

ULUSLARARASI MOLLA HÜSREV SEMPOZYUMU
(18-20 KASIM 2011 BURSA)
-BİLDİRİLER-

INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MULLĀ KHUSRAW
(18-20 NOVEMBER 2011 BURSA)
-PROCEEDINGS-

EDİTÖRLER/EDITORS

TEVFİK YÜCEDOĞRU
ORHAN Ş. KOLOĞLU
U. MURAT KILAVUZ
KADİR GÖMBEYAZ

BURSA 2013

İslâm Geleneğindeki “Fesad-ı Zaman” Algısı ve Molla Hüsrev’in Fıkḥî Yaklaşımına Etkisi

Vejdî Bilgin, Doç. Dr.

Uludağ Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Bursa, Türkiye

Giriş

İbrahimî dinler başta olmak üzere, pek çok dinde bir dünya ve ahiret ayrımı söz konusu olup Allah tarafından belirlenmiş bir tarihte dünya hayatının sona ereceği kabul edilir. Ancak bu dünyanın sona erışı, rutin bir gidişatın sonunda değil,

aksine ciddî bir toplumsal-dinî bozulmanın ardından gerçekleşecektir. İslâm geleneğinde de Hz. Muhammed’in vefatından itibaren Allah’ın kitabı ve elçisinin Sünneti’ne bağlılıkta bir zayıflama başgösterdiği kabul edilir. İslâm âlimleri bu durumun hadis-i şeriflerde öngörüldüğünü kabul etmelerine rağmen, toplumsal hayatta düzeni sağlamak için gittikçe katılaştıran bir tutum benimsemişlerdir. Özellikle İslâm hukukçuları toplumsal hayatın gittikçe bozulmasını “fesad-ı zaman” adı altında ikincil bir hukukî ilke olarak benimsemişler ve bu ilke sert hükümlerin gerekçesi olmuştur. Bu bildiride İslâm geleneğindeki “fesad-ı zaman” algısı ve bu algının dinî hükümlere etkisi Molla Hüsrev’in fıkḥî yaklaşımları bağlamında ele alınacaktır.

I. Âhir Zaman ve Kıyamet Beklentisi

İslâm düşüncesinde Hz. Muhammed son peygamberdir ve aynı zamanda âhir zaman peygamberidir. Bu ikisi birbiriyle uyumlu düşüncelerdir, zira artık dünyanın sonu yaklaştığına göre başka bir peygamber de gelmeyecektir. Bizzat Hz. Muhammed’in kıyamete yakın bir zaman diliminde gönderildiğini ifade etmesi sebebiyle¹ Müslümanlar daha Hz. Peygamber’in zamanından itibaren sürekli olarak kıyamet beklentisi içerisinde olmuşlar, hadis-i şeriflerde geçen

¹ Hz. Peygamber şehadet parmağı ile orta parmağını göstererek, “Benimle kıyamet arasındaki mesafe şu iki parmağım arasındaki mesafe kadardır,” buyurmuştur (Buhârî, “Talâk”, 21).

kıyamet alametlerini yorumlamaya çalışmışlardır.² Bu çerçevede, çok erken tarihlerden itibaren bir fiten ve melahim edebiyatı ortaya çıkmıştır.³ Bu iki kavram Müslümanlar veya Müslümanlar'la kâfirler arasında ortaya çıkacak savaşlar ya da karışıklıklar anlamına gelmekle birlikte aynı zamanda kıyamet kopmadan önce gerçekleşecek olayları da ifade etmektedir. Bir başka kavram olarak bunlar "eşrâtu's-saat" yani kıyamet alametleri şeklinde karşımıza çıkar. Bu alametler içinde (Mehdî, Deccal, Ye'cüc ve Me'cüc gibi) daha özel örnekleri de göz önüne aldığımızda İslâm'da eskatolojik kavramların büyük bir küme oluşturduğunu söylemek mümkündür.⁴

Kıyamet alametlerinin temelde iki ana kategoriye ayrıldığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi dinî ve toplumsal anlamda yaşanan bozukluklar, ikincisi ise tabiatta görülecek olağandışı olaylardır. Dinî anlamdaki olumsuz gelişmeler, kişinin kolaylıkla imana veya küfre girip çıkması, namazın terki, mescitlerin aşırı süslenip ibadetin arka plana itilmesi, faizin helal sayılması, cihadın unutulması, din dışı ilimlerin öğrenilmesi, dinî ilim ve ahlâktan mahrum zâhidlerin ortaya çıkması şeklinde sıralanabilir. Toplumsal anlamda ise ehliyetsiz kişilerin yönetici olması, akrabalık bağlarının kopması, dürüst insanlara itibar edilmemesi, kaba kuvvete sahip kişilere saygı gösterilmesi, eşcinselliğin artışı, ticarî ahlâkın ortadan kalkması, açlığın pençesindeki insanların çoğalması gibi alametlerden bahsedilir. Her ne kadar bu olaylardan bahseden hadislerin çoğunun zayıf veya uydurma olduğu belirtilmişse de, daha sahabe nesli kesilmeden kıyamet sürecine girildiği kabul edilmiş ve hicrî 3. (miladî 9.) yüzyıldan itibaren de kıyamet alametlerine inanmak bir inanç ilkesi olarak telakki edilmeye başlanmıştır.⁵

² Bk. Bashear, Suliman, "İslâmî Apokaliptik Eserler ve Kıyamet: Hadisler Işığında Bir Durum Değerlendirmesi" (çev. Yavuz Köktaş), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II/3 (2002), 221-225.

³ Bu konudaki bilinen ilk müstakil eser –ki fiten ve melahim bölümlerini de içeren hadis eserleri henüz yazılmamıştır– Nu'aym b. Hammâd'a ait (ö. 228/843) *el-Fiten ve'l-Melâhim*'dir. Bk. Akyüz, Ali, "el-Fiten ve'l-Melâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 153-154. Yine Hanbel b. İshak (ö. 273/886) erken bir dönemde *el-Fiten*'i kaleme almıştır. Bk. Sarp, Refiye Öznal, *Fiten ve Melâhim Edebiyatı* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, 220-221.

⁴ Bk. Çelebi, İlyas, "Fiten ve Melâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 149-153; Ertürk, Mustafa, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, 213-227.

⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, "Kıyamet Alâmetleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXV, 523. İbn Mende (ö. 395/1005) eserinde kıyametle ilgili haberlere inanmanın bir

İslâm dünyasındaki ilk fitne Hz. Osman dönemine kadar götürülür. Nakledildiğine göre Medine'nin yedi büyük fakihinden kabul edilen Saïd b. Müseyyeb (ö. 94/713) Hz. Osman'ın şehit edildiği ilk fitnede Bedir Ashabı'ndan, Emevî askerlerinin Medine'yi yağmaladığı ikinci fitnede (Harre Olayı) Hudeybiye'de biat edenlerden, ismini vermediği son fitnede ise sahabe neslinden yaşayan kimsenin kalmadığını söylemiştir.⁶

Görüldüğü gibi, kıyametin yakın alametleri henüz Raşid Halifeler dönemi bitmeden ortaya çıkmıştır. Uzak alametler olarak görülen olayların da çıktığına yüzyıllar öncesinde inananlar söz konusudur. Örneğin, "Hicaz bölgesinde, alevleri Busra'daki develerin boyunlarını ışıklandıracak bir ateş çıkmadıkça kıyamet kopmaz" hadisi, 7/13. yüzyılda ortaya çıkan olaya bağlanmıştır. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) verdiği bilgiye göre, 654/1256 yılında Medine yakınlarında şiddetli bir deprem olmuş, ardından volkan patlaması meydana gelmiş ve bir lav kütlesi beş gün boyunca önüne çıkan her şeyi yakarak ilerlemiştir.⁷ Kurtubî'nin çağdaşı olan Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1268) ve Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî (ö. 686/1287) gibi âlimler söz konusu olayla hadis arasında doğrudan irtibat kurarlarken, daha sonra yaşayan meşhur Buhârî şarihi İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de aynı kanaati belirtmiştir.⁸

Bir başka örnek olarak, henüz Cengiz Han'la birlikte büyük Moğol istilası başlamadan önce Kur'ân'da ve hadislerde geçen Ye'cüc ve Me'cüc'ün (özellikle Ye'cüc'ün) Türkler olduğu noktasındaki yaygın kanaati verebiliriz.⁹ Cengiz ve

iman konusu olduğunu belirtir. Bk. İbn Mende, Muhammed b. İshak b. Muhammed, *Kitâbü'l-İmân*, Müessesetü'r-Risale, 3. bs., Beyrut 1987, II, 911-913.

⁶ Buhârî, "Megâzî", 11. Söz konusu rivayetle ilgili tartışmalar için bk. Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sittetü: Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (ed. Ahmet Hikmet Ünalımuş; tashih ve genişletme İsmail Karakaya, Ömer Parlak & Ahmet Tülek), Akçağ Yayınları, Ankara 1992, XIII, 501-502.

⁷ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *et-Tezkira fî Abvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âbira* (thk. ve şerh es-Seyyid el-Cemîlî), Dâru İbn Zeydun, Beyrut 1986, II, 820-821.

⁸ Bk. Zebîdî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed, *Sabîb-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîb Tercemesi ve Şerhi* (çev. ve şerh Babanzâde Ahmed Naim & Kâmil Miras), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, y.y., ts., XII, 303-305.

⁹ İslâm düşünce geleneğinde bu yaklaşıma sahip kişiler hk. bk. Cerrahoğlu, İsmail, "Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (1975), 111-115; Taşbolotov, Aziz, *Yecüc ve Mecüc Hakkındaki Hadislerin İsnad ve Metin Açısından*

sonrasında ise, doğal olarak Ye'cüc ve Me'cüc'ün Moğollar olduğu düşüncesi kuvvetli bir şekilde zihinlere yerleşmiştir, ki aslında Moğollar, Tatarlar ve Türkler aynı millet olarak düşünülmektedir.¹⁰ Ye'cüc ve Me'cüc'ün Moğollar şeklinde yorumlanması gayet tabiidir, zira sömürge dönemine kadar İslâm dünyası bu denli büyük ve şiddetli bir istila ile karşılaşmamıştı.

Böylelikle hem hadis literatürü hem de bu literatüre uygun olayların ortaya çıkmış olması Müslüman dünyadaki çok yakın kıyamet beklentisini her zaman için canlı tutmaktaydı diyebiliriz. Esasında çok erken bir dönemde, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'ye atfedilen "mehdî" unvanıyla birlikte kendini gösteren,¹¹ daha sonraki yüzyıllarda geniş halk yığınlarında her zaman karşılık bulan mehdî hareketleri¹² de bu kıyamet düşüncesinin etkisini ve sürekliliğini göstermektedir.

II. Fesad-ı Zaman Algısının Ortaya Çıkışı

"Fesad" Allah'ın bedenî, ruhî, ahlâkî, sosyal, hukukî ve kozmolojik var oluş mertebelerinde belli bir denge ve ölçüye göre yaratıp öyle sürmesini dilediği fitrî ve evrensel düzenin herhangi bir şekilde bozulmasıdır.¹³ Kavram Hz. Muhammed'in vefatını takip eden yüzyıldan itibaren kabul edilmiş ve hemen her zaman kullanılmıştır.¹⁴ Kavramın gelişiminde hadis-i şeriflerdeki anlayışın etkisi açıktır. Zira Buhârî'nin "fiten" bâbındaki rivayete göre Hz. Muhammed, "Bundan sonra gelecek olan zaman muhakkak ki daha kötü olacak ve bu durum siz Rabbiniz'e kavuşuncaya kadar devam edecek" buyurmuştur.¹⁵

Toplumun gittikçe bozulduğu şeklindeki düşünceyi, kendi dönemlerinde çokça okunan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/ 996) *Kûtü'l-Kulûb*'unda ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'*sında somut olarak görmekteyiz. Fesad algısında

Tablîlî (yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, 114-120.

¹⁰ Bk. Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâbir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Fikr, y.y., ts., IX, 203.

¹¹ Fığlalı, Ethem Ruhi, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV (1981), 198.

¹² Bk. Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı* (çev. Salih Şaban), İnsan Yayınları, İstanbul 2000, 352-354.

¹³ Kutluer, İlhan, "Fesad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XII, 422.

¹⁴ Schacht, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş* (çev. Mehmet Dağ & Abdulkadir Şener), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977, 203.

¹⁵ Buhârî, "Fiten", 6.

bu eserlerin çok önemli bir rolü vardır. Eserler fesad düşüncesinin –âdeta ilk dönem icihadlarının kemikleşmesi gibi– İslâm dünyasında kemikleşmesini sağlamışlardır. *Kûtü'l-Kulûb* Gazzâlî'nin kaynak ve örnek olarak aldığı en önemli eserlerden birisidir.¹⁶ Buradaki fesad düşüncesinin diğer önemli bir kitaba taşınmasıyla birlikte artık fesad olgusallığı reddedilemez bir konuma gelmiştir. Bilgi sosyolojisi açısından konuya baktığımızda “fesad”ın tespiti veya bilgisi, daha sonra “fesad”ın sürdürülmesini sağlamış, yani insanlar kendi mevcut durumlarını normal olarak kabul etmek yerine fesad içinde bir durum olarak algılar hâle gelmişlerdir.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Ubâde b. Sâmî ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahabîlerin, “Bugün kıldan hafif gördüğümüz hususları biz Allah Elçisi'nin devrinde büyük günahlar sayardık” sözünü naklederek, aslında ilk bozulma düşüncesinin sahabe nesline kadar uzandığı konusunda bize ipucu verir.¹⁷ Bozulma özellikle ticaret ve devlet yönetiminde ortaya çıkmıştır. Ebû Tâlib helal kazancın ancak ilk asırda mevcut olduğunu söyler. Zira bu dönemde selef-i sâlihîn henüz hayatta olup, halk da takva sahibidir. Şüpheli buldukları şeylerden bile çekinirler. Ondan sonra bir bozulma başlamıştır. Daha hicretin 170. yılında Şakîk el-Belhî ticaret ve zanaatın tamamen şüpheyle karıştığını, dolayısıyla artık bu mesleklerden para kazanmanın ve biriktirmenin caiz olmadığını söylemiştir. İlk asırda herkes ile ticaret yapılabilirken, sonra ticaret yapılamayacak bazı istisna insanlar çıkmış, en sonunda ise ticaret yapılabilecek kişiler istisna hâline gelmiştir.¹⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre, ilk asrın idarecileri de henüz adalet sahibidirlere. Devlet görevlileri halka yardımcı olur ve kendi ücretlerinin dışında bir kazanç peşine düşmezler. Ancak ticarete paralel şekilde ülke idaresi de bozulmuştur. Abdullah b. Mübarek'e (ö. 181/797), ikinci yüzyıldan sonra tekrar adaletin hâkim olup olmayacağı sorulduğunda, o, aynı sorunun Hammâd b. Seleme'ye (ö. 167/784) sorulduğunu, Hammâd'ın ise ülke idaresindeki ciddî bozulmadan dolayı mümkünse ikinci yüzyıldan sonra yaşamamayı tavsiye ettiğini belirtmiştir.¹⁹ Burada dikkat çekici husus, geleceğe yönelik olarak nesilden nesile bir iyileşme düşüncesi yerine bozulma düşüncesinin hâkim olmasıdır.

¹⁶ Saklan, Bilal, “Kûtü'l-Kulûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XVI, 502.

¹⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiyye, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı* (çev. Muharem Tan), İz Yayınları, 2. bs., İstanbul 2004, IV, 10.

¹⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, IV, 352, 376, 449.

¹⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *a.g.e.*, IV, 353-354, 446.

Gazzâlî, *İhyâ'*sında artık yerleşik hâle gelen olumsuz uygulamalar üzerine ayrı bir bab ayırmıştır. Konuya ibadetle başlar. Buna göre, namazlarda özellikle rükû ve secdelerde tadil-i erkâna riayet edilmemekte, Kur'ân bir musiki gibi okunmakta, İslâm'a aykırı vaazlar yapan kıssacılar görülmekte, kadınlarla erkekler arasında perde bulunmamakta, mescitlerde ilaç, oyuncak vb. satılmaktadır. Çarşılarda yalan konuşmak ve malın ayıbını gizlemek artık sıradanlaşmaktadır. Bunun yanında çalgı aletleri, ipek erkek elbiseleri, altın-gümüş kaplar rahatça satılır olmaktadır. Hamamlarda canlı varlıkların resimleri bulundurulmakta, bunun yanında avret mahallinin örtülmesine riayet edilmemektedir. Davetlerde erkekler için ipek minderler hazırlanmakta, altın-gümüş kaplarla servis yapılmakta, israf edilmekte, müzik dinlenmekte, kadınlar yüksek bir yerden davetli erkekleri seyretmektedir.²⁰ Gazzâlî ülke idaresindeki bozulma, özellikle sultanlar ve devlet memurları üzerine uzunca bir bâb ayırmıştır. Ona göre sultanların servetleri büyük ölçüde zulüm ve gasp ile elde edildiğinden onların ihsanını kabul etmemek, mümkün oldukça da onlardan uzak durmak gerekir. Eski sultanlar âlimlere hürmet gösterirler, âlimler de onların meclislerine sadece hakkı tebliğ etmek üzere giderlerdi. Ancak zamanla sultanlar ulemayı kendilerini övecek ve meşrulaştıracak araçlar olarak görmeye başlamışlar, âlimler de sultanların iktidarlarından ve servetlerinden faydalanan insanlar hâline gelmişlerdir. Burada siyasette olduğu kadar ilimde de bir bozulma söz konusudur. Bu bozulma kadılar ve diğer devlet görevlilerinde de açıkça görülmektedir. Fakat Gazzâlî bütün bu fesadı ulemaya bağlar. Ona göre, devlet görevlilerindeki bozulma sultanların bozulması sebebiyledir ama sultanların bozulması âlimlerin ve kadıların bozulmasına dayanmaktadır. İlmiye sınıfında bir bozulma olmasa, onlara saygı gösteren ve çekinen sultanlar da bozulmazdı.²¹

III. Fıkhi Bir İlke Olarak *Fesad-ı Zaman*

Modern hukukla fıkıh arasındaki en dikkate değer fark "kaynak" kavramına yaklaşımdır. Hukuktaki "kaynak" kavramına karşın, fıkıh tamamen farklı bir bakış açısıyla "delil" kavramını öne çıkarır. Kaynak, hukuk kuralının ya da hukukî hükmün mesnedi olan şeydir. Hukukta kaynak, hukuk kuralı koyma yetkisine sahip olan makam (kral, parlamento vb.) anlamına geldiği gibi, hukuk

²⁰ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* (çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul 1973, II, 822-833.

²¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, II, 335-372.

kuralının aldığı somut biçim yani kanun, tüzük, yönetmelik anlamına da gelir.²² İslâm hukukçusunun kullandığı “delil” ise “şer’î ve amelî bir hükme götüren şey” anlamındadır. Fakihler, hem şer’î hükmün çıkarıldığı aslı, hem de şer’î hüküm elde etmede kullanılan genel prensipler ve teknikleri delil kavramı altında toplamışlardır. Örneğin Ebû Hanîfe’nin usûlünde deliller şunlardır: Kitap, Sünnet, sahabî kavli, icmâ, kıyas, istihsan ve örf.²³

Fıkıhtaki Kitap, Sünnet ve örf-âdet hukuktaki kaynağı oluştururlar. Toplumsal kaynak denilince ilk akla gelen örf ve âdettir. Ancak İslâm hukukçularının temel delillerin yanında kabul ettikleri maslahat, sedd-i zerâi, zaruret, meşakkat, kolaylaştırma, umum-i belvâ ve fesad-ı zaman gibi prensipler önemli ölçüde toplumsal zihniyetten etkilenirler.

Fakihler nezdinde örfün kaynaklık değeri taşıması için nasslardaki açık bir hükme aykırı düşmemesi, aynı zamanda akl-ı selime uygun olması şartı aranmaktadır. İslâm hukukçuları nassa veya hukukun temel prensiplerine aykırı olan örfün halk nezdinde yaygınlık kazanması hâlinde, bunun hukuken kabul edilebilmesi konusunda birtakım çareler aramışlar ve bazı prensipler kabul etmişlerdir. Buna göre örf, eğer nassı tamamen iptal ederse, o örf ile amel olunmaz. Ancak her yönden nassa muhalif olmayan bir örf söz konusu olduğunda, yerine göre nass ile yerine göre de örf ile amel edilebilir. Buna örnek olarak da istisna akdi verilir. Bu akit, henüz mevcut olmayan bir malın satılması demektir ki, İslâm hukukunun yerleşik kuralına aykırıdır. Ancak toplumda örf bu noktada yaygın hâle geldiği ve artık kaçınılması mümkün olmayan bir durum arz ettiği için, istihsana dayanarak cevaz verilmiştir.²⁴ Prensip ile uygulama arasında tamamen bir uyumsuzluk söz konusu olduğu hâlde, toplumsal ihtiyaç veya zarureten dolayı bu akit türü kabul edilmiştir.

Zaruret aslında kültürün kendi problemlerine çözüm üretmesinin farklı bir ifadesidir. Her kültür, insan topluluklarında ortak görülen sorunlarla ilgili

²² Işıқтаç, Yasemin, *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Âdet Hukuku*, Alkım Yayınları, 2. bs., y.y., ts., 45-46.

²³ Bk. Bardakoğlu, Ali, “Delil (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IX, 138-140; Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskiöglü), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. bs., Ankara 1997, 265.

²⁴ Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1987, II, 165-166.

olarak kendi yapısına uygun bir çözüm tarzi geliştirir.²⁵ Fakih de çoğunlukla bunu kabul etmek zorunda kalır. Ancak zorunluluk her zaman hayat-memat raddesine gelip dayanmaz. Burada fakih esnek ölçülere sahiptir ve halkın, uygulamalarında kolaylık içerisinde olmasını arzu eder. Örneğin karşı cins tarafından tedavi edilebilmesi için mutlaka hastanın ölümle karşı karşıya olması gerekmez; hasta acı çekiyorsa tedavi edilir. Tercih edilen görüşe göre, eğer hastanın daha çabuk iyileşme ihtimali varsa, haram olan bir şey ilaç olarak da kullanılabilir.²⁶ Zaruretin bu şekilde anlaşılması, temelde İslâmî prensipler çerçevesinde uygun görülmemeyen, ancak halk arasında yaygın olarak uygulanagelen muamelelere cevaz konusunda yardımcı olmuştur. Örneğin pişmanlık akçesi, yani akitten vazgeçildiği takdirde satıcıda kalan kapora Hanbelîler'ce caizdir.²⁷ Bu hükümlerle, ticarî olarak insanların birbirine güvenmediği bir ortamda muamelelerin sağlıklı yürümesi amaçlanmıştır.

Bazen zaruret, meşakkat, umum-i belvâ gibi prensiplerden hareketle bazı dinî hükümlerin yumuşatılması cihetine gidilirken, bazen de fesad-ı zaman gerekçesiyle hükümlerin ağırlaştırıldığı görülmektedir. Burada, prensibin uygulanması nesnel bir kriterden öte, hukukçunun topluma bakışıyla ilgilidir. Fesad-ı zamana dayanan hükümler toplumsal ilişkilerin gittikçe bozulduğu düşüncesine dayanmakta ve mevcut bozulmanın daha da artmaması için katı hükümler verme yolu tercih edilmektedir. Burada yoğun bir ahlâkî kaygı olduğunu söyleyebiliriz.

Toplumsal anlamda bozulmanın (fesad) İslâm hukukunda hüküm koymada bir prensip olarak kabulünün temelinde hukukçunun toplum ve (buna bağlı) ahlâk tasarımı yer alır. Hukukçuyu bir sosyolog gibi topluma nesnel bir gözle bakan insan olarak düşünmek doğru değildir. Bilimsel anlayışa aykırı görülen "değer yargısı" ve "ödev" kavramları hukukta önemli bir yer tutar. Hukukçunun temel görevi, toplumun sağlıklı ve dengeli bir şekilde devam edebilmesi için kanunlar koymak veya var olan kanunları değiştirmek ya da boşlukları doldurmaktır. Hukukçu bu işi yaparken birtakım ideal yararları gözetir. Hukukta buna "gaye problemi" denilmektedir. Gerçi hukukçular

²⁵ Wells, Calvin, *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası* (çev. Bozkurt Güvenç), Remzi Kitabevi, 3. bs., İstanbul 1994, 197.

²⁶ Zeydan, Abdülkerim, "İslâm Hukukunda Zaruret Hali" (çev. Hayreddin Karaman), *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* içinde, Nesil Yayınları, İstanbul 1988, I, 234, 240.

²⁷ Karaman, H., *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, Nesil Yayınları, İstanbul 1988, I, 359-360.

arasında hukukun yöneldiği amacın ne olduğu konusunda fikir birliği olmamıştır. Hukukun amacı güvenliğin sağlanması, toplumun mutluluğu ya da iyiliği, adalet, hürriyet, eşitlik, insanın bağımsız bir değer sayılması vb. kavramlar çerçevesinde ele alınmıştır.²⁸ Bütün bu kavramlar farklılık ve çeşitlilik gösterse de, bunların insanlık için ideal birtakım kavramlar olduğu gerçektir.

İslâm hukukçusunun diğer hukukçulara nazaran daha güçlü bir toplum tasarımına sahip olduğunu iddia edebiliriz. Bunun temelinde yatan sebep de İslâm hukukundaki gaye probleminin daha açık ve daha az ihtilafı olmasıdır. İslâm hukukunun genel gayesi Müslüman toplumun düzenini korumak ve toplumsal yararı (salah) insan türünün bireysel yararıyla birlikte devam ettirmektir.²⁹ Kamu yararı denilen şey, her dönemde ve her toplumda hukuk düzeninin dayandığı temel ilkedir. Ancak kamu yararının muhtevası her hukukçunun ve kanun koyucunun zihninde farklılık gösterebilmektedir.³⁰ Bu noktada İslâm hukukçularının anladığı “kamu yararı”nın daha net olduğunu söylemek mümkündür.

Bu bağlamda fesadın hukukî anlamda bir kaynak oluşu çok eskilere gider. Hz. Ömer döneminde, kadınların çok süslü giyinmelerinin ve ziynetlerini teşhir etmelerinin yaygınlaşması üzerine mescitlere gitmelerinin yasaklanması, Hz. Muhammed’in uygulamasına muhalif olarak aynı anda verilen üç talâkın “üç” olarak kabul edilmesi gibi uygulamalar buna örnektir.³¹ Benzer şekilde Ebû Hanîfe, herhangi bir itiraz olmadıkça şahitlerin tezkiyesine gerek görmezken, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed genel ahlâkın bozulduğu gerekçesiyle, herhangi bir itiraz olmasa bile şahitlerin tezkiye edilmesi yolunda ictihad etmişlerdir.³² Burada görüldüğü gibi, ideal olan topluma ulaşma yolunda bazı tedbirler alma düşüncesinin olduğunu görüyoruz. Buna göre fakihler, bir taraftan toplumsal akışkanlığı sağlamak için siyaset ve ekonomi konusunda

²⁸ Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 2. bs., Ankara 1987, 61.

²⁹ İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed et-Tunusî, *İslâm Hukuk Felsefesi: Gaye Problemi* (çev. Mehmet Erdoğan & Vecdi Akyüz), İklim Yayınları, İstanbul 1988, 129.

³⁰ Hirsch, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri* (sad. Selçuk Veziroğlu), Banka ve Ticaret Hukuk Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2. bs., Ankara 1996, 302.

³¹ Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1994, 169-170, 172.

³² İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimeşkî, *Neşru'l-Arf fî Binâi Ba'zi'l-Ahkâm ale'l-Urf*, *Mecmû'atü Resâ'ili İbn Âbidîn* içinde, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut ts., II, 124.

konjonktüre göre hükümler verirken, diğer taraftan ahlâkî kaygılarla özellikle aile ve boş zamanlar konusunda daha sert hükümler vermişlerdir.

IV. Molla Hüsrev'in Fikhî Yaklaşımında *Fesad-ı Zaman* Prensibi

Molla Hüsrev'in çeşitli eserlerine bakıldığında ilmî kudreti kendini hemen gösterir. Dönemin hâkim anlayışı gereği Hanefî mezhebi içinde kalmasına rağmen, mezhep içi ihtilaflar konusunda rahatlıkla hüküm beyan edebilen bir kişidir. Bu açıdan kendisi İslâm hukuk usûlündeki "tercih ehli müctehid" kategorisinde değerlendirilebilir. Müctehidler dört kategoride ele almak mümkündür. Birincisi *mutlak müctehid*, ikincisi usûlde belirli bir mutlak müctehide uyan, ancak fûrûda kendisi hüküm koyan *müntesip müctebid*dir. Üçüncü grup, mezheplerinde herhangi bir rivayet bulunmayan meselelerde hüküm çıkararak müctehidlerdir. Bunlara *tabric yapan müctebidler* de denir. Dördüncü grup ise *tercih yapan müctebidler*dir. Bunlar mezhep içindeki en sahih, kıyasa en uygun veya toplum için en kolay olan görüşü tercih ederler.³³ Molla Hüsrev'in mezhep içi tercihlerine uygun olarak, mümeyyiz çocuğun irtidadı meselesi örnek verilebilir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, bu çocuğun Müslüman oluşu veya irtidat edişi muteber olup, örneğin miras gibi konularda buna göre hüküm verilir. Ebû Yusuf, çocuğun irtidadının muteber olmadığını ama Müslümanlığının muteber olduğunu söylerken İmam Züfer ile İmam Şâfiî irtidadının da İslâm'ın da sahih olmadığını söylemişlerdir. Molla Hüsrev Hz. Ali'nin çocuk iken Müslüman oluşunu delil getirerek son görüşün doğru olmadığını ortaya koyar.³⁴

Molla Hüsrev, eserinde imamların ictehadlarının ötesinde diğer âlimlerin görüşlerini de sık sık eleştirerek kendi anlayışını ortaya koyar. Bu konuda kendine duyduğu özgüveni bir eserin sonunda, "... büyük ve faziletli imamların kavillerini incelemede ve maksatlarını anlamada bütün gücümü harcadım. Hattâ bazı faziletli âlimlerin insanlık gereği yaptıkları yanlışlarını buldum" diyerek açıkça dile getirir.³⁵

³³ Ebû Zehra, M., *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)* (çev. Abdülkadir Şener), Fecr Yayınları, 4. bs., Ankara 1986, 334-341.

³⁴ Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Düveru'l-Hukkâm fî Şerhi Gureri'l-Abkâm*, Matbaa-i Ahmed Kâmil, Dersaadet ts., I, 305.

³⁵ Molla Hüsrev, *Düveru'l-Hukkâm*, II, 453.

Bütün ilmî kudretine rağmen Molla Hüsrev modern döneme kadar İslâm dünyasında hâkim olan mezhep merkezli anlayışın dışına çıkmamıştır.³⁶ Bu, kendi dönemi için gayet olağan bir tutumdur. Osmanlı Devleti pek çok mezhebe hükmeden bir ülkeydi ve bu çerçevede, özellikle büyük şehirlerde farklı mezheplere mensup kadılar ve naipeler vardı. Örneğin İstanbul ve Bursa gibi büyük şehirlerde halk Hanefî olmasına rağmen Şâfiî kadılar veya Şâfiî naipeler de bulunuyordu. Bunlar kendi mezheplerinden olan kişilerin davalarına bakıyor, bazen kocası kayıp olan kadınların durumunda olduğu gibi, mahkemelerine gelen başka mezheplere mensup insanların davalarına da çözüm arıyorlardı.³⁷ Fakat 1537 tarihli bir hükümdede –Hanefîler’in yaşadığı coğrafyada– Şâfiî mezhebine mensup kadınların görevden uzaklaştırılmaları emredilerek mahkemelerde Şâfiî mezhebi ile hüküm verilmesi yasaklanmıştır.³⁸ Böylelikle taklitte telifin önüne geçilmiştir. Molla Hüsrev de, henüz resmî hukuk mezhebi politikasına geçilmeden önce yaşanan bu durumu mezhebî yaklaşım içinde düşünmüştür. Buna göre, eğer kadı kendi mezhebi içinde farklı bir ichtihadla hüküm verirse bu caizdir. Ama kasten veya unutarak başka bir mezhebe göre hüküm verirse İmameyn’in ichtihadına göre –ki Molla Hüsrev fetvanın bu ichtihad üzerine olduğunu özellikle belirtir– bu hüküm geçerli olmaz.³⁹

Molla Hüsrev, örf dayalı olarak bazı hükümler verileceğini belirtir. Ancak bu, geç dönem örf anlayışında olduğu gibi pek az konuda geçerlidir. İslâm hukukuna ait usûl kitaplarında, daha ilk dönemlerden itibaren “örf” müstakil bir başlık olarak incelenmemiş, konu daha çok, “örf sebebiyle istihsan”

³⁶ Paralel bir tespit için bk. Bardakoğlu, A., “Molla Hüsrev’in İslâm Hukuku’nun Bazı Meselelerine Bakış Tarzı ve Bunun Değerlendirmesi”, *Molla Hüsrev Mehmed Efendi (1400-1480) –14 Mart 1985–* (ed. Ahmet Hulusi Köker), Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Sultan Tıp Enstitüsü, Kayseri 1992, 14.

³⁷ Aydın, Mehmet Akif, “Osmanlıda Hukuk”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA Yayınları, İstanbul 1994, I, 407; Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Fetâvâ*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Genel, no. 1995, vr. 52^a, 158^b.

³⁸ Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri VI: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnâmeleri: II. Kısım Kanuni Devri Eyalet Kanunnâmeleri (II)*, FEY Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, 368.

³⁹ Molla Hüsrev, *Düveru’l-Hukkâm*, II, 409-410.

çerçevesinde ele alınmıştır.⁴⁰ Bu durumu Osmanlılar'da çokça okunan kitaplarda da görüyoruz. İlk dönem Osmanlı'sında okunan ve bizim incelediğimiz üç usûl kitabında İslâm hukukunun temel dört delilinden (edille-i şer'iyye) söz edilmektedir.⁴¹ Dört delil dışındaki deliller ayrı bir konu olarak ele alınmamıştır. Sadece Molla Fenârî'nin, *Fusûlü'l-Bedâ'i' fî Usûli's-Şerâ'i'* adlı eserinde geçmiş ümmetlerin şeriatleri ve sahabî kavlini müstakil bir konu olarak ele aldığını görüyoruz.⁴² Buradaki eğilimin, delilleri çeşitlendirmekten ziyade, onları da dört delil içerisinde değerlendirmek olduğu görülmektedir. Nitekim Molla Hüsrev, geçmiş ümmetlerin şeriatlerinin Kitap ve Sünnet'e, örf ve teamülün de icmâa mülhak olduğunu söylemektedir.⁴³

Molla Hüsrev, özellikle yemin konusunda örfe vurgu yapar. Buna göre, Hanefî mezhebinde yemin lafızları örfe dayanmaktadır. Şüphesiz "Allah" lafzının kullanıldığı veya Allah'ın isimlerinin kullanıldığı her söz bir yemindir. Fakat Allah'ın sıfatlarından birisiyle yapılan bir yeminin dinî anlamda yemin olabilmesi için mutlaka örfen de yemin olarak kabul edilmesi gerekir. Bu çerçevede "bi-izzetillah", "bi-azametillah", "bi-kudretillah" şeklinde yapılan yeminler dinî anlamda da yemindir. Ama Molla Hüsrev'e göre, "Allah'ın rahmeti için" veya "ilmi ya da rızası için" şeklinde yapılan yeminler, örfe yer almadığından dinî anlamda yemin kabul edilmez.⁴⁴

Molla Hüsrev'in temel fikhî eserinde örfe dayalı hükümler çok nadir yer alsa da, ki bu durum aslında ilk dönem sonrasındaki İslâm hukukunun genel karakteridir, en azından örfün kaynaklık değerinin felsefesini görmek mümkündür. Molla Hüsrev, bir erkeğin abdestten sonra kurulanmak, sümkürmek veya terini silmek gibi amaçlarla mendil taşımalarının caiz olduğunu söyler. Bunun delili ise, Müslümanlar'ın yaşadıkları şehirlerde böyle bir alışkanlığın olmasıdır. Müslümanlar bir şeyi güzel olarak kabul etmişlerse, bu Allah katında da güzel olarak kabul edilecektir. Molla Hüsrev'in bu yaklaşımı

⁴⁰ Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Hakkında Bir Mukayese", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (1986), 44-45.

⁴¹ Bk. Teftâzânî, Sadeddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah, *et-Telvîb*, Matbaa-i Mekteb-i Osmanî, İstanbul 1310, 49; Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-Bedâ'i' fî Usûli's-Şerâ'i'*, Matbaatü Şeyh Yahya Efendi, İstanbul 1289, I, 16; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl*, Bosnevi Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1296, 15.

⁴² Molla Fenârî, *a.g.e.*, II, 382-384.

⁴³ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 15.

⁴⁴ Molla Hüsrev, *Düverü'l-Hukkâm*, II, 40.

klasik örf tanımıyla uygunluk arz eder. Zira İslâm hukukunda kaynaklık değeri taşıyan örf öteden beri uygulanan ama akl-ı selime uygun olan uygulamalardır.⁴⁵ Fakat Molla Hüsrev, eğer bir ihtiyaç söz konusu değilse, erkeğin mendil taşımasının mekruh olduğunu söyleyerek İslâm hukukçusunun klasik temkinli tutumunu da sergilemekten geri kalmaz.⁴⁶

Bu temkinli yaklaşım aslında aynı zamanda koyu bir ahlâkî yaklaşımdır. Bidat korkusu ve şüpheli hususlardan kaçınma ilkesi bu genel temkini ve ahlâkçılığı doğurmuştur. Genel ahlâkî tehdit eden en önemli alanın boş zamanlar olduğu düşünüldüğünden İslâm âlimlerinin bu konuda çok hassas olduğunu söyleyebiliriz. Osmanlı toplumunda, özellikle mazbut ve mütedeyyin kesimler için iş dışında kalan zamanlarda yapılacak “meşru” meşgaleler pek az gibi görünmektedir. Bunlar ailesi ve arkadaşlarıyla sohbet etme, kitap okuma, ibadet etme, mesire yerlerine gitme, askerî talimler yapma veya seyretme, cirit müsabakaları, zafer alayları, esnaf bayramları ve dinî bayramlardaki eğlencelerdir. Osmanlı’da o dönemde, Avrupa’da olduğu gibi sık sık tekrarlanan bayramlar ve umumî eğlenceler yoktur.⁴⁷ Bunların dışındaki pek çok boş zaman aktivitesi meşru görülmez, zira bunlarla meşguliyet Allah'a karşı gelmek, vakti boş yere geçirmek, başkasına zarar vermek, nefsini alçaltmak şeklinde düşünülür.⁴⁸ Osmanlı toplumunda çokça okunan *Hidâye*'de Hz. Muhammed'in şu hadisi zikredilir: “Atını eğitmesi, okçuluk talimi yapması ve eşiyle oynaması dışında müminin başka şeylerle oynaması boştur.”⁴⁹ Dolayısıyla bu hususlar dışındaki meşgaleler ne kadar yaygın olurlarsa olsun âlimler tarafından kabul görmemiştir. Molla Hüsrev'in de fesad-ı zamanı göz önüne aldığı hususların başında boş zamanların geldiğini görürüz. Bunu devlet görevlileriyle ilgili hükümler ve ticarî konular takip eder. Fıkıh eserinde özellikle müzik, satranç, tavla, güvercin besleme gibi konulara değinir.

⁴⁵ Bk. Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, y.y., ts., 149; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâbât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, I, 197.

⁴⁶ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm*, I, 313.

⁴⁷ Bk. Bilgin, Vejdî, *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 97.

⁴⁸ Sanz, Manuel Serrano Y., *Türkiye'nin Dört Yılı: 1552-1556* (çev. Aysel Kurutluoğlu), Tercüman Gazetesi, İstanbul ts., 143.

⁴⁹ Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* (çev. Ahmed Meylânî), Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, IV, 161.

Ticarî bir konu olmakla birlikte, hem boş zamanlara yaklaşım hem de fesad anlayışını göstermesi bakımından bir müzik aletinin gasb edilmesi veya kırılması meselesi önemlidir. Bu durumda Molla Hüsrev'e göre, eğer kırılan alet başka bir iş için kullanılma imkânını taşıyorsa, o işlevi dâhilinde bir tazminata hükmedilir. Örneğin bir tambur kırılmışsa, oyulmuş bir ağacın parası ödenir, yoksa müzik aleti olarak bir tamburun değil. Bu tür müzik aletlerinin caiz olmadığı, dolayısıyla bunların bir mal olarak kabul edilemeyeceği genel görüşünden dolayı Molla Hüsrev, konuyu def ve davula getirir. Çünkü bu iki aletin düğünlerde veya savaşlarda askerleri cesaretlendirmek için çalınması caizdir. Öyleyse diğer müzik aletleri de zaman zaman bu tür yararlılardan dolayı mütekavim bir mal olarak kabul edilemez mi? İmameyn'e göre kabul edilemezler, çünkü müzik aletleri günah için hazırlanmıştır. O yüzden alınıp satılmaları da caiz değildir. Ebû Hanîfe'ye göre ise, her ne kadar bunlarda potansiyel olarak günaha girme durumu söz konusu olsa da, helal yönden faydalanma imkânı da vardır. Dolayısıyla onların bir mal olarak kabul edilmeleri lazımdır. Molla Hüsrev bütün görüşleri sıraladıktan sonra konuyu bağlar: "İnsanlar arasında fesad çok olduğu için fetva İmameyn'in sözüne göre verilmiştir."⁵⁰ Bu ifadeden Molla Hüsrev'in aslında Ebû Hanîfe'nin ictihadına yakın olduğunu ama ahlâkın bozulması sebebiyle diğer ictihada göre fetva verdiğini düşünmemek lazımdır. Zira eserinin başka kısımlarında eğlence için müziğin bütün dinlerde haram olduğunu, tambur çalmanın bir günah türü olduğunu, insanları bir günah etrafında topladığını, bu meclislere katılan kişilerin de gelişigüzel konuşan ve yalan söylemekten çekinmeyen insanlar hâline geldiğini söyler. Hele kadının şarkı söylemesi tamamen haramdır, zira onun şarkı söylemeye gelmeden sesini yükseltip konuşması bile caiz görülmemiştir. Molla Hüsrev temel fıkıh kitaplarında geçen hükmü tekrarlayarak bu kişilerin şahitliklerinin de kabul edilmeyeceğini hükme bağlar.⁵¹

Bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi, hem maddî hem de –daha güçlü bir şekilde– manevî anlamda yaptırımdır. Bir nevi onun düşkünlüğünün ifadesidir. Büyük günah ya da suç işleyenlerin yanında boş vakit geçirenlerin şahitliklerinin kabul edilmeyeceği âlimlerce açıkça ifade edilir. Molla Hüsrev özellikle güvercin besleyenlerin şahadetlerinin kabul edilmeyeceği hususu üzerinde durur. Osmanlı Devleti'nde güvercinlerin beslendiği ve satıldığı

⁵⁰ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm*, II, 268-269.

⁵¹ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm*, II, 380.

dükânlar yaygındı.⁵² Güvercinler genelde evlerin damlarındaki kümeslerde tutulmaktaydı. Orta Çağ'daki İslâm şehirlerinde olduğu gibi, Osmanlı döneminde de evler genelde tek katlı veya iki katlı olup evin önünde dışarıya kapalı bir avlu veya iç bahçe bulunuyordu. Özellikle Anadolu'da evlerin çoğunda çatı yoktu. Kadın dışarıya kapalı olan bu avlu ya da bahçede veyahut evin içinde rahatça dolaşırken evlerin damlarında güvercin besleyenler tarafından izlenebileceğinden bu durum fetvalara konu olmuş ve yüzyıllar öncesinde karşılaştığımız benzer fetvalara⁵³ paralel olarak hoş karşılanmamıştır. Molla Hüsrev de şehadetlerinin kabul edilmemesinin altında yatan sebebin bu kişilerin hem güvercin bağımlısı olması hem de yabancı kadınları gözetlemesi olduğunu açıkça söyler.⁵⁴

Şehadetin kabulüne engel olan bir başka husus ise tavla ve satranç oynamaktır. İslâm âlimleri genelde her iki oyuna karşı olumsuz yaklaşmışlarsa da, yine de aralarında bir ayrıma gidenler olmuştur. Tavla kesinlikle haram kabul edildiğinden, ne amaçla oynarsa oynasın bu kişinin şehadetinin kabul edilmeyeceği hükme bağlanmıştır. Satranç ise, âlimler arasında ihtilafli bir konu olduğundan, bunu alışkanlık hâline getirmeyen ve kumar aracı yapmayanların şahitlikleri kabul edilmiştir.⁵⁵ Osmanlı toplumunda da tavla ve satranç, kahvehanelerde veya evlerde yaygın olarak oynanıyordu. Kalburüstü bazı kimselerin evlerinde satranç kitapları mevcuttu. Bu iki oyunun tablaları ve taşları devletçe resmen belirlenen fiyatlar çerçevesinde satılıyordu.⁵⁶ Bu kültürel ortama rağmen Molla Hüsrev yukarıda geçen hadisi delil göstererek tavlanın caiz olmadığını ve oynayan kişinin şahitliğinin kabul edilmeyeceğini söyler. Satranç konusunda ise, her ne kadar Hanefî mezhebinde mekruh görülse de, namazını geçirmeden veya kumar niyeti olmadan oynamanın şahitliğe engel

⁵² Dernschwam, Hans, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü* (çev. Yaşar Önen), Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. bs., Ankara 1992, 136.

⁵³ Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed, *Mubtasar* (çev. Süleyman Fahir), Eser Kitabevi, İstanbul 1967, 343. *Hidâye* sahibi Merğînânî (ö. 593/1197) konuyu aynı sebebe dayalı olarak izah etmektedir: "Bu iş gaflete sebep olduğu gibi bu işi yapan kimse, kuşunu uçurtmak üzere dama çıkmakla bazen yabancı kadınların gizli taraflarını görebilmektedir."; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 217.

⁵⁴ Molla Hüsrev, *Dürreri'l-Hukkâm*, II, 380.

⁵⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 218; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Mubtâr ale'd-Dürri'l-Mubtâr: Şerbu Tenvîri'l-Ebsâr* (çev. Ahmed Davudoğlu v.dğr.), Şamil Yayınevi, İstanbul 1982-1988, XII, 516.

⁵⁶ Bilgin, V., *a.g.e.*, 109.

olmadığını belirtir. Burada İmam Şâfi'nin satrancı mübah görmesini hatırlattıktan sonra, bu oyunun zekânın gelişimine faydalı olduğunu söylemeyi de ihmal etmez.⁵⁷ Satranç konusunun 16. yüzyıl âlimlerince de farklı değerlendirildiğini görmekteyiz. Örneğin Çivizâde'ye göre satranç kumardır ve oynayan tazir edilir.⁵⁸ İbn Kemal ise kumar niyeti olmadıkça satranç oynamanın caiz olduğunu söyler.⁵⁹

Ulemanın çok katı olduğu geleneksel bir boş zaman eğlencesi de düğünlerdir. Molla Hüsrev'e göre, içinde münker yani İslâm'ca yasaklanmış herhangi bir şeyin olduğu düğün davetine icabet edilmemelidir. Osmanlı Devleti'nde özellikle varlıklı kimselerin düğünlerinde çalgı çalınır, kadınlar ve erkekler ayrı olmak üzere eğlence tertip edilirdi. Düğünlerde çalgı ve eğlendirme işini yapanlar genellikle çingeneler idi. Bunlar sazları ve çengileri ile düğünlere katılırlar ve çingene kadınları davetli erkeklerle yakın olurdu.⁶⁰ Molla Hüsrev'e göre, eğer düğünde bu tür yasaklanmış eğlencelerle karşılaşan kişi imam ve müderris gibi bir din önderi ise, bunların yapılmaması konusunda insanları ikaz eder. Eğer sözü dinlenmez ise o davetten çıkıp gitmelidir. Zira onun o mecliste bulunması âdeta haramı meşrulaştırmış olacaktır. Ancak bu kişi sıradan birisi ise, diğer eğlencelere katılmaksızın sadece düğün yemeğinden yemesi caizdir.⁶¹

Koyu bir ahlâkçı yaklaşımla boş zamanlara yaklaşımı kadın ve aile konusunda da görmek mümkündür. Molla Hüsrev, fitne korkusu sebebiyle genç kadınların beş vakit namaz ve Cuma namazı cemaatlerine katılmasının tahrimen mekruh olduğunu söyler. Yaşlı kadınlar ise ancak sabah, akşam ve yatsı cemaatlerine katılabilirler. Zira fâsıklar sabah ve yatsı namazlarına uyku zamanı olduğu için, akşam namazına da yemek vakti olduğu için katılmazlar. Ancak Molla Hüsrev bu hükümlerle yetinmez. Konunun sonunda *el-Kâfi*'de tercih

⁵⁷ Molla Hüsrev, *Düveru'l-Hukkâm*, I, 321; II, 381.

⁵⁸ Özer, Abdullah, *İslâm Hukuk Literatüründe Ta'zîr Risaleleri ve Şeybülislâm Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risale Müteallika bi't-Tezîr Adlı Eseri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, 136.

⁵⁹ Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Kemalpaşazâde Fetvaları*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, no. 3369, vr. 55^b.

⁶⁰ Bilgin, V., *a.g.e.*, 106.

⁶¹ Molla Hüsrev, *Düveru'l-Hukkâm*, I, 311. Hüküm bu şekilde *Hidâye*'de de yer alır. Buna göre düğün yemeğine davet edilen kişinin, orada oyun veya musiki ile karşılaşması hâlinde, davetine icabet ettiği yemeği yemesinde bir sakınca yoktur; Merğînânî, *el-Hidâye*, IV, 133.

edilen fetvayı verir. Buna göre, fesad sebebiyle namazların tamamında kadınların bulunmaları artık mekruhtur.⁶²

Eski İslâm toplumsal yapısının önemli bir bölümünü oluşturan köleler konusunda da bazı hükümler dikkatimizi çeker. Molla Hüsrev, köle kadının, ümmü veledin veya mükâtebe yoluyla hürriyetini kazanmış kadının yanında bir yakını olmadan yolculuk yapabileceğini ifade ettikten sonra tekrar *el-Kâfi*'ye döner. Buna göre, sahabe zamanında toplum büyük ölçüde güvenilir insanlardan oluştuğu için bu duruma cevaz verilmişti, ancak daha sonra ahlâkî açıdan düşük insanlar çoğaldığı için cevaz verilmemektedir.⁶³

Molla Hüsrev'in sık sık atıfta bulunduğu *el-Kâfi*, Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 344/945) İmam Muhammed'in eserlerine dayanarak kaleme aldığı muteber bir fıkıh kitabıdır. Bu eserin en önemli şerhinin Serahsî'nin *el-Mebsûl*'u olduğu hatırlanırsa değeri daha iyi takdir edilecektir.⁶⁴ Yukarıdan anlaşılacağı üzere Molla Hüsrev 10. yüzyılda verilmiş bir fetvayı esas almaktadır. Bir başka ifadeyle fetva 15. yüzyılda gözlemlenen bir olguya dayanılarak verilmemiştir. Muhtemelen o dönemde kadınlar cemaate devam etmiyorlardı, ancak fesad çıkacağı düşüncesiyle böyle bir husus da teşvik edilmemiş olmalıdır. Buradan, daha sonraki yüzyıllardaki fesad düşüncesinin İslâm'ın ilk yüzyıllarındaki düşüncenin kopyası olduğunu söylemek mümkündür. Selef âlimler bazı hususları fesad veya fitne olarak görmüşler, daha sonraki yüzyıllarda da fıkıh geleneği içinde yetişen yeni âlimler aynı bakış açısıyla kendi toplumlarını okumuşlar ve eski fetvaları tekrar etmişlerdir. Bu, fıkıhın duraklama çağından sonraki klasik tutumdur. Bu yaklaşımı fetvaları ilim dünyasında büyük değer görmüş olan Kâdîhân (ö. 592/1196) şöyle ifade eder: "Zamanımızda bizden birine bir mesele sorulunca, imamlarımızdan ittifakla bir hüküm rivayet edilmişse onunla fetva verir. Müftü sağlam bir müctehid olsa bile, kendi rey ile onlara muhalefet edemez. Çünkü aşikârdır ki, onlar bunun gördüğünden daha kuvvetli bir delil görmeseler öyle hükmetmezlerdi."⁶⁵ Osmanlı uleması da, kendilerinden önceki hukukçuların, kendi örflerine uygun olarak verdikleri ictehadlarda bile yine onlara istinat etmişlerdir. Zira bu durum, öyle veya böyle,

⁶² Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm*, I, 86-87.

⁶³ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm*, I, 319.

⁶⁴ Gözübenli, Beşir, "Hâkim eş-Şehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XV, 195-196.

⁶⁵ Karaman, H., *İslâm Hukukunda İctihad*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2. bs., İstanbul 1996, 177.

mezhep kitaplarında yer almış bulunmaktaydı.

Aile hukuku konusunda verilebilecek bir başka örnek, anne-babası boşanmış kız çocuğunun bakımı meselesidir. Bu kız çocuğunun ergenliğe erişinceye kadar annesine veya ninesine verilmesi daha uygundur. Zira böylelikle kız, kadın rolünü ve terbiyesini daha kolay öğrenir. Ancak genç kızlığından sonra babasına verilmesi gerekir. Zira onun namusunu koruma konusunda baba daha muktedirdir. Molla Hüsrev, İmam Muhammed'in bu fetvasının zamanın fesadından dolayı daha uygun olduğunu söyler.⁶⁶

Molla Hüsrev'in fesad-ı zaman anlayışını bazı ticarî ve adlî konularda da görmek mümkündür. Örneğin herhangi bir husumet durumunda dava açmak için vekâlet alan kişinin, dava sonucunda müvekkilinin hakkını teslim almaya da yetkili olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Üç imama göre bu caiz olmakla birlikte, İmam Züfer'e göre caiz değildir. Fetva kitaplarında insan ahlâkındaki bozulmadan dolayı fetva İmam Züfer'e göre verilmiştir. Molla Hüsrev de vekillerde hıyanet görüldüğü için bu fetvayı tercih ettiğini söyler.⁶⁷

Molla Hüsrev'e göre, toplumsal ahlâk bozulup suç oranı arttığında, tedbir olarak cezalar ağırlaştırılır. Örneğin devlet başkanı, hırsızlığın önünü kesmek için yeri geldiğinde ölüm cezası verebilir. Bunun yanında grup hâlinde hırsızlık söz konusu olduğunda, sadece fiilen malı çalana değil, diğerlerine de had cezasının uygulanması gerekir. Zira artık hırsızlık bir ekip hâlinde gerçekleşmekte, yani bazıları çevreyi gözetlerken diğerleri hırsızlık yapmaktadır. Molla Hüsrev'e göre, sadece fiilen malı çalanlara ceza verilmiş olsa hırsızlık olaylarının önüne geçmek mümkün olmayacaktır.⁶⁸

Molla Hüsrev'in üzerinde durduğu önemli bir konu devlet idaresi ve kamu görevlilerinde meydana gelen bozulmadır. İslâm hukukunda, özelde de Hanefî mezhebinde zorlama (ikrah) bazı sonuçlar doğurur. Örneğin zor kullanılarak yapılan nikâh veya boşama geçerlidir. Ancak bu sonucun olabilmesi için zorlamada bulunan kişinin tehdidini yerine getirecek kudrette bulunması gerekir. İmam-ı Azam'a göre bu özellik –bir ordusu olduğu için– sadece sultanda bulunur. İmameyn'e göre ise, sultanın dışındaki kişilerin de zorlamada bulunması mümkündür. Görüş farkının sebebi, zaman içinde sosyal hayatta meydana gelen değişimdir. İmam-ı Azam zamanında sultanın dışında

⁶⁶ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm*, I, 411-412.

⁶⁷ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm*, II, 291.

⁶⁸ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm*, II, 78-79, 81.

zorlamada bulunabilecek kimse yokken, daha sonra zorba kimseler çoğalmış ve bunlar devlet otoritesinin yanında halka zarar vermeye başlamışlardır. Dolayısıyla fetva İmameyn'e göre verilmektedir.⁶⁹

Yine ilk dönem müctehidlerine göre, sultanın memurlarının şahitlikleri geçerlidir. Zira doğrudan sultana memurluk yapmak bir günah değildir. Ancak bu memurlar zulüm yaparlarsa şahitlikleri kadılar tarafından kabul edilmez. Daha sonra gelen âlimler, bu icihadın, iyiliğin genel olarak hâkim olduğu bir dönemde verildiğini, dolayısıyla artık geçerli olamayacağını söylemişlerdir. Zira sultanın hizmetinde olanlar çoğunlukla halka zulmetmektedirler. Bundan dolayı şahitlikleri kabul edilmez.⁷⁰

Şüphesiz en temel problem, adaletle hüküm vermekle görevli, ilmiye sınıfından gelen kadıların ahlâkının bozulmasıdır. Âlimler sultana tâbi bir memuriyet olmasından dolayı kadılığa her zaman için ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Başta İmam-ı Azam olmak üzere pek çok kıymetli âlimin kadı olmamak için çaba sarf ettikleri tarih kitaplarında yer alır.⁷¹ Üstelik zamanla kadılık rüşvet ile elde edilen bir makam hâline de dönüşmüştür.⁷² Rüşvet verip kadı olan bir kişinin yargılamanın âdil olması potansiyel olarak mümkündür. Ancak âlimler nezdinde bu makamı işgal edenlere karşı olumsuz bir tutum oluşmuştur. Bundan dolayı, normal icihada göre, bir kadı herhangi bir suçla ilgili had cezası verip bunun uygulamasını bir kişiden istese, o kişinin bu cezayı tatbik etmesi caiz iken, İmam Muhammed aksi görüş bildirmiştir. Zira kadı'nın sadece sözüne güvenilmez, suç isnadı ve yargılama süreci de araştırılmalıdır. Molla Hüsrev, âlimlerimizin bu görüşü tercih ettiklerini söyler. Çünkü kadılarda bir bozulma söz konusudur ve insanların canları ve malları konusunda onlara tam olarak

⁶⁹ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm*, II, 270.

⁷⁰ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm*, II, 377.

⁷¹ Çeşitli örnekler için bk. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer, *Büyük İslâm Tarihi* (çev. Mehmet Keskin), Çağrı Yayınları, İstanbul 1994, X, 281; XIII, 219, 342-343, 427; XIV, 194.

⁷² 350/961-962 senesinde Ebû Abdullah Hüseyin b. Ebi's-Şevârib, Büveyhî Emiri Muizzüdevle'ye her yıl için 200.000 dirhem vermeyi taahhüt ederek kadı oldu. İbnü'l-Esîr'e göre, kadılığı harç karşılığında devletten ilk alan ve bu görevde rüşvet kabul eden ilk kişi odur. Bu özelliğinden dolayı halife Mutî Lillah onu huzuruna kabul etmemişti. Bk. İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Târîb Tercümesi* (çev. Ahmet Ağrakça v.dğr.), Bahar Yayınları, İstanbul 1985-1987, VIII, 463.

güvenmek mümkün değildir.⁷³ Şüphesiz Molla Hüsrev söz konusu bozulmanın kendi zamanında olduğunu açıkça söylememektedir, ancak konuya temas etmiş olması kendi döneminde de benzer bir durumun geçerli olabileceğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak, fesad anlayışı ve bunun hukukî bir ilke olarak kullanımının İslâm geleneğinin çeşitli dönemlerinde görüldüğünü söylemek mümkündür. Molla Hüsrev de fikhî yaklaşımında bu ilkeyi sıklıkla kullanmış ve kendisinden sonra gelen âlimleri de etkilemiştir. Örneğin Hanefî mezhebine göre dul kadının evlenmek için velisinden izin alması gerekmez iken, 1544 yılından itibaren Ebussuûd'un fetvasıyla uygulama değişmiştir. Söz konusu fetvayla kadıların nikâh kıyarken veli iznini aramaları şart koşulmuştur. Gerekçe olarak da fesad-ı zaman gösterilmektedir.⁷⁴ Aynı şekilde *Siyâsetnâme* yazarı Dede Cöngi, insanların gayri meşru fiilleri çoğaldıkça, halkın eskiden kötü gördüğü uygulamaları güzel görmeye başlayınca, bu durumun önüne geçmek için cezaların artırılması ve yeni cezalar konması gerektiğini söyler.⁷⁵ Şüphesiz "fesad" ilkesi bütün bir toplumun yoğun bir dinî atmosferde yaşayabileceğini ümit ve arzu eden bir ahlâkçı anlayışın aracı olarak kullanıldığında toplumsal karşılığını bulmakta zorlanmıştır. Zira bütün bir toplumun tüm zamanını ibadet, ilim, aile ve iş etrafında toplamak mümkün değildir. Ancak ilke, hukukçunun toplumsal problemler ve toplumun geleceği üzerinde düşünmesine aracılık ettiği ve ahlâkî kaygıları pragmatik uygulamaların önüne koyduğu için önemsenmelidir.

⁷³ Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm*, II, 419.

⁷⁴ Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât (Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri IV: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnâmeleri: I. Kısım Merkezi ve Umumi Kanunnâmeler* içinde haz. Ahmet Akgündüz), FEY Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, 38-39.

⁷⁵ Dede Cöngi, Kemâleddin İbrahim b. Bahşi b. İbrahim, *Siyâset-i Şer'îye (Siyâsetnâme) (Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri IV: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnâmeleri: I. Kısım Merkezi ve Umumi Kanunnâmeler* içinde haz. Ahmet Akgündüz), FEY Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, 139.

Özet

Günümüzde hâkim olan “Asr-ı saadet” söylemi yeni olmakla birlikte tamamen köksüz değildir. Zira İslâm geleneğinde Hz. Muhammed’in vefatından sonra ciddî bir kıyamet beklentisi içine girilmiştir. Hz. Muhammed “âhir zaman peygamberi” olduğu için Müslüman toplumda kıyamet söylemleri sürekli diri kalmıştır. Âhir zamanın temel özellikleri arasında dinî ve ahlâkî değerlerdeki bozulma yer alır. Peygamber döneminden sonraki her dönem kıyamete bir adım daha yaklaşmayı ifade eder, bu da aynı zamanda bozulmanın artması anlamına gelir. Dinî ve ahlâkî anlamdaki bu gerileme “fesad-ı zaman” kavramıyla ifade edilir. Bu anlayış beraberinde temkini ve koyu bir ahlâkçılığı getirmiştir. Böylelikle bazen nasslarda çok açık olan olgulara karşı çekimser tutumlar ortaya çıkmıştır. Örneğin hadislerde ticaret yapmak tavsiye edilirken, birkaç yüzyıl sonra “fesad-ı zaman” gerekçesiyle helal yoldan ticaret yapmanın imkânının kalmadığından bahsedilir olmuştur.

Fesad-ı zaman anlayışı İslâm âlimlerinin ve müftülerin ilmî ictihadları ile fetvalarında daha katı bir tutum izlemelerine sebebiyet vermiştir. Esasında ulema sınıfı bütün bir toplumu ideal ya da ütopyik diyebileceğimiz bir yapı içinde tutmayı arzulamıştır. Bazı konularda umum-i belvâ (kötülüğün yaygınlığı) gibi bir ilkedен hareketle esnek bir tutum sergilemişlerse de, çoğunlukla dinî hükümlerin daha da ağırlaştırılması ya da katılaştırılması yönünde tavır göstermişlerdir. Molla Hüsrev’de de bu anlayışın tipik örneklerini görmek mümkündür. Örneğin toplumda çok yaygın olmasına rağmen tavla gibi oyunlara, çalgı ve eğlence içeren düğünlere, kadınların şarkı okumalarına cevaz vermez. Bunun da ötesinde fesad-ı zaman gerekçesiyle hukukî konularda daha temkinli bir tavır görmekteyiz. Örneğin Molla Hüsrev kadıların ahlâkında bozulma olduğundan bahsetmektedir. Bundan dolayı bir kadı, herhangi bir kişiye bir cezanın uygulanmasını emretse, isteği, araştırılmadan yerine getirilmemelidir. Aynı bozulma devlet görevlileri için de geçerlidir, dolayısıyla Molla Hüsrev’e göre onların şهادetleri kabul edilmez. Molla Hüsrev’in fikhî görüşlerinde sık sık karşılaştığımız fesad-ı zaman vurgusunun, kendisinden sonra gelen Ebussuûd Efendi gibi âlimlerin fetvalarında da yer aldığı görülmektedir.

Abstract

Conception of "Fasād al-zamān" (Corruption of Time) in Islamic Tradition and Its Effect on Mullā Khusraw's Understanding of *Fiqh*

Even the discourse of *‘aşr al-sa‘āda* today is new, it is not baseless at all. This is because after the death of the Prophet, the Muslim community entered a serious mood of expectation for the Last Day. Since the Prophet was the prophet of "the last times," the discourses on the last day endured in the Muslim society. Among the basic characters of the last times, there are the corruption of religious and moral values. Every period after the time of the Prophet means one step closer to the Last Day. This necessarily means the rise of corruption. This decline in moral and religious issues has been termed *fasād al-zamān*. This attitude has brought about caution and a rigid moralism. For that reason, attitudes of hesitation were improved against very clear dogmas. As an example, while the ḥadīths recommend commerce, after a couple of centuries, scholars started to talk about the impossibility of doing a right commerce, due to corruption of time.

The idea of corruption of time led to a stricter attitude for scholars and jurists when they gave their decisions in religious issues. In fact, scholars wanted to keep the community in a structure, which we can call "ideal" or "utopian." In some matters, they accepted "elastic" solutions to apply a principle such as *‘umūm al-balwā* (the spread of evil/sin); however in general, they chose to strengthen the religious rules and make them more solid. Mullā Khusraw was a typical example of the second attitude. For instance, he did not allow games like gammon, entertaining activities in the weddings and women to sing loudly, in spite of the fact that they were spread in the Muslim society. Furthermore, we see a more cautious attitude in issues regarding law in order to regard corruption of time. Accordingly, Mullā Khusraw mentioned moral deficiencies in personalities of judges. Therefore, if a judge gives a decision to punish someone, his decision should not be applied without any investigation. The same deficiencies are valid in government officials; their testimonies cannot be accepted. It can be seen that Abūssu‘ūd maintained this point of view of Mullā Khusraw in his famous *fatwās*.