

İ'CAZÜ'L-KUR'ÂN

(إعجاز القرآن)

Mustafa Sâdık er-Râfî'nin
(ö. 1937)Kur'an-ı Kerim'in mücize
oluş yönlerini inceleyen eseri.

Müellifin *Târîhu âdâbi'l-'Arab* adlı üç ciltlik eserinin II. cildi olup sonradan bazı değişikliklerle müstakil kitap haline getirilmiştir. Tam adı *İ'câzü'l-Kur'an ve'l-belâgatü'n-nebeviyye* olan eser, uzun bir girişin ardından Kur'an'ın erişilmez üstünlüğü ve Hz. Peygamber'in belâgatı konularını ele alan iki bölümden meydana gelmektedir. Girişte Kur'an tarihi ve Kur'an ilimlerine dair genel bilgilere yer verilmiştir. Özellikle kıraat vecihleri, yedi harf meselesi, Kur'an'ın Arap diline tesiri, edebî yönü ve çeşitli ilimlerle ilişkisi gibi konuların işlendiği bu kısmın sonunda, "Serâirü'l-Kur'an" başlığı altında Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın aynı adı taşıyan kitabının tanıtımı da yapılmıştır.

Eserin asıl bölümü Kur'an'ın i'câzı meselesine ayrılmıştır. Burada i'câzın tarifi verilerek insanı aşan ve onu âciz bırakan özelliği vurgulanmış, i'câzın Allah'ın iradesiyle ve zaman dilimleri içinde farklı boyut ve şekillerde gerçekleştiği belirtilmiştir. Ayrıca bir sürenin dahi benzerinin yapılamayacağı yönünde Kur'an'da yer alan beyana karşı Müseylimetülkezzâb, Esved el-Ansî, Tuleyha b. Huveylid, Secâh bint el-Hâris, İbnü'l-Mukaffa', Nadr b. Hâris, İbnü'r-Râvendî, Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin teşebbüste buldukları, ancak bunlardan hiçbirinin b aşarına ulaşamadığı bildirilmiştir. Öte yandan Kur'an'daki i'câzın, onun üslûbunun yanı sıra harf ve kelime dizisinde de yer aldığı ve Kur'an'daki harflerin okunuşu esnasında seslerin lisanî nağmeler şeklinde çıktığı kaydedilerek bu özelliğin başka hiçbir metinde görülmediği vurgulanmıştır. Birinci bölümün sonunda Kur'an'daki belâgatın i'câz seviyesinde olduğuna işaret edilmiş, bu konuda önceki âlimlerin görüşleri ve eserleri zikredilmiş, çeşitli âyetlerin belâgat yönlerinden örnekler verilmiştir. Kitabın "el-Belâgatü'n-nebeviyye" başlıklı ilâve bölümünde Hz. Peygamber'in belâgatı ele alınmış, onun sanatlı söz söylemeye gayret göstermediği belirtilerek ifadelerindeki fesahate dikkat çekilmiştir. Önceki âlimlerin görüşlerine de yer veren müellifin *Vahyü'l-ka'lem* adlı eserinde mevcut, Resûl-i Ekrem'in fesahatıyla ilgili geniş açıklamaları bu bölümün devamı ve tamamlayıcısı mahiyetindedir.

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren pek çok eserin kaleme alındığı bir sahada Râfî'nin yaptığı bu çalışma, hem önceki ulemânın görüşlerini aktarması hem de orijinal sayılabilecek yeni hususlara işaret etmesi bakımından Kur'an ilimleri ve tefsir usulünü ilgilendirdiği gibi, Mu'tezile başta olmak üzere çeşitli mezheplerin bu konudaki görüşlerini irdelemesi yönüyle kelâm ilmi açısından da önemli bir kitaptır. Eserde daha çok Hattâbî'nin *Beyânü i'câzi'l-Kur'an* ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı kitaplarının etkisi görülse de zaman zaman Câhiz, Muhammed b. Zeyd el-Vâsıtî, Ali b. İsâ er-Rummânî, Bâkılânî, Fahreddin er-Râzî, İbn Ebü'l-İsba' ve İbnü'z-Zemelkânî gibi âlimlerden de faydalanılmıştır. Ancak genellikle ağır ve bazan muğlak bir dille kaleme alındığından eserin anlaşılması güçlük arzetedir.

İlk defa 1914 yılında Kahire'de yayımlanan *İ'câzü'l-Kur'an*'ın günümüze kadar Kahire ve Beyrut'ta birçok baskısı gerçekleştirilmiştir. İlim, edebiyat ve siyaset çevrelerinde yankı uyandıran esere dönemin meşhur siyasetçilerinden Sa'd Zağlûl bir takriz, Reşîd Rızâ da bir takdim yazmıştır. Bununla birlikte kitap özellikle Abbas Mahmûd el-Akkâd ve İsmâil Mazhar gibi edebiyatçılar tarafından eleştirilmiştir (Mustafa eş-Şek'a, s. 58; Fethî Abdülkâdir Ferîd, s. 262-267). Fethî Abdülkâdir Ferîd *Belâgatü'l-Kur'an fi edebi'r-Râfi'i* adıyla bir çalışma yapmıştır (Kahire 1985).

BİBLİYOGRAFYA :

Mustafa Sâdık er-Râfî, *İ'câzü'l-Kur'an*, Kahire 1381/1961; Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 75; Şevki Dayf, *el-Edebü'l-'Arabiyyü'l-mu'âşır fi Mısır*, Kahire 1979, s. 242-245; Ahmed İsmailoviç, *Felsefetü'l-istisrâk ve eşerühâ fi'l-edebî'l-'Arabiyyü'l-mu'âşır*, Kahire 1980, s. 367-373; Mustafa eş-Şek'a, *Mustafâ Şâdık er-Râfi'i kâti ben 'Arabiyyen ve müfekkiren İslâmiyyen*, Beyrut 1983, s. 53-69; Abdülkerim Osman, *Me'âlimü's-sekâfeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, s. 457-461; Mustafa el-Cüzû, *Mustafâ Şâdık er-Râfi'i*, Beyrut 1985, s. 57-58, 77-80; Fethî Abdülkâdir Ferîd, *Belâgatü'l-Kur'an fi edebi'r-Râfi'i*, Kahire 1985, s. 77-267; Abdüsettar Ali es-Sutühî, *el-Cânibü'l-İslâmî fi edebi'r-Râfi'i*, Kahire 1409/1988, s. 65-94; Mustafa Nu'mân el-Bedrî, *er-Râfi'iyyü'l-kâtib beyne'l-muhâfaza ve't-tecdid*, Beyrut, ts. (Dârü'l-cil), s. 261-265; Erol Ayyıldız, "Mustafa Sadık er-Rafi'nin Hayatı, Edebî Cephesi ve Eserleri", *Uç İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, Bursa 1987, s. 27-35; a.mlf., "Mustafa Sadık er-Rafi'nin Arap Edebiyat Tarihi Adlı Eserinin Tetkiki", a.e., III (1991), s. 131-139; a.mlf., "Rafi'nin İ'câzü'l-Kur'an'ı ve Arap Edebiyatı Tarihi'nin Son Cildi'nin Tetkiki", a.e., III (1991), s. 141-149.



MUHAMMED ARUÇI

İCBAR

(الإجبار)

Dinin ve hukukun tanıdığı bir yetki kullanılarak kişinin câiz ya da gerekli olan bir işe zorlanması anlamında terim.

Sözlükte "bozuk olan bir şeyi islah edip düzeltmek; birine zor kullanarak iş yaptırmak" anlamlarına gelen cebir kökünden türetilen icbâr kelimesi "zorlamak, zor kullanarak bir kimseyi bir işe sevk etmek" demektir. İcbarın fıkıh literatüründe yine bu çerçevede bir anlam kazandığı, hatta ikrah ile zaman zaman eş anlamlı olarak kullanıldığı görülür. Ancak sözlük anlamları birbirine yakın olsa da ikrah ile, bir kimsenin cebir ve tehdit kullanılarak yapmasının dinen veya aklen câiz olmadığı ya da normal şartlarda razı olmayacağı bir işi yapmaya zorlanması, icbar ile ise bir kişinin meşrû bir yetki kullanılarak dinen veya aklen câiz ya da gerekli bir işe zorlanması kastedilir. Bunun için de çok kesin bir ayırım olmamakla birlikte bir şahsın dinden çıkmaya, içki içmeye, malını satmaya, karısını boşamaya zorlanması ikrah; küçük çocuğun namaz kılmaya, kızın evlenmeye, hacizli borçlunun malını satmaya zorlanması da icbar terimiyle karşılanır. İkrâh ile icbar arasındaki fark da esasen zor kullanımının hukuka uygun olup olmaması noktasında yoğunlaştığından literatürde zorlamaya konu olan şey açısından ikiye ayrılarak terim anlamındaki ikraha "haksız ikrah" (el-ikrah bi-gayri hakkın), icbara da "haklı ikrah" (el-ikrah bi-hakkın) da denilir.

İslâm'a Girişte. Allah katındaki yegâne dinin İslâm olduğunu, İslâm'dan başka bir dine tâbi olmanın kabul görmeyeceğini ifade eden âyetler (Âl-i İmrân 3/19, 85), İslâm'ın cihad, tebliğ, emir bi'l-marûf nehiy ani'l-münker gibi ilkeleri, insanların ancak müslüman olmakla hidayete ereceği ve bu yönde çaba sarfetmenin dinî bir ödev olduğu yönündeki ortak kabul, ilk bakışta insanların zor kullanılarak müslüman edilmesini haklı ve gerekli göstermekteyse de konuya bütün olarak yaklaşıldığında böyle olmadığı görülür. İslâm inkârcılığa, şirke ve putperestliğe karşı amansız bir mücadele açmış, bu kesimin hidayete kavuşmasını cihad ve tebliğ siyasetinin temel hedefi seçmiş olmakla birlikte yeryüzünde bulunan herkesi zorla müslüman yapma gibi bir amaç gütmemiştir. Kur'an'da Hz. Peygamber'e

hitaben, “Eğer rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen inanmaları için insanları zorlayacak mısın?” (Yûnus 10/99) buyrulurken icbar değil ikrah kelimesinin kullanılması dikkat çekici olup böyle bir zorlamanın da olsa dünyevî ahkâm yönüyle tasvip görmediğini ifade eder. Yine Kur’an’da insanları zorlamak yerine onları hür iradeleriyle baş başa bırakmanın tercih edildiği ve imtihan yurdu olan dünyada diğer din mensuplarının kendi dinlerinde kalmak veya İslâm’ı tercih etmek arasında serbest bırakıldığı bildirilir (Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29; el-Kâfirûn 109/6). Dinin inanç ve uygulama ilkelerinin benimse-nip yaşatılması esasen bir gönül işi olup hür iradeye ve bilinçli tercihe dayandığı takdirde değerli ve anlamlı görülür. Bu tavır, İslâm’ın kendine duyduğu özgüven-den kaynaklandığı gibi din ve vicdan hürriyetine önem vermesiyle de doğrudan ilgilidir. Aynı anlayış sebebiyledir ki İslâm âlimleri dinde zorlamanın bulunmadığını ifade eden âyete de (el-Bakara 2/256) genelde bu bağlamda bir anlam yüklemişler, yani âyet din (İslâm) içinde değil de dine girişte bir zorlamanın olmaması gerektiği şeklinde anlaşılmıştır. Âyetin devamında yer alan ifadeler ve nüzûl sebebiyle ilgili olarak nakledilen olaylar da bu yorumu haklı kılar. Bundan dolayı yarımada-daki müşrik Araplar’a yönelik ilk dönem uygulamaları ve bazı münferit olaylar hariç tutulursa gayri müslimlerin zorla müslüman edilmesi tarihî süreç içinde gerek doktrinde gerekse uygulamada rağbet görmemiştir. İstisna teşkil eden uygulamaları da Kur’an’ın savaşla ilgili âyetleriyle temellendirmekten ve dinin kalıcı bir çizgisi olarak görmekten ziyade yeni bir dinin ve siyasî birliğin kuruluş şartlarıyla ve o dönemde milletlerarası ilişkilerde hâkim telakkiler ve uygulamalarla açıklamak gerekir (bk. CİHAD). Öte yandan mürtedin irtidadından vazgeçip İslâm’a dönmeye zorlanmasının haklı ve bu yöndeki beyanının hukuken geçerli sayılması mevcut siyasî birliği koruma, zorlama sonucu müslüman olan kimsenin bu beyanının geçerli sayılması ise dinî söylemin teorik tutarlılığını koruma gayelerine yöneliktir. Doktrinde bu konudaki tartışmaların ikrah, İslâm içi ödevlerin zorla ifa edilmesinin ise icbar kelimeleriyle karşılanması da İslâm hukukçularının genel eğilimlerini yansıtmaları yönüyle anlamlıdır (bk. RİDDE).

İbadetlerin İfasında. Dinin iman esaslarından sonraki ikinci önemli halkasını ve boyutunu teşkil eden ibadetlerin, hatıta diğer bütün dinî ödevlerin yerine getirilmesinde aynı şekilde hür irade ve bilinçli davranış esastır. Bunun için de kişilere bu yönde zorlamada bulunulması ilke olarak benimsenmemiş, bir kimsenin kural olarak üzerine terettüp eden bir görevi zorlama sonucu yapması halinde bunun üçüncü şahısların hakları yönüyle geçerliliği kabul edilse bile dinî ve uhrevî ahkâm açısından geçerliliği tartışmalı kalmıştır. Bundan dolayı bazı âlimler zorlama sonucu kılınan namazı kişinin niyetine bakarak sahih saymazken bazıları da fiilin yapılmış olmasına ve ihtiyarın bulunmasına bakarak geçerli kabul etmişlerdir (Zerkeşî, I, 361). Çocukların erken yaşta namaza, bedenlen güç yetirebildiği dönemden itibaren de oruca alıştırılmasının ve gerektiğinde zorlanmasının tavsiye edilmesi (Buhârî, “Şavm”, 47; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 26; Şevkânî, I, 348-349; IV, 222-224), bu ibadetlerin dinde çok önemli olmasından ve İslâm’ın beş esası arasında yer almasından ziyade dinî eğitimini küçük yaşta başlatılması gerektiği, ibadet bilincinin de ancak erken dönemde kazanılan bir alışkanlık üzerine bina edilerek kazanılabileceği teziyle ilgilidir. Hadislerde namazın önemi vurgulanıp terkedenler ağır bir dille ayıplandığı, terkin kötü sonuçlarına dikkat çekildiği (İbn Mâce, “İkâmet”, 77; Tirmizî, “İmân”, 9; Nesâî, “Şalât”, 8; Şevkânî, I, 336-348) ve diğer temel ibadetler için de benzeri açıklamalar yapıldığı halde bu ibadetlerin mükelleflere zorla yaptırılması teklifi yer almaz. Doktrinde namazı kasten terkeden ve terki alenî bir inat haline getiren, ramazan orucunu açıkça ihlâl eden kimseler hakkında bazı maddî yaptırımların öngörülmüş ve bunlardan bir kısmının zaman zaman uygulamaya da yansımış olması ibadet mükellefiyetine vurgu, kamu düzenini koruma ve toplumda kötülüklerin alenen işlenmesini engelleme gibi mülâhazalardan kaynaklanır. Zekât ödemeye yanaşmayanlardan zekât borçlarının zorla tahsil edilebilmesi ve Hz. Ebû Bekir’in böyle bir direniş gösterenlerle savaşı bile göze alması, bu ibadetin kul ile Allah arasında kalan dinî özelliğinden çok zekâtın ihtiyaç sahiplerinin hakkını ilgilendiren sosyal yönü ve onların hakkının da ancak böyle bir cebri tahsille korunabileceği, ayrıca o dönemde devlet tarafından tahsil edilen zekât vergisini ödememe yolundaki direni-

şin yönetime karşı bir isyan niteliği taşıması gerçeğiyle ilgilidir.

Muâmelâtta. Hukukun temel niteliklerinden biri de maddî yaptırım ve cebir unsurudur. Toplum içinde ferdin diğer şahıslara ve topluma karşı konumunu, hak ve ödevlerinin bütünüünü konu edinen muâmelât hukukunda da dinin veya hukukun tanıdığı bir yetkinin kullanımı sonucu kişilerin belli bir davranışa veya bir akdi yapmaya icbar edilmesi durumu sıkça rastlanır. Bu icbar ya koca, veli, vakıf mütevellisi gibi kanunun kendisine yetki verdiği bir şahıs veya muhtesip, hâkim, devlet başkanı gibi bir kamu yetkili-sinden gelir. İcbar yetkisi tartışmalarının en çok yoğunlaştığı alanlardan biri evliliğe icbar konusudur. Ehliyetsiz veya eksik ehliyetli kimselerin, ayrıca kadınların haklarını korumak üzere onlar üzerinde velâyet kurulmuş olması, velinin bunları evlendirmede ne derece yetkili olduğu tartışmasını da beraberinde getirir. Başkaları adına onların rızaları aranmaksızın hukukî işlemde bulunma yetkisini ifade eden velâyet, İslâm aile hukukunda zorlayıcı olan ve olmayan velâyet (velâyet-i icbâr, velâyet-i nedb) şeklinde ikiye ayrılarak ele alınır. Doktrinde hakların kullanımını iyileştirmeye ve denetlemeye mâtuf tedbirler çerçevesinde gündeme gelen bazı ahlâkî ve hukukî kayıtlar hariç tutulursa velâyet-i icbâr yetkisine sahip olan kimseye kural olarak, velâyeti altında bulunan kimseyi onun rızasını almaksızın evlendirme hakkı tanınır. Ancak kimlerin böyle bir yetkiye sahip olduğu, kimlerin bu tür bir velâyetin altına girdiği, özellikle de bulûğa ermiş kızların velisi tarafından zorla evlendirilip evlendirilemeyeceği öteden beri fakihler arasında geniş tartışmalara konu olmuştur. Hanefiler’e göre asabe çerçevesindeki yakın akraba mirastaki sıralamaya uygun şekilde icbar velâyetine sahip olup asabenin bulunmaması durumunda İmâmeyn’e göre bu velâyet hâkime, Ebû Hanîfe’ye göre asabe dışındaki yakın akrabadan oluşan zevî’l-erhâm grubuna geçer. Bu yetkiyi Mâlikî, Hanbelî ve İmâmiyye mezhepleri baba ve özel yetkili vasî ile, Şâfiîler baba ve dede ile sınırlı tutmaktan yanadır. Çoğunluk, evlenmemiş yetişkin kızın velisi tarafından razı olmadığı bir evliliğe zorlanabileceğini benimserken Hanefiler ve bir grup müctehid, kişinin bulûğa ermekle üzerinden icbar velâyetinin kalkacağını ve ancak rızâsı alınarak evlendirilebile-

ceğini söylerler (bk. VELÂYET). Hanefiler, ayrıca küçükken baba ve dedesi tarafından evlendirilenlere bulûğa erdiğinde belli durumlarda, bunlar dışında birisi tarafından evlendirilenlere de mutlak olarak bu evliliği feshetme hakkı tanıyarak mücbir veli grubunu geniş tutmanın muhtemel olumsuz sonuçlarını da önlemek istemişlerdir (Hanefîler'in bulûğ muhayyerliği açısından icbar velâyetini üç kademe ele almaları hakkında bk. M. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahşiyye*, s. 118-121). Bu meseledeki görüş ayrılığı, kadınlar üzerindeki icbar velâyetinin sebebinin yaş küçüklüğü mü, evlenmemiş olma mı yoksa her ikisi de mi olduğu konusunda fakihlerin farklı kanaatler taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu konudaki icbar velâyetinin kapsamını en geniş tutanlar Mâlikîler'dir (bu mezhepteki icbar teorisinin kaynakları hakkında bk. M. K. Masud, XXIV/2 [1405/1985], s. 215-253). Dul kadının velisi tarafından zorla evlendirilemeyeceğinde neredeyse ittifak bulunmakla birlikte akıl hastalarının (mecnûn ve ma'tûh) hangi şartlarda evlendirilebileceği ve onlar üzerinde veli ve hâkimin hangi ölçü ve sıra dahilinde icbar velâyetinin olacağı doktrinde tartışmalıdır. Öte yandan İbn Şübürüme, Osman el-Bettî, Ebû Bekir el-Esam gibi bir grup müctehid, küçükler üzerinde icbar velâyetinin bulunmadığı görüşünde olup küçüklerin evlenmelerini ve evlendirilmelerini, evliliğin bulûğ sonrası ilgilendiren bir hak ve durum olduğundan hareketle muteber görmez. İbn Hazm da küçük erkek çocukları üzerinde icbar velâyetinin bulunmadığı görüşündedir (*el-Muḥallâ*, XI, 42-43). Fakihlerin çoğunluğunun, aralarındaki görüş farklılıklarına rağmen ehliyetsiz veya eksik ehliyetli kimselerin zorla evlendirilebilmesini ilke olarak benimsemesi ve kadının evlenme ehliyetini kısıtlı tutması, böyle bir yetkiyi ima eden âyetlerden (en-Nûr 24/32; et-Talâk 65/4) veya Hz. Peygamber'in bilgisi dahilinde cereyan eden bazı evlendirme olaylarından ziyade (Şevkânî, VI, 136-138) toplumlarının bu yöndeki güçlü geleneğiyle, küçüklerin ve kadınların müstakbel haklarının korunabilmesi için onlar adına böyle bir yetki kullanımının o dönemde gerekli görülmesiyle ilgilidir. Konunun sosyal şartlarla bu şekilde yakın ilgisi olduğu için de çağımız İslâm ülkelerinde yapılan kanunlaştırmalarda evlilik için asgari yaş sınırlaması getirilmiş ve veliye icbar yetkisinin tanınmaması cihetine gidilmiştir.

Hukuk, toplumda yürürlükte olan ve kamu otoritesi tarafından yaptırıma bağlanan kurallar bütünü olduğundan, İslâm toplumunda kazâî nitelikteki dinî hükümlerin ve hukuk kurallarının ifası sürecinde taraflar arası bir anlaşmazlık, kamu düzenini ya da üçüncü şahısların haklarını ihlâl eden bir durum ortaya çıkarsa kamu yetkililerinin devreye girmesi kaçınılmaz görülür. Miras hükümlerinin uygulanmasında hâkimin devreye girmesi, belli durumlarda annenin çocuğunu emzirmeye veya yakınların aile içindeki küçük çocukların bakım ve eğitimi görevini üstlenmeye zorlanabilmesi, ödeme imkânı bulunan borçlunun ödemeye, belli durumlarda esnaf ve sanatkârın mesleğini icra etmesine, nafaka yükümlüsünün sorumlusu olduğu şahısların geçimini sağlmasına ve elinin altındaki hayvanın yeterince bakımını yapmayan kimselerin satıma zorlanması, ayrıca ihtikârı önlemek için alınacak zecrî tedbirler, kamu yararı için istimlak ve narh uygulaması, ortaklığın giderilmesinde ve şüf'a hakkının sağlanmasında yargı yolu, arazi sahibinin elindeki fazla suyu satıma zorlanabilmesi gibi durumlar böyledir. Devlet başkanının veya diğer kamu yetkililerinin dinin câiz ve mubah alanına giren konularda getirebileceği kısıtlamalar, kamu yararının sağlanmasına veya dinin bir ilkesinin korunmasına yönelik olarak alacağı tedbirler de yine cebrî uygulamanın bir diğer türünü oluşturur. Bu bağlamda Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki birçok uygulama, esnaf için dükkânlarında zayı olan müşteri malını tazmin etme yükümlülüğünün getirilmesi, müslüman erkeklerin gayri müslim kadınlarla evlenmesinin bir dönemde yasaklanması, gayri müslimlerin faize yol açabilecek belli meslekleri icradan men edilmesi gibi örnekler hatırlanabilir (bu konuda çeşitli uygulama örnekleri hakkında bk. Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'tilü'l-ahkâm*, s. 35-71). Son grupta yer alan bu ve benzeri örnekler, doktrinde zaman zaman hakkın özüne dokunan bir müdahale olarak görülüp hukukun sonuç doğurup doğurmayacağı tartışılmışsa da ağırlıklı görüş, bunların hukukun koruduğu özel veya genel bir yararın sağlanmasına yönelik bir hak kullanımı veya kamu görevi olduğu yönündedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Şavm", 47; İbn Mâce, "İkâmet", 77; Ebû Dâvûd, "Şalât", 26; Tirmizî, "İmân", 9; Nesâî, "Şalât", 8; Abdürrezâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut

1403/1983, VIII, 217; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, Kahire 1390/1970, XI, 36-43; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 37-38; Kâsânî, *Bedâ'îf*, II, 241-252; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 3-7; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1389/1969, VII, 40-42; Nevevî, *Rauzatü't-ṭâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Alî Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, V, 401; Şâtîbî, *el-İ'tisâm* (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1332, II, 119; Zerkeşî, *el-Bahârü'l-muḥîṭ* (nşr. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 361; İbn Receb, *Câmi'ü'l-ülüm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-mar'ife), s. 356; Remlî, *Nihâyetü'l-muḥtâc*, Beyrut 1404/1984, VI, 228-236; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, I, 336-349; IV, 222-224; VI, 136-140; İbn Âbidîn, *Reddül-muḥtâr* (Kahire), III, 58-59, 65-71; M. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahşiyye*, Kahire 1377/1957, s. 107-127; a.mlf., *el-Vilâye 'ale'n-nefs*, Kahire 1985, s. 139-157; M. Yûsuf Mûsâ, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahşiyye*, Kahire 1378/1958, s. 147-159; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 527-528; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1974, I, 243-249; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmü'l-üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1397/1977, s. 126-131, 266-281; a.mlf., *Ta'tilü'l-ahkâm*, Beyrut 1401/1981, s. 35-71; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edillettüh*, Dimaşk 1405/1985, VII, 179-219; Bilmen, *Kamus*², II, 47-55; M. Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 22-25, 186, 216-217; Neziḥ Hammâd, *Naẓariyyetü'l-ülâye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Dimaşk-Beyrut 1414/1994, s. 70-88; M. K. Masud, "The Sources of the Mâlikî Doctrine of İjbâr", *IS*, XXIV/2 (1405/1985), s. 215-253; Abdullah b. Abdülazîz el-Cebrîn, "Vilâyetü tezvici's-şagîre", *Mecelletü'l-buḥûsi'l-İslâmiyye*, sy. 33, Riyad 1412, s. 249-284; a.mlf., "Vilâyetü tezvici'l-kebîre", *Mecelletü'l-İslâmiyye*, sy. 6, Mekke 1414, s. 11-60; "İcbâr", *Mv.FI*, II, 339; "İcbâr", *Mv.FI*, I, 311-316; "İkrâh", a.e., VI, 104.



ALİ BARDAKOĞLU

İCHÂD

(bk. ÇOCUK DÜŞÜRME).

İCÎ, Adudüddin (عبدالدين الإيجي)

Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî (ö. 756/1355)

Kelâm, usul
ve dil âlimi, muhakkik.

680'de (1281) Şiraz yakınlarındaki İc'de doğdu. Hz. Ebû Bekir'in neslinden geldiği söylenen varlıklı bir aileye mensup olup babası doğduğu şehrin kadısı idi. İc'de yetiştikten sonra önce Şiraz'a, ardından İlhanlılar'ın yeni kurduğu başşehir Sultâniye'ye giden Adudüddin, İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullah'ın himayesine girdi. Bu sırada aynı şehri ziyaret eden İbnü'l-Fuvatî, İcî'nin 706 (1306) yılında Sultâniye-