

ayrılan bir kolun Tokmak üzerinden Isık Göl sahilindeki Balıkçı Limanı'na kadar ulaşması, Buam Boğazı tarafında 110 km. uzunluğunda bir kara yolunun yapılması ve gölde 1926 yılından itibaren vapur taşımacılığına başlanması üzerine verimli bölge toprakları yoğun bir Rus iskânına mâruz kaldı. Bu sebeple halen Kırgızistan'ın güneyinde kuvvetli olan İslâm dini bu bölgede çok zayıftır ve sadece göl civarındaki Çolpan Ata'da cami vardır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Han-shu*, "Hsiung-nu" bl., Tai-pei 1979, XCIVA, 3757; *Shih-chi*, "Hsiung-nu" bl., Tai-pei 1979, CX, 2896; *Hou Han-shu*, "Hsiung-nu" bl., Tai-pei 1979; a.e., "Wu-sun" bl., Tai-pei 1979, XCIVB, 3901-3903; *Suei Shu*, "Batı Gök-Türk" bl., Tai-pei 1987, LXXXIV, 1876-1878; a.e., "Töles" bl., Tai-pei 1987, LXXXIV, 1879-1881; *Pei Shih*, "Batı Gök-Türk" bl., Tai-pei 1987, XCIX, 3299-3301; a.e., "Töles" bl., Tai-pei 1987, XCIX, 3303-3304; *Chiou T'ang-shu*, "Batı Gök-Türk" bl., Tai-pei 1987, CXCIVB, 5179-5180; *Hsin T'ang-shu*, "Batı Gök-Türk" bl., Tai-pei 1987, CCXVB, 6055 vd.; *Orhun Âbideleri* (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1980, s. 4; *Hudûdü'l-âlem* (Minorsky), s. 53, 62, 98; Gerdiçi, *Zeynü'l-ahbâr* (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahrân 1347, s. 266; *Divânü lugâti't-Türk Tercümesi*, Ankara 1985, I, harita; Bâbü'r, *Vekâyi'* (Arat), I, 35, 82; Ebûlgazi Bahadır Han, *Türklerin Soy Kütüğü: Şecere-i Terâkime* (haz. Muharrem Ergin), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi), s. 23, 24, 56; H. Lansdell, *Chinese Central Asia a Ride to Little Tibet*, London 1893, I, 103-116, 117-128; W. Radloff, *Sibirya'dan Seçmeler* (trc. Ahmed Temir), Ankara 1986, s. 203-208; N. A. Keyzer, *Materiyalı dlya istorii, morfologii gidrologii ozero Issik-kul*, Bâşkent 1928; N. N. Kuznetsov-Ugamiskiy, *Basseyñ Ozero Issik-kul*, Leningrad 1931; Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970, tür.yer.; a.mlf., *Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlil*, İstanbul 1972, s. 88, 113, 150; a.mlf., *Bugünkü Türkli Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul 1981, tür.yer.; E. Knobloch, *Beyond the Oxus, Archaeology of Central Asia*, London 1972, s. 23, 216; Nejat Diyarbekirli, "Kazakistan'da Bulunan Esik Kurganı", *Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan* (haz. İÜ Ed. Fak.), İstanbul 1973, s. 294-296; Baymırza Hayit, *Türkistan: Rusya ile Çin Arasında* (trc. Abdülkadir Sadak), Ankara 1975, s. 12, 27, 80, 158, 161; Ramazan Şeşen, *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, İstanbul 1975, s. 89; R. Grousset, *Bozkr İmparatorluğu Atilla, Cengiz Han, Timur* (trc. M. Reşat Uzman), İstanbul 1980, s. 42, 47; Barthold, *Türkistan*, s. 36, 619; a.mlf. - [B. Spuler], "Issik-Kul", *EP* (İng.), IV, 212-213; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara 1987, s. 228, 300-304, 375, 377; a.mlf., "Çin Kaynaklarına Göre Wu-sun'lar ve Siyasî Sınırları Hakkında Bazı Problemler", *DTCFD*, VI/4 (1948), s. 259-278; Ahmet Taşağıl, *Göktürkler (542-630)* (doktora tezi, 1991, İÜ Ed. Fak.), s. 51 vd.; a.mlf., "Isık-Göl", *Tarih ve Medeniyet*, sy. 28, İstanbul 1996, s. 59-63; B. H. Salmanova - L. N. Kolosova, *Malii Atlas Mirza*, Moskova, s. 44, 81, 82; V. Minorsky, "Tamim Ibn Bahr's Journey to the Uighurs", *BSOAS*, XII/3-4 (1948); Mirza Bala, "Issik-Köl", *İA*, V/2, s. 683-686.



AHMET TAŞAĞIL

## ISKAT

(الإسقاط)

Bir hak veya mükellefiyeti düşürme anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "düşmek" anlamına gelen *sukût* kökünden türemiş olup "düşürmek, atmak, izâle etmek" mânâsına gelir. İslâm hukukunda ise bir hak veya mükellefiyeti düşürmeyi ifade eder. Literatürde iskat, "iskât-ı cenîn" in kısaltılmış şekli olarak "anne karnındaki ceninin düşürülmesi" (bk. ÇOCUK DÜŞÜRME) veya "iskât-ı salât" ve "iskât-ı savm" in kısaltılmışı olarak "bir kimsenin sağlığında ifa edemediği bazı ibadetlerle ilgili sorumluluğunun vefatından sonra fidiye ödenerek düşürülmesi" anlamlarında kullanılır.

a) **Hukukta Iskat.** "Bir mülkiyet veya hakkın mâlik veya hak sahibine intikali söz konusu olmaksızın düşürülmesi" anlamındaki iskatın en başta gelen örneklerini talâk, köle âzat etmek (itk), kısıstan af ve borçtan ibrâ gibi hukukî işlemler oluşturur. İslâm borçlar hukukunda satım, icâre, hibe, vasiyet gibi hukukî işlemler, ayn veya menfaat üzerindeki mülkiyetin yeni hak sahibine geçmesini amaçladığı için "temlikât" grubunda yer alırken böyle bir nakil söz konusu olmaksızın bir hakkın bedelli veya bedelsiz olarak hak sahibinden düşmesini amaçlayan hukukî işlemler "iskâtât" grubunu teşkil eder. Ancak bu ayırım talâk, kısıstan ve şüf'a hakkından vazgeçme gibi tasarrufların bedelsiz yapılması halinde açık biçimde görülebilirse de muhâlea, kısıstan belli bir bedel karşılığında vazgeçme, borçlu ödeyeceği borçtan bedel karşılığında ibrâ etme (sulh) gibi işlemlerde iskat ve temlik bir arada bulunduğundan anılan ayırım fazla belirgin değildir. Bu sebeple söz konusu işlemlerin ana karakterinin iskat mı temlik mi olduğu ve hangisinin hükmüne tâbi olacağı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Bu son grup hukukî işlemlerde, karşılığında bedel alınmış bile olsa sabit bir hak veya borcu karşı tarafa intikal etmeyip düştüğü göz önüne alınırsa bunlarda iskat niteliğinin ağır bastığı ve Mâlikî hukukçularından Karâfî'nin milk ve hakları "nakil" ve "iskat" şeklinde iki ana gruba ayırmasınının (*el-Furûk*, II, 110) daha teknik bir adlandırma olduğu söylenebilir.

Hukukî işlem olarak iskat, bir kimsenin başkasının hakkını ihlâl etmeden kendi

hukukunu ilgilendiren bir tasarrufta bulunmasından ibaret olduğu için kural olarak câiz ve mubahtır. Ancak iskat, ifa edecek olanın niyetine ve bundan faydalanan olan kişinin konumuna bağlı olarak vâcip, mendup, mekruh, haram gibi dinî şer'î bir nitelik de kazanabilir. Vasînin küçüğün yararına olduğunda onun şüf'a hakkından vazgeçmesi, aralarındaki şiddetli geçimsizlik sebebiyle evliliğin devamına imkân kalmaması halinde kocanın karısını boşaması (*el-Bakara* 2/229), alacaklının darlık içindeki borçluya mühlet vermesi (*el-Bakara* 2/280) vâcip olan iskatın, maktulün yakınlarının katili kısıstan affetmesi (*el-Bakara* 2/178; *el-Mâide* 5/45), ödeme güçlüğü içindeki borçluyu tamamen veya kısmen ibrâ, köleyi âzat etmek veya köle ile bedel karşılığında âzatluk anlaşması (mükâtebe) yapmak da mendup olan iskatın örnekleri olarak zikredilir. Fakihler, vasînin küçük adına katili kısıstan ve diyetten birlikte affetmesini, küçüğün zararına olacak şekilde şüf'adan vazgeçmesini, itk, sulh ve ibrâda bulunmasını, kocanın sebepsiz yere veya haksızlıkla karısını boşamasını duruma göre mekruh veya haram olarak nitelemişlerdir. Son grupta yer alan iskatlar bu dinî hükümden ayrı olarak İslâm hukukunda da bazı müeyyidelerle, meselâ fâsid veya bâtil sayılarak hâkimin iznine yahut küçüğün bulûğ sonrası icâzetine bağlanarak önlenmeye çalışılmıştır.

Iskatın rûknü, mevcut bir hakkın düştüğüne veya o haktan vazgeçildiğine açıkça delâlet eden sözdür (*sigâ*). Hanefî fakihlerine ait olan bu görüş, onların akid ve hukukî işlemlerin kuruluşuna ilişkin genel teorisiyle de uyum gösterir. Iskat işleminin tarafları ve konusu Hanefîler'e göre siganın tabii unsurları iken diğer fakihler bunları da iskatın rûkûnleri olarak tanırlar. Hangi sözlerin ne tür bir hukukî sonuç doğuracağı konusunda doktrinde çeşitli görüş ve ölçüler mevcutsa da bunlar, hukukî işlemlerde açıklık ve güveni korumaya mâtuf önlemler olarak görülmelidir. Bundan dolayı özellikle talâk ve köle âzadı taraflar açısından önemli sonuçlar doğurduğu için bu iki iskat türünün hukukî vâki olması belirli ifade kalıplarıyla sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Bunun dışında hangi tür beyanın hangi usule veya şekil şartına bağlanabileceği ve nasıl bir hukukî sonuç doğuracağı hususu dilin özelliklerine, halin delâletine, örf ve âdete ve yasal düzenlemelere göre değişebilmektedir. Hangi sözlerin iskat



ifade edeceği, ayrıca yazı, işaret ve sükû-  
tun iskata delâlet edip etmeyeceği konu-  
sunda literatürde yer alan dil, örf ve ter-  
minoloji tartışmalarını da bu çerçevede  
kalan doktriner görüşler olarak değerlen-  
dirmek gerekir. Meselâ şûf'a hakkı sahi-  
binin bilgilendikten sonra susması, mu-  
hayyerlik hakkı sahibinin satın alınan üze-  
rinde tasarrufta bulunması şûf'a ve mu-  
hayyerlik hakkının iskâtı olarak kabul edi-  
lir.

Iskâtın rûknü sayılan sigâ, genel akid nazariyesinde olduğu gibi icap ve kabul şeklinde iki ayrı parçadan değil sadece tek tarafın iskât ifade eden sözünden ibarettir. Çünkü iskât, tek taraflı bir hukukî işlem mahiyetinde olup hukuken sonuç doğurabilmesi için karşı tarafın kabulü kural olarak aranmaz. Hatta bazılarında göre nakil ve temlik grubundaki hukukî işlemlerle iskât grubundaki işlemler arasında bulunan temel fark karşı tarafın kabulüne ihtiyacın bulunup bulunmamasından ibarettir (M. Ali el-Mekkî, II, 135). Fakihler, karşılıksız yapılan ve temlik mânâsı da içermeyen iskâtlarda meselâ itk, ibrâ ve talâkta kabulün gerekli olmadığına görüş birliği içindedir. Bununla birlikte muhâlea, mükâtebe veya -geçerliliği tartışılmakla birlikte- bedel karşılığı şûf'adan vazgeçmede olduğu gibi bir karşılık söz konusu ise iskât karşı tarafın kabulüne bağlı olarak tamamlanır ve hukukî sonuç doğurur. Hanefîler, hak sahiplerinin bedel karşılığında katili kısıstan affetmesini de bu grupta mütalaa edip bu işlemin ancak katilin rızası halinde sonuç doğuracağını söylerken çoğunluk bunu gerekli görmeyip ilgili âyetteki (el-Bakara 2/178) tavsiyeden hareketle tek taraflı irade beyanıyla tamamlanabilir bir iskât olarak nitelendirir. Alacaklının borçlusunu ibrâ etmesinde olduğu gibi temlik mahiyetindeki iskâtlarda fakihlerin önemli bir kısmı karşı tarafın kabulünü gerekli görmezken her mezhepte aksi görüşte olan fakihler de vardır. Öte yandan tek taraflı beyanla tamam olan iskâtlarda karşı tarafın reddinin de hukukî sonuç doğurmayacağı, kabulün gerekli bulunduğu iskâtlarda ise doğuracağı açıktır. *Mecelle*'deki, "Sâkit olan şey avdet etmez" (md. 51) kaidesi bir yönüyle bunu ifade eder. Literatürde ibrânın kabul edilmemesiyle reddolunmuş sayılıp sayılmayacağını konu alan doktriner görüşlerle -havale, kefalet gibi akidlerdeki bazı özel durumlar hariç- genelde kabulün gerekip

gerekmediğine ilişkin görüşler paralellik arzeder.

Iskâtın iskât beyanında bulunan kimse tarafından şartta ta'likli, yani hukukî sonuç doğurmasının mevcut bir durum tesbitine veya gelecekte vukua gelecek bir olaya bağlanması da kural olarak câiz olmakla birlikte iskât işleminin türü veya mahiyetine bağlı bazı ayırım ve tartışmaların gündeme geldiği görülür. Meselâ Hanefîler itk, talâk gibi yemine konu teşkil eden iskâtlarda şartta ta'likle ilgili bir sınırlama getirmezken ticarete izin verme ve şûf'a gibi yemine konu olmayanlarda iskâtı sadece akdin gereğini ve tabii sonucunu tekit eden uygun veya bilinegelelen şartlara bağlamayı câiz görürler. Hanbelîler muhâleanın, Şâfiî ve Hanbelîler mükâtebenin ve temlik anlamı da içeren iskâtların şartta ta'likini câiz görmezler. Fakihler arasında benzeri bir doktriner tartışma da iskâtın bir şartla kayıtlanmasının cevazı, câiz görüle bile bu şartın fâsid olması halinde iskata etkisinin ne olduğu konusundadır. Hanefîler, şartta ta'lik edilebilen her iskâtın şartla kayıtlanabileceği (takyid), fâsid şartın temlik anlamında olmayan iskâtı fâsid hale getirmeyeceği görüşündedir. Mâlikî ve Şâfiîler, şartta ta'lik ile şartla takyid arasında paralellik kurulmasını doğru bulmamakla birlikte (Karâfî, I, 228) her bir iskât türüyle ilgili olarak verdikleri çözüm örnekleri Hanefîler'den fazla farklılık göstermez. Meselâ muhâleanın ric'at şartına bağlanması halinde muhâlea geçerli, şart bâtil görülür. Kısısta şartlı sulhu geçerli görenlerin yanı sıra sadece sulhu câiz görenler de vardır. Hanbelîler, fâsid şartla kayıtlanan itk ve talâkın geçerli fakat şartın bâtil olduğu görüşünde iken Şâfiîler, muhâlea ve mükâtebede zikredilen fâsid şartta sınırlı bazı hukukî sonuçlar bağlarlar (Zerkeşî, II, 409-410; III, 15).

Kural olarak iskât iskatta bulunan için sırf zarar, karşı taraf için de sırf fayda içeren bir işlem olduğundan iskatta bulunanın teberra ehliyetine, yani tam edâ ehliyetine sahip olması, iskât beyanının da iradeyi sakatlayan ayıp ve ârizî durumlardan birine mâruz kalmaması gerekir. Bu sebeple de gayri mümeyyiz veya mümeyyiz küçüklerin, borç veya sefeh gibi sebeplerle ehliyeti kısıtlanmış (mahcûr) kimse-lerin, baskı (ikrah) altında beyanda bulunanların iskât beyanları geçerli sayılmaz. Aynı gerekçeyle vekilin dışında kalan veli ve vasî gibi kanunî temsilcilerin iskatta

yetkileri ya hiç yoktur veya iskâtın bedelli olması şartıyla sınırlıdır.

Iskâtın konusunu genel anlamıyla hak teşkil eder. Ancak ne tür hakların iskata elverişli sayıldığı fakihler arasında tartışma konusudur. Zimmette sabit olan borcun (deyn) bedel karşılığında (ivazlı) veya bedelsiz olarak iskâtı kaideten câiz görülür. Deynin bedel karşılığında iskâtının karşılıklar arası dengeye, iskâtın kuruluş tarzına, bazan da fakihlerin değerlendirmeye farklılıklarına bağlı olarak takas, sulh, ta'lik, hul' gibi hükümler alması mümkündür. Ayn üzerindeki mülkiyet kural olarak iskât kabul etmez, ancak başkasına nakledilebilir. Aynı şekilde vârisin mirastaki hakkını iskât etmesiyle de bu hak sâkit olmaz, fakat başkasına bağışlar veya satarsa o takdirde nakledilmiş olur. İtk, vakıf, hatta bazı durumlarda sulh mülkiyeti iskât eden tasarruflar olarak nitelendirilebilir. Tam mülkiyet veya menfaat mülkiyeti hakkından doğan bazı menfaatler kaideten iskât kabul edilir. Meselâ lehine gayri menkulde oturma vasiyeti yapılan şahıs bu hakkını sözlü veya fiili tasarrufla iskât edebilir. Bir yerde geçiş hakkı bulunan bir kimse, bu hakkından vazgeçtikten sonra arsa sahibi buraya ev yaparsa bu hakkını geri isteyemez (*Mecelle*, md. 1227). Satıcı müşteriden bedelini almadan malı teslim ederse bu malı elinde tutma hakkını iskât etmiş olur (a.g.e., md. 281, 284). Müşteri, satın aldığı malın kusurlu olduğunu farkettikten sonra onun üzerinde kendi mülkü gibi tasarruf etmesi halinde malın kusurlu olduğundan doğan muhayyerlik hakkını iskât etmiş olur (a.g.e., md. 344).

İslâm hukuk doktrininde hakların Allah hakkı ve kul hakkı şeklindeki ayırımı ile bundan doğan alt ayırımlar, bir yönüyle de hakların kullar tarafından iskât edilip edilemeyeceğine açıklık getirmekte, hatta iskât edilip edilememesi bu ikili ayırım için ölçü kabul edilmektedir (Karâfî, I, 141). Literatürde Allah hakkı kavramı, kamu düzenini yakından ilgilendiren toplum haklarını da içine alacak şekilde geniş bir anlama sahiptir. Bundan dolayı iman, ibadetler, kefaretlar, haramlar, hadler gibi Allah hakkı grubunda yer alan veya Allah hakkı niteliği ağır basan, ayrıca küçük üzerinde velâyet, babalık, annelik ve nesep hakkı, kişilik hakları, temel haklar gibi dinî-hukukî düzenin bir parçasını teşkil eden ve bir yönüyle mükellefiyet niteliği de taşıyan haklar sa-



hipleri tarafından iskat edilemez. Buna karşılık kul hakkı sayılan veya kul hakkı niteliği ağır basan hakların hak sahibi tarafından özü itibarıyla değil üçüncü şahıslara taalluk eden yönüyle iskat edilmeleri mümkündür (Karâfî, I, 140-142; Zerkeşî, II, 54; III, 393; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, s. 375-378; M. Ali el-Mekkî, I, 157-158). İslâm hukuk doktrininde hâkim ilke bu olmakla birlikte her iki grupta yer alan hakların iskatı konusunda hakkın özel durumuna ve mezheplere göre değişiklik gösterebilen bazı istisnalar bulunmaktadır. Nitekim Allah hakkı grubunda yer alan ve neticede kulların genel yararını gözetmekte olan dinî mükellefiyetlerde bizzat şâri' tarafından bazı kolaylıkların getirildiği, bazı haklar belirli sebeplere bağlı olarak iskat edilirken bir kısmının iskatı konusunda belli ölçüler çerçevesinde kullara yetki verildiği görülür. Nitekim muhtelif âyet ve hadislerde mükellefiyete konu teşkil eden hususlarda güçlüğ ve meşakkatin kaldırıldığı açıklanmış, bu prensip *Mecelle*'ye de bir küllî kaide olarak girmiştir (bk. md. 17). Meselâ hasta ve yolcuya oruç tutma yükümlülüğünde bazı kolaylıklar tanınmış (el-Bakara 2/184-185), zaruret halinde bazı haramların işlenmesine ruhsat verilmiştir (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3). Su olmadığı veya kullanıldığı takdirde zarar görüleceği durumlarda teyemmüme cevaz verilmesi de böyledir (bk. en-Nisâ 4/43). Şâriin tanıdığı ruhsatların bir kısmı, azîmetin sâkit olup ruhsata uymanın vücûb veya daha alt seviyede bir dinî gereklilik ifade ettiği durumlarda "iskat ruhsatı" adını alır. Diğerlerinde ise (terfih ruhsatı) mükellef ruhsata veya azîmete uymak arasında muhayyerdir. Hayız ve nifas halinde namazın sâkit olması, ikrah altında kalan veya açlıktan ölecek duruma gelen müslümanın domuz eti yemesi, şarap içmesi, hatta Hanefîler'e göre yolcunun namazı kısaltması iskat ruhsatının örnekleri olarak zikredilir. Hasta ve yolcunun ramazan orucunu tutmama ruhsatı ise ikinci tür ruhsata örnek teşkil eder. Diğer taraftan ruhsat olarak sayılan ve kuldan bir teklifin iskatı veya hafifletilmesi neticesini doğuran kolaylıklar da genellikle hükûkullahla ilgili mükellefiyetlerdendir. Bunun yanında hükûkullah sahasına girdiği halde iskat kabul etmeyen mükellefiyetler de vardır. Bunlara örnek olarak namaz, zekât ve had cezaları gösterilebilir. Hz. Ebû Bekir, hilâfeti zamanında müslüman oldukları halde zekât vermeyi reddeden

kabilelerle savaşmıştır (Buhârî, "Zekât", 1; Ebû Dâvûd, "Zekât", 1). Resûlullah, sübût bulan bir hırsızlık haddinin affedilmesi için aracı olan çok sevdiği sahâbînin şefaati kabul etmemiş ve, "Allah'a yemin ederim ki Muhammed'in kızı Fâtîma da hırsızlık yapsa mutlaka elini keserdim" (Buhârî, "Hudûd", 11, 12; Müslim, "Hudûd", 8; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 4; Tirmizî, "Hudûd", 6) diyerek had cezasını uygulamıştır. Had cezalarında devlet başkanına af yetkisi tanınmayışı da bu anlayışla bağlantılıdır. Şüpheli durumda kısas ve hadlerin uygulanmaması, yine şâriin bu yöndeki tâlimatıyla yapılan bir iskat değil cezalarda kanunîlik ve kesinlik ilkesinin tabii gereği olarak bir cezaî mükellefiyetin sebebinin doğmaması şeklinde anlaşılmalıdır.

Allah ve kamu hakları grubunun dışında kalıp literatürde "hukûk-ı ibâd" ve "hukûk-ı âdemiyyîn" terimleriyle adlandırılan haklarda kural, hak sahibinin kendi hür iradesiyle hakkını iskat edebileceği şeklindedir. Şüf'a hakkı, kastî cinayetlerde maktulün yakınlarının kısas talep etme hakları, bir borç ilişkisinden doğan alacak hakkı gibi şahsî haklar bunun örnekleridir. Bu tür hakları iskat karşılığında bir bedel almanın cevazı ise ayrı bir tartışma konusudur. Hanefî fakihleri, şüf'a ve hiyâr-ı bulûğ gibi mücerret hakların bedel karşılığında iskat edilmesini câiz görmezler. Çünkü bunlar belirli zararların önlenmesi için şer'an tanınmış haklar olup iskat karşılığında bedel alınması o zararı önlemez. Kısas, köle üzerindeki mülkiyet ve zevce üzerindeki nikâh hakları böyle olmadığından bunların iskatı karşılığında bedel alınabilir (Kâsânî, V, 19-21; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, s. 375-376). Kısastan bedel veya diyet karşılığı vazgeçme, mükâtebe ve muhâleanın câiz görülmesinin bir izahı da böyle yapılır. Diğer mezheplerde bu konuda genel bir ilke hareketle bazı ayırımlar yapılmasından çok her bir iskatın kendi şartları içinde çözümlendiği söylenebilir. Meselâ fakihlerin çoğunluğu şüf'a hakkının bedel karşılığı iskatında Hanefîler gibi düşünürken Mâlikîler aksi görüştedir. Ahmed b. Hanbel'den de sadece müşteriden bedel alınabileceği yönünde bir görüş rivayet edilir.

Satın alınan malın kusurlu (ayıp) çıkması, fakat geri vermenin de mümkün olmaması durumunda alıcının, malın kusurlu oluşuna karşılık bir bedel alma hakkının

bulduğu hemen hemen bütün fakihlerce kabul edilir. Dava hakkının bedel karşılığı iskatı kural olarak câiz görülse de konunun suistimale müsait olması sebebiyle bazı sınırlamalar getirilmiş; dinî hukuk düzenine (şer') aykırılık veya bunlarda Allah hakkının galip olduğu gerekçe gösterilerek meselâ nesep ve hadle ilgili dava hakkının bedel karşılığı iskatı veya şahidin şahitlikten bedel karşılığında vazgeçmesi câiz görülmemiştir. Kısas, ta'zir, hibeden rüçü, hidâne gibi hakların bedel karşılığı iskatını câiz görenler de bu hakların tamamen veya ekseriyetle kul hakkı kapsamında olmasından hareket ederler. Buna karşılık meselâ hibeden rüçü hakkının şer'an tanınan ve korunan bir hak olduğunu, bu sebeple bunun bedel karşılığı iskatının câiz görülmeceğini söyleyenler de vardır. Hidâne hakkı için benzeri bir görüş ileri sürenler de Allah, dolayısıyla toplum hakkını ilgilendirmese bile üçüncü şahısların hakkını ilgilendiren şahsî haklardan bedel karşılığı feragatin doğru olmayacağı noktasından hareket ederler. Velâyet ve nesep hakkı da bu çerçevede değerlendirilir.

İslâm hukukçuları ilke olarak hakların doğmadan (hakkın vücûbundan veya vücûbun sebebinin mevcudiyetinden) önce iskat işlemine konu olmayacağını benimserler (Kâsânî, V, 19). Bu görüş, henüz doğmamış hakkın iskatının sadece vaad hükmünde olup bağlayıcı nitelik taşımadığı şeklinde açıklanırsa da esasen hakların özünün ve kişinin bilinçli iradesinin korunması fikriyle de yakından bağlantılıdır. Iskat edilen hakkın bilinir ve belirli olması, hem fakihlerin genel akid teorisyle hem de hakların özünün korunması fikriyle uyumludur.

Iskat edilen hakkın geri dönmemesi ve yok hükmünde sayılması ilkesi (*Mecelle*, md. 51) hukukî işlemlerde güven ve istikrarı koruyucu bir rol üstlenir. Allah hakkı grubunda yer alan ve özür sebebiyle iskat edilen mükellefiyetlerin bir kısmının özrün ortadan kalkmasıyla kazâen ifası istenirken bir kısmı hiç istenmez. Hayız sebebiyle orucun iskatı birinciye, namazın iskatı ikinciye örnek teşkil eder. Yaşlılık ve iyileşme ümidi kalmamış hastalık durumunda mükelleften orucun bedenlen ifasının iskat edilip yerine fidye vermesinin istenmesi ise (el-Bakara 2/184) karma bir örnektir. Iskatın yan sonuçlarından biri, iskat konusuyla ilgili karşı hakların sübût bulması, meselâ şüf'a hakkının is-



katı halinde müşterinin mülkiyet hakkının kesinleşmesidir. Bir diğer sonuç da aslın ıskatı durumunda fer'in de ona bağli olarak sâkıf olmasıdır (a.g.e., md. 50). Meselâ asıl borçlunun ibrâ edilmesi kefilide sorumluluktan kurtarır. İskatın, ıskat edenin ıskat konusu hakla ilgili diğer talep haklarını düşürmesi de böyledir. Doktrindeki, ıskatın bir hakkı diyâneten ve uhrevî sorumluluk açısından düşürüp düşürmediği tartışmasını, ıskatı yapanın o anda konuyla ilgili tam bilgisinin ve hür iradesinin bulunup bulunmamasıyla açıklamak doğru olur. İskatın aslı ve fer'i unsurlarında bulunması gereken şartlardan birinin eksikliği halinde geçersiz olacağı açıktır. Aynı şekilde fâsid veya bâtil bir akdin zımında yapılan ıskat da asıl akdin iptaliyle hükümsüz olur.

b) İbadetlerde İskat. Bu ıskat namaz, oruç, kurban, adak, kefâret gibi ibadet ve borçları ifa etmeden ölen bir kimseyi bu borçlarından kurtarmak için fakirlere fidye ödenmesi işlemini ifade eder. Literatürde daha çok namaz ve oruç borcunu düşürme anlamına gelen iskât-ı salât ve iskât-ı savm terimleri kullanılır. Burada fidyeden maksat, söz konusu ibadetlerin yerine geçmesi ve mükellefi onların terkinden doğan uhrevî sorumluluktan kurtarması amacıyla yapılan nakdî veya aynı ödemelerdir. Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde bu anlamda ıskat söz konusu olmadığından iskât-ı salât ve iskât-ı savm anlayış ve uygulamasının Kitap, Sünnet ve sahâbe fetvalarından delillendirilmesi yerine fikhin gelişim seyri göz önünde tutularak ele alınması daha yerinde olacaktır.

İbadetler ve bu nitelikteki kefâretler Allah hakkı grubunda yer aldığı için kural olarak ıskat kabul etmez. Dinî mükellefiyetlerin ifasında mükellefin niyeti ve ibadetin Allah rızâsı için yapılması ibadetin özünü, şekil şartları ise maddî unsurunu teşkil edeceğinden ibadetler ancak şâriin belirlediği sebeplere bağlı olarak ve O'nun emrettiği tarzda yerine getirilirse ifa edilmiş sayılır. İbadetlerin dinin kulluğa dair (taabbüdî) hükümlerinin en başında yer almasının da anlamı budur. İslâm dini her alanda olduğu gibi ibadetlerin ifasında da sadeliği, kolaylığı ve güç yetirilebilir olmayı esas almış, Allah'ın kullarına güçlerinin üzerinde hiçbir mükellefiyet yüklediği sıkça vurgulanmıştır. Bu ilkenin tabii bir sonucu olarak dinî mükellefiyetlerin yine şâri' tarafından belli sebeplere ve

mazeretlere bağlı olarak süresiz veya geçici olarak ıskat edildiği veya belirli ölçüler verilerek kullara böyle bir imkân tanındığı söylenebilir. Ancak şâri' tarafından bizzat yapılan veya yapılmasına izin verilen bu ıskatın istisnâî nitelikte ve sınırlı sayıda olduğu da bilinmelidir.

Literatürde ibadetler genellikle bedenî, malî, hem bedenî hem malî şeklinde üç gruba ayrılmış ve bunların mükellef tarafından zamanında, bizzat ve ayrı ayrı ifa edilmesi gerektiği, her ibadetin kendine mahsus bir sebebi ve gayesi olduğundan hiçbirinin diğerinin yerine geçmeyeceği önemle vurgulanmıştır. Aynı şekilde namaz, oruç gibi bedenî ve şahsî ibadetlerin mükellef adına bir başkası tarafından yerine getirilmesi de (niyâbet) câiz görülmemiştir. İbadetlerin ifasıyla ilgili genel prensipler böyle olmakla birlikte şâri' ârizî hallerde bazı istisnâî hükümler sevketmiş ve ifa edilemeyen bazı ibadetlerin aynı veya başka cinsten bir diğer ibadet veya fiille telâfisine imkân tanımıştır. Seçimlik kefâretler, hacca gidemeyenin yerine başkasını göndermesi (bk. BEDEL), kadınların hayız ve nifas hallerinde namazdan muaf sayılmaları ve ramazan orucunu da -ileride kazâ etmek üzere- tutmamaları, hasta ve yolcunun oruç tutup tutmamakta serbest olması ve tutmadığı oruçları diğer günlerde kazâ edebilmesi, unutmaya veya uyku sebebiyle kılınamayan namazın ilk fırsatta kılınması gibi hükümler bunun örnekleri ise de bu grupta yer alan belki de en önemli istisnâî hüküm, oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin bunun yerine fidye ödemeleridir (el-Bakara 2/184). Hanefî fakihlerinin oruç yerine fidyenin ödenmesine "misli-i gayri ma'kul ile kazâ" demeleri de bunun istisnâî ve kural dışı olduğunu belirtmeyi amaçlar (Serahsî, el-Uşûl, I, 49).

İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Mes'ûd, Muâz b. Cebel ve Seleme b. Ekva'n da aralarında bulunduğu bir grup sahâbî, "Sizden ramazan ayına yetişenler o ayda oruç tutsun" (el-Bakara 2/185) meâlindeki âyet nâzil oluncaya kadar ashaptan dileyenin oruç tuttuğunu, dileyenin de tutmayıp fidye verdiğini, bu âyet nâzil olduktan sonra ise oruç tutmaya gücü yetenler hakkında fidye hükmünün neshedilip yalnız hasta ve yaşlılar için bir ruhsat olarak kaldığını belirtir (Müslim, "Şıyâm", 149-150; Cessâs, I, 218). Oruçta fidye ile ilgili âyette (el-Bakara 2/184) geçen, "Oruç tut-

makta güçlük çekenler" (oruca zorlukla güç yetirenler veya güç yetiremeyenler) kaydı ile bir sonraki âyette yer alan ramazan ayına erişen herkesin oruç tutması emri birlikte ele alınarak oruç tutmaya gücü yetenlerin fidye ödemesinin câiz olmadığı hususunda görüş birliğine varılmıştır. Hz. Peygamber ile sahâbenin uygulaması da bu yönde olmuştur. Sonuç olarak İslâm âlimlerinin ortak kabulüne göre ihtiyarlık ve iyileşme ümidi kalmamış hastalık sebebiyle oruç tutamayan kimseler kazâ etmeleri de mümkün olmadığı için tutamadığı gün sayısınca fidye öder (bk. FİDYE). Âyetin tutulamayan orucun kazâ edilmesini değil her oruç için bir fakiri doyuracak miktarda fidye ödemesini emretmesi burada hastalık, bünye zayıflığı, meşakkat ve yolculuk gibi geçici bir mazeretin değil yaşlılık ve iyileşme umudu kalmamış hastalık şeklinde devamlılık arzeden bir mazeretin kastedildiği yorumuna haklılık kazandırmıştır. Bu kimselerin tekrar sağlığa kavuşup oruç tutabilir hale gelmeleri ümit edilmediğinden tutulamayan orucun aynı cinsten bir ibadetle telâfisi talep edilmemiş, her oruç için bir fakiri doyurma şeklinde sosyal amaçlı, orucun mahiyetiyle de alâkalı bir başka ibadet istenmiştir. İslâm ümmeti içinde ortaya çıkan iskât-ı savm ve daha sonra iskât-ı salât uygulaması, temelde Bakara sûresinin 184. âyetinde sınırlı mazeretler için getirilen istisnâî hüküm etrafında geliştirilmiş zorlama yorum ve temennilerden ibaret olup âyetin kimler için hangi imkân ve hükümleri öngördüğünün iyi bilinmesi ayrı bir önem taşımaktadır.

Ölüme kadar her geçen gün bünyesi zayıflayan hasta ve yaşlıların, tutamadıkları farz oruçları için kaideten sağlıklarında fidye ödemeleri veya fidyenin ödenmesini vasiyet etmeleri gerekir. Böyle bir vasiyetin mevcudiyeti ve terekenin üçte birinin de yeterli olması halinde mirasçılardan bu fidyeyi ödemeleri dinî bir vecibedir. Vasiyeti yoksa veya terekenin üçte biri vasiyet için yeterli değilse mirasçıların tereberru kabilinden bunu ödemeleri tavsiye edilmiştir.

Bu hükümler devamlı hastalık ve yaşlılık sebebiyle oruç tutamayanlara mahsus olup bu iki durumun dışında kalan yolculuk, hastalık, gebelik, süt emzirme, ileri derecede açlık ve meşakkat gibi mazeretler oruç tutmamaya veya başlanmış bir orucu bozmaya ruhsat teşkil etse de



tutulamayan oruçlar için fidye ödenmesini câiz kılmaz, mazeret hali kalktıktan sonra bunların kazâ edilmesi gerekir. Bu kimseler kazâ edemeden ölmüşse mirasçılarının aynı şekilde bu oruçlar için fidye vermesi İslâm âlimlerince câiz, hatta tavsiye edilen (mendup) bir davranış olarak görülmüştür. Bu konuda fıkıh mezhepleri arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur. Çünkü kazâ borcunu geciktirmemek gerekli ise de burada başlangıçta mazerete, devamında ise ihmale ve ileride kazâ etme ümidine dayalı hoşgörülebilir bir terk söz konusudur. Ayrıca vefat, bu kimsenin orucunu kazâ etme imkân ve ihtimalini ortadan kaldırdığından yaşlı ve hasta için söz konusu olan acz hali burada da var sayılabilir.

Mazeret dolayısıyla ramazan orucunu tutamayan ve üzerinde bu orucun kazâ borcu olduğu halde vefat eden kimse hakkında fakihler iki ihtimale göre iki ayrı görüş ileri sürerler. Eğer bu kimse orucunu kazâ etme imkânı bulamadan vefat etmişse tâbiînden bazı âlimler, yaşlı ve sürekli hasta kimsenin durumuna kıyasla mirasçılarının fidye vermesini vâcip görse de fakihlerin çoğunluğuna göre mazeret sebebiyle bu kimseden mükellefiyet ve kazâ borcu sâkit olur, mirasçılarının da fidye vermesi gerekmez. Buna karşılık bir kimse imkân bulunduğu halde orucunu kazâ etmeden vefat etmişse fakihlerin çoğunluğu, Hz. Peygamber'in oruç borcuyla ölen kimse adına her bir gün için bir fakirin doyurulmasını emreden hadisinin (İbn Mâce, "Şiyâm", 50; Tirmizî, "Şavm", 23) genel ifadesinden hareketle mirasçılarının fidye ödemesini gerekli görür (İbn Kudâme, III, 152). Tâbiînden Hasan-ı Basrî, Tâvûs, Katâde, Zührî, Ebû Sevr, eski görüşünde İmam Şâfiî, Dâvûd ez-Zâhirî ve bazı Şâfiî fakihleri ise Resûl-i Ekrem'in, oruç borcuyla ölen kimse adına velisinin oruç tutmasını tavsiye etmesini veya buna izin vermesini (Buhârî, "Şavm", 42; Müslim, "Şiyâm", 152; Ebû Dâvûd, "Şavm", 41) esas alarak ve hac borcuyla ölen kimse adına haccedilebilmesine de kıyasen ölenin yakınlarının onun adına oruç tutabileceğini ileri sürerler. Hanefî müctehid imamlarından Muhammed eş-Şeybânî'den de benzeri bir görüş aktarılır (Serahsî, *el-Uşûl*, I, 51). Zâhirîler ise bunun câiz değil vâcip olduğu görüşündedir (İbn Hazm, VI, 412). Şâfiî mezhebinde bu görüşün, genel kurala aykırı da olsa hadisin sahih olduğu gerekçesiyle bir hayli ağırlık ka-

zandığı görülür (Nevevî, VI, 367-368; Remlî, III, 190). Yeni görüşüyle İmam Şâfiî de dahil fakihlerin çoğunluğu, ölen adına fidye verilmesini emreden hadisi ve kimsenin bir başkası adına namaz kılamayacağı, oruç tutamayacağı yönündeki sahâbî görüşlerini (*el-Muvaţta*?, "Şiyâm", 43; Şevkânî, IV, 264-265) esas alıp namaz, oruç gibi bedenî ibadetlerde mükellef hayatta iken de ölümünden sonra da niyâbetin geçerli olmayacağı genel kaidelerini işletir. Bu sebeple fakihlerin çoğunluğu ölen adına yakınlarının veya üçüncü şahısların oruç tutmasını, namaz kılmasını uygun görmeyip mezkûr hadisteki "yerine oruç tutma" ifadesiyle oruç yerine geçecek olan fidye vermenin kastedildiğini, Hanbelîler başta olmak üzere fakihlerin bir kesimi de bu istisnâî hükmün ramazan orucu için değil ölenin adak oruç borcu için geçerli olabileceğini söyler (İbn Kudâme, III, 153; Nevevî, VI, 367).

Mükellefin oruç borcunun vefatından sonra fidye ödenerek düşürülmesi arzu ve teşebbüsünün yukarıda özetlenen şartlarla ve zikredilen iki durumla sınırlı kalması beklenirken muhtemelen II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan bir yorum ve kıyaslama ile, sağlığında mazeretsiz olarak oruç tutmamış ve kazâ da etmemiş kimse adına vefatından sonra fidye verilebileceği, bu fidyenin ölenin oruç borcunu ıskat etmesinin muhtemel olduğu görüşü gündeme gelmiş ve uygulama alanına girmeye başlamıştır. Fakihlerin çoğunluğuna ait olduğu sanılan bu görüş, sağlığında mazeretsiz olarak oruç tutmayıp kazâ da etmeyen kimse vefat etmekle kazâ etme imkânını yitirdiği için mazerete binaen oruç tutamayan kimseyle aynı duruma düştüğü, böyle olunca onun durumuna kıyasen bu kimse adına da fidye verilebileceği, vasiyeti varsa kıyasın daha güçlü olacağı gerekçelerine sahiptir. Hanefî kaynaklarında İmam Muhammed'in, vasiyeti olmasa bile ölenin oruç borcu için mirasçılarının fidye vermesinin Allah dilerse yeterli olacağını söylediği rivayet edilir (Abdülazîz el-Buhârî, I, 154; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 72). Yine ileri dönem fıkıh literatüründe, vasiyetin bulunması kaydıyla veya mutlak olarak fidye ile ıskât-ı savmın câiz olduğu ve bu yönde nas bulunduğu ifade edilmekte olup (Tahtâvî, s. 237; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 72), bu da son kıyasın dayandırıldığı Bakara sûresinin 184. âyetindeki hükmün mazeretsiz olarak tutul-

mayan ve kazâ edilmeyen oruçlar için de fidyeye imkân verdiği iddiasını içermesi yönüyle incelenmeye muhtaç bir konudur. Bu husus diğer fıkıh mezheplerinde de benzeri bir yaklaşımla ele alınır. Nitekim ölen adına yakınlarının oruç tutabilmesinden söz eden hadisin (yk. bk.) ve İmam Şâfiî'nin bu yöndeki eski görüşünün daha sonraki dönem Şâfiî literatüründe geniş bir yoruma tâbi tutularak kasten terkedilip kazâ edilmeyen oruçlara da teşmil edildiği, hatta ölen kimse adına oruç tutacak kimsenin onun yakını olmasının şart görülmediği, yakınların bilgisi olsun olmasın üçüncü şahısların da ücretli ücretsiz böyle bir oruç tutabileceği görüş ve tartışmalarının yer aldığı görülür (Nevevî, VI, 368-371).

İskât-ı savm hakkında yapılan bu genişletici yorumun yine II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren namaz hakkında da düşünölmeye başlandığı tahmin edilmektedir. Kişinin sağlığında kılmadığı veya kılamadığı namazlar için vefatından sonra fidye verilerek borcunun düşürülmesi temenni ve teşebbüsünü ifade eden ıskât-ı salât hakkında, Muhammed eş-Şeybânî dışındaki ilk Hanefî müctehidlerinin olumsuz bir görüşü belirttikleri bilinmemektedir. Kaynaklarda İmam Muhammed'in, *ez-Ziyâddât*'ta ıskât-ı savm için yukarıdaki görüşünü açıkladıktan sonra, "Bir kimse namaz borcu için fidye verilmesini vasiyet etse Allah'ın dilemesine bağlı olarak bu fidye onun için yeterli olur" diyerek temenni şeklinde bir beyanda bulunduğu, ancak ıskât-ı savm hakkında kıyas yaparken namaz hakkında böyle bir kıyasa girişmeyip namazın hükmünü orucunkine ilhak etmekle yetindiği aktarılır (Serahsî, *el-Uşûl*, I, 51; Abdülazîz el-Buhârî, I, 154; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 72; Karaman, I, 91). Burada kıyastan değil ilhaktan söz edilmesi kıyasın dayandırılacağı bir aslın bulunmayışındandır. Bir mazeret sebebiyle kılınamayan farz namazların bu mazeret kalkınca hemen kılınması veya kazâ edilmesi emredilmişse de (Buhârî, "Mevâkîf", 37; Müslim, "Mesâcid", 314; Ebû Dâvûd, "Şalât", 11) mazeretsiz olarak kasten terkedilen namazların daha sonra kazâ edilmesi gerektiğine ve bu kazânın kişiden namaz borcunu düşüreceğine dair açık bir nas yoktur (bk. KAZÂ). Aynı şekilde kılınmayan veya kılınamayan bir farz namazın yerine mükellefin veya onun vefatından sonra mirasçılarının fidye vermesinin cevazını ve bu fidyenin söz



konusu namaz borcunu düşüreceğini açık veya dolaylı şekilde bildiren hiçbir âyet veya hadis de bulunmamaktadır. Nitekim bu sebeple İmam Muhammed İskât-ı salât hakkında, "Allah dilerse yeterli olur" şeklinde ihtiyatlı bir temennide bulunmayı gerekli görmüştür. Serahsî de ölenin namaz borcu için fidye ödenmesini câiz görmekle birlikte bunun namazı ıskat edeceği yönünde bir kesinlik bulunmadığını, sorumluluktan kurtulmanın Allah'ın lutfuna kaldığını belirtmiştir (*el-Uşûl*, I, 51). Esasen İskât-ı salâtın cevazına kail olan fakihler de namaz ve oruç borcuyla vefat eden kimsenin her iki ibadet açısından da ifa edemez olma (*acz*) durumuna düştüğünü, namazın oruçtan daha önemli olduğunu, oruç hakkındaki ruhsatın gerekçesinin *acz* olması halinde namazı da oruca ilhak etmenin mümkün olacağını, ancak cevazın şüpheli, İskatın da bir temenniden öteye geçmediğini ifade ederler (*a.g.e.*, I, 51; Tahtâvî, s. 237; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 72). Öte yandan İskât-ı salât hakkındaki bu yorum ve temenniler, namaz borcuyla ölen kimsenin bu yönde vasiyetinin bulunması ve bıraktığı malın üçte birinin buna yeterli olması kaydıyla söz konusu edilir. Ortada böyle bir vasiyet veya mal yokken mirasçılar kendiliklerinden böyle bir çabaya girmişlerse ölenin, ibadetinin bu şekilde olsun telâfisine yönelik bir niyet ve ihtiyarı bulunmadığı için namaz borcunun fidye ile sâkit olması temennisinin daha da şüpheli ve zayıf hale geldiği, belki sadece fakirlere fidye olarak para verilmek suretiyle bir hayır ve tasadduktan söz edilebileceği dile getirilir (Abdülazîz el-Buhârî, I, 155).

Şâfiî mezhebinde ağırlıklı görüş, namaz veya adanmış itikâf borcuyla ölen kimsenin yakınlarının ölen adına bu ibadetleri ifa etmesinin de fidye vererek bu borçları düşürmesinin de câiz olmadığı yönündedir. Bununla birlikte orta ve ileri dönem Şâfiî literatüründe İmam Şâfiî'nin oruç borcuyla ilgili görüşünden yola çıkılarak yakınlarının ölen adına bu iki ibadeti ifa edebileceği, yine tahrîc usulü işletilerek ölenin namaz ve itikâf borcu için fidye verilebileceği belirtilmiştir (Nevevî, VI, 372). Ancak bunun, Şâfiî fakihlerinden Sübkî'nin de yaptığı gibi istisnâ ve biraz da Hanefîler'i taklit ederek benimsenebilecek bir çözüm olduğu belirtilerek (Bâcûrî, I, 311) mezhepte tercih edilen görüşün bu olmadığı vurgulanmak istenir.

İfa edilemeyen ibadetler için mükellefin vefatından sonra fidye ödenmesinin cevazı ve borcu düşürücü olup olmadığı tartışması bedenî ibadet olmaları sebebiyle namaz ve oruç üzerinde odaklaşır. Mükellefin sağlığında ifa etmediği kurban, adak, kefâret, zekât gibi malî ibadetlerin vefatından sonra vasiyetine bağlı olarak veya mirasçılar tarafından kendiliğinden malî ödeme ile telâfi edilmesi, hem borçla ifa arasında cins birliğinin bulunması hem de bu tür ibadetlere üçüncü şahısların haklarının taalluk etmesi ve malî ibadetlerde niyâbetin kural olarak câiz olması sebebiyle daha mâkul görünmektedir. Bu ödemelerin mükellef tarafından bizzat yerine getirilmeyişi ve niyetin bulunmayışı sebebiyle ibadet niteliği tartışmalı olsa bile en azından üçüncü şahısların (fakirler) haklarını ıskat edeceği düşünülebilir. Öte yandan ramazan orucu gibi asıl ibadetler için fideden söz edilmiş, kefâret orucu gibi başka bir ihlâlden doğan ve seçimlik bir ceza olarak tutulması gereken oruçların fidye yoluyla ıskâtından bahsedilmemiştir.

İskât-ı savm ve İskât-ı salâtın kıyaslama, ilhak ve temenni tarzında da olsa tartışmaya açılması ve ölenin bütün ibadet borçlarının fidye ile ıskat edilebileceği düşüncesinin kamuoyuna aksetmesi, bu yönde bir uygulamanın hızla yaygınlaşmasının bir âmili olduğu gibi bu imkân, bedenî ibadet yükümlülüğü açısından zengin ve fakir arasında bir ayırım yaptığı için ayrı bir tartışmayı da başlatmış oldu. Çünkü söz konusu anlayış ve uygulama gündeme geldiğinde sadece malî imkânı elverişli olan aileler ve mirasçılar vefat eden yakınlarının yüksek meblağlar tutan fidye borcunu ödeme imkânı bulmaktaydı. Bu ayırımın yol açtığı sıkıntı, IV. (X.) yüzyılın sonlarından itibaren "devir" işleminin bulunması ve câiz görülmesiyle giderilmeye çalışıldı. Devir, ıskat için fakirlere nakdî bedeli tamamen vermek yerine belli bir miktarı hibe edip tekrar hibe yoluyla ondan geri alma ve toplam borç miktarına ulaşıncaya kadar bu hibe ve karşı hibe işlemini devam ettirme usulünün adıdır.

İbadet borcunun fidye ile düşürülebileceği kanaatinin tabii bir sonucu olarak ölenin toplam fidye borcu hesaplanırken sadece ifa edemediği namaz ve oruç borçları için fidye verilmesiyle, kurban, adak ve kefâret türündeki bilfiil malî ibadet borçlarının ödenmesiyle yetinilmeyip

ihtiyaten ölenin bulûğdan vefatına kadar devam eden döneme ait bütün bedenî ibadetleri ve Allah hakkı grubundaki bütün dinî mükellefiyetleri göz önünde bulundurulup bunlar da fidye ile ıskat edilmek istenir. Bu yaklaşım ve arzu ise ödenecek meblağı yükseltmekte ve devri âdeta kaçınılmaz kılmaktadır. Öte yandan devir usulüyle önemli bir ödeme kolaylığı getirilmiş olması da böyle bir talebi ve hesaplama yöntemini teşvik etmektedir. İşlemin sonunda arada devredilen miktar fakirlere verilir ve böylece toplam borç miktarı kadar para fidye olarak dağıtılmış sayılır. Hatta bazan zamandan tasarruf amacıyla devrolunan miktara altın bilezik vb. değerli şeyler ilâve edilerek meblağ yükseltilir, fakat devir işlemi sonunda bunlar sahiplerine iade edilip fakirlere cüz'î miktarda para dağıtmakla yetinilir. Böylece esasen göstermelik olduğu halde fakirlere tasadduk yönü bulunduğu için bir ölçüde mûsamaha ile karşılanan devir işlemi daha da göstermelik ve anlamsız hale getirilmiş olur.

Zekât ve diğer malî mükellefiyetlerin ifasında câiz olmayacağı açıkça belirtilen devir işlemine belli bir dönemden sonra bazı fakihlerin İskât-ı savm ve İskât-ı salâtta istisnâ olarak cevaz vermeye başladığı, sorulan fetvalar ve verilen cevaplar dikkatlice incelendiğinde (Abdülazîz el-Buhârî, I, 155; Karaman, I, 92) onların bu yönelişinin temelinde herhangi bir şer'î delilden ziyade ümit, ihtiyat ve temenniyeye dayalı bir iyimserliğin yattığı görülür. Buna ilâve olarak tasaddukla sonuçlandırıldığı için fakirlerin yararlandığı, bu sebeple de hayır ve hasenat yönü bulunan bu ıskat imkânını, vefat eden yakınlarının ibadet borçları için fidye verme arzusu içinde olan, fakat malî durumları buna elvermeyen fakir ailelere de tanıma ve böylece bedenî ibadetlerde mükellefiyet ve ifa imkânı yönüyle eşitlik ilkesini koruma düşüncesi de devir işleminin câiz görülmesinde önemli bir âmil olmuştur. Bu fakihler, vasiyet edilen miktarın (ki bu miktar terekenin kural olarak üçte birini geçemez) toplam fidye borcunu ödemeye yetmemesi durumunda devir usulüne başvurulabileceğini belirterek devrin, daha fazla harcama yapmak istemeyen zenginler için bir hile kapısı olmayıp fidye borcunu başka türlü ödemeye imkânı bulunmayanlar için âdeta son bir çare olduğunu vurgulamak istemişlerdir. Bununla birlikte ne kadar iyimser düşünülürse düşünül-



sün devir usulünün -şekil yönüyle hukuka uygunluğu tartışması bir yana- mahiyeti itibarıyla bir aldatmacadan ibaret olduğu. İslâm'ın ruhuna uygun düşmediği, bundan dolayı ilk ortaya çıktığı dönemlerden itibaren İslâm âlimlerinin sert eleştirilerine ve bid'at nitelendirmelerine konu olduğu görülür.

Sonuç itibarıyla, Bakara sûresinin 184. âyetinde sadece oruç tutmaya gücü yetmeyen sürekli mazeret sahiplerinin fidye vermeleri emredilmiş olup bunun dışındaki iskat-ı savmın âyette yer almadığı, iskat-ı salât ve diğer iskat çeşitleriyle devir işleminin ise Kur'an veya Sünnet'ten herhangi bir delile veya fikhî hüküm elde etmede kullanılan bir usule dayanmadığı açıktır. Esasen bedenî ibadetler ruhun Allah'a yükselişini sembolize ettiği, kişinin kendini geliştirip eğitmesine yardımcı olduğu ve tabii olarak mükellef açısından birçok mânevî ve ahlâkî fayda taşıdığı için bunların sıradan bir borç-alacak ilişkisi gibi görülmesi ve neticede iskat usulünün ibadetlerin edâsına alternatif ifa olarak değerlendirilmesi bu ibadetlerin ruhuna ve amacına aykırıdır. Ancak vefat eden kimsenin yakınlarının ölenin uhrevî mesuliyetini azaltacak bir şeyler yapabileceği yönündeki iyi niyeti ve gayretini, müteahhirden bazı fakihlerin de ihtiyat ve temenniden öte gitmeyen, fakat neticede fakirlere tasaddukta bulunduğu için bazı olumlu sonuçlar da içeren iskat işlemine sıcak bakmaları, bu sürecin bir devamı olarak fakirler için de devir usulünün bulunması gibi hususlar iskat ve devrin İslâm toplumunda hızla yaygınlaşmasının temel âmil olmuştur. Buna ilâveten, bu tür âmil ve yaklaşımların her dönemde -en azından ikili ilişkiler çerçevesinde- varlığını korumuş olması aksi yönde yapılan eleştiri ve açıklamaları sonuçsuz bırakmıştır. Öte yandan Kur'an'da, Sünnet'te veya sahâbenin ve müctehid imamların fetvalarında mazeretsiz olarak tutulmayan ve kazâ edilmeyen oruçlar için iskat-ı savmın, bütünüyle iskat-ı salâtın ve devrin cevazı yönünde hiçbir açıklama yer almadığı halde iskat ve devrin uygulamada giderek yaygınlaşmasının, insanların sağlıklarında ibadetleri ifada tembellik etmesine veya ihmalkâr davranmasına, bunun İslâm'ın öngördüğü veya cevaz verdiği bir usul olarak algılanmasına, İslâm'ın bu âdet sebebiyle yanlış anlaşılmasına ve haksız ithamlara mâruz kalmasına yol açtığı da bilinmektedir. Bununla birlikte ölen için bir şeyler yapılırsa Allah'ın rahmetini umma, dinî bir

görevi ifa etme, bu vesileyle ihtiyaç sahiplerine yardım etme gibi birçok farklı niyetin iç içe olduğu, psikolojik ve ekonomik sebeplerin ve sosyal baskının ön plana çıktığı bu işlemin sadece ilmî ve şekfî bir yaklaşımla bid'at ve yanlışlardan arındırılması da kolay görünmemektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Lisânü'l-'Arab*, "sık", md.; *el-Muvaftâ*³, "Şıyâm", 43, "Akzıye", 38; Buhârî, "Zekât", 1, "Şavm", 42, "Hudûd", 11, 12, "Mevâkîf", 37; Müslim, "Şıyâm", 149-150, 152, "Hudûd", 8, "Mesâcîd", 314; İbn Mâce. "Şıyâm", 50, "Talak", 6; Ebû Dâvûd, "Şalât", 11, "Zekât", 1, "Şavm", 41, "Talak", 3, "Hudûd", 4; Tirmizî, "Şavm", 23, "Hudûd", 6; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kamhâvî), I, 218; İbn Hazm, *el-Muhalâ*, Kahire 1968, VI, 412-423; Serahsî, *el-Meb-sûl*, IX, 140; a.mlf., *el-Uşûl*, I, 49, 51; Kâsânî, *Bedâ'î*, V, 19-21; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1968, III, 151-157; Kurtubî, *el-Câmi*³, III, 374; Nevevî, *el-Mecmû*³, VI, 367-373; Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347/1928, I, 140-142, 228; II, 110-111; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 154-155; Yüsf b. İbrâhîm el-Erdebîlî, *el-En-vâr li-a'mâlî'l-ibrâr*, Kahire 1310, I, 165; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kaavâ'id* (nşr. Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 54, 409-410; III, 15, 393; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dimaşk 1403/1983, s. 375-378; a.mlf., *el-Bağrû'r-râ'ik*, II, 97-98; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Kahire 1386/1967, III, 189-194; Abdurrahman Şeyhizâde, *Mecma'u'l-en-hur*, İstanbul 1309, I, 248-252; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I, 125; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İstanbul 1324, I, 12-13; Tahtâvî, *Hâşiyeye 'alâ Merâkî'l-felâh*, Bulak 1318, s. 237; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, IV, 263-266; İbn Âbidin, *Red-dü'l-muhtâr* (Kahire), II, 72; a.mlf., *Mecmû'âtü'r-resâ'il*, I, 192-198; Bâcûrî, *Hâşiyeye 'alâ Şer-hi İbn Kâsım el-Gazzî 'alâ metni Ebî Şücâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 311; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 177; *Mecelle*, md. 17, 50, 51, 281, 284, 335, 344, 847, 873, 1227, 1536, 1552, 1553; M. Ali el-Mekki, *Tehzîbü'l-Furûk ve'l-kaavâ'idî's-seniyye fi esrârî'l-fikhiyye* (Karâfî, *el-Furûk* içinde), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 157-158; II, 135-137; Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî*, II, 1024, 1025; a.mlf., *Şerhu'l-Kavâ'idî'l-fikhiyye*, Beyrut 1403/1983, s. 207-213; Ali Rıza Karabulut, *İslâm'da Vasiyyet ve İskât Meselesi*, Kayseri 1980; Mustafa Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Halî*, Ankara 1986, s. 39, 78, 196; Mehmed Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm* (s. nşr. Mustafa Özcan), İstanbul 1993, s. 399-401, 558-559; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmî-halî* (s. nşr. A. Fikri Yavuz), İstanbul, ts. (Bilmen Yayınevi), s. 238-242; Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1996, I, 90-93; Lütfi Şentürk, "İskât-ı Salat", *Diyanet Dergisi*, XV/5-6, Ankara 1976, s. 334-338; "İskât", *Mu.Fî*, VIII, 233-365; "İskât", *Mu.Fî*, IV, 225-258; "Fidyeye", a.e., XXXII, 68-69.



ALİ BARDAKOĞLU

#### ISKAT-ı CENİN

(bk. ÇOCUK DÜŞÜRME).

#### ISLAH

İslâmî değerleri, inanç ve yaşama biçimini yeniden ihya etmeye amaçlayan düşünceleri ve faaliyetleri ifade etmek üzere kullanılan bir terim.

- I. KAVRAMIN İÇERİĞİ, ORTAYA ÇIKIŞI ve GELİŞMESİ
- II. ARAP DÜNYASI DIŞINDAKİ ÇEŞİTLİ İSLÂM ÜLKELERİNDE İSLAH HAREKETİ

#### I. KAVRAMIN İÇERİĞİ, ORTAYA ÇIKIŞI ve GELİŞMESİ

Sözlükte "iyi ve yararlı olma" anlamındaki *salâh* kökünden masdar olan *islâh* genel olarak "düzeltmek, daha iyi hale getirmek" mânasında kullanılır ve bir ölçüde Batı dillerindeki reform kelimesine tekabül eder. Çağdaş İslâmî literatürde ise daha ziyade Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ'nın öncülüğünü yaptığı dinî düşünce akımında sistematik anlamını kazanmış temel terimlerden biridir. Bu terim, esas itibarıyla adı geçen akımın Sefiyye yanlısı temel fikrî tavrını ifade etmektedir. İslah, Kur'an-ı Kerim'de isim ve fiil kalıplarıyla geçtiği kırk âyette "kendisini veya insanlar arasındaki ilişkileri düzeltmek; barışmak, barıştırmak" anlamında kullanılmıştır (meselâ bk. el-Bakara 2/228; el-En'âm 6/48; el-Hucurât 49/9-10). İsm-i fâilî olan *muslih* de kötülüğe, düzensizliğe ve bozgunculuğa karşı barıştan, dirlik düzenlik ve esenlikten yana bir tutum takınan müttâki insanları ifade etmek üzere çeşitli âyetlerde yer almaktadır (el-Bakara 2/11-12; el-A'râf 7/170; Hûd 11/117). Kur'an terminolojisinde *islâh* ifsadın, *muslih* de müfsidin karşıtıdır (bk. FESAD). İslah kavramı aynı anlamda hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "şlh" md.).

A) Tarih. 1. Tarihî ve Kültürel Arka Plan. Modern *islâh* düşünürler, Kur'an'da hayatları örnek olarak zikredilen *islâh*çı peygamberlerin ve özellikle de Hz. Muhammed'in izinde oldukları iddiasındadırlar. Modern *islâh*çı akımın öncüleri, geliştirmek istedikleri fikrî hareketin ilkeleri itibarıyla Kur'an'dan kaynaklandığı ve İslâm tarihi boyunca belli bir geleneğe sahip olduğu düşüncesindeydiler. Bu temel yaklaşıma göre yeryüzünde İslâm'ın Kur'an ve Sünnet denilen iki temel kaynaktan ifadesini bulmuş kural ve değerlerini yerleşik kılma çabası var oldukça