

göre sarfe, inkârcı Arap ediplerinin aslında Kur'an'ın benzeri bir eser ortaya koymaya güçleri bulunduğu halde amaçlarını gerçekleştirecek iradeyi Cenâb-ı Hakk'ın yok etmesidir. Nazzâm ve Rummânî bu görüştedir. İkincisine göre sarfe, Arap ediplerinin Kur'an'a benzer bir metin üretmeyi düşündükleri ve bunu gerçekleştirmeye çalıştıkları halde amaçlarına ulaşmalarını sağlayacak bilgi ve birikimi kendilerinin bulamadıklarını hayretle görmeleridir. Şîî âlimlerinden İbn Sinân el-Hafâcî bu görüştedir (Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, s. 82-83). Sarfe teorisi başta Vâsîl b. Atâ ve Nazzâm olmak üzere İsâ b. Sabîh el-Murdâr, Hişâm b. Amr el-Fuâtî, Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, Câhîz ve Rummânî gibi umumiyetle Mu'tezile'ye mensup kelimciler tarafından benimsenmekle birlikte Ebû Mansûr el-Eyyûbî, İbn Hazm, İmâm-ü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Fahrreddin er-Râzî gibi Sünnî ve İbn Sinân el-Hafâcî, Şerîf el-Murtazâ, Yahyâ b. Hamza el-Alevî gibi Şîî âlimlerince de kabul görmüştür.

Kur'an'ın doğrudan değil dolaylı ve izâfî bir mucize olması sonucunu doğurduğu gerekçesiyle sarfe teorisi Ehl-i sünnet âlimlerince zayıf görülmüş ve Kur'an'ın tezine aykırı bulunmuştur. V. (XI.) yüzyıldan itibaren bu teori başta Ebû Bekir el-Bâkîllânî olmak üzere âlimlerin çoğunluğu tarafından eleştirilmiş ve bu sebeple fazla taraftar bulmamıştır. Yapılan eleştiriler şu noktalarda toplanmaktadır: 1. Kur'an'ın Allah kelâmı değil insan sözü olduğunu ileri süren inkârcı Araplar tehdâdî âyetlerinde Kur'an'ın bir benzerini yapmaya açıkça davet edilmiştir. Bu ise iradelerinin kendilerinden alınmadığını gösterir. Aksi takdirde, güçlerinden yoksun bırakılmış insanların Kur'an'la yarışmak üzere bir araya gelmeye, birbirlerine yardım etmeye davet edilmesi tehdâdının mantığı açısından anlamsız olur. 2. Müslümanlar Kur'an'ın i'câz özelliği taşıdığı konusunda icmâ etmiştir. Eğer onun benzerinin meydana getirilememesi Allah'ın engellemesine bağlı ise bu Kur'an'da bizâtihi i'câz özelliği bulunmadığı mânâsına gelir (Kâdî Abdülcebâr, s. 232-233; Zerkeşî, II, 94). 3. Sarfe bir i'câz tarzı ve teorisi değil Kur'an'ın i'câzı etrafında ileri sürülmüş zayıf bir delil olabilir. Çünkü bu telakki, Kur'an'ın gerek dil özellikleri gerekse içerdiği bilgiler açısından beşer sözlerinden üstün bir tarafının bulunmadığı tezini ileri sürmektedir, bu ise inkârcıların temel iddiasıdır (M. Hasan Heyto, s. 79). Halbuki insanların belâgat ve fesahat özellikleri yanında içerdiği bilgiler

açısından Kur'an'a denk bir eser meydana getirmeleri mümkün değildir. 4. Kur'an'ın benzeri ve dengi olmasa da Müseylime-tülkezzâb, İbnü'l-Mukaffâ' ve Ebû'l-Alâ el-Maarrî gibi şahısların ona nazîre yazdıklarına ilişkin rivayetler mevcuttur. Bunlar da sarfe teorisinin geçersizliğini gösterir. Çünkü söz konusu rivayetler, en azından bazı kimselerin Kur'an'a denk bir edebî eser yazma girişiminde bulunduğunu kanıtlayıcı niteliktedir (Zerkeşî, II, 95). 5. Hz. Peygamber'in nübüvveti Kur'an'ın, benzeri meydana getirilemeyecek bir kitap olduğu tezinden hareketle temellendirilir. Şayet edebî yönü ve muhtevası itibarıyla Kur'an'ın benzerinin ortaya konabileceği ileri sürülürse Resûlullah'ın nübüvveti temel dayanağından yoksun bırakılmış olur ve yalnız sarfe nazariyesi onun tek kanıtı haline gelirdi. Halbuki Kur'an'da sarfe kelimesi geçmediği gibi işaret yoluyla da olsa ona atıfta bulunulmaz, ayrıca bu hususa dair herhangi bir hadis mevcut değildir (Fethi Ahmed Âmir, s. 276). 6. Resûl-i Ekrem döneminde Arap edebiyatının zirvesinde bulunan bazı şair ve ediplerin fesahat ve belâgat yönünden Kur'an'ın kendi ürünleriyle karşılaştırmayacak bir üstünlük taşıdığını itiraf ettikleri, bazı inkârcıların da cazibesine kapılarak okunan Kur'an'ı gizlice dinledikleri nakledilir. Bu rivayetler de sarfe teorisinin yanlışlığını kanıtlar (Ahmed Cemâl el-Ömerî, s. 258).

Sarfe Kur'an'ın muciz oluşunu sadece fesahat ve belâgat noktasına indirgeyen bir teoridir. Bu teorisin aslını oluşturan, Allah'ın insan iradesi ve bilgisine müdahale ettiği tezini savunmak oldukça zordur, çünkü iman ve itaatle yükümlü tutulmak düşünce ve irade hürriyetini gerekli kılar. Ayrıca Hz. Peygamber'in gönderilişiyle birlikte nübüvveti kanıtlama aracı olarak hissî mucize devrinin kapandığı (el-İsrâ 17/59) ve Kur'an'ın fesahat ve belâgatı dışında da i'câz yönlerinin bulunduğu dikkate alınırsa sarfenin insanların çoğunluğuna hitap etmekten uzak, zayıf bir teori olduğu görülür. Her ne kadar İbn Hazm gibi bazı sarfe taraftarları Kur'an'ın sarfe dışında da i'câz yönlerinin bulunduğunu söylemişse de bunlara göre i'câzın merkezinde sarfe yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* (Şelâşü Resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân içinde, nşr. M. Halefulah – M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 101-104; Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân* (a.e. içinde), s. 20; Bâkîllânî, *i'câzü'l-Kur'ân*, Kahire 1349, s. 36-45; İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-uşûl* (nşr. M. A. S. Abdülhalîm, BSOAS, LIV/1 [1991] içinde), s. 10; Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*

'ani'l-metâ'in, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdâti'l-hadîse), s. 232-233; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), III, 25-31; Fahrreddin er-Râzî, *en-Nübüvât* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire-Beyrut 1406/1986, s. 177-182; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* (nşr. Ahmed M. el-Mehdî), Kahire 1423/2002, IV, 73, 102-108; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 505; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 94-95; Mustafa Sâdık er-Râfî, *i'câzü'l-Kur'ân*, Kahire 1381/1961, s. 162-165; Ahmed Cemâl el-Ömerî, *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'ânî hatte'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, Kahire 1984, s. 254-258; Ahmed Muhtâr el-Bezre, *Fi i'câzi'l-Kur'ân*, Beyrut 1408/1988, s. 9; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Beyân fi i'câzi'l-Kur'ân*, Amman 1989, s. 81, 82-83, 108; Fethî Ahmed Âmir, *Fikretü'n-naẓm beyne vücûhi'l-i'câz fi'l-Kur'ân*, İskenderiye 1991, s. 29, 276; Ali Mehdi Zeytûn, *i'câzü'l-Kur'ân ve eşerühü fi teavvûri'n-naḥdî'l-edebî*, Beyrut 1992, s. 49; M. Hasan Heyto, *el-Mu'cizetü'l-Kur'ânîyye*, Beyrut 1994, s. 79; M. Ömer Bâhâzık, *Şerhu risâleti Beyânî i'câzi'l-Kur'ân li'l-İmâm el-Hattâbî*, Dımaşk-Beyrut 1416/1995, s. 31-33.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

SARHOŞLUK

Sarhoşluk, kişinin içki veya uyuşturucu madde alması neticesinde ayıldıktan sonra o esnadaki söz ve fiillerini bilemeyecek derecede akli melekelerinin zaafa uğramasını ifade eder. Arapça'da sarhoş (F. serhōš) sekrân, "sarhoş olma" sekr ve "sarhoşluk / sarhoş olma" hâli sükr kelimeleriyle karşılanır. Kur'an-ı Kerim'de üçü sekrânın çoğulu sükârâ olmak üzere (en-Nisâ 4/43; el-Hac 22/2) yedi yerde sekr kökünden türeyen kelimeler geçer (el-Hicr 15/15, 72; en-Nahl 16/67; Kâf 50/19). Hadislerde sekrân ve sükr yanında aynı kökten türeyen kelimelerin kullanımına sıkça rastlanır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "skr" md.).

Birey ve toplum için önemli zararları bulunduğu İslâmiyet'te sarhoş edici içecekler kesin biçimde yasaklanmıştır. Resûl-i Ekrem'in ilk muhataplarını oluşturan toplumda içki alışkanlığı oldukça yaygın bulunduğu bu konuda tedricî bir yöntem uygulanmış, önce içkinin bazı yararları bulunsun da zarar ve günahının daha büyük olduğunu (el-Bakara 2/219), ardından namaza sarhoşken yaklaşılması gerektiğini (en-Nisâ 4/43) bildiren âyetler ve nihayet bunları kesin biçimde yasaklayan Mâide sûresinin 90-91. âyetleri nâzil olmuştur. Hz. Peygamber de birçok hadisinde sarhoş edici içeceklerin haram olduğunu belirterek bu yasağı teyit etmiş ve ilgili hükümleri açıklamıştır (bk. İÇKİ).

Tıbbî anlamıyla sarhoşluk, alkol veya alkollü maddenin alınmasıyla sinir sisteminde depresyon yahut kısmî felçler meydana gelmesini ifade eder. Dokuların hayatı

özellikleri ve organizmanın işlevleriyle ilgili güçleri üzerinde etki yapan eroin, esrar, morfin, kokain gibi uyuşturucu maddeler de bir çeşit sarhoşluk meydana getirir (bk. UYUŞTURUCU). Kişinin fiil ehliyetine etkisi sebebiyle hukukun değişik dallarında ele alınan sarhoşluk ceza hukuku incelemelerinde daha özel bir yere sahiptir. Ağız, burun veya enjeksiyon yoluyla alınan alkol dışındaki maddelerin, hatta ağız dışında bir yolla alınan alkollü maddelerin sebep olduğu fizyopsişik hali sarhoşluk sayılabilmek için kanunda bu konuda açıklık bulunması gerektiğini ileri süren ceza hukuku yazarları bulunmakla birlikte hâkim kanaat, alınan maddenin mahiyeti veya vücuda giriş biçimi değil kişinin aklı melekelerinde meydana getirdiği olumsuz etkinin dikkate alınması ve aynı sonucu verdiği takdirde bu durumların da sarhoşluk kavramı içinde mütalaa edilmesi gerektiği yönündedir. Alkol kullanımı ile uyuşturucu madde kullanımının yol açtığı fizyolojik ve psişik sonuçlar arasındaki farklara dikkat çekerek uyuşturucu maddeden ve alkolden kaynaklanan sarhoşluk hallerinde işlenen suçlar hakkındaki rejimin birbirinden farklı esaslara dayandırılması gerektiğini savunan yazarlar da vardır (Alacakaptan, s. 7, 22-23, 34-35, 175-177).

Sarhoşluk, sarhoş edici maddelerin bir defa veya birbirine yakın aralıklarla kullanılması sonucunda meydana gelirse had (geçici) sarhoşluk, bunları kullanmanın alışkanlık ve hastalık meydana getirecek derecede tekrarlanmasından kaynaklanırsa kronik sarhoşluk diye anılır. Birinci şekil de sağlıklı bir kimse söz konusu olduğunda basit sarhoşluk, fizyolojik-psişik bozukluklar taşıyan bir kimse söz konusu olduğunda patolojik sarhoşluk adını alır. Basit sarhoşluk, vücuttan atılmalarından sonra bazı haller müstesna gerek organizmada gerekse ruhî mekanizmada kayda değer bir değişiklik meydana getirmeyen sarhoş edici maddelerin sağlıklı bir insanda yol açtığı zehirlenmedir. Kişi, bu maddelerin belirli seyir takip eden etkisinden kurtulduktan sonra psikolojik olarak normal kişiliğini yeniden kazanır. Genellikle sarhoşluk denince bu tür kastedilir. Patolojik sarhoşluk yaratılış özellikleri, ruh hastalıkları, damar sertliği gibi devamlı veya açlık, kadınlarda âdet hali gibi ârizî sebeplerle sarhoşluğun normal şeklinden uzaklaşıp patolojik bir mahiyet kazanmasını, insanın sarhoş edici maddelere karşı anormal ve şiddetli reaksiyonlar göstermesini ifade eder. Bu reaksiyonlar, ya kişinin çok önemsiz alkol dozlarından bile etkilenip alınan

alkol miktarıyla mütenasip olmayan ruhî değişikliklere mâruz kalması (kantitatif tahammülsüzlük) yahut anormal ruhî değişikliklerin ortaya çıkması (kalitatif tahammülsüzlük) şeklinde tezahür eder. Kronik sarhoşluk ise (alkolizm) alkollü içkilerin devamlı surette kullanımı sonucunda ortaya çıkan sürekli fizyolojik ve psişik bozukluklar bütünüdür ifade eder. Alkollü maddelerin uzun süre kullanımı kalıtsal veya bu nitelikte sayılmayan başka bir faktörün etkisi olmasa bile bazı müzmin psişik ve fizyolojik bozukluklar meydana getirerek yaratılış itibarıyla normal, aktif, kültürlü, şerefine düşkün bir insanı ahlâk hissi sönmüş, her türlü kötülüğü yapabilen, hiddetli, tembel, çevresine duysız bir canlı haline getirir. Kronik alkolizm kişinin alkol kullanmadığı zamanlarda da etkisini gösteren bir akıl hastalığıdır. Alkollü maddelerin sürekli kullanımı mutlaka kronik alkolizme götürmez; alkol almayı itiyat haline getirip bunu senelerce sürdürenler arasında psikopatik hiçbir âraz taşımayan, şuuru normal insanlarınki kadar berrak kalan kimseler vardır. Fakat alkollü maddeleri uzun yıllar büyük bir tahammülle kullanan bu tip kimselerin bir hadden sonra bir kadehe dahi dayanamadıkları görülmüştür (a.g.e., s. 7-8, 27-32).

Ceza hukuku incelemelerinde sarhoşun isnat kabiliyetini belirleme amacıyla sarhoşluğu sebebine göre çeşitlere ayırma eğiliminin hâkim olduğu görülür. Sarhoşluğun meydana gelmesinde fâile en hafif bir kusurun dahi izâfe edilemediği durumlar ârizî sarhoşluk, bunun dışındaki durumlar ihtiyarî sarhoşluk diye anılır ve ikincisi basit ihtiyarî sarhoşluk, tasarlanmış sarhoşluk ve itiyadî sarhoşluk kısımlarına ayrılır. Bazı yazarlarca kasdî veya taksirli diye de adlandırılan basit ihtiyarî sarhoşluk, gerek alınan maddenin nitelik ve miktarı gerekse vücut yapısındaki özellikler dolayısıyla alkol kullanımının sarhoşluk sonucuna götürceğini bilen veya bilmesi gereken kimsenin bu tür maddeleri isteyerek kullanmasıyla oluşan sarhoşluk türüdür. Tasarlanmış sarhoşluk, kişinin suç işleme kararını pekiştirme veya bu hususta cesaretini arttırma ya da cezayı kaldıran yahut azaltan hükümlerden yararlanma düşüncesiyle sarhoş olması demektir. İtiyadî sarhoşluk, sık sık sarhoş olmayı yerleşik bir alışkanlık haline getirme ve alkollü içkilere müptelâ olmayı ifade eder. Yine sarhoşluk şiddeti ve etkisi çeşitli faktörlere bağlı olarak değişen bir durum olduğu ve isnat kabiliyeti açısından suçun işlendiği an önem taşıdığı için şiddetine göre

re sarhoşluk tam ve tam olmayan şeklinde bir ayırma tâbî tutulur. Fâilin anlama ve isteme kabiliyetini tamamıyla yok edecek derecede ileri safhaya ulaşmış olan sarhoşluk tam, bu kabiliyeti tamamıyla yok etmeyip önemli surette azaltan sarhoşluk ise tam olmayan, kısmî, yarım gibi isimlerle anılır. Ancak gerek yasal düzenlemelerde gerekse doktrinde bu kavramların benimsenmesi, sınırlarının belirlenmesi ve benzer kavramlarla mukayesesi konusunda ortak bir yaklaşım bulunmamaktadır (a.g.e., s. 35-61). 26 Eylül 2004 tarih ve 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun 34. maddesinin ilk fıkrasında, "İrade dışı alınan alkol veya uyuşturucu madde etkisiyle, işlediği fiilin hukukî anlam ve sonuçlarını algılayamayan veya bu fiille ilgili olarak davranışlarını yönlendirme yeteneği önemli derecede azalmış olan kişiye ceza verilmez" denerek kişinin kasten veya taksirle sebebiyet vermeksizin sarhoş olması neticesinde isnat yeteneğini yitirdiğinde o esnada işlediği suçlardan dolayı cezalandırılmayacağı hükme bağlanırken ikinci fıkrasında, "İrade olarak alınan alkol veya uyuşturucu madde etkisinde suç işleyen kişi hakkında birinci fıkra hükmü uygulanmaz" denerek tasarlanmış sarhoşluk, kasten sarhoşluk ve taksirle sarhoşluk hallerinde isnat kabiliyetinin var kabul edileceği ve suçtaki kusurluluğuna göre cezalandırılacağı esas benimsenmiştir (Hakeri, s. 41, 181-184).

Medenî hukuk incelemelerinde sarhoşluğun hukukî işlem ve eylemlerin geçerliliğine etkisi konusunda esas alınan kriter bu durumun temyiz gücünü ortadan kaldırmış olup olmadığıdır. Alınan alkolün miktarı, içilen içkinin sertlik derecesine göre çeşidi ve kişinin dıştan görünen tutum ve davranışları bu hususta kesin bir ölçü olmayıp her olayın özellikleri ve kişinin durumu değerlendirilerek temyiz gücünün kalkıp kalkmadığı belirlenmelidir. Zira herkesin alkole dayanıklılık derecesi aynı değildir. Hatta alkolikler bakımından alkol almaktan çok almamanın iradeyi etkilediği, dolayısıyla sürekli alkol aldıkları halde bazı alkoliklerin mümayyiz oldukları söylenbilir. Sarhoşlukla ilgili belirlenmelerde kişinin değerlendirme konusu olan işlem veya eylemi yaptığı sıradaki durumu önemli olup temyiz gücünü ortadan kaldıracak derecede sarhoş olduğu esnadaki işlem ve eylemleri bakımından fiil ehliyetinden yoksun sayılır; buna karşılık kişinin bir işlem veya eylemi yaparken bu ölçüde sarhoş olmadığı halde daha önce veya sonra sarhoş olması o işlem veya eylemin geçerliliğini

etkilemez (Zevkliler, s. 198-199). Temyiz gücünden yoksun kişinin fiil ehliyetinin bulunmadığının kabulü ilkesine dürüstlük kuralına ve hakkaniyete aykırı sonuçların doğduğu bazı durumlarda istisnalar getirilmiş olup bunların bir kısmı sarhoşluk halini de ilgilendirmektedir. Meselâ sarhoşluk sebebiyle mâkul surette hareket etme iktidarını geçici olarak kaybetmiş bir kimse bu durumun kendi kusuru olmaksızın meydana geldiğini ispat edemezse o esnada haksız bir fiiliyle başkasına verdiği zararı tazmin etmekle yükümlü olur (Borçlar Kanunu, md. 54/II).

Fıkıh literatüründe sarhoşluk usul eserlerinin “ehliyeti ortadan kaldıran veya dârltan sebepler” (avârızu’l-ehliyye) başlığı altında ve iradî yolla meydana gelen (müktesebe) ârizalar arasında; fûrû eserlerinin ise içki içme ve sarhoş olmanın cezasını inceleyen “haddü’s-şûrb”, “el-eşribe ve haddü’l-müskir” gibi bölümleriyle ehliyet durumunun söz konusu olduğu muâmelâtla ilgili değişik yerlerinde ele alınır. Mezhep imamlarından nakledilen tanımlara göre sarhoşluk kişinin sözlerinde karışıklık, düzensizlik ve saçmalamanın hâkim hale gelmesi, kendi sırlarını açığa çıkarır biçimde konuşmaya başlamasıdır. Ebû Hanîfe had gerektiren sarhoşluk konusunda farklı şeyleri birbirine karıştırma, meselâ yeri gökten, erkeği kadından ayırt edememe ölçütünü eklemiş, sarhoşluğun bu dereceye ulaşmamasının had uygulanmasını engelleyecek bir şüphe sayılacağına hükmetmiştir. Bunların sarhoşluğun mahiyetinden çok belirtilerini açıklayan anlatımlar olduğunu dikkate alan usul âlimerince sarhoşluk için, “aklı izâle etmeyen, fakat mâkul hareket etmeyi önleyen etkiye sahip bazı maddelerin vücuda alınmasıyla akîf melekeler baskın gelen sürur ve organlarda gevşemeyle birlikte oluşan gaflet hali”, “dimağın şarap vb. maddelerin buharlaşan zerrecikleriyle dolması sebebiyle insana âriz olan ve aklının âtil hale gelmesine yol açan durum” gibi tanımlar yapılmıştır. “Akli izâle edici nesnelerin alınması neticesinde aklın zâil olması” şeklindeki tarif ise sarhoşluğun bir tür akıl hastalığı (cûnûn) sayılmasını gerektirdiği için eleştirilmiştir (Abdülâzîz el-Buhârî, IV, 352; İbn Emîru Hâc, II, 194).

Fıkıhta genel kabul gören, akıl ve temyiz gücünü dinî ve hukukî yükümlülük ve sorumluluğun ön şartı sayma ilkesi temyiz kudretine sahip bulunmayan sarhoşun edâ ehliyetinden yoksun olduğuna hükmetmeyi gerektirmekle birlikte fakihlerin büyük çoğunluğu, İslâm’da açık biçimde

yasaklanmış bir eylemi kendisini mâzur kılan şartlar altında olmaksızın işleyerek sarhoş olan müslüman kişiye bu ilkenin mutlak biçimde uygulanmasının yükümlülük ve sorumluluğun önünü kesen bir istismar aracı olarak kullanılabileceğini ve ilkenin temelindeki düşünceyle bağdaşmayan sonuçlara yol açabileceğini dikkate alarak sarhoşun ehliyet durumunu belirlerken mubah yolla ve mubah olmayan yolla sarhoşluk arasında ayırım yapma noktasında birleşmiştir. Zor kullanılarak veya ağır tehdit altında bırakılarak içki veya uyuşturucu madde alması sağlanan, aklıktan / susuzluktan ölecek duruma gelip helâl bir nesne bulamadığı için yahut sarhoş edici özelliğini bilmeden bu tür maddeleri alanları vb. sarhoşluğu mubah yolla sarhoşluk diye nitelenmiş, bu durumdakilerin baygın veya uyuyan kişi gibi kabul edilerek günahkâr sayılmaması ve içki içme veya sarhoş olma cezasına çarptırılmaması gerektiği hususunda ittifak edilmiştir. Buna göre mubah yolla sarhoş olan kişinin hukukî işlemleri geçerli olmadığı gibi cezaî sorumluluğu da yoktur; ancak kusur sorumluluğunun aranmadığı durumlarda başkalarının canına ve malına verdiği zararları tazminle yükümlüdür. Genel kural bu durumdaki kişinin ibadetle yükümlü sayılmaması yönünde olmakla birlikte bazı fakihler kazâsında güçlükl bulunmayan ibadetleri kazâ etmesi gerektiği kanaatindedir (bu konuda esas alınan ölçütler için bk. CÜNÛN); ayrıca bazı kaynaklarda Hanefî mezhebinde mubah yolla sarhoş olanın namazın kazâsı hususunda baygın kişiden farklı değerlendirildiği belirtilmektedir (İbn Nüceym, s. 370). Bu durumda abdestin bozulacağı hususunda ise ittifaka yakın bir görüş birliği vardır (karşı görüş için bk. İbn Hazm, I, 221-222). Buna karşılık bazı fakihler, sarhoşluğun nasıl meydana geldiğine bakılmaksızın sarhoş cûnûn hükümlerinin uygulanması gerektiğini savunur (Tahâvî, s. 281; İbn Hazm, X, 210-211; XI, 39). Bu yaklaşıma göre haram yolla sarhoş olan da mubah yolla sarhoş olan hakkındaki hükümlere tâbidir; ancak bu kimse içki içmesi sebebiyle günahkâr sayılır ve sadece bu fiilinden dolayı cezalandırılır. Mubah yolla ve mubah olmayan yolla sarhoşluk arasında ayırım yapma ilkesini benimseyen fakihler, haram yolla sarhoş olan kişiden dinî yükümlülüğün sâkit olmayacağı noktasında birleşirken hukukî işlemlerinin geçerliliği ve cezaî sorumluluğu konularında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Fıkıh ve usûl-i fıkıh eserlerinde

sarhoşun hükümleri incelenirken kural olarak bu şekilde sarhoş olan kişiler kastedilir; aşağıda söz konusu edilecek hükümler de bu gruba giren sarhoşlarla ilgilidir.

Türkçe’ye “şarap” olarak çevrilen hamr kelimesinin kapsamıyla ilgili görüş ayrılıkları bir yana, sarhoş olmasa da az veya çok hamr içtiği sabit kişiye bu cezanın verileceğinde fikir birliği edilmiş olmasına karşılık şarap dışındaki sarhoş edici içecekleri (müskirat) almanın cezası hususunda Hanefîler’le çoğunluk arasında temel bir yaklaşımla farklılığı vardır. Cumhur az miktarda da alınsa bu tür içecekleri içmenin cezasının aynı olacağı kanaatindedir. Hanefîler ise şarap içmenin cezasını “haddü’s-şûrb” ve “haddü’l-hamr” diye isimlendirirken şarap dışındaki içkileri içene had cezası verilebilmesi için sarhoş olmayı şart koşarlar ve bu durumda uygulanacak cezayı “haddü’s-sûkr” diye adlandırırlar. Ayrıca şarap dışındaki içkilerin sarhoşluk meydana getirmeyecek düzeyde içilmesinden dolayı ta’zîr cezası verilebileceğini kabul ederler. Şarap içme ve sarhoş olma cezalarının dayanaklarıyla ilgili yorum farklılıkları sebebiyle bazı çağdaş araştırmacılar bu cezaların had değil ta’zîr olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunmaktadır (el-Avâ, s. 136-150; ayrıca bk. HAD; İÇKİ).

Fakihler, işlediği mâsiyet sebebiyle geçici olarak dinî hitabı anlayamayacak duruma düşse de akıl melekelerini yitirmiş olmadığı için sarhoşun haram fiilleri işlemekten dolayı günahkâr sayılacağına ve ibadetler konusunda yükümlülüğünün devam edeceğine, dolayısıyla o durumda eda etmesi geçerli olmamakla birlikte kazâsı mümkün ibadetleri kazâ ile mükellef olduğuna hükmetmişlerdir. Aklın mevcudiyetini korumasından söz edilmekle beraber anlama yeteneğinin bulunmadığı açık olduğundan -özellikle Nisâ süresinin 43. âyeti delil gösterilerek- ya bu durumun hitabın yönelmesini engellemediği yönünde izahlar yapılmakta veya gerçekte bu hükmün caydırma ve cezalandırma düşüncesine dayandığı, dolayısıyla anlama yeteneğinin hükmen var kabul edildiği belirtilmektedir. Fıkıh eserlerinde sarhoşluğun bazı ibadet hükümlerine ve helâl-haram değerlendirmelerine etkisiyle ilgili meseleler üzerinde de durulmuştur. Bunlar arasında öne çıkan hususlardan biri sarhoşun kestiği hayvanın etinin helâl olup olmadığıdır. Kesen kişinin mümeyyiz olmasını şart koşan çoğunluk bu soruya olumsuz cevap verirken Şâfiî mezhebinde bu şartı taşımayan eti yemenin mekruh olacağı görüşü tercih edilmiştir. Mubah yolla sarhoş-

lukta abdestin bozulduğu hatırlanırsa bu durumda abdestin bozulması evleviyet gereğidir. Sarhoşluğun i'tikâfı bozup bozmayacağı veya hangi şartlarda bozacağı hususunda ise mezheplerin farklı değerlendirmeleri vardır (başka bazı meseleler için bk. Süyûtî, s. 383-384).

Sarhoşun sözlü tasarruflarının geçerliliği konusunda farklı eğilimler vardır. Bazı fakihler ayırım yapılmaksızın bütün hukukî işlemlerinin geçersiz sayılması gerektiğini savunur. Osman el-Bettî, Leys b. Sa'd, Hanefîler'den Tahâvî ile Ca'ferîler ve Zâhirîler bu görüştedir. Hanefî mezhebinde sözlü tasarruflarının geçerli sayılması kuralı benimsenmiş, ancak irtidad ve rücû edilebilir nitelikteki ikrar gibi bazı tasarruflar bu kuralın dışında tutulmuştur (diğer istisnalar için bk. İbn Nüceym, s. 369-370; İbn Âbidîn, XII, 137-138). Mâlikî mezhebinde benimsenen eğilim akidlerini ve mal varlığı haklarıyla ilgili ikrarlarını geçersiz sayma, talâk ve köle âzadı ile mal-la ilgili olmayan ikrarlarını geçerli kabul etme yönündedir. Ancak bazı tasarruflar hakkında farklı görüşler vardır; bu çerçevede temyiz gücünü tamamen yitirmiş olması halinde sarhoşun talâkının geçerli sayılmayacağı da söylenmiştir (Derdîr, II, 543; III, 17, 525-526; IV, 140, 512-513). Şâfiî mezhebi kaynaklarında bu konunun daha çok talâk ekseninde ele alındığı görülür. Mezhepte benimsenen görüşün sarhoşun talâkının geçerli olduğu, ancak Müzenî ve Ebû Sevr'in aksi yöndeki kavli tercih ettiği belirtilir; ayrıca mezhepte tek görüş bulunduğu, Müzenî'nin rivayet ettiği kavlin ise Şâfiî tarafından başkalarına ait bir görüş olarak nakledilmiş olabileceği iddiasına yer verilir. Diğer hukukî işlemler incelenirken genellikle talâk konusundaki görüş ayrılığına atıfta bulunulur (bk. Ebû İshak eş-Şîrâzî, IV, 278-279, 478; V, 206, 674). Hanbelî kaynaklarında Ahmed b. Hanbel'den sarhoşun talâkının geçerli ve geçersiz olduğu yönünde iki rivayet geldiği, Ebû Bekir el-Hallâl'in birincisini, Gulâmü'l-Hallâl diye tanınan öğrencisini Ebû Bekir Abdülâzîz'in ikincisini tercih ettiği belirtilir; diğer hukukî işlemler konusunda da talâktaki-ne benzer rivayet ve tercih farklılıklarından söz edilir (İbn Kudâme, X, 346-348; XII, 295-296). İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in önceleri sarhoşun talâkını geçerli sayma yönünde fetva verirken sahâbenin bu konudaki tavrını dikkate alarak bu görüşten vazgeçtiğini belirtmektedir. Aile bireyleri, özellikle boşanan kadın ve çocukları üzerinde önemli etkileri ve sosyal sonuçları bulunduğu için sarhoşun talâkı meselesi

fıkıh tarihi boyunca ciddi tartışmalara yol açmış, son dönem kanunlaştırma çalışmalarında bu konuya ayrı bir alâka gösterilmiştir. Kaynaklarda tâbiîn âlimleri, müctehid imamlar ve mezhep fakihleri arasında sarhoşun talâkının geçerli olup olmayacağı konusunda her iki yönde görüş belirten pek çok isim zikredilir (İbn Hazm, X, 209-211; İbn Kudâme, X, 346-347). Bazı eserlerde Hz. Ali, Muâviye ve İbn Abbas geçerli sayanlar arasında anılırsa da (İbn Kudâme, X, 346-347) İbn Kayyim, Hz. Osman ve İbn Abbas'ın sarhoşun talâkını geçerli saymadıklarını ve bu hususta sahâbe arasından hiçbirinin geçerli sayılmaması gerektiği çok sayıda delille desteklenebilmektedir (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, IV, 47-49). Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası'nda da (s. 19-20) sarhoş kocanın geçici cinnet halinde yaptığı bir fiile fıkıhî sonuç bağlanarak bir ailenin mahvına yol açılması ve bunun haram yolla sarhoş olma temeline dayandırılması eleştirilmiş, Hz. Osman'dan sarhoşun talâkını geçerli saymadığının rivayet edildiği, Şâfiî'nin iki görüşünden birinin bu olduğu, Hanefîler'den de Muhammed b. Sellâm'ın (bilgi için bk. Leknevî, s. 168) bu kanaatte olduğu ve Tahâvî ile Kerhî'nin bu görüşü tercih ettiği belirtilerek anılan kararnâmede, "Serhoşun talâkı muteber değildir" hükmüne yer verilmiş (md. 104), bunu takiben 1929 tarihli Mısır Medenî Kanunu ile birçok İslâm ülkesinin ilgili kanunlarında bu yönde hüküm konmuştur.

Sarhoş, suç teşkil eden fiillerinden dolayı fakihlerin çoğunluğuna göre diğer kişiler gibi sorumludur (Ebû İshak eş-Şîrâzî, V, 10, 379, 420; Pezdevî, IV, 355; İbn Kudâme, X, 347; XI, 482-483; Derdîr, III, 17-18; IV, 439, 512-513). Osman el-Bettî ve Zâhirîler ise sarhoşa sadece içki içme cezası uygulanacağı ve sarhoşken işlediği suçlardan dolayı bedenî cezaya çarptırılmayacağı görüşündedir. Hz. Osman'a dayandırılan ve Şâfiî'den nakledilen iki kavilden biri olduğu belirtilen bu görüşü az sayıda da olsa dört mezhebin her birinde benimseyen fakihler bulunmaktadır (Abdülkadir Üdeh, I, 582-583). Ca'ferî mezhebinde de hâkim kanaat çoğunluğun görüşü istikametindedir; hatta bazı Şîî fakihleri bu hususta icmâ bulunduğunu belirtirler (Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, *el-Mes'ûliyyetü'l-cezâ'iyye*, s. 238-239). Sarhoşun başkalarının canına veya malına zarar veren fiillerinden dolayı tazmin sorumluluğunun bulunduğu hususunda ittifaka yakın görüş birliği

vardır (karşı görüş için bk. İbn Hazm, X, 344-345).

Sarhoşun bütün sözlü tasarruflarının geçersiz sayılması ve içki içme cezası dışında bedenî cezaya da çarptırılmaması gerektiğini savunanların dayandıkları gerekçeler şöylece özetlenebilir: "Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar ... namaza yaklaşmayın" meâlindeki âyetten (en-Nisâ 4/43) anlaşıldığı üzere sarhoş ne dediğini bilemeyecek durumdaki kimse demektir. Böyle birinin dinî hükümlere muhatap kabul edilmesi mümkün olmayıp akıl hastası hükmündedir. İrade beyanlarında kastın veya kasıt yerine geçecek bir durumun (mazinne) bulunması asgari şart olduğuna, sarhoşta ise bunlardan hiçbirini bulunmadığına göre hukukî işlemlerinin bütünüyle geçersiz sayılması gerekir; yine mükellefiyetin temelini anlama yeteneği oluşturduğuna, sarhoşta ise bu yetenek bulunmadığına göre cezaî fiillerinden sorumlu olmamalı, içki içmesinden dolayı verilen şer'î ceza dışında bir cezaya çarptırılmamalıdır. Bu hususta mubah yolla sarhoş olanla haram yolla sarhoş olan arasında bir ayırım yapılması doğru olmaz, zira her ikisi de akli muhâkeme ve temyiz gücünden mahrumdur; aralarındaki gerçek fark sarhoş oluş biçimidir, şu halde hüküm bakımından da yegâne fark mubah yolla sarhoş olan kişinin bundan dolayı cezalandırılmaması, diğerinin cezalandırılması olmalıdır.

Kural olarak sarhoşun sözlü tasarruflarının geçerli sayılması ve cezaî fiillerinden sorumlu tutulması gerektiği kanaatini taşıyan fakihlerin temel delili şudur: Sarhoş kendi iradesi ve fiiliyle yasak nesneyi alıp akli melekesini geçici olarak ortadan kaldıran kimse demektir. Şu halde birçok fıkıhî meselede olduğu gibi hakikaten varlık şartı aranmayıp takdiren akli melekelerinin sağlam olduğu kabul edilmelidir. Zira mâsiyet / suç onu işleyen kişiye özel müsamaha tanıma sebebi olamaz, aksine böyle bir fiili işlemek bütün sonuçlarını kabul etmek anlamına gelir. Ancak bu gruptaki fakihlerden Hanefîler irtidad ve rücû edilebilir nitelikteki ikrarı geçersiz saymalarına şöyle bir açıklama getirirler: İrtidad inançtaki değişiklik demektir ve bu değişiklik ancak o yöndeki kastın bulunması veya kasta delâlet eden objektif bir irade açıklamasıyla gerçekleşebilir; oysa sarhoş böyle bir açıklama yapmaya elverişli durumda değildir. Yine sarhoşun ayıldığında o esnadaki beyanlarını geri alması muhtemel olduğu için ikrarlarından vazgeçeceği kabul edilmeli ve rücû edilebilir nite-

likteki ikrarları geçersiz sayılmalıdır. Mâlikîler de sarhoşun sözleşmelerini geçersiz sayarken akidlerin geçerliliği için temyiz kudretinin şart olduğuna, sarhoşun ise bundan mahrum bulunduğuna dikkat çekerler. İkrar konusunda ise malla ilgili olup olmayışına göre izahlar yaparlar.

Sarhoşun sözlü tasarruflarının geçersiz sayılması, fakat cezaî fiillerinden sorumlu tutulması gerektiğini savunanlar daha çok bunların sonuçlarının başkalarına verdiği zarar ölçütünü esas alırlar. Onlara göre sözlü tasarruflarının tamamen geçersiz sayılması başkalarına zarar vermez, halbuki cezaî fiillerinden sorumlu tutulmaması topluma yönelmiş bir zarardır. Bu fiillerin karşılıksız bırakılması suç işleme eğilimindekileri suça teşvik anlamı taşır ve bu yolla toplumsal huzur, başkalarının can ve mal güvenliği tehdit altına girer; aynı zamanda mâsiyet / suç niteliği taşıyan bir fiil başka bir suçun sorumluluğunu ortadan kaldırma aracı kılınmış olur (Abdülkerîm Zeydân, s. 104-107).

Esasen temyiz kudretinden yoksunluk halinde hukukî işlem ehliyetinin yitirileceği ve isnat kabiliyetinin, dolayısıyla cezaî sorumluluğun ortadan kalkacağı hususunda İslâm hukukuyla Batı hukuk doktrinlerindeki temel kabul arasında köklü bir fark bulunmamaktadır. Nitekim mubah yoldan sarhoş olan kişinin bu süre içinde dinen yükümlü sayılmayacağı, cezaî sorumluluğunun bulunmayacağı ve hukukî tasarruflarının geçerli olmayacağı fıkıhta benimsenen genel bir ilkedir. Aynı şekilde kişinin hukukî ve cezaî sorumluluktan kurtulma amacıyla geçici olarak temyiz kudretini ortadan kaldırmaya sebebiyet verecek bir yöntem uygulamaya durumunda bu ilkenin mutlak biçimde işletilmesi başkalarının haklarını ihlâl ve âdil olmayan sonuçlara yol açacağı dikkate alınarak belirtilen durumun özel hükümlere bağlanması gerekeceği fakihlerin büyük çoğunluğunca kabul edilmektedir. Ancak Batı hukuk doktrinlerinde cezaî sorumluluk için kişinin kusurluluğunun, yani kendi ihtiyarıyla sarhoş olduğunun belirlenmesi şartı aranırken fıkıhta müslüman hakkında içki yasağı esasından hareket edilerek haram yolla içki alma kusurluluğun karinesi sayılmış, böylece mubah yoldan sarhoşluk ve haram yoldan sarhoşluk şeklinde bir ayırım yapılmıştır. Batı hukukunda sarhoş olmada kusurluluğun belirlenmesi cezaî sorumlulukla ilgili sorunları çözmeye yetse de akdî sorumluluk ve haksız fiil sorumluluğu konularında başka ilkelere yardım alınması ihtiyacı ile karşıla-

şılmıştır. Meselâ sırf akdî sorumluluktan kurtulmak için akid öncesinde kendi fiiliyle sarhoş olup temyiz gücünü geçici olarak yitiren kişinin o esnadaki tasarruflarının geçersizliği hükmetmek hüsnüniyet kuralı ve hakkaniyet ilkesi ile çatışmaktadır. Yine haksız fiil sorumluluğundan kurtulmak için kendi fiiliyle sarhoş olup temyiz gücünü geçici olarak yitiren kişinin verdiği zararlar konusunda kusur sorumluluğunun esas alınması hakkaniyete aykırı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Şâfiî, *el-Üm*, III, 208-209; Sahnûn, *el-Müdevvene*, XV, 261-264; Tahâvî, *el-Muhtaşar* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1370/1950, s. 259-260, 277-281; Mâverîdî, *Kitâbü'l-Hudûd* (nşr. İbrâhîm b. Ali Sandıkcı), [baskı yeri yok] 1415/1995, II, 839-996; İbn Hazm, *el-Muhalâ*, I, 221-222; II, 234-237; V, 228; VI, 228; VII, 457, 478-522; IX, 19-20, 205-206; X, 208-211, 344-345, 388-401; XI, 39, 51-56, 63-64, 293-295, 373-375; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tehzîbü'l-aḥkâm* (nşr. Seyyid Hasan el-Müsevî el-Harsân), Beyrut 1401/1981, X, 89-99; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Dimaşk-Beyrut 1416-17/1996, I, 97; II, 648; IV, 278-279, 478; V, 10, 206, 379, 420, 674; Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl*, IV, 351-356; Serâfî, *el-Mebsûṭ*, IX, 70-71, 105; XXIV, 2-35; Kâsânî, *Bedâ'î*, VII, 39-40; Muvaḥḥakuddin İbn Kudâme, *el-Muḡnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulvî), Riyad 1419/1999, X, 346-348; XI, 482-483; XII, 295-296, 493-518; Muhakkik el-Hilîlî, *el-Muhtaşarü'n-nâfi'* fi fıkhi'l-İlmâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 221, 300-301; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1307, IV, 352-356; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakkıfîn* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'dî), Beyrut 1973, IV, 47-49; a.mlf., *Zâdû'l-me'âd*, Kahire 1379, IV, 40-41; Teftâzânî, *et-Telvîḥ* (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, II, 398-400; Molla Fenârî, *Fuṣûlü'l-bedâ'î*, İstanbul 1289, I, 281, 293, 294, 314-315; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'r-z-zehhâr*, San'a 1409/1988, V, 191-196; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 301-315; a.mlf., *et-Tahrîr* (İbn Emîrî Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* içinde), II, 192-194; İbn Emîrî Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Bulak 1316 → Beyrut 1403/1983, II, 192-194; Süyûtî, *el-Eşbâḥ ve'n-nezâ'ir* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 381-387; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-meṭâlib* (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/2001, VIII, 316; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, Riyad 1423/2003, VIII, 433-434; İbn Nuceym, *el-Eşbâḥ ve'n-nezâ'ir* (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dimaşk 1403/1983, s. 369-370; Buhûtî, *Keşşâfû'l-kınâf* (nşr. İbrâhîm Ahmed Abdülhamîd), Riyad 1423/2003, IX, 3022-3026; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Ġamzû 'uyûnî'l-beşâ'ir*, Beyrut 1405/1985, III, 331-334; Derdîr, *eş-Şerhu's-şagîr* (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), [baskı yeri yok] 1410/1989 (el-Matbaatü'l-asriyye ve mektebetühâ), I, 142, 234; II, 543; III, 17-18, 525-526; IV, 140, 439, 499-504, 512-513; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî 'ale's-Şerhi's-şagîr* (a.e. içinde), IV, 512-513; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (nşr. Hüsameddin b. M. Sâlih el-Ferfûr), Dimaşk 1421/2000, XII, 122-142; Lekne-vî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 168; *Nikâh-ı Medenî ve Talâk Hakkında Hukûk-ı Âile Karamâmesi*, İstanbul

1336, s. 22; "Münâkehât ve Mufârekât Kararnâmesi Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası", a.e., s. 19-20; Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mûcebât ve'l-ukûd*, Beyrut 1948, II, 155-158; Bilmen, *Kamus*, II, 195-201; III, 250-260; Uğur Alacakaptan, *Sarhoşluk Halinde İşlenen Suçlarda Cezaî Mesuliyet*, Ankara 1961; M. Ebû Zehre, *el-Cerime*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 475-482; a.mlf., *el-Ükûbe*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 162-172; Abdülkerîm Zeydân, *el-Veciz fi'uşûli'l-fıkḥ*, Bağdad 1973 → İstanbul 1979, s. 103-109; M. Selîm el-Awvâ, *Fi'uşûli'n-nizâmî'l-cinâ'iyî'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 134-150; M. Cevâd Mağniyye, *Fıkḥü'l-İlmâm Ca'fer eş-Şâdiq*, Beyrut 1404/1984, IV, 66-67; V, 93; VI, 290-294; Abdülkâdir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyî'l-İslâmî*, Beyrut 1405/1985, I, 581-584; Aydın Zevkîler, *Medenî Hukuk*, Diyarbakır 1986, s. 198-199; Sulhi Dönmez, *Sahir Erman, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İstanbul 1986, II, 189-190, 201-209; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, *el-Mes'ûliyyetü'l-cezâ'iyî fi'l-fıkḥi'l-Ca'ferî*, Beyrut 1407/1987, s. 238-239, 244; a.mlf., *Nazariyyetü'l-aḥd fi'l-fıkḥi'l-Ca'ferî*, Beyrut, ts. (Mektebetü'l-Hâşimî), s. 67; Hüseyin Halef el-Cübürî, *'Avânzû'l-ehliyye 'inde'l-üşûliyyîn*, Mekke 1408/1988, s. 351-369; Zekîyüddin Şa'bân, *el-Aḥkâmü's-şer'iyye li'l-aḥvâlî's-şahşîyye*, Bingazi 1989, s. 405-407; Hüseyin Tefrik Rızâ, *Ehliyyetü'l-ukûbe fi's-şer'ati'l-İslâmiyye ve'l-kânûnî'l-mukâren*, Kahire 1421/2000, s. 124-137; Hakan Hakerî, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara 2007, s. 41, 181-184; Muhsin Koçak, "Ehliyyete Tesiri Açısından Sarhoşluk", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, Samsun 1991, s. 91-119; "Sûkr", *Mu.F*, XXV, 90-104.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

SARI ABDULLAH EFENDİ

(ö. 1071/1660)

Reisülküttâb,

Meşnevî şârihi, âlim ve sûfi.

29 Safer 992'de (12 Mart 1584) İstanbul'da doğdu. Babası, İstanbul'a göç edip devlet hizmetine alınan Seyyid Muhammed adlı bir Mağrib şehzadesi, annesi Kaptanıderyâ ve Sadrazam Kayserili Halil Paşa'nın ağabeyi Vezir Mehmed Paşa'nın kızıdır. Sarı Abdullah babasını küçük yaşta kaybedince tahsiliyle üvey babası Hacı Hüseyin Ağa ilgilendi. Dönemin Bayramî-Melâmî kutbu İdrîs-i Muhtefî'nin mensuplarından olduğu anlaşılan Hacı Hüseyin Ağa'nın, on beş-on altı yaşlarında kendisini Bayramî-Melâmî esnafının faaliyet gösterdiği Kırkçeşme'deki Peştemalcılar Hanı'na götürerek bir "kalbe bakıcı"ya kalbine baktırdığını, bu sırada kalbini bir nurun kapladığını anlatan Sarı Abdullah Efendi böylece ilk tarikat telkinini almış oldu. Bir süre sonra yine üvey babası vasiyetiyle bir cuma namazı çıkışında Ayasofya Camii avlusunda İdrîs-i Muhtefî ile karşılaştı. Bu yıllarda annesinin amcası Halil Paşa'nın himayesinde öğrenimini sürdürdü. Arapça-