

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-Lûma'* (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 panseurs 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 Ganî, *Târîh-i Taşavvuf der İslâm*, Tahran 1340 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 Tarihî*, 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" mânâsında 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 ayrılmayı dinî-hukukî sorumluluğu gerektiren bir iş sayarak reddetmesinin de etkisi vardır. Ancak bu durumda da halifenin görevi velâyet-i âmnenin 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 emirü'l-ümerâların,

ardından Büveyhîler'in ve nihayet Selçuklular'ın kontrolü altına girip istiklâlelerini büyük ölçüde yitirmeleridir.

Halifenin sahip olması gerekli bulunan niteliklerden birini kaybetmesine gelince bu nitelikler iki gruba ayrılarak değerlendirilir: Kendisinde aklî veya bedenî bir ârıza meydana gelmesi, adaletten ayrılıp fâsık olması. Aklî melekelerini yitirmesi veya görme, işitme, konuşma gibi duyularından birini yahut el ve ayak gibi görevini yerine getirmesi bakımından önemli sayılan bir organını kaybetmesi durumunda devlet başkanının görevden alınması veya görevinin kendiliğinden sona ermesi gerektiği genelde kabul edilmektedir. Ancak burada hangi organın fonksiyon icra etmemesinin görevi bakımından önemli olduğu meselesi önem kazanmaktadır. Halifenin, çalışmasını engelleyecek biçimde felç geçirmesi veya aynı sonucu doğuracak şekilde diğer organlarından birini kaybetmesi de aynı kategoride değerlendirilmelidir.

Üzerinde en çok tartışılan hal' sebebi halifenin adaletten ayrılıp fâsık olmasıdır. Burada "adâlet" hukukun çizdiği çerçevede içinde hareket etme, hukuka uygun davranış gösterme anlamına geldiği gibi büyük günahlardan kaçınma, farz olan vazifeleri yerine getirme anlamına da gelmektedir (bk. ADÂLET). Buna göre fâsık da büyük günah işleyen kimsedir. Neyin büyük günah kabul edileceği hususunda ise İslâm âlimleri farklı görüşlere sahiptir (bk. FÂSİK).

İmâmîyye Şîası, devlet başkanının (imam) fâsık olması sebebiyle hal' edilmesini kabul etmez. Çünkü bu mezhebe göre imam esasen mâsumdur, dolayısıyla fâsık olması söz konusu değildir. Ayrıca ehlü'l-hal ve'l-akdin oylarıyla seçilmiyip daha önce iş başında bulunan mâsum imam tarafından tayin edilmiştir. Bu sebeple onlar tarafından hal' edilmesi mümkün değildir. Ancak İmâmîyye'nin bu görüşü kendi imamları için geçerlidir. Bu mezhep, diğer devlet başkanlarının hal' edilmesini ayrı bir kategoride ele almakta ve bu konuda esas itibarıyla Ehl-i sünnet'in çoğunluğu ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Hâricîler, Kur'ân-ı Kerîm'deki emir bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münkere dair âyetlere (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/104, 110), Hz. Peygamber'in kötülüğün elle, dille düzeltilmesi veya onaylanmaması (Müslim, "İmân", 78; Tirmizî, "Fiten", 12), zalim sultanın yanında hakkın söylenme-

siyle (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; İbn Mâce, "Fiten", 2) ilgili hadislerine dayanarak fâsık imamın azledilmesi gerektiğini söylerler.

Sünnî hukukçulara gelince, bu konuda Şâfiîler fâsık imamın adaletten ayrılmasıyla görevinin kendiliğinden sona ereceğini söylerken Hanefîler azledilme hakkının doğduğunu kabul ederler. Bu iki görüş arasındaki fark şuradan kaynaklanmaktadır: Şâfiîler'e göre adalet hilâfetin in'ikad ve cevaz şartı iken Hanefîler bunu bir kemal şartı olarak görürler. Bu sebeple Hanefîler'e göre adaletten ayrılan bir kimsenin hilâfeti mekruh olmakla birlikte câizdir. Bununla birlikte fâsık halife fitne çıkma ihtimali yoksa değiştirilir. Gazzâlî, diğer bazı Şâfiî hukukçuları gibi Hanefîler'le aynı görüşte olup fitne ihtimalinin bulunmaması halinde gerekli nitelikleri kaybeden halifenin değiştirilmesini kabul eder (*el-İktisâd*, s. 150). Mâlikî ve Hanbelî hukukçuları ise fâsık halifenin değiştirilmesini uygun görmeyizler. Mürce de fâsık halifenin azledilmemesi gerektiği görüşündedir.

Fâsık imamın değiştirilmesini kabul edenler bunun nasıl mümkün olacağını, bu maksatla silâh kullanılıp kullanılmayacağını da tartışmışlardır. İslâm âlimlerinin bu konuda üç farklı görüşe sahip oldukları söylenebilir. Bu âlimler içinde en radikal görüşe sahip olanlar Hâricîler'dir. Onlara göre fâsık halife her yolla değiştirilmelidir; bunun için gerekiyorsa silâhlı eyleme de başvurulur. Hatta Hâricîler, fâsık halifeye baş kaldırmanın vâcib oluşunu inanç sistemlerinin temel esaslarından biri saymışlardır. Büyük günahla küfür arasında bir fark görmeyen Hâricîler'e göre büyük günah işleyen kâfir olmuştur ve bu kimsenin değiştirilmesi vâciptir. Hakem olayına kadar Hz. Ali'ye bağlı kalan Hâricîler, bu olayın ardından Allah dışında hüküm vermeye yetkili hiç kimsenin bulunmadığını söyleyerek ondan ayrılmışlar, daha sonra da başta bizzat Hz. Ali olmak üzere birçok halife ile mücadele etmişlerdir. Onlara göre halifeyi azletme yetkisi onu seçme yetkisine sahip olanlarındır. Şîa'nın Zeydiyye ve İsmâiliyye kolları da fâsık halifenin hal' edilmesini hususunda esas itibarıyla Hâricîler gibi düşünmektedir.

Bu görüşün öbür ucunda Ehl-i sünnet'in çoğunluğu ile İmâmîyye Şîası yer alır. Kendilerinden olmayan halifenin hal' edilmesi konusunda İmâmîyye Ehl-i sünnet'le aynı grup içinde değerlendiril-

melidir. Bu geniş grup, devlet başkanının fâsık olması durumunda hal' edilmesi ve bu maksatla kendisine karşı çıkılması yerine sabredilmesi görüşünü savunmaktadır. Ehl-i sünnet'i bu konuda sabırlı olmaya sevkeden tarihî sebepler vardır. Bunların başında, Hz. Osman'ın öldürülmesiyle başlayan bir dizi olay yüzünden İslâm toplumunun içine düştüğü anarşi ve fitne gelir. Bu olaylar, âlimleri hal' ve zalim devlet başkanına direnme konusunda daha ihtiyatlı bir yol takip etmeye mecbur bırakmıştır. İmâmîyye de Ehl-i beyt lehine yapılan her hareketin kanlı olaylara sebebiyet verdiğini ve kendi aleyhlerine sonuçlandığını görünce halifenin hal' edilmesine ve bunun için kuvvet kullanılmasına olumsuz bakmaya başlamıştır.

Bu iki görüş arasında yer alan esas itibarıyla Ebû Hanîfe ile Mu'tezile'ye ait olan üçüncü bir görüş daha vardır. Buna göre eğer fâsık devlet başkanını değiştirme imkânı varsa silâh zoruyla da olsa değiştirilir, aksi takdirde sabretmek gerekir.

Devlet başkanının hal' edilmesine dair görüşler genel olarak ilk dönemin dinî-siyasî tartışmalarından fazlasıyla etkilennmiştir. Öte yandan halifenin hal' edilmesini gerektiren sebepleri tesbit ederken İslâm âlimleri, devletin âdil bir şekilde yönetimi için halifede gerekli gördükleri nitelikler üzerinde de durmuşlar, bu nitelikleri hem halife olmak için aramışlar, hem de halife olduktan sonra kaybedilmesini hal'i gerektiren bir sebep saymışlardır. Ancak İslâm tarihi boyunca uygulama her zaman bu teorik esaslar çerçevesinde olmamış, çok defa siyasî rekabetler ve gruplar arası çekişmeler hal' meselesini gündeme getirmiştir. Bu durumda önce bir değişimi mümkün kılacak fiilî şartlar temin edilmiş, daha sonra bunu hukukî bir zemine oturtma çabası içine girilmiştir. Dolayısıyla İslâm tarihindeki hal' vak'aları için gösterilen hukukî sebeplerin aslında gerçekten var olduğunu söylemek her zaman mümkün değildir. Birçok iktidar değişikliği de hal' prosedürüne dahi başvurmadan iş başındaki halifenin öldürülmesiyle gerçekleşmiştir. Abbâsîler'de Hârûnürreşid'den sonra hilâfet makamına geçen Emîn'in, babasının kendisinden sonra veliaht tayin ettiği Me'mûn ve Mü'temen'i azledip yerine oğlu Mûsâ'yı veliaht yapması üzerine çıkan bir dizi olay sonucu öldürülmesi, Halife Mutevekkil-Allellah'ın yine veliaht değişimi yüzünden aynı âkıbe-

te uğraması, Mühtedî-Billâh'ın Türk kumandan Mûsâ b. Boğa tarafından öldürülmesi ve iki defa hilâfet makamına geçip uzaklaştırılan Muktedir-Billâh'ın üçüncüsünde hilâfetini korumak için giriştiği bir savaşta öldürülmesi buna örnektir.

Abbâsî Devleti'nde hal'edilen veya hal'den önce kendiliğinden görevden çekilen halifelerin durumu da farklı değildir. Bu hususta da hukukî sebeplerden ziyade siyasî sebepler rol oynamıştır. Halife olması Abbâsî ailesi içinde itirazlarla karşılanan Müstâin-Billâh'ın, kendisinden sonra halife olan Mu'tez-Billâh taftarlarının yürüttüğü mücadele sonucu hilâfetten çekilmesi, Kâhir-Billâh'ın İbn Mukle'nin tahrikleriyle galeyana gelen halkın baskısıyla hal'edilmesi, Muttaki-Lillâh'ın Türk kumandanı Tüzün tarafından aynı âkibete uğratılması, Muttaki'den sonra gelen Müstekfî-Billâh'ın Büveyhîler'den Muizzüddeve, onun yerine geçen Mutî-Lillâh'ın Emîr Sebük Tegin tarafından hal'edilmesi buna örnek olarak gösterilebilir. Mutî-Lillâh felç olunca Emîr Sebük Tegin ondan hilâfetten çekilmesini ve bu görevi oğluna devretmesini istedi. Bunun üzerine halifenin, hastalığı sebebiyle görevini yapamayaacağına ve hilâfetten feragat ettiğine dair bir zabıt tutuldu. Kadî Muhammed b. Sâlih'in yazdığı bu zabıta şahit olarak Ahmed b. Hamîd, Ömer b. Muhammed ve Talha b. Muhammed'in isimleri yer alıyordu. Mutî-Lillâh hal'edildikten sonra eş-Şeyhü'l-Fâzıl diye anılırdı (İbnü'l-Cevzî, VII, 66). Tâi-Lillâh da aynı âkibete uğradı, Büveyhîler'den Bahâüddeve'nin isteğiyle kendini hal'etti ve kadılarla eşrafın da hazır bulunduğu bir merasimle hilâfeti Kâdir-Billâh'a devretti (a.g.e., VII, 156-157). Abbâsî halifeleri arasında hal'i en dikkate değer olanlardan biri Râşid-Billâh'tır. Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed Tapar'a karşı çıkan Halife Râşid kadî, fukaha ve şühûddan meydana gelen bir heyet tarafından halifelik için gerekli vasıfları kaybettiği, Sultan Mes'ûd'a karşı yeminle yaptığı taahhüdün yerine getirmediği gerekçesiyle hal'edilmiştir. Hal' olayları bir menşur ile bütün ülkelere ve âmilere bildirilir, hutbelerde yeni halife ve yeni veliahdın isimleri zikredilirdi.

Bu durum, Büyük Selçuklu Devleti ve özellikle Anadolu Selçukluları için de söz konusudur. Hânedan mensupları arasında sürekli taht kavgalarının görüldüğü müslüman Türk devletlerinde taht değil

şikliklerinde hal' sebeplerinin mevcudiyeti aranmadığı gibi böyle bir prosedüre çok defa gerek bile duyulmamıştır. Tuğrul Bey'den sonra Büyük Selçuklu tahtına çıkan Süleyman'ın Alparslan tarafından, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev'in II. Süleyman Şah, III. Kılıcarslan'ın da I. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından tahttan indirilmesi buna örnek teşkil eder.

Osmanlı Devleti'ndeki hal' vak'alarının da günün siyasî şartlarından kaynaklandığı, hal'edilmesi istenen padişahlar için hukukî bir sebep arandığı ve şeyhülislâm fetvalarıyla bu sebebin resmîleştirildiği görülmektedir. II. Murad'ın, oğlu Mehmed'i (Fâtih Sultan Mehmed) kendi yerine geçirip tahttan ayrılması ve daha sonra yeniden oğlunun rızasını almaksızın tahta çıkması hadisesiyle, Yavuz Sultan Selim'in kardeşi Şehzade Ahmed'in veliaht olmasına karşı çıkması ve yeniçerilerin de desteğiyle Şehzade Ahmed'in tahta geçmesinin önlenip Selim lehine tahttan feragat etmesi tamamen siyasî sebeplerden kaynaklanmıştır. II. Osman, İbrâhim, III. Ahmed, III. Selim, Abdülaziz ve II. Abdülhamid'in hal'edilmeleri veya hal' vâkiası karşısında tahttan feragat etmeye mecbur kalmaları, devlet başkanının fâsik olması veya sahip olduğu niteliklerden birini kaybetmesi sebebiyle değil

bazan vezirlerin, bazan ulemânın yeniçerilerle birlikte rol aldıkları siyasî kompolar sonucunda meydana gelmiştir. Ancak bu vak'aların çoğunda şeklen klasik literatürde yer alan hukukî prosedüre uyulmuş ve hal' sebeplerinden birinin gerçekleştiği ileri sürülüp hal'ine fetva alınmıştır. Meselâ Sultan Abdülaziz'in hal' fetvasında, "Emîrül-mü'minin olan Zeyd muhtellûş-şuûr ve umûr-ı siyâsiyyeden bî-behre olup emvâl-i mîriyyeyi mülk ü milletin tâkat ve tahammül edemeyeceği mertebe mesârif-i nefsanîyyesine sarf ve umûr-ı dîniyye ve dünyevîyyeyi ihlâl ü teşvîş ve mülk ü milleti tahrip edip bekâsı mülk ü millet hakkında muvır olsa hal'i lâzım olur mu, beyan buyurula? el-Cevâb: Allâhu Teâlâ a'lem, olur" (Danışmend, IV, 260) denilmekte ve sebep olarak padişahın akli melekelerindeki bozukluk gösterilmektedir. Halbuki padişahın akli melekelerinin yerinde olduğu bilinmekteydi. Bundan dolayı Abdülaziz'in hal'ine ulemâdan karşı çıkanlar olmuştur. Nitekim Şerif Abdülmuttalib b. Gâlib buna itiraz edecek olmuş, ancak Hayrullah Efendi kendisine bu meselenin tartışma konusu edilmeyeceğini, saraya bunu tartışmak için değil yeni padişaha biat için çağrıldığını söylemiş, durumun siyasî bakımdan uygun olmadığını gören Abdülmuttalib Efendi yeni padişaha biattan başka çare bulamamıştır (Mâbeyinci Fahri Bey, s. 123). II. Abdülhamid'in hal' fetvasında da dinî kitapları yakıtması, devlet malını israf etmesi, hukukî bir mesnede dayanmadan kişileri ölüm, hapis ve sürgün cezalarına çarptırması gibi sebepler gösterilmiştir ki (Düstur, I, 166) bunların gerçekten tahakkuk edip etmediği tartışmalıdır.

Osmanlı Devleti'nde hal' sebeplerinden biri olan akıl hastalığının gerçekten mevcut olduğu veya böyle bir şüphenin bulunduğu vak'alara da rastlanmaktadır. Kesin olmamakla birlikte I. Mustafa ile V. Murad'ın hal' vak'aları buna örnek gösterilebilir. Özellikle I. Mustafa'nın hal'i hukukî dayanağı bakımından ilginçtir. Onun ikinci defa hal'i sırasında Şeyhülislâm Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi, Vezîrîâzam Kemankuş Ali Paşa ve başta kazaskerler olmak üzere diğer devlet erkânı toplanarak meseleyi görüşmüşler, ardından padişahın annesine haber göndererek padişaha adını ve içinde bulunan günü soracaklarını, bunlara cevap vermediği takdirde hal'edileceğini bildirmişler; ancak bunlara gerek kalmadan

II. Abdülhamid'in hal' fetvası (Düstur, İkinci terip, I, 166)



hal' olayı gerçekleşmiş ve IV. Murad tah-ta çıkarılmıştır. II. Mustafa ve IV. Meh-med görevlerini gereği gibi yapmadıkları, IV. Mustafa ise suçsuz bir hükümda-rın (III. Selim) öldürülmesine sebebiyet verdiği gerekçesiyle hal'edilmiştir ki bu son vak'a halifenin fâsik olması sebebiyle hal'edilmesi kategorisine dahil edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "İmân", 78, "İmâre", 39; İbn Mâce, "Fiten", 2, "Cihâd", 40; Ebû Dâvûd, "Melâ-hîm", 17, "Cihâd", 87; Tirmizî, "Fiten", 12; Ne-sâî, "Bî'at", 34; Wensinck, *el-Mu'cem*, "hî" md.; Bâkullânî, *et-Temhîd* (Ebû Ride), s. 176, 179; Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, s. 21-23; Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, s. 13-20; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 150; İbnü'l-Cevzî, *el-Mun-tazam*, V, 122; VI, 339; VII, 66, 156-157; Sâbü-nî, *el-Bidâye*, s. 57; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, s. 72; *Mecelle*, md. 1521, 1522; Mâbeyinci Fah-rî Bey, *İbretnümâ* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), An-kara 1989, s. 123; *Düstur*, İkinci tertip, İstanbul 1329, I, 166; Hudarî, *Muhâdarât* (Abbâsiyye), tür.yer.; Danişmend, *Kronoloji*, tür.yer.; E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, Paris 1954-56, I, 388-398, 434-437; II, 273, 321-326; Kemal A. Faruki, *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice*, Karachi 1391/1971, s. 21, 28, 45-46, 57-58; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, New York 1985, s. 25, 32-38, 42, 61-64, 74-75, 80, 94-95, 105, 133, 140-142; Zâfir el-Kâsimî, *Nizâmü'l-hükûm fi's-şer'â ve't-târihi'l-İslâmî*, Beyrut 1405/1985, I, 377-386; M. Fâ-rûk en-Nebhân, *Nizâmü'l-hükûm fi'l-İslâm*, Beyrut 1408/1988, s. 474-482; M. Yûsuf Mûsâ, *Nizâmü'l-hükûm fi'l-İslâm*, Beyrut 1408/1988, s. 146-166; Abdürrezzâk es-Senhûrî, *Fıkhü'l-hilâfe ve tetavvuruhâ* (trc. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî), Kahire 1989, s. 241-253; Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet* (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990, s. 120, 234, 258-303; H. A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* (trc. Kadir Durak v.dğr.), İstanbul 1994, s. 174-178; Selâhaddin Debbûs, *el-Halife: tevlîyetüh ve 'azlüh*, İskenderiye, ts. (Müessesetü's-sekâfeti'l-câmiyye), tür.yer.; Cen-giz Kallek, "Biat", *DİA*, VI, 122.



M. AKİF AYDIN

HALA

Arapça asıllı olan hala kelimesi (hâle [حالة] çoğulu hâlât) "dayı" anlamındaki hâlin müennesi olup "annenin kız karde-şi" demektir. Ancak Türkçe'de bu an-lamda değil, Arapça'da amme (çoğulu ammât) kelimesiyle ifade edilen "baba-nın kız kardeşi" anlamında kullanılmak-tadır. Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde çoğul olarak birlikte zikredilen bu iki kelime (en-Nisâ 4/23; en-Nûr 24/61; el-Ahzâb 33/50) hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "hvl", "amm" md.leri).

İslâm hukukunda hala muharremât, hidâne, nafaka, nikâh, velâyet ve miras konularında söz konusu edilir. Devamlı evlenme yasağı bulunan kan hısımların-dan biri de haladır (en-Nisâ 4/23). Diğer taraftan birden fazla evliliklerde bir ka-dınla halası aynı kişinin nikâhında bir araya gelemezler. Zira Hz. Peygamber, bir kadının halası ve teyzesi üzerine ni-kâhlanmasını yasaklamıştır (Buhârî, "Ni-kâh", 27; Müslim, "Nikâh", 37, 39; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 12). Vefat veya boşama gibi bir yolla evlilik bozulmuşsa öncelikle anneye ait olan hidâne hakkı, anne bu-lunmadığı veya gerekli şartları taşımadı-ğı takdirde sırasıyla anneanne, baba-anneye, öz kız kardeşe, anne bir kız kar-deşe, baba bir kız kardeşe, öz kız kardeş kızlarına, önce anneden, sonra babadan kız kardeş kızlarına, teyzelere ve sonun-da halalara geçer.

Miras hukuku açısından hala zevi'l-er-hâm sınıfındaki mirasçılar arasında yer alır ve ashâbü'l-ferâiz ile asabe mirasçı-ların bulunmaması halinde bu grup içi-nde belli şartlarla mirasa hak kazanır. Na-fakaya gelince, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre birbirinin usul ve fûrûu olmayan akra-balar arasında nafaka mükellefiyeti yok-sa da Hanefîler bunlardan birbiriyle ev-lenmeleri haram olanları nafaka mükel-lefi kabul etmiştir. Hanbelîler ise yalnız ashâbü'l-ferâiz ve asabe olarak başka akrabasına mirasçı olanları onlara karşı nafaka mükellefi saymıştır. Buna göre Hanefîler, hala ile yeğeni arasında karşı-lıklı nafaka mükellefiyeti bulunduğunu kabul etmişken Hanbelîler yalnızca ye-ğeni nafaka mükellefi saymıştır.

Bir kızın evliliği söz konusu olduğunda asabe velisi bulunmazsa bazı hukukçula-ra göre hâkim, bazılarına göre de arala-rında bir öncelik sıralaması söz konusu olmakla birlikte erkek tarafından akraba olan kadınlar onu evlendirme yetkisine sahiptir. Hala da bunlardan biridir. Kişi-nin izinsiz girebileceği evlerden biri de halasının evidir (en-Nûr 24/61).

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "hvl", "amm" md.le-ri; Buhârî, "Nikâh", 27; Müslim, "Nikâh", 37, 39; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 12; Tirmizî, "Nikâh", 30; Kâsânî, *Bedâ'îc*, IV, 41; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 231; VII, 62; İbnü'l-Hümâm, *Fet-hu'l-kadir* (Bulak), II, 358, 363, 413; III, 314, 315; Celâleddin el-Mahallî, *Şerhu Minhâci't-tâ-libîn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), III, 241; Buhûti, *Keşşâfü'l-kunâ*, V, 497; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 284, 638; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 258, 341, 351, 419; *Mu.F*, III, 87-89; XIX, 10-11; XXX, 337-338.



VECĐİ AKYÜZ

HALÂ

(الخلاء)

Âlemin içinde veya ötesinde var olduğu düşünülen boşluk.

Arapça'da "boş olmak, boş kalmak" anlamında masdar olan halâ kelimesi "boşluk" anlamında isim olarak da kulla-nılmaktadır; zıddı melâdir (doluluk). Ha-lâ, farklı felsefî anlayışlara göre "cisim-den bağımsız olarak var olan boyut" ve-ya "cismin doldurduğu var sayılan farazî boşluk" şeklinde açıklanır. Bazılarına gö-re ise "var olması imkânsız şey" anlamı-na gelir (krş. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, "hâlâ" md.). Felsefe ve kelâmda boşluk kavra-mı sözlük anlamının ötesinde "herhangi bir cisimden yahut yer kaplayan cevher-den hâli olan yer" mânasındadır. Bu ta-nım bir bakıma halâ kavramının muhte-vasında adem anlamının bulunduğunu ifade etmektedir.

Gerek antik Yunan felsefesinde gerek-se İslâm düşünce tarihinde mekânın ta-nımı ve hareketin (yer değiştirme) açık-lanışıyla ilgili olarak geliştirilen alternatif görüşler kaçınılmaz olarak boşluğun ka-bul veya reddine yol açmıştır. Bu tutu-mun cevher meselesine bakışla da ilgisi vardır. Atomcu cevher anlayışına bağlı akımlar genellikle boşluğu kabul eğilimin-de olmuşlar, hilomorfist (madde-sûret teorisi yanlısı) Aristocu akımlar ise boş-luğu imkânsız görmüşlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin Basra ekolü, Eş'ariyye ve kısmen Mâtürîdiyye "cevher-i ferd" anla-yışları yüzünden halâyı kabul etmiş, İs-lâm filozofları ise (Eflâtuncu Ebû Bekir er-Râzî ve Aristo tenkitçisi Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî dışında) boşluğu reddetmiş-lerdir (bk. CEVHER).

Grek atomculuğunda boşluk şu iki an-lamda kabul edilmiştir: a) Her biri sonlu olan sonsuz sayıdaki kozmik sistemin içinde yüzdüğü uçsuz bucaksız ve mut-lak boşluk; b) Atomlar arasındaki boşluk (Wolfson, s. 493). Demokritos'un sistem-leştirdiği materyalist atomculuk yalnız atomlar ve boşluğun (atomlardan hâli olan mutlak bir hiçliğin) var olduğunu bir ilke olarak kabul etmiş, bu ilkeye da-yanarak bir yandan atomların hareketini açıklamak, öte yandan kozmik varlığın hiçbir başlangıç fikrine dayanmayan son-suzluğunu temellendirmek istemiştir. Epikuros ve Lucretius tarafından sürdürü-len Aristo sonrası materyalist atom-culuk ise sadece atomlar ve boşluğun