

SIHHAT (الصحة)

İbadet veya hukukî işlemin
geçerli olması anlamında
fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “sağlam ve sağlıklı olmak, hastalıktan kurtulup iyileşmek” anlamındaki **sihhat** kelimesi **suhh** kökünden türemiştir. Karşıt anlamları arasında hastalık, bozukluk, sakatlık, çürüklük vb. sayılabilir. Sihhat aynı anlamı paylaştığı durumlar olmakla birlikte **selâmet** ve **âfiyetten** farklıdır (sihhatin yakın anlamlı kelimelerden farkları için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, s. 66, 125, 126). Fıkıh usulünde sihhat, bir ibadet veya hukukî işlemin unsurlarını ve temel gereklerini taşıması sebebiyle geçerli olmasını ifade eder; bu durumdaki ibadet veya hukukî işlem için **sahih** terimi kullanılır. Geçersizlik hali ise **fesâd** ve **butlân** şeklinde anılırken bu durumdaki ibadet ve hukukî işlemler **fâsid** ve **bâtıl** terimleriyle belirtilir. Kur’ân-ı Kerim’de sihhat ve aynı kökten türemiş kelimeler yer almaz. Sihhatin geçtiği hadislerin hemen tamamında sözlük anlamlarıyla kullanıldığı görülmektedir (Wensinck, *el-Mu’cem*, “şh” md.).

Fıkıh usulünde sihhat-fesat-butlânın teklifi ve vaz’î şeklindeki şer’î hüküm kategorilerinden hangisine yerleştirilmesi gerektiği tartışılmıştır. Hanefiler başta olmak üzere usulcülerin çoğunluğuna göre bunların teklifi hükümler kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Çünkü bir alım satım akdinin sahih sayılmasının anlamı satın alınan şeyden yararlanmanın mubah, bâtil / fâsid sayılmasının anlamı ise ondan yararlanmanın haram olmasıdır; mubah ve haram ise teklifi hükümlerdendir. Buna karşılık genelde kelâmcı usulcüler, olumlu veya olumsuz bir talep ya da muhayyer bırakma söz konusu olmadığı için sihhat-fesat-butlânın vaz’î hükümlerden sayılması gerektiği kanaatinde. Birinci görüş, bazı durumlarda satım sahih olduğu halde meb’îden yararlanmanın mubah olmadığı, ayrıca ibadetlerin sahih olması halinde mubahlık anlamının tasavvur edilemeyeceği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Sihhatin şer’î hükümler arasında zikredilmesi “onun şâriin hitabıyla sabit olması” anlamındadır; gerçekte sihhat vasfını alan şey hükmün kendisi değil işlenen fiildir (Teftâzânî, II, 123). Öte yandan dinen gerekli görülen hususlar bilindikten sonra ibadetin bunlara uygun olup olmadığının akılla be-

lirlendiği gerekçesiyle sihhati akfî hükümler arasında sayan ve bu hususta ibadetlerle muâmelâtı ayırt edip sadece birinci gruptakileri akfî olarak niteleyen usulcüler de vardır. Bu yaklaşım farklılıkları sebebiyle sihhat konusu usul kitaplarında ayrı yerlerde ve başlıklar altında incelenir.

Sahih teriminin tanımına Debûsî, Ebû’l-Usr el-Pezdevî, Şemsüleimme es-Serahsî gibi orta dönem Hanefî usulcülerinin eserlerinde rastlanmamakla birlikte emrin gereği ve bu gereğin yerine getirilmesi, yine nehyin yasaklanan şeyin fesadını gerektirip gerektirmeyeceği konusundaki tartışmaların erken dönemlerden itibaren izlenebiliyor olması Hanefî usulünde baştan beri sihhat anlayışının var olduğunu gösterir. Alâeddin es-Semerkindî ve Lâmişî’nin şer’î bir terim olarak sahih için verdikleri yakın lafızlar içeren tanımları, “rükünlerini ve şartlarını hüküm hakkında muteber sayılacak biçimde bir arada bulunduran ibadet veya akid” şeklinde ifade etmek mümkündür. Tanımdan anlaşılacağı üzere sihhat, ibadet veya akdin dışında ilâve bir nitelik olmayıp rükün ve şartların varlığının sonucu olması bakımından doğrudan onun özüne ilişkindir.

Geç dönem literatüründe sihhatin / sahihin terim anlamı konusunda fukaha metodunu benimseyen usulcülerle kelâmcı usulcüler arasında yaklaşım farklılığının bulunduğu vurgulanır. Kelâmcı usulcüler sihhati, kazâ edilmesinin gerekip gerekmediğini göz önüne almaksızın “fiilin şâriin emrine uygun olması”, Hanefiler ise “fiilin kazâ yükümlülüğünü düşürür nitelikte olması” şeklinde tanımlamışlardır. Hanefiler’in tanımında geçen “kazâ” kelimesinin ibadetin vakti içinde veya daha sonra yeniden yapılmasını, yani kazâyı ve iadeyi içine alacak genişlikte kullanıldığına dikkat edilmelidir. Ayrıca sihhat, sadece ifası için bir vakit öngörülmüş ibadetler değil, bütün ibadetler ve hukukî işlemler için söz konusu olabilen bir nitelendirilmez. Bazı Hanefî usulcülerini yukarıdaki tanıma “yeterli (müczî) olması” unsurunu eklemek istemişlerse de çoğunluk “iczâ”nın vâcibler hakkında söz konusu olduğu ve sahihin anlamını daraltacağı gerekçesiyle bu ilâveye karşı çıkmışlardır (sihhat-iczâ farkı için bk. Şehâbeddin el-Karâfî, *Şerhu Tenkihî’l-fuşûl*, s. 77).

Kelâmcı usulcülerle Hanefiler’in sahih tanımları arasındaki fark daha çok şu örnekle açıklanmaya çalışılır: Abdestli olduğu kanaatini taşıyan kişinin kıldığı namaz kelâmcıların terminolojisine göre sahihtir,

çünkü o an için kendisine yöneltilen emre -kendi zannınca- uygun davranmıştır; fakihlere göre ise bu namaz fâsiddir, çünkü sihhat şartlarından olan abdest şartı -gerçekte- bulunmamaktadır. Esasen böyle bir kişinin abdestli olmadığını farketmesi durumunda her iki gruba göre namazı yeniden kılması gerekir; ancak kelâmcı usulcüler kazâ yükümlülüğünün ilk hitabın değil yeni bir emrin gereği olduğu kanaatinde. Her iki grubun pratik sonuçta birleştiği göz önüne alınca tanım farklılığının öze yönelik olmayıp lafızda kaldığını söyleyen usulcülere hak vermek gerekir (Gazzâlî, I, 95). Ayrıca geç dönem usulcüler arasında üzerinde dikkatlice düşünüldüğü vakit emre uygunlukla kazânın düşmesi arasında sebep-sonuç ilişkisi olduğunu, birinin varlığı durumunda diğerinin de varlığına, yokluğu durumunda diğerinin de yokluğuna hükmedileceğini dile getirenlerin bulunduğunu eklemek uygun olur (Bihârî, I, 121; sahihin tanımı konusundaki bu farklılığın, bazıları başka gerekçelerle bağlantılı olsa da, fûrûdaki çözümlere yansıdığına dair örnekler için bk. Ali b. Süleyman el-Merdâvî, III, 1085). Nâfile ibadetlerde zimmetin borçtan kurtulması, yani kazâ yükümlülüğünün zaten söz konusu olmaması dikkate alındığında Hanefiler’in sihhat tanımının nâfile ibadetlere uygun düşmediği yönündeki itirazı ise nâfileye başlandığında bunun vâcib hale geldiği ve eda edilerek zimmetin borçtan kurtulduğu şeklindeki kaideye atıfta bulunularak cevap verilmiştir (Teftâzânî, II, 122). Diğer taraftan bu konudaki tanım farklılığının iki usul çevresi arasındaki hüküm tanımına ilişkin yaklaşım farklılığıyla da ilgili olduğu söylenebilir. Zira kelâmcı usulcüler hükmü “şâriin buyruğu” (hitabı), ikinciler “buyruğun getirdiği yükümlülük” (şâriin hitabının sonucu) olarak tanımlamıştır. Burada da birincilerin konuya daha çok “hükmü koyan”, ikincilerin ise “hükmün muhatabı” açısından baktıkları görülmektedir.

Sihhati muâmelât açısından tanımlama ihtiyacı duyan sonraki usulcüler, daha çok “yapılan işlemin onunla amaçlanan sonuçların doğmasına uygun nitelikte olması” şeklinde bir tarif vermişlerdir. Meselâ satım akdi, mülkiyetin nakledilmesi amacını gerçekleştirecek biçimde yapılmışsa ilâve bir işleme gerek olmaksızın bu sonucu doğurur ve sahih diye adlandırılır. Bu amaçı gerçekleştiremeyen, yani sahih olmasını sağlayacak şartları bulundurmeyen akid ise sahih değildir. Sahih olmama halinin

yekpâre bir durum olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Şâfiî usulcülerini sahih olmamayı yekpâre bir durum olarak görürken Hanefîler, ön-görülen şartlardaki eksikliğin önem derecesine göre sahih olmama halini bâtil ile fâsîd şeklinde iki farklı derecede düşünmüşlerdir; ancak onlar da ibadetler konusunda iki terimi eş anlamlı kabul etmiştir (bk. BUTLÂN; FESAD).

Beyzâvî, kelâmcı usulcülerle fakihlerin yukarıda zikredilen sıhhat tanımlarının kendisine yer bulabileceği bir şekilde genel bir tanım yapmıştır. Buna göre sıhhat, “bir fiilin amaca uygun, yani sonuçlarının kendisine bağlanmasını gerektirecek biçimde olmasıdır” (istitbâu’l-gâye) (*Minhâcû’l-vûşûl*, I, 76). İlk iki tanımdan ibadetlere özgü olma izlenimi edinilmesine karşılık ibadetler yanında hukukî işlemleri de açıkça içine alması yönüyle bu tanım sonraki bazı usulcüler tarafından daha başarılı kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku’l-lugaviyye* (nşr. M. Bâsîl Uyûnû’s-Sûd), Beyrut 2005, s. 66, 125, 126; Bâkîllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd* (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zünejd), Beyrut 1418/1998, I, 271; Gazzâlî, *el-Mûstaşfa*, Kahire 1322, I, 94-95; Lâmişî, *Kitâb fi usûli’l-fıkıh* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 64; Alâeddin es-Semerikandî, *Mizânü’l-uşûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’dî), Bağdad 1407/1987, I, 139-140; Kâsânî, *Bedâ’î’*, V, 148; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm* (nşr. Seyyid b. el-Cümeylî), Beyrut 1986, I, 175-176; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Taşîl mine’l-Maşûl* (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zünejd), Beyrut 1408/1988, I, 178-179; Şehâbeddin el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fuşûl* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa’d), Kahire 1393/1973, s. 76-78; a.m.f., *Nefâ’isü’l-uşûl fi Şerhi’l-Maşûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz), Mekke 1418/1997, I, 308-320; Beyzâvî, *Minhâcû’l-vûşûl* (İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl* içinde), Beyrut 1405/1984, I, 76; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari’r-Ravza* (nşr. Abdülalâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 441-446; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, İstanbul 1307, I, 379; Takıyyüddin es-Sübkî – Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fi Şerhi’l-Minhâc* (nşr. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî – Nûreddin Abdülcembâr Sagîrî), Dübey 1424/2004, II, 181-199; Tâceddin es-Sübkî, *Ref’u’l-hâcib* (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1999, II, 18-24; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, Kahire 1377/1957, II, 122, 123; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîb ve’t-tahbîr* (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Beyrut 1999, II, 100-101; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahtîr Şerhu’t-Tahrîr* (nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrî), Riyad 1421/2000, III, 1080-1111; Emîr Pâdişah, *Teyisrû’t-Tahrîr*, Kahire 1350-51/1931-32, II, 237; Bihârî, *Müselle-mû’s-şübûl* (*Fevâtihu’r-rahamût* ile Gazzâlî, *el-Mûstaşfa* içinde), Kahire 1322, I, 55-56, 120-122; M. Sellâm Medkûr, *Mebâhişü’l-hükûm ‘inde’l-uşûliyyîn*, Kahire 1379/1959, I, 131-133, 155-161.



H. YUNUS APAYDIN

SİHRİYET

(الصهرية)

Evlilik sebebiyle oluşan
hısımlık anlamında fıkıh terimi.

Sıhr (çoğulu eshâr) kelimesi “eritmek, karıştırmak ve yaklaştırmak” gibi mânalara gelen shr kökünden türemiş olup evlilik bağı tarafların ve yakınlarının birbirine kaynamasını ve karışmasını sağladığı için bu yolla meydana gelen hısımlığa sıhriyet denmiştir. Dilcilerin bir kısmına göre sıhriyet eşlerden biriyle diğerinin akrabaları, diğer bir kısmına göre ise yalnız erkekle karısının akrabaları arasındaki hısımlığı ifade eder. Başka bir kullanıma göre evlilik sebebiyle erkek tarafından olan hısıma hamû (çoğulu ahmâ), kadın tarafından olan hısıma haten (çoğulu ahtân) adı verilir. Kur’ân-ı Kerîm’de sıhr kelimesi “evlilikten doğan hısımlık” anlamında bir âyette geçer ve insanlar arasında yaratılan soy (kan) bağı ve evlenme ile meydana gelen hısımlık bağı ilâhî kudretin delilleri arasında sayılır (el-Furkân 25/54). Diğer bir âyette aynı kökten gelen bir kelime fiil kalıbında ve “sıcaklık sebebiyle eritme” mânasında kullanılmıştır (el-Hac 22/20). Hadislerde “shr” kökünden türeyen kelimeler değişik sözlük anlamlarıyla kullanıldığı gibi bazı hadislerde sıhr eşin bütün kabilesini kapsayacak bir içerikte geçer (Wensinck, *el-Mu’cem*, “shr” md.). Meselâ Benî Mus-talîk seferinden sonra Hz. Peygamber’in savaş esiri Cüveyriye ile evlenmesi üzerine ashâbın nezaketen onun bütün yakınlarını serbest bırakırken kullandığı “Resûlullah’ın eshârı” ifadesinde bu anlam söz konusudur (*Müsned*, VI, 277). Fıkıh terimi olarak sıhriyet ve musâheret “evlilik sebebiyle meydana gelen hısımlık” demektir (evlenme engeli teşkil eden derecesi için aş.bk.). Bu hısımlık sebebiyle oluşan evlilik engelini “hürmet-i musâheret” denilir. Fıkıh literatüründe sıhr ve eshâr kelimeleri erkeğin gerek kendisi gerekse babası, oğlu veya mahrem akrabaları tarafından yapılan evlilik dolayısıyla hısımlık olan belirli kişileri ifade etmek üzere de kullanılır; bu bağlamda “evlenilmesi yasaklanmış yakınlar” anlamı söz konusu değildir. Meselâ Muhammed b. Hasan’a göre lehine vasiyette bulunulanlar arasında eshâr zikredilmişse zevcenin, üvey annenin ve oğlun karısının mahrem akrabalarıyla mahrem derecesindeki erkek akrabaların eşleri bu kapsamda sayılır; zevce, üvey anne ve kardeşin karısı bu kapsama girmez. Lehine vasiyette bulunulanlar ara-

sında ahtânın zikredilmesi halinde mahrem kadın akrabaların eşleri bu kapsama girer (Kâsânî, VII, 351). Türk hukukunda sıhriyet hısımlığına “kayın hısımlığı” veya “dünür hısımlığı” denilmekte olup kayın hısımlığı meydana getirmiş olan evlilik sona ermiş olsa bile eşlerden biriyle diğerinin üst soyu veya alt soyu arasında evlenme yasaktır (*Türk Medenî Kanunu*, md. 129).

İslâm aile hukukunda belli dereceye kadar sıhrî hısımlık da, kan ve sût hısımlığı gibi evlenme engeli teşkil eder. Bu sebeple sıhrî hısımlık bağı kişinin sosyal ve ailevi çevresini oluşturması, akrabalık ilişkilerini ve sorumluluklarını yakından ilgilendirmesi yanında aile hukukunun önemli bir konusunu meydana getirir. Sıhrî hısımlık sebebiyle evlenilmesi ebediyen haram olan kadınlar dört grupta toplanır: 1. Babanın ve dedelerin eşleri, yani kişinin üvey anneleri ve üvey nineleri. 2. Oğul ve erkek torunların eşleri. 3. Kayınvâlide ile eşin baba ve anne tarafından nineleri. 4. Eşin başka kocadan olan kızlarıyla kız torunları. Ancak son gruptakilerin evlenilmesi haram olanlar kapsamına girmesi için nikâh akdi yeterli olmayıp zifafın da gerçekleşmesi gerekir. Kadının evlenmesi söz konusu olduğunda yukarıda sayılanlarla aynı derecedeki erkek akrabalar düşünülmelidir. Kişinin evlendikten sonra cinsel ilişkide bulunmadan boşadığı kadının kızıyla evlenmesinin haram olmadığı konusunda ittifak vardır; buna karşılık cinsel ilişkide bulunmadan kadının ölmesi, yine ilişkide bulunmadan halvet halinde bulunmaları durumunda sıhrî hısımlığın meydana gelip gelmeyeceği hususunda ihtilâf edilmiştir (Muvaffakuddin İbn Kudâme, VII, 93). Öte yandan gelinin başka kocadan olan kızı, diğer bir ifadeyle kişiye oğlunun üvey kızı haram değildir. Sıhriyet sebebiyle evlenilmesi haram olanlar sût emme sebebiyle de haram olur. Buna göre kişiye eşinin sût yönünden usul ve fûrûu ebediyen haram olduğu gibi iki sütkızkardeşten biriyle evli kalındığı sürece diğerleriyle evlenmek de geçici olarak haramdır.

Sahih nikâhla sıhriyet bağının ve bu sebebe dayalı evlenme engelinin sâbit olacağı konusunda ihtilâf yoktur. Fâsîd nikâh ve zina da Hanefî ve Hanbelî mezhepleriyle Mâlikîler’in bir kısmına göre bu konuda sahih nikâhla aynı hükmü doğururken Şâfiîler’le Mâlikîler’in bir kısmı bu görüşe katılmaz. Bununla birlikte fâsîd nikâhta cinsel ilişkiye girilmesi Şâfiîler’e göre de hürmet-i musâheret sebebiyle haramdır. 1917 tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi zina konusunda ispat güçlüğü sebebiyle