

“doğru yola, hakka götüren ilim” anlamına geldiği belirtilmiştir (Zemahşerî, II, 705; Fahreddin er-Râzî, XXI, 150).

Cin sûresinin 10 ve 21. âyetlerinde reşed şerrin ve zararın karşıtı olarak kullanılmış olup bunlarla hayır, iyilik, menfaat ve güzellik kastedilmiş (Zemahşerî, IV, 614, 618; Fahreddin er-Râzî, XXX, 164), bu âyetlerdeki reşed ile iman, hidayet ve nimetin kastedilmiş olabileceği de söylenmiştir (Kurtubî, XIX, 25; Elmalılı, VIII, 5412). Buna göre âyette Hz. Peygamber’in gönderilmesindeki asıl maksadın insanların küfre düşerek helâk olmaları değil iman ederek hidayete ermeleri olduğu vurgulanmaktadır (ayrıca bk. HİDÂYET).

Kur’an’da iki yerde geçen reşâd kelimesi sebil ile (yol) birlikte kullanılmış olup bunlardan birincisi Firavun’un bir iddiası olarak, “Ben sizi ancak doğru yola götürüyorum” (el-Mü’min 40/29), diğeri Hz. Mûsâ’ya olan imanını gizleyen kişinin bir sözü olarak, “Ey kavmim! Bana uyun, sizi doğru yola götürüyüm” (el-Mü’min 40/38) şeklinde geçmiştir. Firavun’un söylediği söz ancak bir aldatmacadır, imanını gizleyen kişi ise Hz. Mûsâ’nın tebliğ ettiği hak yola çağırılmaktadır. Buna göre rüşd kavramı söyleyenin niyetine göre bir anlam kazanmaktadır.

Kehf sûresinin 17. âyetinde yer alan mürşid “insanlara doğru yolu gösterecek olan rehber” anlamındadır. Hûd sûresinin 78. âyetinde Lût peygamberle kavmi arasındaki tartışma konu edilirken Hz. Lût kavmine, “İçinizde reşid bir adam yok mudur?” derken akli başında, olgun ve tutarlı bir kişiyi kastetmiştir. Aynı sûrenin 87. âyetinde kavminin Şuayb peygamberi ayıpladığı ve ona, “Sen kesinlikle yumuşak huylu ve doğru hareket eden (reşid) bir adam-sın” dediği anlatılmaktadır. Hucurât sûresinin 7. âyetinde râşidün “doğru yolda olup haktan ayrılmayanlar” mânâsında kullanılmıştır. Bu şekilde nitelendirilenler Allah’ın kendilerine imanı sevdirip onu kalplerinde süslediği, küfür, fık ve isyanı çirkin gösterdiği kimselerdir.

Râşid ve reşid hadis kaynaklarında Allah’ın isimleri arasında sayılmaktadır. Kur’an’da Allah hakkında geçmeyen râşid Allah’ın doksan dokuz isminin yer aldığı hadislerin birinde zikredilmektedir (İbn Mâce, “Du‘â”, 10). Bu sıfatlar “mürşid” veya “hâdî” anlamına gelmektedir. Buna göre Allah takdir ettiğini en güzel şekilde takdir eden, mahlûkatı onların maslahatına en uygun olan tarafa yönlendiren ve onları en doğru yola ulaştırandır (bk. REŞİD).

Hadislerde rüşd kavramı muhtelif vesilelerle geçer. Müslim’in *eş-Şahîh*’inde yer alan bir rivayete göre sahâbeden biri Resûl-i Ekrem’in huzurunda hutbe okumuş ve, “Kim Allah’a ve resulüne itaat ederse doğru yolu bulur (rüşd), kim her ikisine isyan ederse yoldan çıkmış olur (gayy)” demiş (Müslim, “Cum‘a”, 48), Resûlullah onun kullandığı kelimelere itiraz etmemiştir. Hz. Peygamber, kendisinin ve kendisinden sonra gelecek halifelerin sünnetine uyulmasını isterken “el-hulefâü’r-râşidün” tabirini kullanmıştır. Resûlullah, İmrân’ın babası Husayn’a, “Allahım! Bana benim için her şeyin iyisini, doğrusunu (rüşd) ilham et ve beni nefsimin şerrinden koru” şeklinde dua etmesini tavsiye etmiştir (Tirmizî, “Da‘avât”, 69; kavramın hadislerde kullanımıyla ilgili olarak ayrıca bk. Wensinck, *el-Mu‘cem*, “rşd” md.).

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Câmi‘u’l-beyân* (Bulak), III, 14-15; Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 159-160; Vâhidî, *Esbâbü’n-nü-zûl* (nşr. Kemâl Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1411/1991, s. 85-87; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1415/1995, I, 299; II, 404, 705; III, 118; IV, 614-618; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, VII, 15; XV, 4; XVIII, 44; XXI, 150; XXII, 179-180; XXX, 164; Kurtubî, *el-Câmi‘*, III, 278; XIX, 25; İbn Kesir, *Tefsirü’l-Kur‘ân*, I, 459; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, Beyrut 1403/1983, II, 20-21; Ebû’l-Bekâ, *el-Kûl-lüyyât*, s. 476; Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, IV, 205; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 862, 1293; VIII, 5412; Süleyman Ateş, *Yüce Kur‘ân’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1997, II, 204.



HİDAYET AYDAR

RÜŞD

(الرشد)

Kişinin mallarını uygun biçimde koruyup harcamasını sağlayan fikrî olgunluk anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “doğru yolu bulmak, makul davranmak” gibi mânalara gelen rüşd kelimesi fıkıh terimi olarak kişinin mallarını din, akıl, mantık ve iktisat prensiplerine uygun biçimde koruyup harcamasını sağlayan fikrî olgunluğa sahip olmasını, Şâfiî’ye göre bunun yanı sıra dinî ve ahlâkî açıdan adalet vasfını taşımasını ifade eder. Bu vasfı taşıyana reşid denir. Rüşdün karşıtı olan sefeh ise (sefâhe: “hafiflik”) fıkıhta akli melekesi yerinde ve temyiz kudretine tam sahip olmakla birlikte mal ve servetini din, akıl, mantık ve iktisat prensipleriyle bağdaşmaz biçimde harcayan kimsenin tedbirsizlik halini, Şâfiî’ye göre bunun yanında kişinin fık vasfını taşımasını belirtmek için kullanılır. Bu durumdaki kişiye sefih

(çoğulu süfehâ) adı verilir. Sefeh malî tasarruflardan menedilme (hacir) sebeplerinden biri olup biri kişinin bulûğa ermesiyle birlikte devam eden, diğeri bulûğa erip rüşd hali sabit olduktan sonra ortaya çıkan sefeh hali olmak üzere iki nevidir. Reşid ve sefih tasarruflarına dair hükümler daha çok fûrû-i fıkıh kitaplarının hacir bölümlerinde ve Hanefî fıkıh usulü eserlerinin ehliyet bahislerinde ele alınır.

Kur’an-ı Kerim’de hukukî tasarruflar bağlamında kullanıldığında rüşd kavramı, çocukluk çağını takiben cinsel gelişmenin ötesinde bir fikrî olgunluk düzeyine erişmeyi ifade eder (en-Nisâ 4/6). Fıkıh ve usul terminolojisinde de rüşd, insan hayatının devreleri incelenirken kişinin kendi fiiliyle haklar ve borçlar meydana getirebilmeye ehil sayılması anlamına gelen edâ ehliyetinin tam olarak kazanılması aşamasını belirtmek için kullanılır. Kişi reşid olarak bulûğa erince iman, ibadet ve diğer hususlardaki şer‘î mükellefiyetlere ait hitabın muhatabı sayılıp yaptığı hukuka aykırı fiillerden sorumlu tutulur ve hukukî işlem ehliyetine tam anlamıyla sahip olur. Sefih de malî sonuçları olan hukukî işlemleri dışındaki hususlarda edâ ehliyeti tamdır; bu tür işlemler bakımından ise hacir altındadır (aş.bk.).

Klasik fıkıh eserlerinde bulûğ çağına yaklaşan veya erişen çocuğun reşid olup olmadığını tesbit etmek amacıyla emsali tarafından yapılan tasarruflarda bulunması için kendisine fırsat verilmesi gerektiği belirtilir. Meselâ bulunduğu çevre itibarıyla ticaret, ziraat veya belirli bir meslekle uğraşması beklenen çocuk o işle ilgili gereken faaliyet ve harcamaları yapmakla görevlendirilmeli ve birkaç defa denendikten sonra reşid olup olmadığına karar verilmelidir. Hanefîler’le Şâfiî ve Hanbelîler’in çoğunluğuna göre bu deneme bulûğdan önce olmalıdır; çünkü Nisâ sûresinin 6. âyetinde denemeye tâbi tutulacak kişiler “yetim” olarak nitelenmektedir, yetimlik ise bulûğdan önce olur. Ayrıca denemenin bulûğdan sonra yapılması bâliğ ve reşid kimsenin hacir altında tutulmasına yol açar. Fakat denenecek çocuk temyiz gücüne sahip ve bulûğa yaklaşmış olmalıdır. Mâlikî mezhebiyle Şâfiî ve Hanbelîler’in bir kısmına göre bu deneme bulûğdan sonra yapılır; zira rüşde ancak bulûğdan sonra erişilebilir. Bu görüşlerin pratikte belirsizlik ve istikrarsızlığa yol açacağı düşünülerek sonraki âlimler devlet tarafından içtimâî ve iktisadî şartlara göre bulûğdan sonraki herhangi bir yaşın rüşd yaşı olarak belirlenebileceğine hükmetmişlerdir. Gün-

müzde medenî hukuk alanıyla ilgili düzenlemelerde İslâm hukukunu esas alan ülkelerin kanunlarında rüşd yaşı on sekiz ile yirmi bir arasında değişmektedir.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefî mezhebinde tercihe şayan bulunan Ebû Yûsuf ve Muhammed'in ihtihadına göre bulûğa erdiği halde reşid olmayıp sefeh hali devam eden kişi yaşı ne kadar ilerlerse ilerlesin reşid olana kadar malları veli veya vâsisinin elinde bırakılarak hacir altında tutulur. Nisâ sûresinin 5 ve 6. âyetlerini birlikte değerlendiren bu fakihler burada sefihlere (reşid olmayanlara) mallarının verilmemesi emredildikten sonra ancak bulûğ ve rüşd şartları gerçekleşirse mallarının onlara verilebileceğinin bildirildiğini, bu sebeple rüşd şartı olmadan bulûğ şartıyla yetinmenin doğru olmayacağını ileri sürerler. Bu görüşü desteklemek üzere zikrettikleri diğer bazı deliller şunlardır: a) Kur'an-ı Kerim'de borcun yazdırılmasından söz edilirken sefihin kendini ifade edememesi halinde velisinin ifadesinin onunkinin yerine geçeceğinin bildirilmesi (el-Bakara 2/282) belirtilen durumda hacrin meşruiyetine işaret eder. b) Hz. Peygamber malın zayı edilmesini Allah'ın sevmediği davranışlar arasında saymıştır (Buhârî, "İstikrâz", 19). Malın zayı edilmesi için onu boşa harcayan sefihin hacredilmesi gerekir. c) Hz. Ali, malını boşa harcadığı gerekçesiyle Abdullah b. Ca'fer'in hacir altına alınmasını Hz. Osman'dan istemiş, bu arada Abdullah b. Ca'fer hacirden kurtulmak için Zübeyr b. Avvâm'ın kendisine ortak olmasını rica etmiş, bunu gören Hz. Osman, "Zübeyr ile ortak olan birini nasıl hacir altına alırım" demiştir (Şâfiî, III, 220). Bu olayda sahâbenin sefeh sebebiyle hacir altına almaya prensipte karşı çıkmadığı görülmektedir. d) Yersiz veya aşırı harcamalarıyla kendini ve ailesini topluma yük haline getiren sefihin malî tasarruflarına belirli sınırlamalar getirilmesinde kamu yararı açısından zaruret bulunmaktadır.

Ebû Hanîfe'ye göre umuma zarar veren bir davranışta bulunmadıkça akli melekeleri yerinde ve bulûğa ermiş bir kimse sefeh sebebiyle hacir altına alınamaz. Bu durumdaki kişinin fiilen reşid olduğu sabit oluncaya veya yirmi beş yaşına gelinceye kadar ihtiyatî bir tedbir olarak malları kendisine teslim edilmeyip veli ya da vâsisinin elinde bırakılır. Yirmi beş yaşına erince malî tasarruflarında mâkul biçimde davranmayıp malını israf etmeye devam etse de malları kendisine teslim edi-

li; çünkü malının ona verilmemesinin sebebi hacir altında olması değil gözetim ve eğitime devam ediliyor olmasıdır. Bu yaşa gelmiş bir kimsenin malına eğitim maksadıyla el konulmasını uygun görmeyen ve insanlık onurunun korunmasının malının korunmasından daha önemli olduğunu belirten Ebû Hanîfe'nin delillerinden biri şudur: Alışverişlerde çokça alandığı için ailesinin hacir altına alınmasını istediği Habbân b. Münkız'ın, "Ben alışveriş yapmadan duramam" demesi üzerine Hz. Peygamber, "Alışveriş yaptığında 'aldatmaca yok ve benim üç gün muhayyerlik hakkım var' de" buyurmuş ve onu hacir altına almamıştır (İbn Mâce, "Ahkâm", 24). Reşid olduktan sonra ortaya çıkan sefeh halini de çoğunluk hacir sebebi sayarken İbrâhim en-Nehaî, İbn Sîrîn, Ebû Hanîfe ve Züfer aksi yönde görüş belirtmiştir.

Diğer mezheplerden farklı olarak Şâfiîler reşid olmak için dinî ve ahlâkî adalet vasfına sahip olmayı gerekli görmüştür. Bulûğa eren kişinin malını iyi idare etmekle birlikte fâsik olması durumunda Şâfiî mezhebine göre hacir devam ettirilir, çünkü henüz rüşdü sabit değildir ve fâsik kişinin malî koruyacağına güvenilmez; ancak reşid olduktan sonra hacir altına alınabilmesi için fisk yeterli bir sebep kabul edilmeyip savurganlık (tebzir) vasfının bulunması şarttır. Rüşd konusunda Mâlikî mezhebinin diğerlerinden ayrıldığı bir husus kız çocuğu için ayrı hükümler getirilmiş olmasıdır. Bu mezhepte -dönemin ve çevrenin hâkim telakkileriyle kadının içtimaî ve ticarî hayata katılımı konusundaki tecrübenin de etkisiyle- babası sağ olan kızın belirli bir süre evlilik hayatı yaşayana kadar onun velâyeti altında kalması ve reşid sayılmaması esası benimsenmiş, babası sağ olmayanın rüşdünü nasıl kazanacağı hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür (Hattâb, V, 67).

Bulûğa erdikten sonra sefeh hali devam eden kişinin hukuken sefih sayılabilmesi için Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Muhammed b. Hasan'a göre hâkim kararına gerek yoktur. Bu durumdaki kişinin sefeh hali çocukluğundan itibaren kesintisiz devam etmekte olup reşid olmadığı sürece kendisine mallarının verilmemesi âyet hükmüyle sabit olduğundan hacir kararı gereksiz bir uygulamadır. Mâlikî mezhebine ve Ebû Yûsuf'a göre ise hâkimin hacir kararı gereklidir; çünkü sefihin hacir altına alınması onun menfaatlerini korumak için yapılırsa da bu kararda sözlerinin geçersiz sayılması gibi onun zararına olan bir yön de bulunmakta olup iki yönü bulunan böy-

le bir kararın hâkim tarafından alınması daha uygundur.

Reşid olduktan sonra meydana gelen sefeh hâkim kararıyla tesbit edilmesinin gerekliliği hususunda da ihtilâf vardır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Ebû Yûsuf'a göre bu durumda hâkimin kararı gereklidir; nitekim Hz. Ali, Abdullah b. Ca'fer'in hacir altına alınması için Hz. Osman'a müracaat etmiştir. Ayrıca savurganlık halinin tesbiti hâkimin ihtihadına göre değişebileceğinden müflisin hacir altına alınmasında olduğu gibi bu kararın hâkim tarafından verilmesi gerekir. Muhammed b. Hasan ve Mâlikîler'den İbnü'l-Kâsım'a göre bu durumda hâkimin kararına gerek yoktur; çünkü malında mâkul biçimde tasarrufta bulunması hacir halinin kendiliğinden kalkmasını doğurduğu gibi savurganlık hacir halinin kendiliğinden geri gelmesini gerektirir. Hanbelîler'in bir kısmına göre, bulûğa erdikten sonra hâkim kararıyla reşid kılınan kişinin sefih sayılabilmesi için yine hâkim kararı gerekir; böyle bir karar bulunmadan reşid sayılan kişinin sefih sayılabilmesi için hâkim kararına gerek yoktur. Bu tür sefihin ancak hâkim kararıyla hacir altına alınabileceğini düşünen Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri bunun şahitler huzurunda yapılmasının, ayrıca çarşı ve pazarlarda ilân edilip duyurulmasının uygun olacağını belirtmişlerdir. Sefihin hacir altına alınması için hâkim kararını gerekli görüp görmemesinin pratik sonucu sefih olduğu bilinerek ya da bilinmeyerek sefihle satım veya ödünç verme gibi bir muamele yapıldığı takdirde satın alınan malın telef olması veya borcun ödenmemesi durumunda tazmin yükümlülüğünün kime ait olacağı meselesinde ortaya çıkar. Mâlikîler'e göre, hacir altında olduğu biliniyorsa hâkim kararıyla hacir hükmü kaldırılmadan sefihle yapılan muameleler geçersiz, mahcûr olduğu bilinmiyorsa kendisiyle yapılan muameleler geçerlidir. Şâfiî ve Hanbelîler'le Ebû Yûsuf'a göre mahcûr olduğu bilinsin veya bilinmesin hâkim kararıyla sefih olan kişiyle yapılan muameleler geçersizdir. Bulûğa erdikten sonra sefeh sebebiyle hacir durumu devam eden kişinin hacrinin sona ermesi için çoğunluğa göre hâkim kararı gerekmezken Ebû Yûsuf ve bir kısım Şâfiîler'e göre hâkim kararı gerekir. Reşid olduktan sonra sefeh sebebiyle hacir altına alınan kişinin hacrinin kaldırılması için Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Ebû Yûsuf'a göre hâkim kararı gerekirken Hanbelîler'den Ebû'l-Hattâb'a göre hâkim kararı gerekmez.

Hacir altındaki sefihin malî sonuçları olan hukukî işlemleri mümeyyiz küçüklerde olduğu gibi üçlü bir ayırma tâbidir. Hibe gibi sırf mal varlığında eksilme meydana getiren tasarruflardan birini yaparsa velisi veya vasisi muvafakat etse bile bâtıldır. Hibe, sadaka kabulü gibi sırf mal varlığında artış meydana getiren tasarrufları velisi veya vasisinin muvafakatine gerek olmaksızın hüküm ifade eder. Satım sözleşmesi gibi mal varlığında hem artış hem eksilme meydana getiren tasarruflardan birini yaparsa bu velisi veya vasisinin muvafakatine bağlı olur; muvafakat ederse geçerli, aksi halde bâtil olur. Sefihin çeşitli tasarruflarını ayrıntılı biçimde inceleyen fakihlerin ibadetler, medenî hukuk ve ceza hukukunun farklı bölümlerini ilgilendiren tasarruflarla ilgili görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Sefih zekât ödemekle yükümlüdür. Zekâtın ibadet yönünü öne çıkaran Hanefîler sefih bizzat zekât vermesini gerekli görürken cumhura göre bu ödemeyi sefihin kendisi değil velisi yapmalıdır. Ancak Şâfiîler'e göre zekât ödenecek kişinin veli tarafından belirlenmesi şartıyla sefihin kendisinin ödemesi de câizdir. Sefih farz hakkını eda etmekten ve eğer hiç yapmadıysa âlimlerin bir kısmına göre farz sayılan umre yapmaktan menedilemez; hac ve umre nafakası güvenilir bir kişiye teslim edilir ve gerekli harcamalar onun tarafından yapılır. Evlendirme konusunda Şâfiîler sefihin velâyetini kabul etmezken diğer mezhepler kabul etmektedir. Sefihin evlenmesinin velisinin iznine bağlı olup olmadığı fakihler arasında tartışılmıştır. Hanefî ve Hanbelîler'e göre, malî yönü bulunsa da esasen malî bir akid olmayıp insanın temel ihtiyaçlarından sayılan nikâhın sefih tarafından akdedilmesi câizdir. Mâlikîler'e göre sefihin nikâhı sahih, ancak mevkuf hükmünde olup velisi muvafakat ederse câiz, aksi takdirde bâtil olur. Şâfiîler'e göre ise velisinin izni olmadan sefihin nikâhı câiz değildir. Nikâhı câiz görenlerden Ebû Hanîfe mehrin miktarına bir sınır getirmeyen diğer âlimler bunun mehr-i misl ile sınırlı olacağını belirtmişlerdir. Çoğunluk sefihin boşamasını câiz görürken İbrâhim en-Nehaî, İbn Ebû Leylâ ve Ebû Yûsuf bunu câiz görmemiştir. İslâm hukukçularına göre sefihin ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin nafakası kendi malından velisi tarafından karşılanır. Velisinin izni olmadan sefihin yaptığı alım satım akidleri cumhur tarafından câiz görülmezken İmam Mâlik, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre mevkuf hükmünde olup sefi-

hin menfaatine olan durumlarda velinin muvafakat etmesiyle câiz olur. Velinin önceden izin vermesi durumunda sefihin yaptığı satım sözleşmesi Ebû Yûsuf, Muhammed ve Mâlikîler'e göre geçerli, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre geçersizdir. Ancak Şâfiî ve Hanbelîler'in bir kısmına göre velinin semeni tayin etmesi ve akdin ivazlı olması durumunda sefihin yaptığı akidler câiz görülmüştür. Sefihin hacir altına alınmasını gerekli gören fakihlerin görüş birliğiyle velisi izin verse de sefihin karşılıksız hibe yapması geçersiz sayılmıştır; ancak Mâlikîler ivaz karşılığında hibeyi velinin izniyle câiz kabul etmiştir. Sefihin başkasına vekil olması veya şahitliğinin kabulü de fakihler arasında tartışmalıdır. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre sefihin hayır yolunda yaptığı vasiyet terekenin üçte birini aşmadığı sürece câizdir. Fakat Hanefî ve Mâlikîler'e göre vasiyetin hayra yönelik olması veya sefihin akfî dengesinde bozukluk olduğunu gösteren bir husus bulunması durumunda vasiyet geçersiz sayılır. Şâfiî ve Hanbelîler'in bir kısmı sefihin vasiyetini câiz görmemiştir. Hacirini gerekli gören fakihler sefih borç vermesini veya borç almasını câiz görmez. Ancak Hanefîler bu kurala bazı istisnalar getirmiştir. Meselâ sefihin, mehr-i misl ödemek için veya hâkimin nafakasını ödemesi durumunda nafaka-i misl miktarında borçlanması Hanefî fakihlerince câiz görülmüştür. Sefihin gasbettiği malî tazmin etmekle yükümlü olduğu konusunda ihtilâf yoktur. Sefihin malî konulardaki ikrarı dört mezhep tarafından geçersiz sayılmıştır; çünkü geçerli sayılması sefihin ikrar yolunu işletip hacri etkisiz hale getirmesine imkân verir. Hanbelî mezhebinde bir görüşe göre hacir kaldırıldıktan sonra ikrarın gereği yerine getirilir. Şâfiî mezhebinde tercihe şayan bulunmayan bir görüşe göre sefihin malî konulardaki ikrarı geçerlidir. Nesep, had ve kıyas davalarında sefihin ikrarı ittifakla geçerli olmakla birlikte tazminat gereken durumlarda farklı görüşler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "rşd" md.; Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "rşd" md.; Şâfiî, *el-ʿUm* (nşr. Mahmûd Mataracı), Beyrut 1413/1993, III, 220, 248-252; Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübârâ*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), II, 160; III, 291; IV, 456; V, 220-221, 224-225; VI, 132-133, 385; Taberî, *Câmiʿu'l-be-yân*, Beyrut 1420/1999, III, 586-595; Mâtürîdî, *Teʿvîlâtü'l-ʿKurʿân* (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, III, 21-29; Cessâs, *Aḥkâmü'l-ʿKurʿân*, II, 59; Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebir* (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, VI, 339, 348-357; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, VIII, 281-294, 323, 362; IX, 524; Ebû Ca'fer et-

Tûsî, *el-Mebsût fî fîḥi'l-İmâmiyye* (nşr. M. Taki el-Keşfî), Tahran 1387, II, 284-286; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 29; XXIV, 159-163, 174, 179; XXV, 20-21; a.mlf., *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), İstanbul 1984, II, 111-112; Neseffî, *Ṭilbetü't-talebe fî'l-işlâḥâtü'l-fîḥiyye* (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak), Beyrut 1416/1995, s. 324; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-ʿKurʿân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Beyrut 1407/1987, I, 319-323, 326-327; Kâsânî, *Bedâ'îʿ*, IV, 176; VI, 34; VII, 170-171, 191; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 235-238; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, Mekke, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyye), IV, 321, 566-570; IX, 300; Kurtubî, *el-Câmiʿ*, V, 27-40; Nevevî, *Rauzatü't-tâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, III, 5, 413-417, 530; IV, 72, 204; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-es-râr* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağ-dâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 601-613; Molla Hüsrev, *Düerü'l-hükkâm*, İstanbul 1260, II, 627-628; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, Beyrut 1398, V, 67; Şirbînî, *Muḡnî'l-muḥtâc*, II, 7, 166-170, 177, 198-199, 394, 425; III, 75, 156; IV, 110, 219, 465; Buhûfî, *Keşşâfî'l-kinâʿ*, Mekke 1394, III, 140, 433-434, 440-441, 445; V, 56; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 476; Şevkânî, *Neylü'l-evṭâr*, Kahire, ts. (Dâru't-türâs), V, 246-247; İbn Âbidîn, *Reddül-muḥtâr*, V, 92-97, 98-100, 110-111; Derdîr, *eş-Şerḥü's-şâgîr* (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), Kahire 1392, III, 17; Subhî Mahmesânî, *en-Nazarîyyetü'l-ʿâmme li'l-mücebât ve'l-ukûd*, Beyrut 1948, II, 112-114; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fîḥü'l-İslâmî fî şevbihi'l-cedîd*, Dımaşk 1387/1968, II, 737, 743, 745, 775, 781-798; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazarîyyetü'l-akd fî's-şerʿati'l-İslâmiyye*, Kahire 1977, s. 282-287; Muhammed b. Ahmed es-Sâlih, *et-Ṭîl fî's-şerʿati'l-İslâmiyye*, Riyad 1403, s. 198-201; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, *Mebede'ü'r-rizâ fî'l-ukûd*, Beyrut 1406/1985, I, 287-297; Saffet Köse, *İslam Hukukunda Hak-kın Kötüye Kullanılması*, İstanbul 1997, s. 146-149; a.mlf., "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ferde Mes'ûliyet Yükleme ve Bunu Düşüren Faktörler", *Kur'an-ı Kerim'de Mes'ûliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları)*, İstanbul 2006, s. 101-103, 113; Abdülkadir Şener, "İslam Hukukunda Hacr: I", *AÜİFD*, XXI (1976), s. 347-352; "Rüşd", *Mv.F*, XXII, 212-219; "Sefeh", a.e., XXV, 47-74; Fahrettin Atar, "Rüşd", *İslamda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1694-1695; a.mlf., "Sefeh", a.e., IV, 1752-1753.



SAFFET KÖSE

RÜŞDİYE

(رشدیه)

Tanzimat döneminde Batı tarzında oluşturulan, zamanla ilk öğretim kademesiyle birleşen orta öğretim kurumu.

Rüşdiye adı verilen mekteplerin açılmasına zemin hazırlayan eğitim hareketleri II. Mahmud devrinin sonlarında başlamıştır. 1838'de kurulan Meclis-i Umûr-ı Nâfia, sıbyan / mahalle mektebinin üzerinde "selâtin-i izâm mektepleri" adıyla yüksek öğretime öğrenci yetiştirecek orta öğretim