

Ancak adaları müstakil bir bölüm halinde (II. bab, 6. manzara) incelediği için Ebü'l-Fidâ'nın beş ve on altıncı iklimlerini sıralama dışı bırakmış, böylece örfî iklim sayısını on altıya indirmiştir. Ayrıca *Takvîmü'l-büldân*'da bulunmayan şehirleri de *Nüzhetü'l-kulûb* ve *Âşârü'l-bilâd* gibi eserlerden tamamlayarak ait oldukları hakiki iklimde ve ilgili örfî iklimin sonunda "Tezyîlü'l-iklîmî'l-örfî" başlığıyla göstermiş, hangi iklime girdiği şüpheli bazı şehirleri de "Bilâdû muhtelitâtî'l-ekâlimî'l-örfiyye" başlığı altında verip iklim tatbikatını çok yönlü olarak gerçekleştirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebü'l-Fidâ, *Géographie d'Aboulféda* (trc. M. Reinaud), Paris 1848, II, 8; ayrıca bk. tercüme edenin önsözü, I, s. XXIV-XXXII, CCXXIV-CCXXV; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, I, 209-213; İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 277-330; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), III, 232-236; Âşık Mehmed, *Menâzırü'l-avâlim*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616, vr. 148^a-149^a; a.e. (*Tahlîl-Metin*) (haz. Mahmut Ak, doktora tezi, 1997), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. Dr. TE 116; Barthold, *İslâm Medeniyeti*, s. 154-165; Muhammed Mahmûd Muhammedeyn, *et-Türâşü'l-coğrafiyyü'l-İslâmî*, Riyad 1404/1984, II, 113-127; a.mlf., "Mefhûmü'l-iklîm ve üslûbu dirâsetih 'inde'l-Mukaddesi", *Buhûşü'l-mü'temeri'l-coğrafiyyi'l-İslâmiyyi'l-evvel*, Riyad 1404/1984, III, 339-353; Fr. Taeschner, "Osmanlılarda Coğrafya" (trc. Hâmid Sadi), *TM*, II (1928), s. 289; J. H. Kramers, "Coğrafya", *İA*, III, 202-220; T. H. Weir, "İklim", a.e., V/2, s. 948; S. Maqbul Ahmad, "Djuğhrâfiya", *EP* (Fr.), II, 590-602; a.mlf., "Coğrafya", *DİA*, VIII, 53, 57, 59, 61, 63; A. Miquel, "İklim", *EP* (Fr.), III, 1103-1105; İsmet Miroğlu, "Âşık Mehmed", *DİA*, III, 553.



MAHMET AK

el-İKMÂL (الإكمال)

İbn Mâkûlâ'nın
(ö. 475/1082'den sonra)
biyografik eseri.

Tam adı *el-İkmâl fi ref'i (ʿarzi)'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-esma' ve'l-künâ ve'l-ensâb* olup yazılışı aynı, okunuşu farklı veya yazılış ve okunuş bakımından birbirine yakın isim, lakap, künye ve nisbeleri araştırmayı ve bu tür kelimelerde meydana gelebilecek karışıklıkları gidermeyi konu edinen mü'telif-muhtelif alanında yapılmış önemli bir çalışmadır. Arap yazısının yeterince gelişmediği, hareke ve nokta gibi belirleyici işaretlerin kullanılmadığı ilk dönem eserlerinde şahıs, kabile ve yer adlarının doğru okunup kaydedilmesinin büyük önem taşıdığı, bu sebeple hadis râvilerinin adla-

rını, nisbelerini, lakap ve künyelerini doğru olarak belirlemek ve benzerlerinden ayırmak amacıyla bu alanda başka çalışmaların da yapıldığı bilinmektedir. Dârekutnî'nin *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*i ile Abdülganî el-Ezdî'nin *el-Mü'telif ve'l-muhtelif* ve *Müştebihü'n-nisbe* adlı eserleri üzerine Hatîb el-Bağdâdî'nin yazdığı *Tekmiletü'l-Mü'telif ve'l-muhtelif*i esas alınarak onların eksiklerini tamamlayıp hatalarını düzeltmek amacıyla telif edilen *el-İkmâl*'de İbn Mâkûlâ, İbnü't-Tahhân'ın adını vermediği bu konudaki eserinden de faydalanmıştır (*el-İkmâl*, I, 3).

Alfabetik olarak düzenlenen eserde ele alınan isim, lakap, künye ve nisbeler, hareke ve noktaların olmamasından dolayı Arap yazısının imkân verdiği okuma şekilleri dikkate alınarak sınıflandırılmış ve bunlar bir bab başlığı altında söz konusu isim, lakap ve nisbelerle anılan şahıslar çok defa hocaları ve talebelerinin adlarına da yer verilerek sıralanmış, tasnifte sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden olanlara öncelik verilmiş, daha sonra kronolojik sıra takip edilmiştir. Eserde zikredilen şahısların yaşadıkları zaman, yer ve genellikle vefat tarihleri belirtilmiş, isim, lakap, künye ve nisbelerin mânaları üzerinde durulmuştur. Kelimelerin okunuşuyla ilgili ihtilâf noktalarında müellif bazan herhangi bir görüş belirtmemiş, bazan gerekçelerini de açıklayarak kendi tercihini ortaya koymuştur. İbn Mâkûlâ'nın 467'de (1074) tamamlayıp 470'te (1077) gözden geçirerek temize çektiği eseri öncekilerle kıyaslanması durumunda şekil, üslûp ve muhteva bakımından bir zenginlik ve orijinallik arz etmekteyse de kendinden sonra üzerinde yapılan çalışmalar onun da eksikliklerinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. İbn Nukta eser üzerine *Tekmiletü'l-İkmâl* adıyla bir zeyil yazmış, bunu, İbnü's-Sâbûnî'nin *Tekmiletü'l-İkmâlî'l-İkmâl* adını taşıyan eseriyle Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Selîm el-Hemedânî'nin hazırladığı zeyil takip etmiştir (bk. MÜ'TELİF ve MUHTELİF).

el-İkmâl'in ilk altı cildi Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarâbâd 1381-1386/1962-1967), VII. cildi ise Nâyif el-Abbâs (Beyrut 1976) tarafından yayımlanmış, daha sonra bu baskı neşredenlerin adı kaydedilmeksizin ve Muallimî'nin altmış bir sayfalık mukaddimesine yer verilmeksizin tekrarlanmıştır (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 1411/1990). Dahîl b. Sâlih b. Dahîl el-Lahidân, *Fihrisü Kitâbü'l-İkmâl: Tertibü'l-İkmâl*

mevâd ve ricâl li'l-Emir İbn Mâkûlâ adıyla eserin fihristini hazırlamıştır (Riyad 1414/1994).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Haydarâbâd 1381/1962, neşreden giriş, I, 2-3, 4, 7, 8, 10, 38, 45-61; ayrıca bk. I, 1-3; İbnü's-Salâh, *ʿUlûmü'l-hadis*, s. 344; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1637; Brockelmann, *GAL*, I, 435; Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, Ankara 1980, s. 336; Abdülvehhâb İbrâhîm Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-bahşi'l-ilmî*, Cidde 1403/1983, s. 251; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 291; Ketânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 239.



ALİ OSMAN KOÇKUZU

İKRA' SÜRESİ

(bk. ALAK SÜRESİ).

İKRAH (الإكراه)

Cebir ve tehdit kullanarak kişiyi rızâ göstermeyeceği bir söz veya davranışa zorlamak anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "istememek, rızâ göstermemek" anlamındaki *kürh* (kerh) kökünden türeyen *ikrah*, kişiyi rızâ olmadığı bir işi yapmaya zorlamak mânasına gelir. Hatta kelimenin kök anlamında bir ayırım yapılarak *kürhün* insanın kendi tab'ından veya aklından kaynaklanan bir hoşlanmama, kerhin ise hariçten gelen bir zorlamanın yol açtığı meşakkat anlamı taşıdığı, sonradan dinî bir terim haline gelen "mekruh"un birinci anlamla, *ikrahın* da ikinci anlamla daha sıkı bağının olduğu belirtilir. Dinî literatürde de *ikrah* bu çerçevede terim anlamı kazanmış, kelâm ilminde iman veya inkâra zorlanmanın dinî hükmü, fıkıhta da bir kimseyi, serbest kaldığında rızâ olmayacağı ve istemeyeceği bir işi yapmaya zorlamanın dinî ve hukukî sonuçları tartışılırken sıkça kullanılan bir terim olmuştur. Zorlayana *mükrih*, zorlanan kimseye de *mükreh* denilir.

Kur'an'da kırk bir yerde *kerh* kökünün çeşitli türevleri geçer. Bunların çoğunda kelime sülâsî kökte kullanılır ve Allah'ın, kullarının bir davranışından hoşnut olması (et-Tevbe 9/46), günahkârların, müşrik ve kâfirlerin inat ve cehaletleri sebebiyle hak ve hakikatten hoşlanmaması, onu istememesi (el-Enfâl 8/8; et-Tevbe 9/33; Gâfir 40/14; Muhammed 47/9, 26), bir işin insanlara zor ve ağır (el-Bakara 2/216; et-Tevbe 9/81; el-Ahkâf 46/15) yahut

çirkin ve tiksindirici gelmesi (el-Hucurât 49/12) gibi anlamlar taşır. Kelimenin "if'âl" kalıbında geçtiği âyetlerde ise dinde zorlamanın bulunmadığı (el-Bakara 2/256), insanların inanmaya zorlanmasının doğru olmadığı (Yûnus 10/99), inkâra zorlanan kimselerin kalpleri imanla dolu olduğu sürece söyledikleri sözlerin imanlarına zarar vermediği (en-Nahl 16/106), câriyelerin fuhşa veya kadınların mal gibi mirasa konu edilmeye zorlanmasının çirkinliği (en-Nisâ 4/19; en-Nûr 24/33), baskı altında işlenen mâsiyetlerde Allah'ın bağışlayıcı ve merhametli olduğu (Tâhâ 20/73) vurgulanır. Bütün bu anlamlarda ikrah "insanların bir şeye inanmaya, bir sözü söylemeye veya bir işi yapmaya zorlanması" şeklinde ortak bir anlama sahiptir. Kur'an'da birkaç yerde geçen "müstaz'af" kelimesini (en-Nisâ 4/75, 97, 98, 127) Buhârî'nin, "ikrah altında kalıp kendisinden istenen şeyleri yapmak zorunda olan kimse" şeklinde açıkladığı göz önünde bulundurulursa (Buhârî, "İkrâh", 1), bu kişilerin yer yer kınanmakla birlikte mâzur görüldüğü sonucu çıkar. Hadislerde de insanların küfür teşkil eden sözleri söylemeye veya müslüman olmaya icbar edilmesinin, evlenme, boşama, alım satım gibi hukukî işlemlerde bulunmaya zorlanmasının dünyevî ve uhrevî sonuçlarına ışık tutacak bazı açıklamaların yer aldığı görülür (Buhârî, "İkrâh", 1-7). Bunlar arasında belki de en dikkat çekici olanı ümmetten hatanın, unutmamanın ve zorlandıkları şeylerin kaldırıldığını veya affedildiğini bildiren hadis ve bunun etrafında cereyan eden tartışmalardır (İbn Mâce, "Talâk", 16; İbn Receb, s. 350-352; Ac-lûnî, I, 433-434). Bu âyet ve hadisler, ayrıca inanç ve davranış alanında ferdin hür iradesini esas alan ve onun korunmasını hedefleyen diğer naslar (el-Bakara 2/232-233; en-Nisâ 4/24, 29; el-Kehf 18/29) sonraki dönemde ikrahın terim olarak tanım ve mahiyeti, sözlü ve fiilî tasarruflara etkisi konusunda zengin bir hukuk doktrini geliştiren ve bunu inanç ve ibadetlerden ceza ve borçlar hukukuna kadar hayatın her alanına uygulayan İslâm âlimleri için önemli bir hareket noktası teşkil etmiştir.

1. Tanımı ve Mahiyeti. Kişinin hür irade ve seçimle Müslümanlığı benimsemesi ve onun temel esaslarına iman etmesi, dinî görevlerini kimsenin baskısı altında kalmadan isteyerek yerine getirmesi İslâm'ın ana ilkelerinden biri, dindarlığın gerçek ölçüsü olduğu gibi hukukî ilişkilerde irade hürriyetinin ve rızânın korun-

ması, hak ve sorumlulukların dağılımında hür iradeye dayalı davranışların esas alınması da hukukun ana gayelerinden biridir. Cebir ve tehdide mâruz kalan kimsenin hür iradesinden söz edilemeyeceği için söz ve davranışlarının tabii sonuçlarında zorlayan ve zorlanan açısından bazı değişiklikler yapma ihtiyacı gündeme gelir. Diğer bir anlatımla ikrah kişinin şer'î hitabın konusu olmasını, yani dinî ödevlerle mükellefiyetinden hukukî işlem ve davranışlarının geçerliliğine ve bunlardan dolayı birtakım hak ve sorumlulukların doğmasına kadar şer'î hükümle olan bağını yakından ilgilendirir. Bu sebeple ikrah, fıkıh usulünde şer'î hüküm bölümünde mükellefiyetin bir alt konusu olarak ele alınır. Bunlardan özellikle de fukaha (Hanefî) metoduyla kaleme alınan eserlerde konu ehliyeti etkileyen (daraltan veya ortadan kaldıran) müktesep ârizalar alt başlığı altında ele alınmakla birlikte yine bu kaynaklarda ikrahın vücûb ehliyetine de edâ ehliyetine de aykırı düşmediği, kişilerden hitap ehliyetini kaldırmadığı belirtilerek ikrahın asıl rızâ ve ihtiyar kavramlarıyla sıkı ilişkisinin bulunduğu vurgulanır (Pezdevî, IV, 1503; Teftâzânî, II, 196; Molla Hüsrev, s. 360). Müktesep ârizalar, meydana gelmesinde mükellefin veya üçüncü şahısların irade ve davranışının etkili olduğu sonradan kazanılmış durumları ifade eder. Sarhoşluk, bilgisizlik, cidiyetsizlik (hezl) ve yanılma gibi cebir ve tehdit (ikrah) altında olma da bu tür ârizalardandır. Fürû-i fıkıhta ise ikrah, davranışların ve hukukî işlemlerin ne ölçüde sonuç doğuracağını veya doğan sonucun kimlere terettüp edeceğini doğrudan ilgilendirdiği, ikrahın bulunmaması hukukî geçerliliğin âdeta ön şartı olduğu için konu fürûun klasik sistematiği içinde yeri geldikçe ve ilgisi oranında çeşitli meseleler arasına serpiştirilmiş tarzda işlenir. Bununla birlikte bir kısım klasik literatürde ve özellikle Hanefî kaynaklarında konuya ayrı bir bölüm tahsis edilerek ikrahla ilgili çeşitli fer'î meselelerde ulaşılan çözümleri açıklayıcı ve toparlayıcı bilgiler verildiği de olur. Hanefîler'in bu tutumu, ikrahın söz ve fiillere etkisi konusundaki hayli farklı görüşleri sebebiyle birçok eleştiri almış olmaları ve mezhep çizgisini savunabilmek için ikrah konusunu teorik çerçevede ve müstakil bir bölüm halinde ele almaya ihtiyaç hissetmelerine açıklanabilir. Fürû literatüründe ikrahla ilgili olarak cereyan eden fikhî tartışmalar mükrehin satımı, haram bir maddeyi yemesi, içmesi, eşini boşaması, suç teşkil

eden bir fiili işlemesi gibi konularda yoğunlaşır ve mezhepler bu tür örneklerden hareketle doktriner ve metodolojik açıklamalara girerler. Bu sebeple de fıkıh ekollerinin ikrah konusunda geliştirdikleri doktrinin müttekellimîn usulünde kısmen, fukaha usulünde ise tamamen tümevarımcı bir metotla ele alındığı, fürû literatürünün ise bu doktrinin örneklen-dirme ve açılımını teşkil ettiği söylenebilir. İslâm hukuk doktrinine ilişkin çağdaş araştırma ve yayınlarda ikrah, ehliyet ârizası olarak değil rızâyı bozan sebepler veya irade sakatlıkları arasında ele alınarak incelenir.

İslâm hukukçuları ve özellikle Hanefîler ikrahı tanımlarken kendi mezheplerinin bu konudaki eğilimini yansıtacak bazı ilâve açıklamalar getirseler de yapılan tanımlar, "bir kimsenin serbest kaldığında razı olmayacağı ve istemeyeceği bir işi yapmaya zorlanması" (Teftâzânî, II, 789) veya "bir kimseyi korkutarak ve yapılan tehdidin icra edileceğine inandırarak istemediği bir işe zorlamak" (Abdülâzîz el-Buhârî, IV, 1503) anlamında birleşirler. Serahsî'nin ikraha "rızâyı ortadan kaldıran, ihtiyarı bozan, fakat zorlanan açısından ehliyeti yok etmeyen fiil" şeklinde bir açıklama getirmesi (el-Mebsût, XXIV, 38), Hanefî mezhebinin bir kısım tasarruflarda rızâ ve ihtiyar ayırımını gözetmiş olması sebebiyledir. İrade bir kimsenin herhangi bir fiile yönelmesi; ihtiyar o şeyi yapıp yapmama hususunda bir tercihte bulunması, rızâ ise kişinin bir şeyi içten arzu etmesi ve onu memnuniyetle kabullenmesi demektir (bk. İHTİYAR). Bir kişinin elinin tutularak imza atırılması, birinin üzerine itilip zarara sebebiyet verilmesi gibi dıştan fiilî müdahale ile ihtiyarının tamamen selbedilmesi hali ise terim anlamıyla ikrahın kapsamına girmez. Sadece fiillerde söz konusu olabilen bu durumda kişi müdahalede bulunanın elinde cansız bir alet konumunda görüldüğünden mükellef sayılmaz ve fiilin neticesi asıl fâile râci kılınır. Aksi görüşte olanlar bulunsun da bir kısım fakihin bu durumu "ilcâ, ızdırâr" gibi adlarla anıp ikrahtan ayrı tutması bu sebepledir (Zerkeşî, *Bahrû'l-muhtâ*, I, 360). Zaruret, kişinin normal yolla savuşturması mümkün olmayan ciddi bir tehlikeyle karşı karşıya kalması hali olduğuna göre dıştan gelen cebir ve tehdidin yol açtığı durum olan ikrah da bir nevi zaruret hali sayılır. Bunun için de zaruret ikraha göre daha kapsamlı bir kavram, aynı zamanda onun dayandığı hukukî gerekçe niteliğindedir.

Bir fiilin hukuk nazarında suç teşkil edebilmesi için kasıt ve hür iradeden doğması gerektiği gibi, beyan edilen iradenin geçerli bir hukukî sonuç doğurabilmesi için de beyanda bulunan kişinin ehliyetinin bulunması, ayrıca iç irade ile dış iradenin birbirine uygunluğu şartları aranır. İç irade ile beyan arasındaki uygunsuzluk kasta mebnî ise hezl, kasıtsız olarak meydana gelmişse hata ve hile söz konusudur. İkraha bu iki kategoriden hangisine gireceği ise açık değildir. İkraha rızâyı yok edip ihtiyarı kaldırmadığı şeklindeki Hanefî yaklaşımı esas alındığında birinci grupta, rızâ-ihtiyar ayırımı yapmayıp ikraha rızâyı aykırı bir durum olarak kabul eden çoğunluğun yaklaşımı ölçü alındığında ise ikinci grupta değerlendirilebilir. Hezle olduğu gibi ikrahta da sonuca ilişkin olmasa da sebebe ilişkin kasıt vardır. Bundan dolayı mükrehin tasarrufları sebebe ilişkin kasıt da olmaksızın beyanda bulunan, uyuyan ve delinin tasarruflarından farklıdır. Bununla birlikte hezlede hem rızâ hem de ihtiyara aykırılık varken ikrahta sadece rızâyı aykırılık vardır. Hanefîler'in mükrehin tasarruflarına bazı durumlarda hukukî sonuç terettüp ettirmesi de bu benzerlik ve farklılıklara dayanır.

2. Şartları. Yapılan tanımlardan ikraha cebir ve tehditte bulunan kimse (mükrih), buna mâruz kalan şahıs (mükreh), yapılması veya terkedilmesi istenen fiil (mükrehûn aleyh), cebir ve tehdit türü (mükrehûn bih) şeklinde dört unsurdan oluştuğu ve hukuken ikraha varlığından söz edilebilmesi için her biriyle ilgili bazı şartların aranması gerektiği anlaşılar. Esasen ikraha rızâyı yok ettiği, irade ve ihtiyarı sakatladığı için dikkate alındığına göre bu sonucu doğuran her türlü cebir ve tehdidin ikraha sayılması gerekir. Ancak bu durum her olaya, özellikle de ikraha mâruz kalan kimsenin içinde bulunduğu şartlara, ruh hali ve algılama biçimine göre değişiklik gösterebilecek nitelikte bulunduğu, öte yandan hukukun uygulanmasında güvenlik ve istikrarı sağlayacak bazı objektif belirlenmelere gidilmesi zorunlu olduğu için böyle bir kuralla yetinmek mümkün değildir. İkraha şartları konusunda doktrinde gündeme gelen ayrıntılar da bu belirlemeyi yapmaya mâtuf çabalaradır.

İkraha şartları arasında öncelikli olarak ikrahta bulunan kimsenin tehdit ettiği şeyi yapabilecek güce sahip bulunması şartı yer alır. Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, ikraha bu güce sahip herhangi bir şahıstan gelebileceğini ileri

sürerken Ebû Hanîfe ancak devlet başkından gelen tehdidi ikraha sayar. Onun bu görüşü diğer şahıslardan gelecek tehdidin devlet tarafından önlenebileceğine olan inancından kaynaklanır. İmâmeyn'in görüşü ise -mezhepte fetva ve diğer mezhep fakihlerinin görüşü de bu yöndedir- zaman içinde şartların değişmiş, diğer kamu görevlilerinin otoritesinin daha güçlenmiş ve onlardan da ikraha gelmeye başlamış olmasıyla açıklanır (Kâsânî, VII, 176). Ancak burada zorlayanın bu güce objektif olarak sahip olup olmadığından ziyade zorlananın bu yöndeki inanç ve kanaati esas alınır. Bunun için de ikraha hukuken var sayılabilmesi için zorlanan kimsenin kendisine yöneltilen tehdidi ciddi bulması ve onu savuşturmaktan veya ondan kurtulmaktan âciz olması gerekir. Bu, ikraha mânevî unsurunu teşkil eder. Zorlanan kimsenin bu yönde kesin bilgi sahibi olması şart değildir; objektif iyi niyet kuralları çerçevesinde kuvvetli bir zanna sahip bulunması, hatta bazı İmâmîyye fakihlerine göre yalın zannı yeterlidir.

İkraha şartları konusundaki tartışmalar en çok hangi tür cebir ve tehdidin ikraha sayılacağı noktasında, yani ikraha maddî unsurunun belirlenmesinde yoğunlaşır. İkraha bulunması bazı davranışların fâile nisbetini önleyeceği, onun dinî veya hukukî sorumluluğunu kaldıracığı için vâki zarar veya tehdidin böyle bir sonucu haklı kılacak ağırlıkta olması, diğer bir ifadeyle cebir ve tehdidin buna mâruz kalan kimse için ciddi ve kesin bir zararı içermesi gerekir. Ancak hangi tür zararın ve zarar tehdidinin ciddi ve kesin sayılacağına farklı ölçüler gündeme gelir. Meselâ öldürme ve sakat bırakma bütün fakihlere göre ağır bir zarardır. Bedenî işkence, aç bırakma, malını yok etme, sürgün, dayak ve hapis de ciddi bir zarar sayılsa bile aynı ağırlıkta görülmez ve kendi arasında bazı ayrımlara tâbi tutulur. İkraha özellikle Hanefî fakihleri tarafından ağırlık ve etki derecesine göre ayrımlara tâbi tutulması da (aş. bk.) bu farklılığı hukuka yansıtabilme, ikraha ağırlık derecesine denk bir muafiyet sağlayabilme amacıyadır. Yukarıdaki şartlar mevcutsa, mücerret tehdidin varlığı yeterli olup kısmen olsun gerçekleşmesi şartı aranmaz. Hatta burada asıl mesele, kişinin rızasını yok eden ölçüde bir zorlamaya mâruz kalıp kalmadığını tesbit olduğu, bu da kişiye ve duruma göre değişkenlik gösterebileceği için ikraha bulunup bulunmadığının veya ne ölçüde mevcut ol-

duğunun tesbitinin hâkimin takdirine bırakılması da bir çözüm şekli olarak gündeme getirilir (Serahsî, XXIV, 51-52; Osman b. Ali ez-Zeylâf, V, 182). Bu konuda doktrinde yapılan ayrımlar da bu tesbite yardımcı olmaya ve neticede hukukun uygulanmasında güvenliği sağlamaya mâtuf çabalaradır. Nitekim toplumda mevki sahibi bir kimsenin alçaltıcı bir muameleye mâruz kalması veya bir kimsenin yakınlarına yöneltilen tehdidin kıyasen olmasa bile istihsanen o kimsenin şahsına yöneltilmiş bir ikraha sayılması, buna karşılık bazı durumlarda dayak, kısa süreli hapis, sürgün veya bir miktar malın alınmasının ikraha sayılmaması gibi görüşler bu tür mülâhazalardan kaynaklanır (Şîrâzî, II, 78; İbn Kudâme, VII, 384; İbn Âbidîn, VI, 129-130). Doktrinde fakihlerin çoğunluğunun, cebir ve tehdidin o anda gerçekleştirilecek nitelikte olması şartını aramayıp ileriye mâtuf bir tehdidi de kesin zarar saymasına mukabil bir kısmının mücerret tehdidi ikraha saymaması da (İbn Kudâme, VII, 383; Nevevî, VI, 55) benzeri şekilde açıklanabilir. Bir kimsenin diğer şahıs üzerinde mânevî baskı uygulayarak, saygınlık ve otoritesini kullanarak onu bir davranışa zorlaması doktrinde kural olarak ikraha sayılmamakla birlikte belli durumlarda hakkaniyet hukuku gereği bu ilke terkedilir ve mağdur tarafa fesih hakkı tanınır. Burada hür iradenin bulunup bulunmadığı noktasından hareket edildiği için özellikle Hanefî ve Şâfiî fıkhiinde devlet başkanının cebir ve tehdit içermeyen bir emrinin bile ikraha sayılacağı görüşü gündeme gelmiş, kocanın karısı üzerindeki otoritesini kullanmasının ikraha sayılıp sayılmayacağı konusu tartışmaya açılmıştır. Bu hususta olumlu görüş bildirenler, emre muhatap olanın karînelere dayalı kanaatine atıfta bulundukları gibi bu tür emirlere itaatsizliğin sonuçlarıyla ilgili muhtemel fiilî durumu ve müshadelerini de göz önünde bulundurmuşlardır (Bezzâzî, VI, 128; Süyûtî, s. 372-374; İbn Âbidîn, VI, 129, 132, 141; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, II, 199-200).

İkraha hukuken mevcut olabilmesi için zorlanan kimseden, esasen yapmasının dinen veya aklen câiz olmadığı ya da normal şartlarda razı olmayacağı bir işi yapmasının istenmiş olması gerekir; içki içmeye, malını satmaya, karısını boşamaya zorlanması gibi. Bir kimsenin üzerine şer'an / hukuken vâcip olan bir işe, mesele namaz kılmaya, hacizli borçlunun malını satmaya zorlanması ise literatürde genelde "icbar" terimiyle karşılanır ve terim

anlamıyla ikrahın kapsamına girmez. İkrahin, zorlamaya konu olan şey açısından ikiye ayrılıp terim anlamındaki ikraha “haksız ikrah”, icbara da “haklı ikrah” denmesi birinci tür ikrahtaki hukuka aykırılık unsuruna vurgu içindir.

İkrahin unsurlarına ilişkin bu şartlara ilâve olarak cebir ve tehditle zorlanılan fiilin işlenmesi arasında güçlü bir bağın bulunması, yani zorlanan kimsenin eyleminin ikrah sonucu işlenmiş olması da gerekir. Bu sebeple bir fiil ikrahın etkisi geçtikten sonra veya ikrah bulunsu bile zorlanan tarafından istekli şekilde işlenmişse rızâyı yok eden bir durum mevcut olmadığından ikrahtan söz edilmez. Hatta ikrahın maddî ve mânevî unsurları, ciddi boyutta bir cebir ve tehdidin bulunması ile kişinin buna mâruz kalacağına kanaat getirmesi şeklinde ifade edilirse iliyet bağının bu iki unsuru birleştirici ve ikrahın oluşmasını tamamlayıcı bir role sahip olduğu görülür.

3. Çeşitleri. İslâm hukukçuları, özellikle de Hanefiler ikrahı kuvvetine ve tasarruflara etki derecesine göre ikiye ayırırlar: **a)** Tam ikrah (ikrâh-ı mülci, ikrâh-ı kâmil). Öldürme, sakat bırakma gibi ağır bir zararı içeren cebir ve tehdit olup bu tür ikrah rızâyı yok eder, ihtiyarı bozar. Böyle bir ikrah aynı zamanda zaruret halinin de sebeplerinden biridir. Nitekim mükrehin satımı zaruret halinde yapılan satımın en çok vurgulanan örneklerinden birini oluşturur. Fikhî tartışmalarda ikrah terimi yalın olarak kullanıldığında kural olarak tam ikrah kastedilir. **b)** Eksik ikrah (ikrâh-ı gayr-i mülci, ikrâh-ı nâkis). Kısa süreli hapis, dayak, malı itlâf gibi ikinci derece ağırlıkta zararları içeren cebir ve tehdittir. Bu çeşit ikrah rızâyı ortadan kaldırmaz, fakat ihtiyarı bozmaz. Bu ayırım ve adlandırma diğer mezheplerde de genelde benimsenir. İbn Hazm'ın sözle ikrah-fiille ikrah şeklindeki ayırımı (*el-Muhalâ*, IX, 258) fazla anlamlı değildir. Hanefî usulcülerinden Pezdevî, mezhebin ikili ayırımını üçe çıkarıp rızâyı yok etmeyen, ihtiyarı da bozmayan üçüncü bir ikrah türünden söz eder ve kişinin yakınlarına karşı yöneltilmiş ikrahı buna örnek olarak verir (*Ken-zü'l-vüşûl*, IV, 1502). Kişi üzerinde mânevî tehdit oluşturan bu tür ikrahın genel kurala (kıyas) göre ikrah sayılması gerektiği, Pezdevî, Zeylaî gibi bazı Hanefî fakihlerinin de bu görüşe meylettiği söylenebilir de (*Tebyînü'l-hakâ'ik*, V, 182) Serahsî dahil Hanefiler'in çoğunluğu, kişinin yakınlarına yöneltilen ikrahın istih-

sanen kişinin şahsına yöneltilmiş ikrah sayılması gerektiği görüşündedir (*el-Meb-sût*, XXIV, 142-144; İbn Âbidîn, VI, 130). Diğer mezhepler de dahil fıkhîta ağırlıklı görüş bu yönde olup hangi derecelerdeki yakınların bu kapsama girdiği ise tartışmalıdır. Çoğunluk bunu eşle ve mahremiyet derecesiyle sınırlandırmak isterken İmam Buhârî, İbn Hazm, İbn Ferhûn dahil bazı fakihler, bir başka müslümana yöneltilmiş ciddi tehdidin de ikrah sayacağı görüşündedir (Buhârî, “İkrâh”, 7; İbn Hazm, IX, 259). Böyle olunca kişinin yakınlarına yöneltilen cebir ve tehdidin de ikrah sayılıp ağırlık derecesine göre yukarıdaki ikili ayırım içinde mütalaa edilmesi gerekir.

İkrahin mevcudiyeti için mücerret tehdidin bulunması yeterli olduğundan Serahsî, ikrahın tam veya eksik şeklindeki ayırmada esasen ikraha mâruz kalan kimsenin galip zannının ölçü olacağına, bu da şahıslara ve duruma göre değişiklik gösterebileceğinden önceden bir belirlemenin yeterli olmayacağına işaret eder (*el-Meb-sût*, XXIV, 49-50). Bu sebeptendir ki dayak ve hapis gibi bedenî zararların ve ağır mahrumiyetlerin duruma göre tam ikrah sayılması görüşü başta Şâfiîler olmak üzere fakihler arasında hayli taraf-tar bulmuştur (Teftâzânî, II, 197; İbn Âbidîn, VI, 129). Bir kimsenin bütün malının itlâf edilmesi tehdidini, aşağılayıcı ve derin üzüntü verici her türlü muameleyi de bu grupta gören fakihler vardır (Süyûtî, s. 370). İbn Hazm'ın her türlü dayağı ikrah sayması, Serahsî'nin ise canı veya uzvu telef edebilir bir dayağı tam, kişiye şiddetli acı verecek olanını nâkis ikrah sayıp daha aşağı derecedeki zararları ise ikrah kapsamına görmemesi bu konuda objektif ölçüt belirleme çabası niteliğindedir (*el-Muhalâ*, IX, 259; *el-Meb-sût*, XXIV, 49-52). Kocanın boşama tehdidi kural olarak ikrah sayılmasa bile bu yolla karısını mehir alacağından vazgeçirmesini yine bu subjektif ölçütten hareket ederek ikrah sayanlar da mevcuttur (İbn Âbidîn, VI, 141). Bir zararı ikrah sayıp saymamada buna mâruz kalan kimsenin algılaya biçimi kadar zorlanılan fiilin ağırlık derecesi de etkilidir. Böyle olunca fakihlerin ikrahın tesbit ve ayırımında izledikleri bu esnek tavır ilk bakışta hukukun uygulanmasında objektifliği ve hukuk güvenliğini zedeler gibi görünse de her olayın kendi şartları içinde değerlendirilmesine imkân verdiği için hakkaniyet hukukunun ve Hanefiler'in istihsan anlayışının örneklendirmesi olarak da görülebilir.

4. Söz ve Fiillere Etkisi. Gerek itikadî gerekse amelî planda olsun kişilerin hür irade ve seçimlerinin korunması, diğer değerlendirme açılarından yanı sıra dinin de temel ilkelerinden olduğundan bir kimseyi haksız bir şekilde cebir ve tehdide mâruz bırakma, zorlayan açısından dinen haram ve zulüm sayılan bir davranıştır; kul hakkı ihlâli olup büyük günah-tır. Bu şekilde elde edilen mal ve menfaat de gasbedilmiş mal hükmündedir. Konunun bu yönü üzerinde ittifak bulunduğundan fıkıh literatüründe ikrahın hükmü ve sonuçları denildiğinde onun zorlayan açısından değil zorlanan açısından etkisi ve sonuçları kastedilir. Tam ve eksik ikrahta zorlanan rızâsı ortadan kalkmakla birlikte ihtiyarı bozuk da olsa mevcut olduğu, yani bu kimse iki zarardan daha hafif olanına katlanmak için bir seçimde bulunmuş olduğu için, ikrahın sözlü ve fiilî tasarruflara etkisi ve tasarruflardan doğan sonucun hangi tarafa ne ölçüde yükleneyeceği hususu İslâm hukukunda tartışmalara konu olmuştur. Fıkıh ekollerinin bu konuda farklı eğilimler içinde olması kadar kendisine hukukî sonuç bağlanacak söz ve fiilin mahiyeti, tasarrufun sonucunun başkasına nisbet edilip edilememesi de bu konuda zengin bir hukuk doktrininin ortaya çıkışını beslemiştir.

İslâm hukukçuları, ikrahın kişinin edâ ehliyetini ve şer'î teklife muhatap oluşunu yok etmediğini söylerken, mükrehin her türlü fiilinden sorumlu olduğunu değil ikrah sonucu işlenen fiile vücûb, hurmet, ibâha gibi şer'î hitabın veya sıhhat ve fesad gibi sonucun terettüp ettiğini, ikrah sebebiyle hüküm ve hükmün nisbet edileceği mahal değişse de sonucun ortadan kalkmadığını belirtmek isterler. Mu'tezile'nin mükrehi mükellef saymaması ise başka türlü seçim şansı bulunmadığı için mükrehe sevap veya cezanın gerek-meyeceği gerekçesine dayanır (Gazzâlî, I, 90-91; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhiî*, I, 358-360).

Doktrinde ikrahın söz ve davranışlara etkisi ele alınırken ümmetten hata, unutmama ve zorlandıkları şeylerin kaldırıldığını bildiren hadislerle (yk. bk.) neyin kastedildiği ve muktezânın umum ifade edip etmeyeceği tartışmaları fakihlerin gündemini hayli meşgul eder ve bu ortamda hadis çeşitli rivayetlerindeki küçük metin farklılıkları bile önem taşımaya başlar. Hadisin doğru anlaşılabilmesi için ümmetten kaldırılan şeyin ne olduğunu belirleyen bir takdir yapılması gerektiği açık olmakla birlikte hata, unutmama ve ikrah sonucu

söylenen söz ve yapılan fiillerin sadece uhrevî sonucunun yani günahın mı, yoksa hem uhrevî hem de dünyevî sonuçlarının mı kaldırıldığı konusu fakihler arasında tartışmalıdır.

a) İtikadî Alanda. İkraha'nın bir dini benimseme veya inkâr etme şeklindeki söz ve fiillere etkisi itikadî yönüyle kelâmî, dünyevî ve amelî ahkâm yönüyle de fıkıh ilmini ilgilendirir. İslâm inkârcılığı, şirke ve putperestliğe karşı amansız bir mücadeleye açmakla ve bu kesimin hidayete kavuşmasını cihad ve tebliğ siyasetinin temel hedefi seçmekle birlikte yeryüzünde bulunan herkesi zorla müslüman yapma gibi bir amaca da sahip olmuştur. Kur'an'da peygamberlerin tebliğinin İslâm'la kemala erip noktalandığı (el-Mâide 5/3), Allah istese yeryüzündeki insanların hepsinin iman edeceği, fakat insanları zorlamak yerine onları hür iradeleriyle baş başa bırakmanın tercih edildiği ve dünyada diğer din mensuplarının kendi dinlerinde kalmak veya İslâm'ı tercih etmek arasında serbest bırakıldığı (Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29; el-Kâfirûn 109/6), esasen akıl ve fıtratın kişiyi kendiliğinden müslüman olmaya ve onun kurallarına uymaya sevkedeceği (er-Rûm 30/30), aksine davrananların âhirette sorumlu tutulacağı sıkça vurgulanır. Samimiyete ve bilinçli tercihe dayanmayan söz ve davranışlar dış görünüşte dine uygunluk arzetsen de nifak olarak adlandırılıp inkârla eşit tutulur ve mânevî hayat bakımından değersiz sayılır (en-Nisâ 4/140; el-Mâide 5/41). Bu yaklaşım, İslâm'ın kendine duyduğu özgüven kadar din ve vicdan hürriyetine önem vermesiyle de yakından ilgilidir. Bu sebeple İslâm âlimleri, dine zorlamanın bulunmadığını ifade eden âyete de (el-Bakara 2/256) genelde bu bağlamda bir anlam yüklemiştir. Buna göre âyet din (İslâm) içinde, yani dinî ödevlerin ifasında ve ahkâmın icrasında bir zorlamanın veya kişiye ağır gelecek bir hususun bulunmadığı şeklinde değil dine girişte bir zorlamanın olmaması gerektiği şeklinde anlaşılmıştır. Âyetin devamında yer alan ifadeler ve sebep-i nüzûlle ilgili olarak nakledilen olaylar da bu yorumu haklı kılar.

Kur'an'da yer alan cihad ve savaş âyetlerinin genel hükmü, müşriklere karşı izlenen kararlı mücadele ile İslâm'ın Ehl-i kitaba ve bu hükümde olan din mensuplarına karşı hoşgörüyle davranması ve onları kendi dinlerinde serbest bırakması arasında kısmî bir çatışma görenler, birinci grup âyetlere daha dar bir anlam ve

rererek veya ikinci gruptaki âyetlerin belli ölçüde neshedildiğini ileri sürerek çatışmayı gidermek isterler. Dinde zorlamanın bulunmadığı meâlindeki âyetin mensuh veya sadece Ehl-i kitap'la ilgili olduğu görüşleri de bu ortamda gündeme gelmiştir. İslâm'ın ilk asırlarında Ehl-i kitap'la zimnî statüsüne geçip cizye ödemeye razı oluncaya kadar savaşılmaması, müşriklere din hürriyeti tanınmayıp onların ve din-den dönenlerin müslüman olmaya zorlanması, yarımada'daki müşrik Araplar'ın İslâm'la kılıç arasında muhayyer bırakılması gibi uygulamaları, Kur'an'ın savaş âyetleriyle temellendirmekten ve dinin kalıcı bir çizgisi olarak görmekten ziyade yeni bir dinin ve siyasî birliğin kuruluş şartlarıyla açıklamak daha isabetlidir. Ancak bu uygulamalar, ileri dönemlerde oluşan hukuk doktrini için âdeti hareket noktası teşkil etmiş ve teoriyi belirleyici rol oynamıştır. Meselâ Şâfiîler sadece yahudi, hristiyan ve Mecûsiler'den cizye alınabileceğini söylerken Hanefîler Araplar'ın dışındaki müşriklere, Mâlikîler ise bütün müşriklere cizye alınabileceği görüşündedir. Cizye alınabilmesi, onların zorla müslüman edilmesinin vâcib görülmediği anlamını taşır. Bununla birlikte gayri müslimin müslüman olmaya veya mürtedin irtidadından vazgeçip İslâm'a dönmeye zorlanması haklı ikrah olarak görülmüş, ikrah altında yaptığı bu yöndeki beyanı hukuken geçerli sayılmıştır. Bu anlayış, gerçek hidayet ve fıtratın İslâm olduğu tezinin tabii sonucu ve İslâm'ın inanç esaslarıyla uyumu korumaya mâ-tuf bir açıklama sayılabileceği gibi, uhrevî hükmü kul ile Allah arası bir mesele olmakla birlikte dünyevî ahkâm itibarıyla onlara müslümanların sahip olduğu statü ve güvenceyi kazandırma teşebbüsü olarak da görülebilir.

Dini benimseme gibi ondan çıkma da hür iradeye dayalı bilinçli bir tercihle gerçekleşir. İslâm hukukçularının irtidadin sıhhati için akıl ve bulduğu şart koşmasının anlamı budur. İmanın esasını kalbin tasdiki teşkil eder, dil ile ikrar sadece bu tasdike delâlet ettiği için önemli görül-müştür. Bu sebeple tam ikrah karşısında kalan bir müslümanın inkâr ve küfrü gerektiren sözler söylemesi veya böyle davranması gerçekte iman etmiş olması kaydıyla uhrevî hüküm açısından, haksız bir ikraha mâruz kalması sebebiyle de dünyevî hüküm bakımından herhangi bir sorumluluk doğurmaz. Kur'an'da iman ettikten sonra inkâr edenlerin Allah katındaki kötü sonları haber verilirken kalbi

imanla dolu olduğu halde bu yönde ikraha mâruz kalanlar istisna edilmektedir (en-Nahl 16/106). Resûl-i Ekrem, müşrikler tarafından işkenceye tâbi tutulup ilâhlarına övgüde bulunması istenen ve öyle de yapan sahâbî Ammâr b. Yâsir'i teselli etmiş ve, "Tekrar ederlerse sen de aynı şeyi yap" diyerek Allah'ın kalplerdeki inanca göre davranacağını, ikrah altında yapılan inkârın yok hükmünde olduğunu haber vermiştir (Cessâs, V, 13).

Fıkıhta zaruretlerin haramı mubah kılması genel bir kaide olarak benimsendiği gibi usulde de ikrah altında küfrü mucip sözlerin söylenmesi, açlıktan ölmek üzere olan kimsenin domuz eti yemesi, susuz kalan kimsenin şarap içmesi gibi durumlar, haramın işlenmesini mubah kılan ruhsat nevinin örnekleri olarak zikredilir. Ancak bu tür ruhsatta bazan azîmetin hükmü sâkır, ruhsata uymak ise vâcib olur (ıskat ruhsatı); bazan da kişi azîmetle ruhsata uyma arasında muhayyer bırakılır (terfih ruhsatı). Açlıkta domuz etinin yenmesi birinci, ikrahın bulunması halinde kişinin inkârda bulunması ikinci gruba girer (bk. RUHSAT). Nitekim Müseylimetülkezzâb'ın işkencesi karşısında onu tasdik eden sahâbî ile ona karşı gelip öldürülen diğer sahâbî hakkında Resûl-i Ekrem, "Birincisi Allah'ın tanıdığı ruhsatı kullanmış, ikincisi ise hakikati haykırmıştır" deyip aradaki derece farkına işaret ederek iki tür davranışa da müsamaha göstermiş, müşriklerin işkencesi karşısında direnen ve şehid edilen Hubeyb b. Adî'yi de şehidlerin en faziletlisi ve cennette komşusu olarak anmıştır (Buhârî, "Megâzî", 10, 13, 28; "Cihâd", 170; Serahsî, XXIV, 44).

b) İbadetlerde. Dinin iman esaslarından sonraki ikinci önemli halkasını ve boyutunu teşkil eden ibadetlerin, hatta 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. Çocukların erken yaşta namaza, mükelleflerin zekât ödemeye zorlanabilmesi istisnâ durumlar olup eğitim veya üçüncü şahısların haklarının korunması gibi gerekçelere dayanır (bk. DİN; İCBAR). Buna karşılık kişilerin dinî bir ödevi yerine getirirken engellenmesi, maddî veya

mânevî bir tehditle karşılaşması, kamu-sal açıdan temel hak ve hürriyetlerin bir parçasını oluşturan din hürriyetini, ferdi dinî sorumluluk açısından ruhsat konusundaki genel teoriyi, kısmen de ikrahın fiillerin sonuçlarına etkisi konusunu ilgilendirir. Klasik literatürde bu son bakış açısının örnekleri arasında bir kimsenin namazını, orucunu bozmaya veya bunları yerine getirmemeye, hacda ihram yasaklarını işlemeye zorlanmasının fikhî sonuçları üzerinde durulur. Fakihlerin çoğunluğu böyle bir ikrah halinde namazın bozulacağını ve iadenin gerekeceğini ileri sürerken namazın belli davranış biçimlerinden oluştuğu, rûkûn veya şart ihlâl edilince aslın da ortadan kalkacağı, ikrahın sadece namazı bozmanın uhrevî sorumluluğunu kaldıracağı ve bu tür fiillerin zorlayana nisbet edilmesinin mümkün olmayacağı noktasından hareket eder. Öte yandan bu tür sonuçlar fâilin kasıt ve niyetine bağlı olmayıp doğrudan fiilden doğduğundan rızâ ve niyeti etkileyen ikrah burada dikkate alınmaz.

Hanefî ve Mâlikî fakihleri, ikrah altında yiyip içen kimsenin orucunun bozulacağı görüşünü de benzeri gerekçelerle savunurlar. Şâfiî ve Hanbelîler ise aksi görüşte olup mükrehin unutana benzediğini, hatta ondan daha mâzur olduğunu, ikrahın bulunması halinde fiilin sonucunun ortadan kalkacağını, hata, unutma ve ikrahın ümmetten kaldırıldığını bildiren hadisin böyle durumları da kapsadığını ileri sürerler. Burada muktezânın umumilik taşıyıp taşımadığına ilişkin usul tartışması tekrar gündeme gelir. Cumhur ikrah sonucu yapılan cimâin orucu bozacağı, ancak mükrehe sadece kazâ gerekeceği, Hanbelîler erkek mükrehe kefarete gerekeceği, İmam Şâfiî ise ikrah sonucu yapılan cimain orucu bozmayacağı görüşündedir. Hac ve umrede ihram yasaklarının zorla ihlâl ettirilmesi halinde ihramın bozulup bozulmayacağı, kefarete ve fidyenin kime gerekeceği gibi hususlar da fakihler arasında benzeri tartışmalara konu olmuştur.

c) **Hukukta.** İkrahın söz ve davranışlarla etkisinin en çok tartışıldığı konu muâmelât alanıdır. Burada ikrah ile haksız ikrah kastedilir. Haklı ikrah, yani hâkimin meselâ borçluyu malını satmaya zorlamasında olduğu gibi hukukun tanıdığı bir yetkinin kullanımı literatürde genelde icbar terimiyle ifade edilmekte olup böyle bir zorlama sonucu yapılan sözlü ve fiilî tasarruflar hukuka uygunluk taşıdığı için hukukî sonuç doğurur. İkrahın muâme-

lât alanındaki etkisi, kendisine hukukî sonuç bağlanacak söz ve fiilin niteliğine göre değişiklik gösterse de fakihler arasında bu konuda iki farklı temayülün bulunduğu söylenebilir. Hanefî fakihlerine göre ikrah zorlananın tasarrufunu hukuken yok hükmünde kılmaz; tasarrufun zorlayana nisbeti mümkün olduğunda böyle bir nisbet değişikliğine imkân verir ve hüküm zorlayan hakkında gerçekleşir. Buna imkân yoksa tasarruf fâile, yani zorlanana nisbet edilir ve hakkında hüküm doğurur. Tasarrufun zorlayana nisbetinde de ikraha mâruz kalan kimsenin zorlayanın elinde bir alet durumunda olup olmaması ölçü alınır. Ümmetten ikrahın kaldırıldığını bildiren hadis de mükrehin fiillerinin dünyevî ve hukukî sonucunun olmayacağı değil uhrevî ve dinî cihetten sonucunun affedileceği anlamındadır. Başta Şâfiîler olmak üzere fakihlerin çoğunluğuna göre zorlama sonucu zorlanan mubah olmayan bir şeyi yapmış, meselâ bir başkasını öldürmüştü tasarruf fâil hakkında, başkasının malını telef etme gibi mubah bir davranışta bulunmuşsa zorlayan hakkında hüküm doğurur. Sözler gibi zorlayana nisbeti mümkün olmayan tasarruflar ise iki taraf hakkında da hüküm ifade etmez. Bu yaklaşım farklılığı ikrah konusunda sözlü tasarruflarla fiillerin ayrı ayrı ele alınmasını haklı kılar.

Sözlü Tasarruflarda. Zorlama sonucu yapılan sözlü tasarruf ikrar nevinden ise ikrah ister mülcî ister gayr-i mülcî olsun yapılan ikrar bâtil sayılır. Çünkü ikrar, şahitlik ve rivayet gibi ihbar nevinden beyanlar esasen doğru olma ihtimali ağır bastığı için delil alınmış olup ikrah halinde böyle bir ihtimalin bulunmadığı açıktır. Bu gerekçe, ikrah altında sarfedilen sözlerin itikadî açıdan sonuç doğurması ilkesiyle paralellik taşıdığı gibi cebir ve tehdit altında yapılan suç itirafının veya ikrara şahitliğin hukuken delil kabul edilmeyip hâkim huzurunda yapılmasının şart görülmesinin sebebini de açıklar. Hanefîler hariç diğer üç fıkı mezhebine göre zorlama altında yapılan yemin veya yemini bozma da böyledir. Hanefîler ise yemini talâk ve irtk grubunda gördüklerinden aksi görüştedir.

Hanefî fakihleri, ikrahın sözlü tasarruflara etkisini gerek rızâ-ı ihtiyar ayırımlarına, gerekse akidlerin kuruluş ve sıhhat şartı konusundaki genel teorilerine uygun düşen bazı ayırımlar yaparak açıklarlar. Hanefîler'e göre söylenmesi için zorlanan şeyler nikâh, boşama, boşamadan dönüş (ric'at), ilâ, kısıstan vazgeçme, köle

âzadı, nezir ve yemin gibi fesih kabul etmeyen, ciddiyetsizlik ve şaka ile yapıldığında da belli sonuçları olan sözlü tasarruflardan ise ikrah bu tür tasarruflara etki etmez; ikrah altında yapılmış da olsa bunlar sahih ve geçerli şekilde sonuç doğurur. Çünkü şâri' bu tasarruflarda belirli lafzın kullanılmasını, o lafzın içeriğine ilişkin iradenin bulunduğu hükmetmek için yeterli saymıştır. Lafzı kullananın bunların hüküm ve anlamı yönünde kasıtı bulunmasa da lafzın kullanılmış olması hüküm için yeterlidir. Nitekim ciddi olmayan bir kimsenin (hâzil) boşama beyanı da bu sebeple sonuç doğurur. Rızâ ile ihtiyarın birbirinden farklı olduğu, mükrehin bu sözlerin anlamı yönünde olmasa da söylenmesi yönünde iradesinin bulunduğu açıktır. Öte yandan bu tür tasarrufların zorlayana nisbet edilmesi de mümkün değildir. Tâbiîn neslinden itibaren İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Müseyyeb, İbn Şihâb ez-Zührî, Süfyân es-Sevrî, Kâtâde b. Diâme gibi âlimlerin mükrehin talâkını geçerli gördüğü, Şa'bî'nin bir ayırım yapıp devletin başkanının ikrahı halinde mükrehin talâkını vâki gördüğü rivayet edilir. Onların bu görüşü esasen, boşama ve âzat etmede ciddiyetsizliğin tıpkı ciddiyet gibi olduğunu bildiren hadise (Şevkânî, VI, 264-266) dayanarak boşamayı ayrı bir statüde ele almasından kaynaklanır.

Hanefî mezhebinde hâkim görüşe göre eğer söylenmesi için zorlanan şeyler alım satım, kira, bağışlama gibi fesholunabilir, şaka ve ciddiyetsizlikle yapıldığında sahih olmayan sözlü tasarruflar ise zorlama ister mülcî olsun ister gayr-i mülcî olsun bu tür tasarrufları bâtil değil fâsid kılar. Böyle olunca da meselâ ikrah altında yapılan satımda kabz ile mülkiyet nakledilmiş olur. Akid fasiddir, çünkü zorlama ihtiyarı değil rızâyı yok etmektedir; rızâ ise akidlerin rükünlerinden veya kuruluş şartlarından değil sıhhat şartlarındandır. İkrah altında yapılan bu tür tasarruflarda zorlanan zorlayanın elinde bir alet sayılmayacağı için tasarrufun hükmü de zorlayana nisbet edilemez, fâil (mükreh) hakkında sabit olur. Mükreh, rızâsı bulunmadığı için fâsid olarak meydana gelen bu akdi ikrah kalktıktan sonra isterse icâzet vererek sahih hale getirebilir, isterse feshebilir. Satım akidinde faiz veya bilinmezlik hukuk düzeninin gereği olarak fesad sebebi iken ikrah kul hakkı sebebiyle fesad sebebi sayılmış, bunun için de mükrehin satımı öncekilerden ayrı tutularak icâzetle giderilebilir bir sakatlık hali ola-

rak görülmüştür (Kâsânî, VII, 186). Ancak Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerinin aksine olarak Züfer'e göre ikrah bu tür akidleri fuzûlünün akidinde olduğu gibi fâsid değil mevkuf (gayr-i nâfiz) hâle getirir; teslimle mülkiyet doğmayıp mükreh ikrahtan sonra onay verirse akid geçerlilik kazanır, değilse bâtil olur. Doktrinde mükrehin satımı diğer fâsid satımlardan ayrı tutularak ve bazı durumlarda mükrehin fesih hakkı devam ettirilerek akdin fâsid oluşundan mükrehin zarar görmesi önlenmek istenir (Haskefî, VI, 131-132); İbn Nüceym de mükrehin satımını fâsid-mevkuf bir akid olarak nitelendirerek iki farklı görüşü uzlaştırmaya çalışır (*el-Bahrü'r-râ'îk*, V, 277). Ancak Züfer'in görüşü mezhep fakihlerince çok tartışılmış ve eleştirilmiş de olsa çağdaş İslâm hukukçularının da belirttiği gibi daha güçlü görünmektedir (Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, I, 211-212; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, I, 371-372). İki görüş arasında önemli farklılıklar bulunsa da netice itibarıyla Hanefîler, ikrahın bu tür akidlere etkisini sınırlı tutma temayülünde birleşirler. Hanefî usul literatüründe metodik ve teorik bir çerçevede dile getirilen bu açıklamalar, esasen mükrehin sözlü ve diğer hukukî işlemleri hakkında mezhep imamlarından nakledilen bazı fer'î hükümleri temellendirmeye mâtuf çabalar olarak görülmelidir. Mükrehin nikâh ve talâkı konusunda Hanefîler'e katılmayan Mâlikîler ve bazı İmâmîyye fakihleri, mükrehin satım vb. akidlerini sahih fakat gayri lâzım görerek bir ölçüde onlara katılır. Ancak Mâlikîler'den mükrehin akdini bâtil görenler de vardır (İbn Cüzey, s. 271; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, I, 411).

Hanefîler'in mükrehin nikâh ve talâkıni geçerli sayan, yaptığı birçok sözleşmeyi de sonradan sıhhat kazandırılabilir bir nisbî sakatlık olarak gören bu anlayış ve açıklaması, bu arada Mâlikîler'in mükrehin satımını gayri lâzım fakat sahih bir akid olarak görmesi diğer mezhep fakihlerince ciddi biçimde eleştirilmiştir. Eleştiriler, özellikle mükrehin nikâhının ve talâkının geçerli sayılması görüşü üzerinde yoğunlaşır ve bu konuda literatürde özel bahislerin açıldığı görülür. Çünkü ikrah altında yapılan satım gibi işlemlerin bâtil sayılmaması bir dereceye kadar hukuk güvenliği ve alıcının iyi niyetinin korunması ilkesiyle izah edilebilirse de nikâh ve talâk beyanının hukuken geçerli sayılmasının izahı daha zordur. Cumhura göre zorlanan kimsenin sözünün hiçbir hukukî değeri yoktur; boşaması, alım satımı ve di-

ğer sözlü tasarrufları hüküm doğurmaz. Bir kimseyi inkâra zorlama ile sözleşme yapmaya zorlama arasında rızâ ve ihtiyar açısından bir fark bulunmadığı için ikisi de aynı hükme tâbi olmalıdır. Hatta bir kimsenin zorla sarhoş edilip sarhoşken boşaması veya boşamaya yemin etmesi gibi boşamaya yol açan ikrahlar da bu hükümdedir. Mükrehin hâzile kıyas edilmesi de yanlıştır. Çünkü hâzil, sözüne sonuç bağlanmasını istememekle birlikte kendi isteği ve geçerli bir ihtiyar hali içinde beyanda bulunmuştur. Onlar, bu görüşlerini müdafaa için ikrahın mükreh için itikadî alanda sorumluluk doğurmayacağına ilişkin âyetleri, ümmetten ikrahın kaldırıldığına dair hadisin genel ifadesini, nikâh ve talâkın rızâî bir işlem olduğuna işaret eden hadisleri, mükrehin nikâh ve talâkının geçerli olmayacağı yönündeki bazı sahâbe uygulamasını, ayrıca zorlanan kimsenin sözünün anlam ve içeriğine ilişkin bir maksat ve niyetinin bulunmayışını delil olarak ileri sürerler. İbn Kudâme, mükrehin talâkının vâki olmaya çağında sahâbenin icmâının bulunduğu görüşündedir (*el-Muğnî*, VII, 382). Mükrehin talâkını kural olarak vâki saymayan bazı fakihlerin hâkim veya devlet başkandan gelen bir ikrah sonucu kocanın boşamasını veya boşamaya yemin etmesini geçerli sayması ise haklı ikrah ve kocanın boşama hakkını dolaylı şekilde sınırlandırma düşüncesiyle açıklanabilir.

Bir kimsenin satım sebebine zorlanması, meselâ para ödemeye zorlanan kimsenin malını satmak zorunda kalması doktrinde genelde zaruret halinde satımın bir türü olarak görülür ve ikrah altında yapılan satım akdi konusundaki görüş farklılıkları belli ölçüde bu konuya da yansır. Ancak fakihler hukukî işlemlerde istikrar ve hukuk güvenliğini sağlayabilmek, iyi niyetli üçüncü şahısların haklarını koruyabilmek için bu tür satımları ilke olarak geçerli sayma eğilimindedir. Meselâ Hanefîler, malın piyasa değerine göre aşırı fiyat farklılığı ile (gabn-i fâhiş) satımı halinde muztarın alım satımını fâsid sayar. Bu tür satım Mâlikî mezhebinde "bey'u'l-madgût" (ağır baskı altındaki satım) adıyla anılmakta olup mezhepte bir görüş böyle bir akdin sahih ve bağlayıcı (lâzım), ağırlıklı görüş ise sahih fakat gayri lâzım olması yönündedir. Diğer mezheplerde de benzeri tartışmalar vardır.

Osmanlılar'da Hanefî mezhebi âdetâ resmî mezhep konumunda olduğundan mükrehin nikâhı ve talâkı geçerli sayılmış, bunun muhtemel sakıncaları zorla boşat-

tırmak gibi bazı idarî tedbirlerle veya cezaî müeyyidelerle önlenmek istenmiştir (M. A. Aydın, s. 75, 99-100, 112-113). Meccelle'de Hanefî mezhebi içinde Züfer'in görüşüne meyledilerek mükrehin ikrar ve ıskatının yanı sıra satım, icâre gibi sözlü tasarruflarının da muteber olmadığı, ikrah kalktıktan sonra icâzet verirse muteber olabileceği belirtilmiş (md. 1006-1007), daha eklektik bir metodun izlendiği 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde ise Hanefî mezhebinin görüşü terkedilerek ikrahla vuku bulan nikâh ve talâkın geçerli olmadığı belirtilmiştir (md. 57, 105; M. A. Aydın, s. 199, 276).

Fiillerde. İkrâhın fiillere etkisi hem ikrahın hem de fiilin nevine göre değişiklik gösterse de fakihlerin konuya ilişkin görüşleri ana hatları itibarıyla farklılık göstermez. İkrâh kişinin rızâ ve iradesini etkilediğinden fiillerin kasıt ve niyete bağlı olmayan sonuçlarını kural olarak etkilemez. Meselâ ikrah sonucu emzirme tıpkı iradî emzirme gibi sût mahremiyeti doğurur. Mükrehin zinasının sıhrî mahremiyet, adam öldürmesinin mirastan mahrumiyet sonucu doğurması ise fakihler arasında tartışmalı olup bu sonuçları fiile bağlayanlara göre durum yine aynıdır. Fiillerin irade ve kasta taalluk eden dinî ve hukukî sonuçlarına gelince, gayr-i mülci ikrah sonucu yapılan işlerin sorumluluğu fâile aittir. Mülci ikrahta ise fiiller işlenmesinin dinî hükmüne göre üç gruba ayrılır: Birincisi mükrehin yapması vâcip olan fiillerdir. Mükreh bu nevi bir fiile zorlandığı halde yapmaz da ölünceye veya bir organını kaybedinceye kadar direnirse günahkâr olur. İçki içmeye, domuz eti yemeye zorlanma böyledir. Bu tür durumlar literatürde "zaruret hali", bu nevi ruhsat da "ıskat ruhsatı" adını alır. Çünkü zaruret halinde haramın işlenmesi mübah, bunu yapmayarak insan hayatını veya vücut bütünlüğünü tehlikeye atmak ise haramdır. Mübah ile haramın teâruz halinde azîmet olan mübahı terketmek ve ruhsatı yapmak vâcip görülmüştür. Bu aynı zamanda insanın temel hakları ile Allah hakkı karşılaştığında birincinin esas alınacağı anlamına da gelir. İkrâh halinde bu tür fiillerin işlenmesi günahı mücip olmadığı gibi (el-Bakara 2/173; el-En'âm 6/145) dünyevî bir müeyyideyi de gerektirmez. İkincisi, mükrehin yapması mübah olmakla birlikte yapmayıp direndiğinde sevap kazanacağı fiillerdir. Meselâ dinini inkâr etmesi, alaya alması için zorlanan müslümanın durumu böyledir. İlgili âyetin ifade tarzının veya Resûl-i Ek-

rem'in bu şekilde şehid edilen bir sahâbî hakkındaki övücü sözlerinin yanı sıra dinin akide esaslarından da böyle bir kimsenin direndiğinde sevap kazanacağı anlaşılar. Ramazan orucunu bozmaya, farz namazı terketmeye, başkasının malını telef etmeye zorlanan kimseyi de bu grupta mütalaa eden fakihler bulunduğu gibi aralarında ince farklardan söz edenler de vardır (Teftâzânî, II, 196). Zorlanan kimse ikraha direnemeyip isteneni yaparsa günahkâr olmaz; mala zarar verilmesi halinde tazmin sorumluluğu zorlayana ait olur. Bu grup fiillerde zorlanan kimsenin azîmetle ruhsat arasında seçim hakkı bulunduğu için bazı usulcüler buna "terfih ruhsatı" adını verirler. Üçüncü grubu ise mükrehin yapması hiçbir şekilde câiz olmayan fiiller teşkil eder; başkasını öldürme veya yaralama gibi. Direndiği zaman kendi canını yitirme tehlikesi bulunsan bile mükrehin bu nevi fiilleri işlemesi câiz görülmez; yapacak olsa günahkâr olur. Çünkü kişilerin dokunulmazlıkları eşit olup bir kimse kendisinden zararı başkasına aynı şekilde zarar vererek defedemez. Ceber ve tehdide mâruz kalan mükrehin bu sebeple adam öldürmesinin hem zorlayan hem de zorlanan açısından ağır bir dinî mesuliyeti gerektirdiği açıktır. Böyle bir olay ilk bakışta zorlanana nisbetle mübaşeret, mükrihe nisbetle de tesebbüb, adam öldürme görünümünde olmakla birlikte suçun teşekkülünde kasıt ve gerçek iradî etki esas alındığında durum değişir. Bunun için de adam öldürmeden doğan hukukî sorumluluğun zorlayan ve zorlanan arasındaki dağılımı doktrinde tartışmalıdır. Fakihlerin çoğunluğu, böyle bir durumda iki tarafı da aslî fail olarak görüp ikisine de kısasın gerektiği görüşündedir. Hanefîler'den Züfer kısasın zorlanana, Ebû Hanîfe, Muhammed eş-Şeybânî ve bir rivayette İmam Şâfiî zorlayana gerekeceği görüşündedir. Ebû Yûsuf'a göre ise suç iki taraf açısından da tam oluşmadığı için kısas gerekmez, zorlayanın diyet ödemesi icap eder. İslâm âlimlerinin genel tavrı, zina fiilini de bu grupta mütalaa edip ikrah halinde de olsa zinanın câiz görülemeyeceği yönünde olmakla birlikte gerek dünyevî ve uhrevî sorumluluk gerekse ikraha mâruz kalanın cinsiyeti açısından doktrinde bazı ayrımların yapıldığı görülür. Kur'an'da câriyelerin fuhşa zorlanmaması emredilip Câhiliye döneminin bu kötü âdeti hakkında uyarıda bulunulduktan sonra Allah'ın bu şekilde zorlananlar hakkında bağışla-

yıcı ve merhametli olduğu ifade edilir (en-Nûr 24/33). Gerek bu âyetin ifadesi, gerekse cinsî münasebete güç yetirme itibarıyla farklı durumları sebebiyle ikrah halinde zina eden erkeğin günahkâr olacağı, fakat kadının olmayacağı görüşü ağır basar. İkrâh altında zina eden kadına haddin gerekmeceğinden görüş birliği varken erkeğe haddin uygulanması görüşünün Hanefîler hariç üç fıkıh mezhebinde az veya çok taraftar bulması erkek ve kadın arasındaki bu ayrımla gerekçelendirilir. Ancak Hanefî mezhebinin yanı sıra Mâlikî ve Şâfiîler'de ağırlıklı görüş, suçun unsurları tam oluşmadığı için zorlanan kadın gibi zorlanan erkeğe de haddin uygulanmaması yönündedir. Zinaya zorlanan kadına mehr-i misl, erş ve hükûmet-i adl gibi maddî ve mânevî nitelikteki tazminatların ödenmesi gerektiğinde fakihler arasında görüş birliği mevcut olup ödeme sorumlusu kural olarak erkektir. İkrâhın üçüncü bir şahıstan gelip erkek de mükreh durumunda ise o takdirde mükrihe rücû hakkının olup olmadığı doktrinde tartışmalı kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "krh" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1281; Buhârî, "Megâzî", 10, 13, 28; "Cihâd", 170; "İkrâh", 1-7; İbn Mâce, "Talâk", 16; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kamhâvî), V, 13-16; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, Kahire 1389/1969, IX, 258-270; Şirâzî, *el-Mühezzebe*, II, 78-80; Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl*, IV, 1502-1521; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 38-156; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, I, 90-91; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, I, 411; III, 1177-1182; Kâsânî, *Bedâ'î*, VII, 175-191; Merginânî, *el-Hidâye*, İstanbul 1986, III, 275-279; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 67-68; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, Kahire 1389/1969, VII, 382-385; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevclîd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VI, 54-57; VII, 10; Tûfî, *Şerhu Muḥtaşari'r-Ravza* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 194-204; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, IV, 1502-1521; İbn Cüzey, *Kavâninü'l-aḥkâmî's-şer'iyye*, Beyrut 1979, s. 252, 271; Osman b. Ali ez-Zeylâfî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, Bulak 1314, V, 181-190; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, Kahire 1377/1957, II, 196-200, 789; Zerkeşî, *el-Menşûr fi'l-kavā'id* (nşr. Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 188-201; a.mlf., *el-Baḥrû'l-muḥîṭ* (nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 358-365; İbn Receb, *Câmi'ü'l-ʿulûm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 350-356; Bezzâzî, *el-Fetâvâ (el-Fetâvâ'l-Hindîyye içinde)*, VI, 128; İbnü'l-Murtaşâ, *el-Baḥrû'z-zeḥḥâr*, San'a 1947, III, 166-167; V, 98-101; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Kahire), VIII, 165-185; Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-uṣûl*, İstanbul 1309, s. 360-365; Süyûtî, *el-Eşbâḥ ve'n-nezâ'ir* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 361-374; İbn Nû-

ceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, V, 277; Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ʿummâl*, XII, 155, 174-175; İzmirî, *Hâşiye 'ale'l-Mir'ât*, İstanbul 1309, II, 460-464; Remlî, *Nihâyetü'l-muḥtâc*, Beyrut 1404/1984, VI, 447; Haskefî, *ed-Dürü'l-muḥtâr* (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr içinde*), Kahire 1307, VI, 131-132; Aclûnî, *Keşfü'l-ḥafâ*, I, 433-434; Şevkânî, *Neylû'l-evṭâr*, VI, 264-268; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr* (Kahire), V, 59-60; VI, 128-142; Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî, *Takrîrât* (Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi' içinde*), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), I, 71-77; Mecelle, md. 948-949, 1003-1007; Ali Haydar, *Dürrü'l-ḥukkâm*, İstanbul 1310, III, 15-19, 100-125; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Meşâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fikḥi'l-İslâmî*, Kahire 1954, II, 175-215; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikḥü'l-İslâmî fi şevbihi'l-cedîd*, Dimaşk 1958, I, 366-374; Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme*, Kahire 1974, s. 528-551; a.mlf., *el-Milkiyye ve nazarîyye-tü'l-aḳd fi's-şer'ati'l-İslâmîyye*, Kahire 1977, s. 453-459; Neş'et İbrâhîm ed-Düreynî, *et-Terâdî fi'ʿuḳûdî'l-mübâdelâti'l-mâliyye*, Cidde 1402/1982, s. 92, 94, 361-405; Fahrî Ebû Safiyye, *el-İkrâḥ fi's-şer'ati'l-İslâmîyye*, Medine 1402/1982; Subḥî Mahmesânî, *en-Nazarîyyetü'l-ʿâmme li'l-mücebât ve'l-ʿuḳûd*, Beyrut 1983, I, 224-225; II, 443-453; Muhammed Bahrülülûm, *ʿUyûbü'l-irâde fi's-şer'ati'l-İslâmîyye*, Beyrut 1984, s. 251-318; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, *Mebde'ü'r-rızâ fi'l-ʿuḳûd*, Beyrut 1406/1985, I, 409-498; M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 75, 99-100, 112-113, 199, 230, 276; İsâ Zekî İsâ Muhammed Şakra, *el-İkrâḥ ve eṣerühü fi't-taşarrufât*, Beyrut 1407/1987; Hüseyin Halef el-Cebûrî, *ʿAvârizü'l-eḥtiyye 'inde'l-uṣûliyyîn*, Mekke 1408/1988, s. 475-519; Zekiyyüddin Şabân, *İslâm Hukuk İliminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 222-226, 255-259; Ahmed Fethî Behnesî, *el-Mevsû'atü'l-cinâ'îyye fi'l-fikḥi'l-İslâmî*, Beyrut 1412/1991, I, 207-243; Abdülfettâh Hüseyin eş-Şeyh, *el-İkrâḥ ve eṣerühü fi'l-aḥkâmî's-şer'iyye*, Kahire 1992; Hasan Güleç, "İslâm Hukukuna Göre İkrâh (Cebir)", *DÜİFD*, IV (1987), s. 129-142; Khaled A. el-Fadl, "Islamic and Western Laws on Compulsion - A Comparative View", *Islamic And Comparative Law Quarterly*, X-XI, New Delhi 1990-91, s. 29-76; Hakkı Aydın, "İslam ve Türk Borçlar Hukukunda İkrâh", *EAÜİFD*, XI (1993), s. 299-325; XII (1995), s. 233-244; Saffet Köse, "İslâm Hukukunda İkrâhin Sözlü Tasarruflara Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergî*, XXXII/2, Ankara 1996, s. 35-53; "İkrâh", *Mu.Fî*, XXIII, 49-147; R. Y. Ebied - M. J. L. Young, "İkrâh", *Ep' Suppl.* (İng.) - 40, "İkrâh", *Mu.F.*, VI, 98-112; "İkrâh", *DMT*, II, 304-306; Bekir Topaloğlu, "Din", *DİA*, IX, 322-325; H. Yunus Apaydın, "Hezl", a.e., XVII, 306-311.



ALİ BARDAKOĞLU

İKRAR (الإقرار)

Benimsenen inancın
dille ifade edilmesi anlamında
kelâm terimi
(bk. İMAN).