübhânallah" demekten başka çaresi kalmayacaktır.

Hemen tamamlıyorum. Bir husus benim burada dikkatimi çekti ki, az önce Yunus Beyden de sâdır oldu. Hükmü, delile önceleme, fıkıh mirasını delile, Kitab'a ve Sünnet'e önceleme yönünde bir kanaat dillendiriliyor. Bu, mirası koruma refleksinden, mevcudu koruma ve bir yanıla alan açmama refleksinden kaynaklanabilir. Ama şöyle bir riski de beraberinde taşıyor, bunu en azından düşünelim diye arz ediyorum ve sözlerimi tamamlıyorum: Acaba bu yaklaşım, fıkıh mirasını kutsallaştırma sonucunu da doğurmaz mı? İmam Mâlik'in, daha sonra Cüveynî'nin ve daha birçok âlimimizin, ustamızın, önderimizin dediği gibi fıkıh, büyük oranda içtihatlardan oluştuğuna ve tarihsel olduğuna göre, belli tarihsel kodlarda oluşmuş hükümleri delile öncelemek, burada az önce kürtaj meselesinde de görüldüğü gibi, bizi acaba zaman zaman çıkmaz noktalara götürmez mi? Yani delili bütünüyle ihmal etmek ve doğrudan hükümden hareketle tahriçler yapmaya çalışmak acaba sağlıklı çözümler üretmemize ne kadar katkı sağlayabilir? Bunun üzerinde düşünmemiz gerektiğini ifade ediyorum ve sözlerimi "Rabbenâ lâ tüzigh kulûbena ba'de iz hedaytenâ ve heb lenâ min ledünke rahmeh" duasıyla sonlandırıyorum.

Teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Oturma Başkanı):

Bende çok teşekkür ediyorum, Elhamdülillah.

Katılan bütün kardeşlerimize, arkadaşlarımıza bir kere daha şükranlarımızı sunuyoruz. Cenâb-ı Hakkın bu toplantımızı hayırlara vesile kılmasını, biz olabildiğince istifade etmeye çalışacağımızı, inşallah Allah'ın bu yönde bize yardımcı olmasını, sizlerin de bu ilmi çalışmalara Cenab-ı Hakkın lütfüyle daha iyi katkılar sağlayacak çalışmalar yapmanızı Allah'tan niyaz ederek hepinize tekrar saygıyla hürmetler sunuyor ve yemeğe davet ediyorum.

