

takdirde bu defa da fakirleşen kişi davalı aleyhine zenginleşmiş olur; bu da adalet ilkesine ve haksız iktisap teorisinin dayandığı hukukî düşünce zeminine aykırıdır. Karşılığı bulunmayan fakirleşme ve zenginleşmelerin olduğu gibi kalması adalete aykırı değildir. Çünkü haksız iktisapta hükümün illeti, bir kimsenin başkası aleyhine hukukî bir sebep olmaksızın zenginleşmesidir.

İadenin kapsamı konusunda zenginleşenin iyi niyetli veya kötü niyetli oluşu da dikkate alınır. Zenginleşen kimse, iktisap zamanında veya iktisaptan sonra mal varlığındaki bu artışın geçerli bir hukukî sebebe dayanmadığını bilmiyor ve bilebilecek durumda bulunmuyorsa iyi niyetli kabul edilir. İyi niyetli zenginleşen yalnız aldığı kadarını iade etmekle yükümlü iken kötü niyetli zenginleşen, elde ettiği bütün fayda ve kazançları veya elde etme imkânına sahip olduğu halde kusuru sebebiyle elde edemediklerini ödeme gününden veya kötü niyetli olduğu günden itibaren ödemekle yükümlüdür.

**Haksız İktisap Davası.** Haksız iktisapta zimmetler arası denge hukukî bir sebebe dayanmaksızın bozulmakta ve bunun sonucunda bir taraf diğeri aleyhine zenginleşmekte olduğundan haksız iktisap davasının amacı, zimmetler arasında bozulmuş olan dengenin tekrar kurulması ve adaletin teminidir.

Haksız iktisap davasında davacı mal varlığında eksilme meydana gelen taraftır. Çünkü mal varlığında bir eksilmenin meydana geldiğini ve bu eksilmenin hukukî bir sebebe dayanmadığını iddia etmektedir. Davalı taraf ise mal varlığında çoğalma meydana gelen şahıstır. Davalı bir kişi olabildiği gibi birden fazla kişi de olabilir. Meselâ ortaklar başkası aleyhine zenginleşmişlerse her ortak zenginleştiği nisbette borçlu olur.

Haksız iktisap davası zimmete taalluk eden bir hakkı konu olduğundan davacı ve davalının edâ ehliyetine sahip olmaları şart değildir. Dolayısıyla nâkis ehliyetliler veya temyiz gücüne sahip olmayanlar da haksız iktisap davasında davacı veya davalı olabilirler.

Haksız iktisap davasında ispat yükü fakirleşene düşmektedir. Fakirleşen kimse kendi mal varlığının azaldığını, buna karşılık diğer şahsın zenginleştiğini, bu zenginleşmenin fakirleşme karşılığı meydana geldiğini ve hukukî bir sebebe dayanmadığını ispatlamak zorundadır.

## BİBLİYOGRAFYA :

- Müsned*, IV, 221; V, 8, 72, 113, 425; Buhârî, "Tevhîd", 24, "Bed'ü'l-halk", 2, "Şulh", 5; Müslim, "Hudûd", 25; İbn Mâce, "Şadakat", 5; Ebû Dâvûd, "Büyû", 90, "Edeb", 85, 93; Tirmizî, "Büyû", 39, "Fiten", 3; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 332-333, 335, 371-372, 374; Serahsî, *el-Mebsûr*, XI, 9, 49, 54, 133, 137; Kâsânî, *Bedâ'î*, V, 133; VI, 48, 136-137; İbn Kudâme, *el-Mugnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Kahire 1992, VI, 464; VII, 180-181, 354, 414; VIII, 28; Zerküşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, Küveyt 1982, II, 380-381; İbnü'l-Hümâm, *Fet-hu'l-kadîr*, VII, 379, 381; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, IV, 321; Hamevî, *Gamzû 'uyûnî'l-beşâ'ir*, Beyrut 1985, I, 458-462; II, 267-268; III, 211, 220; IV, 33-34; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâ'ik*, s. 320, 329; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), tür.yer.; *Mecelle*, md. 97, 526, 726, 898; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, tür.yer.; Senhûrî, *Meşâdirü'l-hağ*, I, 56, 58, 59; a.mlf., *el-Vasit fi şerhi'l-Kânûnî'l-medeniyî'l-cedîd*, Beyrut, ts., I, 1103, 1104, 1106 vd.; Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II, 664, 976-977, 1041; III, 103-104; Senâî Olgaç, *Türk Borçlar Kanunu*, İstanbul 1959, II, 682, 684; Safâ Reisoğlu, *Sebepsiz İktisap Davasının Genel Şartları*, Ankara 1961; Süleyman Merkas, *el-İsrâ' 'alâ hisâbî'l-gayr* [baskı yeri yok], 1971 (Ma'hedü'l-Buhûs); Karaman, *İslâm Hukuku*, II, 453, 458, 460, 462, 467; Necmeddin Feyzioğlu, *Borçlar Hukuku*, İstanbul 1976, I-II, tür.yer.; Kenan Tunçomağ, *Türk Borçlar Hukuku*, İstanbul 1976, I, 615; Abdullah b. Abdülmuhsin el-Mansûr, *Cerîmetü'r-rüşvet fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut 1980, I, 159-160; Fethî ed-Dîrînî, "Nazariyyetü'l-İsrâ' bi-lâ sebeb", *el-Fıkhü'l-mukâran ma'a'l-mezâhib* [baskı yeri yok], 1981-82 (Matbaatü Hâlid b. Velîd), s. 18-63; Vehbe ez-Zühaylî, *Nazariyyetü'd-damân*, Dimaşk 1402/1982, s. 211; a.mlf., *el-Fıkhü'l-İslâmî*, tür.yer.; Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmie li'l-mucebât ve'l-ukûd*, Beyrut 1983, I, 88-107; M. Fevzî Feyzullah, *Nazariyyetü'd-damân fi'l-fıkhî'l-İslâmiyyi'l-âam*, Küveyt 1983, s. 168-169; Bilmen, *Kamus*, VII, 30, 160, 161, 163, 342, 366, 368, 370, 381, 390; Süleyman M. Ahmed, *Damânü'l-mütlefât fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Kahire 1985, s. 53-54, 253, 255, 260, 266, 568; Enver Sultân, *Meşâdirü'l-iltizâm fi'l-kânûnî'l-medeniyî'l-Ürdünî*, Amman 1987, s. 385, 395; Gânim el-Bağdâdî, *Mecma'u'd-damânât*, Beyrut 1987, s. 121, 127, 129; Selâhattin Sulhi Tekinay, *Tekinay Borçlar Hukuku* (nşr. Sermet Akman v.dğr.), İstanbul 1993, s. 573 vd.; Halit Çalıış, *İslâm Hukukunda Haksız İktisap* (yüksek lisans tezi, 1995), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Âyış Receb Mecîd el-Kubeyşî, *el-İsrâ' 'alâ hisâbî'l-gayr bi-lâ sebeb* [baskı yeri ve yılı yok]; Beşir Gözübenli, "Âriyet", *DİA*, III, 379-380; a.mlf., "Fuzûlî", a.e., XIII, 239-240; M. Akif Aydın, "Borç", a.e., VI, 286-287.



ALİ KAYA – HALİT ÇALIŞ

## HAL

(الْحَال)

İlâhî sıfatlar ve varlık konusunda bazı kelâm âlimlerinde benimsenen teori (bk. AHVAL).

## HAL

(الْحَال)

İlâhî bir lutuf olarak sâlikin kalbine gelen his ve bunun ruh ve bedenine yansımaları anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "değişme, dönüşme, durum ve tavır" gibi anlamlara gelen hâl kelimesi (çoğulu ahvâl) Arapça havl kökünden gelir. Birçok sûfî, kelimenin bu anlamından hareketle hâlı parlayıp sönen ve sürekliliği olmayan şimşeğe benzetmiş ve "Hal, isminden de anlaşılacağı üzere geçici bir şeydir" demiştir (Kuşeyrî, s. 54). Cüneyd-i Bağdâdî, "Hal kalbe inen bir şey olup devam etmez" derken bu hususa işaret etmiştir (bk. Serrâc, s. 66). Öte yandan ilk sûfîlerden itibaren hal kelimesi, "yerleşme, konaklama" mânasına gelen hulûl masdarı ile arasında bir ilgi kurularak bu masdarın ism-i fâilî gibi görülmüş ve buna dayanılarak kelmeye bazı tasavvufî mânalar yüklenmiştir. Bu görüşte olanlar hâlî, "Kalbe hulûl eden veya saf zikrin kalbe girmesini sağlayan ve yok olmayan şeydir" diye tarif etmişler ve yok olana hal denemeyeceğini belirtmişlerdir (Serrâc, s. 66, 411). Buna göre kelimenin havl kökünden geldiğini söyleyenler onun değiştiğini ve yok olduğunu, hulûl kökünden türediğini söyleyenler ise sabit ve devamlı olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak genellikle halin devamlılığı olmayan gelip geçici bir duygu olduğu kabul edilmiştir. Nitekim İbnü's-Sâiğ'a göre hal şimşek gibidir, anında yok olup gider; devam ederse ona hal değil nefsin vesvesesi (hâdis-i nefis) denir (Sülemî, s. 315). Neşe-hüzün, kabz-bast, heybet-üns gibi ruhî durumları gelip geçici bir his ve heyecan olarak gören sûfîlere göre de bir hal meydana gelir gelmez hemen yok olur; bu bakımdan şimşeğe benzer. Fakat bir hal yok olunca hemen ardından onun bir benzeri veya zıddı olan başka bir hal meydana gelir. Meselâ kabz hâlî peşpeşe gelen kabz halleriyle devam eder. Belli bir süre devam eden bu haller er geç sonra erer ve peşinden onun zıddı olan bast hâlî meydana gelince kabz hâlî tamamen ortadan kalkar.

Tasavvufta mânevî ve ruhî duygu ve heyecanları ifade eden hallere büyük önem verilmiş ve ehl-i hâl olmak mutluluk kabul edilmiştir. Sûfîler, hal sahibi olmanın önemini anlatmak için Hz. Pey-



gamber'in sohbetlerinde bulunan Hanzale b. Reb'i örnek verirler. Hanzale, Resûl-i Ekrem'in huzurunda iken cennet ve cehennemi gözûyle görüyormuş gibi bir hal yaşar, huzurdan ayrılınca da bu duyguları kaybolurdu (Müslim, "Tevbe", 12). Bu durumdan yakınan Hanzale'ye Hz. Peygamber bu tür hallerin zaman zaman meydana gelebileceğini, fakat devamlı olmayacağını söylemiştir (Serrâc, s. 190).

Haller konusunda tasavvufu yapılan incelemeler sonucunda ulaşılan bilgilere "ilm-i hâl" veya "ilm-i ahvâl" denir. Bir çeşit tasavvuf psikolojisi demek olan ilm-i hâl öneminden dolayı tasavvuf ilmiyle aynı anlamda kullanılır. Nitekim sûfiler tasavvufa "ilm-i hâl" veya "ilm-i ahvâl", şer'î ilimlere de "ilm-i kâl" demişlerdir. Bu adlandırmanın sebebi tasavvufun ancak yaşanarak anlaşılabilmesi, sözle veya yazıyla anlatma veya anlaşılma imkânı bulunmamasıdır. Bu husus bir "lisân-ı hâl", diğeri "lisân-ı kâl" olmak üzere iki ayrı dinî ifade biçiminin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Tasavvufî his ve heyecanların, mânevî hayatın ve ruhî sırların sözle anlatılmasını mümkün ve câiz görmeyen sûfiler bunları birbirine hal diliyle anlatırlar; başka bir ifadeyle ulvî duyguların anlaşılabilmesi için yaşanmasının şart olduğunu belirtirler.

Tasavvuf tarihinde mânevî hallerden ilk bahsedenler Serî es-Sakatî, Zünnûn el-Misrî, Hâris el-Muhâsibî ve Ebû Süleyman ed-Dârânî gibi sûfiler olmuştur. Bâyezîd-i Bistâmî ise "erbâb-ı ahvâl" olarak tanınıyordu (Sülemî, s. 48, 67, 215; Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 316). Bu dönemde özellikle hal ile "makam" arasındaki ilişkiler üzerinde durulmuş, nitelik itibarıyla birbirinden pek farklı olmayan bu iki kavramdan geçici olan duyguya hal, sürekli olana makam denilmiş, bazı hallerin zamanla makama dönüştüğü örneklerle gösterilmiştir. Meselâ tövbe hissi geçici olursa buna hal adı verilmiş, bu duygunun tekrarlanarak devamlılık kazandığı zaman makam şekline dönüşeceği söylenmiştir. Sabır, tevekkül, rızâ ve zühd gibi makamlar için de aynı durum söz konusudur.

İnsan davranışları tasavvuf düşüncesinde ef'âl, ahlâk ve ahvâl olmak üzere üçe ayrılır. Ef'âl insanın iradeli eylemleridir. Ahlâk doğuştan gelir; ancak sürekli bir eğitimle değişebilir. Ahvâl ise iradenin etkisi olmaksızın doğrudan insana verilir. Makamların irade ile ve çalışarak

kazanılan nitelikler (mekâsib) olmasına karşılık haller tamamıyla ilâhî bağışlardan (mevâhib) ibarettir. İyi işler ve güzel davranışlarla halleri daha da saf hale getirmek mümkündür. Çünkü mânevî haller ihlâslı olarak iyi işler yapanlara Allah'ın lutuflarıdır. Bu anlamda haller güzel davranışların meyveleri olup iş ve davranışların temizliği oranında saflaşırlar. Şer'î emir ve yasaklara samimiyetle uyumak ve ahlâkî davranışlarda bulunmak mistik hallerin temelini oluşturduğu gibi niteliğini de yükseltir (Kuşeyrî, s. 183, 196).

Tasavvufu ulaşılan her makamın kendine mahsus ahvâlî vardır. Bir makamdan diğer bir makama yükselen sûfinin halleri de değişir ve böylece daha mükemmel hallere ulaşmış olur. Ayrıca belli bir makamda bulunan sâlikin halleri de kendisi bu makamda iken sürekli değişir ve mükemmelleşir. Hallerdeki değişim sonsuza kadar sürüp gider. Bu durum Hakk'a doğru yapılan mânevî yolculuğun (seyrû sülûk) sonsuzluğunu ifade eder. "Bazan kalbimi bir perde bürür ve onun için günde yüz defa istiğfar ederim" (Müslim, "Zikir", 41; Ebû Dâvûd, "Vitr", 26) meâlindeki hadisi sûfiler, "Hz. Peygamber bir halden daha ileri bir hale ulaştığında önceki halde bulunmuş olmayı kusur saydığından tövbe ederdi" şeklinde yorumlamışlardır. Sûfilerin, "Salih insanlara sevap kazandıran amelleri onlardan daha salih insanlar işlerlerse bu ameller onlara günah getirir" demelerinin anlamı da budur (Kuşeyrî, s. 184).

Hal ile vakit kavramları da birbirine yakın anlamlar taşır. Genellikle vakti hal anlamında kullanan sûfiler geçmiş ve gelecek zamanla pek ilgilenmezler. Çünkü onlara göre geçmişi ve geleceği düşünmek, içinde yaşanılan zamanı (hal) zayıf etmekten başka bir şey değildir. En önemli ve değerli zaman vakit ve hal denilen şimdiki zamandır. Bu durum tasavvufu, "Dem bu demdir dem bu dem" şeklinde de ifade edilir. Sûfî "ibnû'l-vakt"tir, her an içinde yaşadığı zaman parçası olan hali değerlendirir. Her vakitte o vakitte yapılması en doğru olan şeyi yapar; her an Allah ile arasındaki hali mülâhaza edip bunu değerlendirir. Bazı sûfiler bu değerlendirmeyi her gün, bazıları her saat, bazıları her vakit, bazıları da her an (her nefes) yaparlar. Tasavvuf yoluna yeni girenler bazan, bu yolda mesafe alanlar daha sık, ileri noktalara ulaşanlar ise her nefes bunu gerçekleştirirler. Birincisine "vakit sahibi", ikincisine "hal sahi-

bi", üçüncüsüne "nefes sahibi" denir (İzzeddin el-Kâşî, s. 70).

Genellikle hal kavramı zayıf ve kuvvetli veya birbirinin zıddı olan birçok değişik halleri ihtiva eder. Tövbe, vera', zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızâyı makam olarak gösteren Serrâc murâkabe, kurb, muhabbet, havf, recâ, şevk, üns, itminan, müşâhede ve yakini de hal olarak gösterir (el-Lûma', s. 68-104). Tasavvuf terimlerini onar onar gruplandıran Herrevî muhabbet, gayret, şevk, kalak, ataş, vecd, dehşet, hey mân, berk ve zevki "ahvâl" başlığı altında toplamıştır. Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-mürîdîn*'i ile İzzeddin el-Kâşî'nin *Mışbâhu'l-hidâye*'sinde "ahvâl" başlığı altında toplanan haller birbirinden farklıdır. Bu durum his ve tavırla ilgili her şeye tasavvufu hal dendiğini gösterir.

Tasavvufu sûfiler haller açısından hallerine hâkim olanlar (âbâ-i ahvâl), hallerine mahkûm olanlar (ebnâ-i ahvâl) diye iki gruba ayrılmıştır. Hallerine mağlûp ve mahkûm olanlar cezbeli ve coşkulu sûfiler olup sözlerini ve davranışlarını kontrol edemezler. Bu halde iken kendilerinden şer'î hükümlere uygun düşmeyen söz ve davranışlar sâdir olabilir. Bunlar halin hükmü altında bulundukları sürece sorumlu sayılmazlar. Hallerine hâkim ve galip olan velîlerin sözleri ölçülü, davranışları dengeli ve şer'î hükümlere uygundur. Peygamberler ve büyük velîler hallerine hâkimdirler. Başlangıçta haline mağlûb olan sâlik tasavvuf yolunda ilerledikçe haline hâkim olur. Bazı sûfiler ve ârifler ise hal kaydından tamamıyla âzade olmuşlar, kendilerini "muhavvilû'l-ahvâl" olan Allah'a teslim ederek O'ndan gelen her şeye râzı olmuşlardır. Bâyezîd-i Bistâmî, "Herkesin bir hali vardır, ama ârifin hali yoktur" (Herevî, *Tabakât*, s. 561) sözûyle bu hususa işaret etmiştir. Tasavvufu hale hâkim olmak ona mahkûm olmaktan çok daha değerli bir durumdur. Hal kaydından kurtulmak ise en yüksek makamdır. Hal ve hâlet telvin ehli için söz konusudur. Temkin ehli olanlarda hal ve hâlet bulunmaz.

Mânevî halleri yaşamakta olan bir sâlikten bazı kerâmetler zuhur edebilir. Dolayısıyla ehl-i hâl bazan duası makbul kerâmet sahibi velî anlamına da gelir. İbnû'l-Arabî hali, "kulun yaratma hususunda Hakk'ın sıfatıyla zuhur etmesi ve eserlerin onun himmetiyle meydana gelmesi" şeklinde tarif ederken bu noktaya işaret etmiştir (el-Fütûhât, IV, 151).



## BİBLİYOGRAFYA :

*et-Ta'rifât*, "hâl" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 360; *Mu'cemû's-şüfî*, "hâl" md.; Müslim, "Tevbe", 12, "Zikir", 41; Ebû Dâvûd, "Vitr", 26; Serrâc, *el-Lüma'* (nşr. Nicholson), Leiden 1914, s. 54-57, 66, 68-104, 190, 411; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1979, bk. İndeks; Sülemî, *Tabakât*, s. 48, 67, 119, 127, 215, 310, 315; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1386/1966, s. 54, 183-184, 196; Hücûvî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 289, 518; Herevî, *Menâzil* (Revân), s. 151-169; a.e. (nşr. S. de Langier), Paris 1962, s. 71-80; a.m.f., *Tabakât*, s. 561-650; Ebû Mansûr el-Abbâdî, *Şüfnâme* (nşr. Gulâm Hüseyin-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 137-184, 199-218; Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbû'l-mürîdîn* (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1363 hş., s. 230-231; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 399, 445, 696; Baklî, *Şerh-i Şahtîyyât*, s. 546-547; Necmeddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat* (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 91 vd.; Sühreverdî, *Avârîfû'l-ma'ârif*, Beyrut 1966, tür.yer.; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 384; IV, 151; Kâşânî, *İşlâhâtü's-şüfîyye*, s. 57; Ebû'l-Mefâhir Yahyâ el-Bâharî, *Eurâdû'l-ahbâb* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1358 hş., s. 53; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, s. 6-104; Ziyâeddin Nahşebî, *Silku's-sülûk*, Tahran 1369, s. 7; İbnü'l-Hatîb, *Ravzatü't-ta'rif* (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, II, 480-481; İzzeddin el-Kâşî, *Mişbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye*, Tahran 1367 hş., s. 69, 70, 125, 404-430; Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ*, Bulak 1256, s. 224-238; C. de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, Paris 1923, IV, 201-203; Zekî Mübârek, *et-Taşavvufü'l-İslâmî*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmî), II, 107-123; Kâsım-ı Gânî, *Târîh-i Taşavvuf der İslâm*, Tahran 1349 hş., s. 819; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'e'tü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1978, III, 316-320; M. Takî Ca'ferî, *Tefsîr u Nakd u Tahlîl-i Meşnevi*, Tahran 1362 hş., IV, 338; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Târîhi*, İstanbul 1985, s. 127; Seyyid Sâdık Güherî, *Şerh-i İşlâhât-ı Taşavvuf*, Tahran 1368 hş., IV, 123-144; Th. W. Juybnoll, "Hâl", *IA*, V/1, s. 106-107; L. Gardet, "Hâl", *Et* (Ing.), III, 83-85.



MEHMET DEMİRCİ

## HAL'

(الخَلع)

Devlet başkanını  
görevden alma anlamında  
İslâm hukuku terimi.

Sözlükte "soymak, çekip almak, çıkarmak, çözmek, tecrit etmek" anlamlarına gelen hal', hukukta "iş başındaki devlet başkanını görevden uzaklaştırmak, ona yapılan biatı bozmak" mânasında kullanılır. Halifenin görevden alınması literatürde genelde hal' kelimesiyle, diğer devlet memurlarının görevden alınması ise azîl kelimesiyle ifade edilmiştir. Biat işlemiyle birbirlerine karşı hak ve borçlar altına giren ve aralarında hukukî bir bağ teessüs eden kimselerin bu işlemine

"akid" (bağlama), bunu sona erdiren işleme de "hal'" (çözme) denmiştir. İş başından uzaklaştırılan halifeye halî' veya mahlû' denir. Hal' kökü Kur'an-ı Kerim'de sözlük (Tâhâ 20/12), hadislerde hem sözlük hem terim anlamlarında kullanılmıştır (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "hl" md.). Kadının kocasından belli bir bedel karşılığında boşanması nikâh bağına çözmek olduğundan buna da aynı kökten hul' veya muhâlaa denilir.

İş başındaki devlet başkanının görevden uzaklaştırılması ve bunun sebepleri, fıkıh mezhepleri ve aynı mezhep içinde hukukçular tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerde hukukçuların dinî-hukukî maslahatın ne olduğu veya neyi gerektirdiği konusunda farklı görüşlere sahip olmasının etkisi bulunduğu kadar içinde yaşadıkları dinî-siyasî şartların da etkisi vardır.

Halifenin görevden alınmasının hangi sebepten dolayı mümkün olacağı İslâm hukukçuları tarafından tartışılmıştır. İslâm ümmetiyle halife arasındaki ilişkiyi bir vekâlet ilişkisine benzeten hukukçular bakımından halifenin hal'i herhangi bir hukukî problem doğurmamaktadır. Zira müvekkilin vekilini dilediği zaman azletme hakkı genel olarak kabul edilmektedir (*Mecelle*, md. 1521). Aynı şekilde vekil kabul edildiğinde halife de dilediği zaman görevinden ayrılabilir (a.g.e., md. 1522). Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Seyfeddin el-Âmidî, Haccâvî gibi klasik dönem hukukçuları ile çağdaş hukukçuların önemli bir kısmı bu görüştedir. Ancak bu vekâlet ilişkisi teorisine karşı çıkan ve sınırlı sayıdaki ehlü'l-hal ve'l-akdin hangi sıfatla ümmet adına halifeyi kendilerini yönetmek üzere vekil tayin ettiğini soran hukukçular da vardır. İkinci görüşe göre halife ile ümmet arasındaki ilişki bir velâyet ilişkisidir. Ehlü'l-hal ve'l-akd denilen seçiciler, gerekli niteliklere sahip olduğunu düşündükleri halife adayına velâyet-i âmme yetki ve görevini yüklerler. Ebû Hanîfe, Evzâî ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere önemli sayıda hukukçunun bu görüşte olduğu söylenebilir. Bu hukukçular, kendisinde bulunması gerekli nitelikler ve bu nitelikleri kaybetmesinin doğurduğu sonuçlar konusunda halifeyi, ehliyeti bulunmayan kimselerin hukukî temsilcisi olan veliye benzetmek suretiyle çözüm bulmaya çalışmışlardır. Meselâ fâsık olan halifenin görevden uzaklaştırılmasının gerekli olmadığını söyleyenler, bu görüşlerini veli-

nin fâsık olmasının onun velâyetine engel görülmemesine dayandırır. Bu teoriye göre ümmet dilediği zaman bu yetkiyi geri alamadığı gibi veliyy-i âm olan halifenin de daha sonra bu görevden affını istemesi söz konusu değildir. Bu yorumda, Hz. Osman'ın görevden ayrılma dinî-hukukî sorumluluğu gerektiren bir iş sayarak reddetmesinin de etkisi vardır. Ancak bu durumda da halifenin görevi velâyet-i âmmenin sona ermesini gerektirici sebeplerin ortaya çıkması durumunda sona ermekte veya halife hal'edilmektedir. İslâm hukukundaki hâkim anlayışın halife ile İslâm toplumu arasındaki ilişkiyi bir velâyet ilişkisi olarak görme meylinde olduğu ve bu sebeple veliyy-i âm olan halifenin ancak belirli sebeplerin varlığı durumunda görevden ayrılması veya görevinin sona ermesi görüşüne ağırlık verdiği söylenebilir.

İslâm hukukçuları, iş başındaki devlet başkanının görevden alınmasını gerektiren sebepleri genel olarak üç grup altında toplamaktadırlar: Halifenin irtidad etmesi, düşmanın veya isyancıların eline düşüp esir olması, seçilmek için gerekli olan niteliklerden birini yitirmesi. Bunların içinde en çok tartışılan ve uygulamada hiç değilse görünüşteki bir sebep olarak ön plana çıkan, halifenin bu makama geçmek için sahip olması gerekli niteliklerden birini kaybetmesi hususudur.

Halifenin dinden çıkması çok teorik görünmekle birlikte İslâm hukukçuları tarafından tereddütsüz hilâfeti sona erdiren bir sebep olarak kabul edilmiştir. Uygulamada pek karşılaşılmayan bu durumun klasik kaynaklarda devamlı olarak ele alınıp işlenmesi, halife seçilmek için müslüman olma şartının bütün fakihlerce aranmakta oluşuyla açıklanabilir. Halifenin düşmana esir olması da eğer kurtulma ümidi yoksa İslâm âlimleri tarafından hilâfeti sona erdiren bir sebep olarak görülmüştür. Halifenin kendisine isyan eden kimselerin eline düşmesi ihtimali de değerlendirilmiş ve kurtulma ümidi varsa veya kurtulma ümidi bulunmamakla birlikte isyancılar kendilerine henüz yeni halife seçmemişlerse hilâfetinin sona ermediği kabul edilmiştir. Halifenin kumandanlarından birinin idaresi ve vesâyeti altına girmesi ise hilâfeti sona erdiren bir sebep olarak görülmüştür. İslâm âlimlerinin bu ihtimali tartışmalarının sebebi, bu görüşlerin ortaya atıldığı dönemlerde Abbâsî halifelerinin önce emîrû'l-ümerâların,