ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 25 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December2025 • 390-410
e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1755942

NİSÂ SÛRESİ 105-115 ÂYETLERİ BAĞLAMINDA İSLÂM YARGILAMA HUKUKUNUN TEMEL İLKELERİ

Fundamental Principles of Islamic Judicial Procedure in the Context of Verses 105-115 of Sūrat al-Nisā'

Ömer Zahid ASLAN

Öğretmen, MEB (Milli Eğitim Bakanlığı), Kayseri, Türkiye.
Teacher, MEB (Ministry of National Education), Kayseri, Türkiye.
zahidaslan.95@gmail.com https://orcid.org/0009-0003-9415-1140

Makale Bilgisi/Article Information
Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/ Received: 01.08.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 30.12.2025
Yayın Tarihi/Published: 31.12.2025
Bu çalışma, "Nisâ Sûresi 105–115 Âyetlerin İslâm Hukuku Açısından Yorumu" başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak kaleme alınmıştır.
İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ömer Zahid Aslan).
Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

NİSÂ SÛRESİ 105-115 ÂYETLERİ BAĞLAMINDA İSLÂM YARGILAMA HUKUKUNUN TEMEL İLKELERİ

Fundamental Principles of Islamic Judicial Procedure in the Context of Verses 105-115 of Sūrat al-Nisā'

Öz

Bu çalışma, Nisâ Sûresi'nin 105-115. âyetleri bağlamında İslâm yargılama hukukunun temel ilkelerini tespit etmeyi ve bu ilkelerin tarihsel, fıkhî ve ahlâkî boyutlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Söz konusu âyetler, Medine döneminde vuku bulan bir hırsızlık olayına ve bu olayın yargı sürecine dair ilahî yönlendirmelere dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in vahiy öncesi sosyal baskılarla karşı karşıya kalması ve ardından gelen ilahî uyarı, İslam yargı sisteminde adaletin mutlak ve sosyal aidiyetlerden bağımsız olarak tesis edilmesi gerektiğini göstermektedir. Makalede; hüküm vermede kanunilik ilkesi, hâkimin zahire göre hüküm tesis etmesi, şahsî bilgiyle hüküm verme yetkisi, hükmün diyanî boyutu, hâkimin hükmünden dönme imkânı ve savunma etiği bağlamında suçluya vekâletin sınırları gibi başlıklar sistematik biçimde ele alınmıştır. Bu bağlamda klasik fıkıh mezhepleri arasındaki görüş farklılıklarına yer verilmiş, Kur'an ve hadis metinlerinin yorumları çağdaş hukuk ilkeleriyle karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Çalışma, İslâm hukukunun evrensel ve normatif düzeyde geçerliliğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Nihai olarak, Kur'an merkezli yargı ilkelerinin modern hukuk sistemlerine sağlayabileceği katkılar vurgulanmış; hukuk, adalet ve ahlâk üçgeninde ilkesel bir değerlendirme sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Yargılama, Adalet İlkesi, Kanunilik Prensibi, Hâkimin Hükmü.

This study aims to identify the foundational principles of Islamic adjudication in the context of verses 105–115 of Sūrat al-Nisā' and to explore their historical, jurisprudential, and ethical dimensions. These verses are grounded in a theft incident during the Medinan period and the divine guidance concerning the subsequent judicial process. The social pressure encountered by the Prophet Muhammad prior to the revelation, followed by the divine admonition, underscore that justice in the Islamic legal system must be established as an absolute principle, independent of social affiliations. The article systematically examines themes including the principle of legality in judgment, the judge's obligation to rule based on apparent evidence (*al-ẓāhir*), the role of personal knowledge in judicial decisions, the religious (*diyānī*) dimension of verdicts, the possibility for a judge to retract a ruling, and the ethical boundaries of legal representation for a guilty party. The analysis incorporates differing views among classical schools of Islamic jurisprudence and conducts a comparative evaluation of Qur'anic and Prophetic textual interpretations alongside contemporary legal norms. The study ultimately seeks to demonstrate the universal and normative validity of Islamic law. It concludes by highlighting the potential contributions of Qur'an-centric adjudicatory principles to modern legal systems, offering a principled assessment situated within the triad of law, justice, and ethics.

Keywords: Islamic Law, Adjudication, Principle of Justice, Principle of Legality, Judge's Ruling.

GİRİŞ

Nisâ Sûresi'nin 105–115. âyetlerini merkeze alan bu çalışma, İslam yargılama hukukunun temel ilkelerini analiz etmeyi hedeflemektedir. Söz konusu âyetler, Medine döneminde Benû Ubeyrik kabilesinden bir kişinin karıştığı bir hırsızlık olayına ve bu olayla bağlantılı olarak yürütülen yargı sürecine dair nazil olmuş; İslam hukukunda adaletin tesisi için derinlikli ve normatif bir çerçeve sunmuştur. Makalenin temel amacı, bu Kur'ânî buyrukların nasıl bir usûlî adalet sistemi ortaya koyduğunu, bu sistemin ise şahsî aidiyetleri, toplumsal baskıları ve sübjektif yönelimleri aşan bir yapıda nasıl şekillendiğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda, tarihsel olayların seyri ve klasik hukukî yorumlar birlikte değerlendirilerek, Hz. Peygamber'in risalet sürecinde hem vahiy ile yönlendirildiği hem de ilahî denetim altında tashih edildiği gösterilmekte; bu durumun, objektif ve adil bir yargılama sisteminin ideal modeli olarak nasıl tezahür ettiği incelenmektedir.

Çalışmada benimsenen metodoloji, klasik tefsir literatürü, sahih hadis kaynakları ve dört Sünnî fıkıh mezhebine (Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî) ait hukukî görüşleri bir araya getiren çok disiplinli bir yaklaşıma dayanmaktadır. Makale, bu görüşleri çağdaş hukuk doktrinleriyle—özellikle kanunilik ilkesi, delil standardı ve hâkimin tarafsızlığı gibi kavramlarla—karşılaştırmalı biçimde analiz etmektedir. Birincil müracaat kaynaklar olarak Kur'ân-ı Kerîm, hadis mecmuaları ve klasik fıkıh eserleri yer almakta; ayrıca çağdaş akademik literatürden de anlam çerçevesini genişletici biçimde yararlanılmaktadır.

Konu ile ilgili âyetler, Tuʿme b. Ubeyrik adlı bir kişinin demirden bir zırhı çaldıktan sonra suçu gizlemek amacıyla zırhı Yahudi bir adam olan Zeyd b. es-Semîn'in evine saklaması üzerine nazil olmuştur. Başlangıçta Hz. Peygamber, Tuʿme'nin yeminine ve kabilesinin baskılarına binaen onu beraat ettirmeye meyletmiş gibi görünmekte ancak ilahî vahiy bu yönelimi tashih ederek adaletin yalnızca hakikate dayanması gerektiğini bildirmiştir. Bu bağlamda, "Şüphesiz Biz sana Kitab'ı hak ile indirdik ki insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hüküm veresin; emanete hıyanet eden hainlerden yana olma" (Nisâ, 4/105) âyeti, hakikatin ve tarafsızlığın hukuki düzlemde müzakereye kapalı oluşuna dikkat çekmekte ve yargı sürecinde mutlak bir objektifliğin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu kapsamda çalışma, Kur'ân'ın ortaya koyduğu söz konusu yargı ilkelerini çeşitli tematik başlıklar altında incelemektedir: hüküm vermede kanunilik ilkesi, hâkimin zahiri esas alarak hüküm tesis etmesi, hâkimin şahsî bilgisine dayanarak hüküm verip veremeyeceği, hükmün diyânî (ahlâkî ve uhrevî) boyutu, hâkimin verdiği hükümden dönme imkânı ve savunma etiği bağlamında suçluya vekâletin sınırları. Her bir başlık, klasik mezheplerin görüşleri doğrultusunda değerlendirilmiş, ardından bu görüşler çağdaş hukuk ilkeleriyle karşılaştırmalı biçimde analiz edilmiştir.

1. NİSA SURESİ 105-115. ÂYETLERİNİN SEBEBİ NÜZÛLÜ VE MEZKÛR ÂYETLERDEN ÇIKAN GENEL HÜKÜMLER

1.1. SEBEBİ NUZULÜ HAKKINDA

Başlıkta belirtilen ilgili âyetlerin nüzûl sebebi olarak klasik tefsir kaynaklarında aktarılan rivâyetlerin ortak noktası, Benû Ubeyrik ailesinden Tuʿme b. Ubeyrik isimli kişinin karıştığı bir hırsızlık olayına dayanmaktadır. Bu rivâyetlere göre Tuʿme, komşusu Katâde b. Nuʿmân'a ait demir bir zırhı çalarak suçunu gizlemek amacıyla zırhı un dolu bir çuvala koymuş ve Medineli Yahudilerden Zeyd b. es-Semîn'in evine bırakmıştır. Ancak çuvaldaki bir yırtıktan dolayı yere dökülen un izleri takip edilince zırh, Zeyd'in evinde bulunmuştur. Olay ortaya çıktığında Tuʿme, yemin ederek suçlamaları reddetmiş ve çevresindekileri masum olduğuna inandırmıştır. Zeyd ise zırhın kendisine Tuʿme tarafından verildiğini belirtmiş ve bazı Yahudiler de onun lehine şahitlik etmişlerdir.[1] Bunun üzerine Benû Züfar kabilesi mensupları, Hz. Peygamber'e gelerek, kabiledaşları olan Tuʿme'nin lehine hüküm vermesi için baskı yapmışlardır. Kabile üyelerinin aksi

[1] Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiʿu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân (Tefsîrü't-Taberî)*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 9/176-177; Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, İbnu'l-Cevzî, *Zadu'l-mesir fi ilmi't-tefsir* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Ârabî, 2010), 4/399-400.

halde kendi adamlarının toplum önünde itibarının zedeleneceğini ileri sürmeleriyle beraber, Hz. Peygamber'in sosyal baskılar altında Tuʿme lehine karar vermeye meylettiği aktarılmıştır. Ancak Hz. Peygamber, henüz fiilî bir hüküm vermeden ilâhî vahyin müdahalesine muhatap olmuş ve "Biz sana kitabı hak üzere indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hüküm veresin; emanete hıyanet eden hainlerden yana olma" (Nisâ, 4/105) âyeti nazil olmuştur.[2]

Başka bir rivâyette ise, Rifaa b. Zeyd isimli sahabînin evinden bir miktar unun çalındığı, yapılan tahkikat sonucunda şüphelerin Ubeyrik ailesine yöneldiği anlatılmaktadır. Mağdurların durumu Hz. Peygamber'e bildirmesi üzerine Hz. Peygamber'in gerekeni yapacağını söylediği, ancak Ubeyrik ailesinin kendilerine iftira atıldığını bildirip, Katâde'nin delilsiz suçlamada bulunduğunu ifade etmeleri üzerine, Hz. Peygamber'in Katâde'ye serzenişte bulunduğu aktarılır. Bu olay üzerine Nisâ Sûresi'nin 105. âyeti nazil olmuş, Hz. Peygamber gerekli tahkikatı yapmadan karar verme eğilimi göstermesi nedeniyle uyarılmıştır.[3]

Söz konusu rivâyetlerin ortak yönü, Hz. Peygamber'in toplum baskısı veya delil eksikliği gibi nedenlerle, masumiyet karinesine dayanarak hüküm vermeye meylettiği ve bunun üzerine Allah tarafından uyarıldığıdır. Âyet, adaletin evrenselliğine vurgu yaparak, Peygamber dahi olsa kimsenin sosyal aidiyet ya da duygusal yakınlık nedeniyle haksız tarafı savunamayacağını açıkça ifade etmektedir.[4] Bu bağlamda âyetin son kısmında yer alan "hainlerin savunucusu olma" ifadesi, sosyal ya da etnik dayanışmanın adaleti engellememesi gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Ayrıca müfessirler, âyette geçen "بِمَا أَرَاكَ اللهُ" (Allah'ın sana gösterdiği şekilde) ifadesinin, Allah'ın öğrettiği prensipler doğrultusunda içtihat yapmayı da kapsadığını belirtmişlerdir.[5] Tarihî bağlamda ise Benû Ubeyrik'ten Beşîr b. Ubeyrik'in münafıklığa meyilli olduğu ve sahâbe aleyhinde yazdığı hiciv şiirlerini başkalarına isnat ederek suçlamalardan kaçındığı aktarılmıştır.[6]

1.2. ÂYETLERDEN ÇIKAN GENEL HÜKÜMLER

Nisâ Sûresi 105–115. âyetlerinin yorumunda öne çıkan önemli hususlardan biri, Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e yönelttiği istiğfar emridir. Bu ilahî hitap, ister istemez şu soruyu gündeme getirmektedir: Acaba Hz. Peygamber bir günah mı işlemiştir ki Allah ondan mağfiret dilemesini istemektedir? Zira böyle bir ihtimal, peygamberlerin günahlardan korunmuşluğunu ifade eden "ismet" sıfatıyla görünürde bir çelişki arz etmektedir. Bu çerçevede, ilgili âyetin nasıl yorumlanması gerektiği meselesi, klasik müfessirler ve fıkıh âlimleri nezdinde farklı şekillerde ele alınmış; özellikle Hz. Peygamber'in hüküm verirken delillere dayalı olarak zahire göre hareket etmesi, buna rağmen vahyin kendisini ikaz etmesi durumu hem yargı etiği hem de peygamberlik makamının sorumluluk alanı açısından tartışılmıştır. Aşağıda bu tartışmaların öne çıkan yorumları sıralanarak, âyetlerden çıkarılan genel fıkhî ve ahlâkî hükümler değerlendirilmiştir.

Peygamberlerin küçük günah işleyebileceğini kabul eden bir kısım âlimlere göre, Hz. Peygamber'in söz konusu yargılama sürecinde, hainlik yapan tarafı savunma yönünde bir eğilim göstermesi ve bu durumun neticesinde masum bir Yahudi bireyin cezalandırılma ihtimali doğması, ondan istiğfar istenmesinin gerekçesi olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, İbn Atiyye gibi bazı müfessirler bu durumu günah olarak nitelendirmemekte; bilakis Hz. Peygamber'in, zahiri delillere dayanarak Ubeyrik kabilesinden kişilerin suçsuz olduklarına kanaat getirmiş olmasından dolayı onları savunduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşıma göre âyetin anlamı, Hz. Peygamber'in, ümmeti içerisinde haksız yere davacı olan veya bâtıl gerekçelerle hasımlaşan kimseler adına bağışlanma dilemesine yönelik bir uyarı mahiyetindedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in görevi, tarafların beyanlarını dinleyip zahire göre hüküm vermek ve eğer bir kimse dava sürecinde haksız ise, onun adına istiğfarda bulunmaktır. Bu yorum, yargı sürecinde

[2] Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kelim et-Tayyib,1998), 1/392-393; Ali Galip Gezgin, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar* (İstanbul: Rağbet Yayınları., 2010), 101.
[3] Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 135-138.
[4] İhsan Arslan, "Kur'an'da Eleştiri Kültürü: Peygamber Örneği", *EKEV Akademi Dergisi* 17/48 (2011), 91-106.
[5] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, 1/392-393.
[6] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 8/561-562.

hâkimin ilâhî katmanlı sorumluluğuna işaret ettiği gibi, aynı zamanda peygamberlik makamının adalet ve ahlâk temelli yükümlülüklerini de yansıtmaktadır.[7]

Söz konusu âyetler bağlamında bazı âlimler, peygamberlerin küçük günah işleyebileceği görüşünü savunarak, Hz. Peygamber'den istiğfar istenmiş olmasını buna delil göstermektedirler. Onlara göre, eğer Hz. Peygamber herhangi bir günah işlememiş olsaydı, Allah'ın kendisine istiğfar emretmesi anlamını yitirirdi.[8] Ancak bu görüşe çeşitli açılardan cevap verilmiştir. Birincisi, Hz. Peygamber, "hainlere yardımcı olma" şeklinde ilâhî bir uyarıya muhatap olmakla birlikte, gerçekte bu fiili işlememiştir. Tuʿme b. Ubeyrik'in kabilesi, onun suçunu örtbas etmek amacıyla Hz. Peygamber'den Yahudi komşusu aleyhine karar vermesini talep ettiğinde, Peygamber bu baskıya boyun eğmemiş; meselede doğrudan hüküm vermek yerine, ilâhî vahyi beklemiştir. Vahyin inişiyle birlikte gerçek aydınlatılmış ve Tuʿme'nin yalancı olduğu, suçlanan Yahudi'nin ise suçsuz olduğu ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in, Müslüman olması dolayısıyla Tuʿme'ye yardımcı olma temayülünün bulunması, fiilî bir destek anlamına gelmemekle birlikte, bu yönelimi nedeniyle kendisine istiğfar emredilmiştir. İkinci olarak, Hz. Peygamber, elinde açık bir delil bulunmaması sebebiyle, zahiri durum gereği Yahudi'nin suçlu olduğuna hükmetmiş; ancak daha sonra ilâhî bildirimin gelmesiyle hükmün isabetsiz olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durumda Hz. Peygamber, herhangi bir kusur işlememiş olsa da Allah tarafından mağfiret dilemesi istenmiş, böylece ilâhî gözetimin inceliği ortaya konmuştur. Üçüncü ihtimal ise, Allah'ın Peygamberinden, Tuʿme'yi savunmak üzere Hz. Peygamber'e gelen kavmi adına istiğfar etmesini istemiş olmasıdır. Zira peygamberler, risalet öncesi işledikleri bir kusur için olduğu gibi, ümmetlerinin işlediği hatalar için de istiğfarda bulunabilirler. Nitekim Hz. Peygamber'in manevi makamı, diğer tüm insanlarınkinden üstün olup, onun sıradan bir davranışı dahi yüksek konumuna kıyasla eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede, tasavvufî literatürde sıkça zikredilen "iyilerin iyilikleri, mukarrebûn için kötülüktür" ifadesi, peygamberlerin davranışlarının yüksek makamlarına nispetle değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.[9]

İncelenen bu âyetlerde dikkat çeken önemli diğer bir husus, Hz. Peygamber'in bir hüküm vermek üzereyken ilahî vahiy yoluyla uyarılmış olmasıdır. Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in bilvesile ikaz edildiği başka âyetler de mevcuttur. Bu tür uyarılar, çoğu zaman belirli bir olaya veya bağlama yönelik olmakla birlikte, geniş bir perspektiften değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı kendi iradesiyle yazdığı yönündeki iddiaları da açıkça hükümsüz kılmaktadır. Zira bir kişinin kendi yazdığı bir metin içinde bu denli doğrudan eleştirilere maruz bırakılması düşünülemez. Bu bağlamda Peygamber'in ikaz edilmesi, dolaylı biçimde onun risâlet makamını ve vahiy karşısındaki edilgen konumunu da teyit eder niteliktedir. Bu durum aynı zamanda, Hz. Peygamber'in kişisel ictihadlarının, sürekli olarak vahyin murakabesi altında gerçekleştiğini göstermektedir. Nitekim söz konusu âyetlerin nüzûl sebebine ilişkin rivâyetlerde belirtildiği üzere, Tuʿme b. Ubeyrik, işlediği hırsızlık suçunu reddederek suçu bir Yahudi bireyin üzerine atmıştır. Hz. Peygamber, zahirî beyanlara ve kabilesinin şahitliğine dayanarak Tuʿme lehine hüküm vermeye yönelmiş, ancak ilahî müdahale ile bu eğilim düzeltilmiştir. "Kendilerine hıyanet edenleri müdafaa etme; çünkü Allah, hainleri ve günahkârları sevmez" (Nisâ 4/107) âyeti bu bağlamda nazil olmuş ve böylece vahiy, suçlu ile masum olanı kesin şekilde ayırt ederek Hz. Peygamber'in mahkemede hüküm verirken yanılmasını engellemiştir. Bu durum, risaletin mahiyeti ve Kur'an'ın vahiy kökenli oluşu açısından da belirleyici bir delil olarak değerlendirilebilir.[10]

2. İSLAM YARGILAMA USULÜNÜN GENEL PRENSİPLERİ

İslâm yargılama hukukunun temel ilkeleri arasında yer alan kanunilik, zahire göre hüküm verme, hâkimin kişisel bilgisiyle hüküm verip veremeyeceği, diyânî sorumluluk ve hükmün tashihi gibi meseleler hem teorik hem de uygulamaya dair yönleriyle derinlemesine incelenmeyi

[7] Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994), 5/376.
[8] İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa-Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 5/1921.
[9] İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri,* 5/1921-1922.
[10] Ahmet Özdemir, *Kur'an'da Yer alan Fıkhî İlke ve Yorumlar* (Ankara: Murat Kitabevi, 2014), 46.

gerektirmektedir.[11] Kanaatimize göre Kur'ân-ı Kerîm'in özellikle Nisâ sûresinin 105-115. âyetleri, bu ilkelerin normatif çerçevesini belirlemesi bakımından büyük önem taşır. Zira bu âyetlerde Allah Teâlâ, hükmün hak ile verilmesini emretmekte, peygamberin ve dolayısıyla hâkimin keyfiliğe düşmesini, sübjektif değerlendirmelerle adaletten sapmasını yasaklamaktadır. Bu çerçevede "Biz sana Kitab'ı hak ile indirdik ki insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmedesin…" (Nisâ 4/105) âyeti, İslâm yargılama hukukunun ilke bazlı inşasında mihver bir metin hüviyetindedir. Bu başlık altında, hüküm vermede kanunilik ilkesi başta olmak üzere hâkimin hüküm verirken hangi ilkelere dayanabileceği, hangi bilgi türünün hükme esas teşkil edebileceği ve hükmün diyânî sorumluluk alanındaki yeri tartışılacaktır. Ayrıca, hâkimin önceki hükmünden dönüp dönemeyeceği gibi uygulamaya yönelik önemli bir mesele de hem naslar hem de sahabe uygulamaları ışığında değerlendirilecektir. Amaç, Kur'ân merkezli bir bakışla, İslâm yargılama hukukunun evrensel hukuk ilkeleriyle olan kesişim noktalarını belirlemek ve bunların gerek teorik gerek pratik düzeyde ne şekilde yorumlandığını ortaya koymaktır.

2.1. HÜKÜM VERMEDE KANUNİLİK İLKESİ

Kanunilik ilkesi, modern hukuk sistemlerinin de temelini oluşturan evrensel normlardan biridir. Bu ilkeye göre, bir fiilin suç sayılabilmesi ve failin cezalandırılabilmesi, ancak söz konusu fiilin açıkça kanunla suç olarak tanımlanmış ve buna ilişkin cezanın önceden belirlenmiş olmasıyla mümkündür. Başka bir ifadeyle, "kanunsuz suç ve ceza olmaz" ilkesi, hem bireylerin hukukî güvenliğini teminat altına almakta hem de keyfî uygulamaların önüne geçmektedir.[12] Bu ilkenin doğal bir sonucu olarak, "suçların geçmişe yürümezliği" de temel bir hukuk kaidesi olarak kabul edilmiştir. Buna göre, işlendiği dönemde yürürlükte olan kanunlarda suç olarak tanımlanmamış bir fiilden dolayı kimseye ceza verilemez. Yargılama sürecinde, hâkimin kararlarını hukukî belirlenmişlik ve nesnellik çerçevesinde vermesi gerektiğini vurgulayan bu ilkeler, hukuk düzeninin meşruiyetini ve adaletin tesisini de temin etmektedir. Bu bağlamda, hüküm vermede keyfiliği ve haksızlığı engellemeyi amaçlayan kanunilik ilkesi, hukukun üstünlüğünün sağlanması yönünde temel bir işlev icra etmektedir.[13]

Konu hakkında Kur'ân-ı Kerim'den sıkça atfedilen "...Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik..."[14] âyeti, İslâm yargı sisteminde kanunilik ilkesine esas teşkil eden önemli bir referans olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu âyetin tefsirinde müfessirler, "hak" kavramının, Allah'ın Kitabı'nda yer alan hükümlerle doğrudan ilişkili olduğunu belirtmişlerdir.[15] Buna göre, insanlar arasında verilecek hükümlerin kaynağını, sübjektif kanaatler ya da bireysel ilhamlardan ziyade, ilâhî kitapta yer alan objektif ve genel geçer hükümler teşkil etmektedir. Bu yaklaşım, kanunilik ilkesinin İslam hukuk sistemindeki karşılığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim âyette geçen "insanlar arasında" ifadesi, Kur'an hükümlerinin tüm insanlığa yönelik olduğunu ortaya koymakta; böylelikle hukukun evrensel niteliğini ve ahkâmın ıttırâdını (herkesi bağlayıcı genel geçerliliğini) vurgulamaktadır. Aksi takdirde, belirli kişi veya gruplara yönelik hükümlerden söz edilmesi, adaletin eşitlik temelinde tesisini zedeler ve hukuk düzeninin nesnel yapısını ortadan kaldırır. Dolayısıyla bu âyet, adaletin hâkimin kişisel kanaatine (sübjektif takdirine) bırakılmasını değil, hükmün vahyin belirlediği ölçüler çerçevesinde nassa uygunluğu (muvâfakatü'n-nass) gerekçelendirilebilir ve denetlenebilir bağlayıcı normlara dayanmasını zorunlu kılar. Bu bağlamda "normatiflik" vurgusu, "adalet, nassın ifade ettiğidir" ilkesine karşıt bir yaklaşımı ve hatta bilakis yargısal faaliyetin meşruiyetini ve adalet iddiasını nass merkezli ölçülere uygunluk üzerinden temellendiren klasik kabûlü teyit eder.[16]

---

[11] Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Adana: Karahan Kitabevi, 4. Basım, 2019), 5-9.
[12] Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS), Avrupa Konseyi (1950), md. 7; İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi (İHEB), Birleşmiş Milletler Genel Kurulu (1948), md. 11/2; Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Türkiye Büyük Millet Meclisi (1982), md. 38/1; Türk Ceza Kanunu (TCK), Türkiye Büyük Millet Meclisi (2004), No. 5237, md. 2; Nasi Aslan, "Adalet Medeniyeti Üzerine", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 28 (2016)*: 20.
[13] Nasi Aslan, Hukukun Üstünlüğü ve İslâm Hukuku", *İslâmi Araştırmalar 14/2 (*2001), 254.
[14] Nisâ, 4/105.
[15] Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, 5-9
[16] İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2000), 4/247.

Nisâ Sûresi'nin 105. âyetinde geçen "بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ" (Allah'ın sana gösterdiği ile) ifadesi, klasik tefsir geleneğinde genellikle şeriatın koyduğu hükümler bağlamında yorumlanmıştır. Kurtubî'ye göre bu ibareyle murat edilen anlam ya doğrudan vahiy ve nass aracılığıyla ya da vahyin sınırları içinde yürütülen nazar ve ictihad yoluyla elde edilen şer'î hükümlerdir.[17] Bu yorum, yalnızca vahye dayalı hükümlerle sınırlı kalmayıp, kıyas gibi ictihadî yöntemlerin de bu ilahi yönlendirme çerçevesinde değerlendirilebileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim kıyasın dayandığı temel ilke, benzer olayların aynı hukukî hükme tâbi tutulmasıdır ki bu da doğrudan doğruya kanunilik ilkesiyle ilişkilidir. Kıyas, sübjektif değerlendirmelerden ziyade; önceden belirlenmiş şer'î prensiplere dayalı tümdengelimsel bir yöntemdir ve bu yönüyle normatif tutarlılık sağlar. Bu bağlamda Hz. Ömer'in, Ebû Mûsâ el-Eş'arî 'ye gönderdiği mektupta yer alan ifadeler de önem arz etmektedir. Hz. Ömer, mektubunda, Kitap ve Sünnette açıkça hükmü yer almayan ve içtihadî olarak da vicdanî bir kanaat geliştirilemeyen meselelerde, benzer olayların dikkatle incelenmesini ve emsâl vakaların kıyas yoluyla değerlendirilerek benzer hükümlerle karara bağlanmasını tavsiye etmiştir.[18] Bu yaklaşım, İslam hukuk düşüncesinde hukukun tutarlılığını ve öngörülebilirliğini sağlayan rasyonel bir ilkeler bütününün işaretidir.

İslâm ceza hukukunda had ve kısas gibi temel müeyyidelerin Kur'ân-ı Kerîm'de doğrudan vazedilmesi ve bu suçlara ilişkin yaptırımların açık biçimde belirlenmesi, "suç ve cezada kanunîlik" ilkesinin şer'î dayanaklarını belirginleştirmektedir. Suç tipinin ve buna bağlanan cezanın normatif bir temele ircâ edilmesi, ceza adaletinin keyfîlikten arındırılarak objektif ölçütlerle işletilmesini sağlayan kurucu bir unsurdur. Bu itibarla İslâm hukukunun, özellikle had ve kısas alanında, hem teorik hem de tarihî uygulama bakımından "kanunsuz suç ve ceza olmaz" ilkesine güçlü bir zemin teşkil ettiği ifade edilebilir. Bununla birlikte ta'zîr müeyyideleri, mahiyetleri gereği belirli ölçüde içtihada ve kamu otoritesinin takdirine açık olduğundan, kanunîlik ilkesinin bu alandaki tezahürü; yetki sınırları, norm üretim biçimleri ve bağlayıcılık düzeyi gibi ayrı bir metodolojik çerçevede müstakil olarak ele alınmayı gerektirmektedir. Bu çalışmanın amacı, kanunîlik ilkesinin nassla doğrudan tesis edildiği alanı (had ve kısas) temellendirmekle sınırlı tutulduğundan, ta'zîrler kapsam dışı bırakılmıştır.

2.2. HÂKİMİN ZAHİRİ ESAS ALARAK HÜKÜM VERMESİ

İslâm muhakeme hukukunda ispat sistemine ilişkin temel yaklaşım, delil vasıtalarının objektif ölçütlere bağlanması suretiyle hâkimin sübjektif kanaatlerine dayalı keyfî değerlendirmelerinin sınırlandırılması yönündedir. Bu yaklaşım, yargılama faaliyetinin hukukî güvence altına alınmasını ve hüküm sürecinde adaletin tesisini hedefler. Zira sübjektif kanaate dayalı takdir yetkisi, keyfî uygulamalara ve yargı kararlarının öngörülemezliğine yol açabilir. Oysa İslam hukuk sisteminde, özellikle şahitlik, yemin, ikrar ve yazılı belgeler gibi belirli delil türlerinin geçerliliği ve şartları ayrıntılı biçimde düzenlenmiştir. Bu durum hem delillerin değerlendirilmesinde hem de hükümde kullanılacak bilgi ve verilerin mahiyetinde yüksek bir objektiflik düzeyi sağlamaktadır.[19]

Modern medeni muhakeme hukuklarında hâkime, "vicdanî kanaat" ilkesi kapsamında daha geniş bir takdir yetkisi tanınmaktadır. Bu sistemde hâkim, delillerin serbestçe takdir edilmesi yoluyla karar verir; ancak bu geniş takdir alanı, beraberinde sübjektiflik ve istismara açık yorumlar getirme riski taşımaktadır.[20] Nitekim ispatın uyandırdığı kanaat, kişisel sezgi, inanç ve ikna derecesiyle yakından bağlantılıdır. Aynı delil kümesi bir hâkim için yeterli görülürken bir başkası için yetersiz bulunabilir. Bu durum, ispat sürecinin nisbîliğini ve sübjektifliğe açık yapısını ortaya koyar. Hâlbuki yargılama faaliyetinde süreklilik ve genel geçerlilik (ıttırâd) esastır. Vicdanî delil anlayışı, bu sürekliliği bozarak adaletin istikrarını zedeleyebilmektedir. Dolayısıyla İslam

[17] Kurtubî, *el-Câmi',* 5/375.
[18] Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût* (Beyrut: ty, ts), 16/60-65; Kâsânî, Ahmed b. Celaleddin el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts), 7/9; Alâüddîn Trablusî, *Mu'înü'l-hükkâm* (Mısır: ty., 1973), 14-15; Mâverdî, Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed, *el- Ahkâmu's-sultâniyye* (Beyrut: ty.,1994), 139-140; İbnü'l- Kayyim, el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkiin an Rabbi'l-Âlemîn* (Beyrut: ty., 1977), 1/85-86.
[19] Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, 25-35.
[20] Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhâkeme Hukuku* (İstanbul: ty., 1986), 141,142.

yargılama hukukunda delillerin sınırlarının belirgin olması ve hâkimin sübjektif kanaate dayalı hüküm verme imkânının sınırlandırılması hem adaletin sağlanması hem de kamu vicdanının tatmini açısından önemli bir güvencedir.[21]

Modern ceza yargılaması hukukunda bireylerin temel hak ve özgürlüklerini korumaya yönelik usûlî güvenceler, yargısal faaliyetin keyfîliğe açık alanlarını daraltan ve hukuki emniyeti temin eden şekle ilişkin kurallar bütünü olarak kurumsallaşmıştır. Bu çerçevede adaletin gerçekleşmesi, maddi gerçeğe ulaşmakla ilgili olduğu kadar; yargılamanın öngörülebilir, denetlenebilir ve eşit uygulanabilir normatif bir düzen içinde yürütülmesi ile de ilgilidir. Zira hukukun "düzen kurucu" işlevi, kanunîlik ilkesiyle birleştiğinde, kamu gücünün yargılama alanındaki kullanımını kurallara bağlamakta; suç isnadı, delil değerlendirmesi ve hüküm verme süreçlerini belirli usûlî standartlara tâbi kılarak hukuk güvenliğini tesis etmektedir. Bu nedenle şekil kuralları, sübjektif değerlendirmelerin doğurabileceği istibdat riskini bertaraf eden yapısal güvenceler olup, "Şekle bağlanmayan adâlet, cebr ve istibdattır" vecizesinin işaret ettiği üzere, nihai olarak adaletin hukuken teminat altına alınmasının vasıtasıdır.[22]

Bu yaklaşım, İslâm yargılama hukukunda yerleşik olan "hâkimin hükmünü zâhire göre vermesi" (الحكم بالظاهر) ilkesinin işleviyle doğrudan örtüşmektedir. Zira bu ilke, hâkimi sübjektif kanaat ve içsel tahminlerden uzaklaştırarak hükmü dışa yansıyan olgulara, objektif delil ve beyyinelere bağlamakta; böylece yargılamayı öngörülebilir ve denetlenebilir bir zemine oturtarak hukuk emniyetini temin etmektedir. Nitekim yargılamada "adalete daha çok yaklaştığı düşünülen" fakat belirsizliği artıran yorumlarla "hukuk emniyetini" sağlayan zahirî ölçütler arasında bir gerilim doğduğunda, düzenin korunması ve keyfîliğin önlenmesi bakımından hukuk emniyetinin önceliği kabul edilir; çünkü düzen, adaletin gerçekleşmesinin dahi ön koşuludur. Bu itibarla zâhire göre hüküm vermek, ilk bakışta maddî gerçeğe tam mutabakatı her zaman garanti etmese de, eşitsiz ve kişiye göre değişen uygulamaları sınırlayarak benzer olaylarda benzer kararların verilmesini sağlar; sonuçta adaleti de kurumsal düzeyde güvenceye bağlar. Nisâ 4/113'te geçen "Onlar sadece kendilerini saptırırlar ve sana hiçbir şekilde zarar veremezler" (وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ) ifadesini tefsir eden Elmalılı Hamdi Yazır da, Hz. Peygamber'in hüküm verirken zahirî durumu esas aldığını; bu yöntemle verilen hükümden dolayı, bâtına ilişkin hakikatin ayrıca bilinmemesi sebebiyle, hâkime yöneltilebilecek bir mesuliyetin doğmayacağını vurgular; dolayısıyla hâkimin görevinin, aksi sabit olmadıkça, zâhire göre hüküm vermekle sınırlı bulunduğunu belirtir.[23]

Hz. Peygamber'in bizzat bu âyetlerin inişinden sonra minberde irad ettiği hutbe ise hâkimlik kurumunun işleyişine dair temel bir prensibi beyan eder niteliktedir. Hz. Peygamber, kendisine gelen davalarda taraflardan birinin hüccet ve beyyine yönüyle daha ikna edici olabileceğini, bu nedenle işittiğine dayanarak onun lehine hüküm vermesinin mümkün olduğunu ifade etmiş; ancak bu hükmün, gerçekte kardeşinin hakkı olan bir şeye ilişkinse, bunun ateşten bir parça olduğunu açıkça beyan etmiştir.[24] Bu uyarı, hâkimin, dış dünyada ispatlanabilen verilerle bağlı kalmasının gereğini ve gaybî bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu açıklamaları, İslâm yargılama hukukunda hâkimin objektif delillerle bağlı olduğu ve hükmünü yalnızca zahire yansıyan bilgilere dayandırması gerektiği ilkesinin normatif temelini oluşturmaktadır.

---

[21] Erdener Yurtcan, *Cezâ Yargılama Hukuku* (İstanbul: Beta Yayım ve Dağıtım, 1987), 213.
[22] Nurullah Kunter, *Cezâ Muhâkemesi Hukuku* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1989), 31.
[23] Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 3/1464.
[24] İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tefsirul-Kur'ânil- Azîm,* thk. Muhammed İbrahim El-Benna - Muhammed Ahmed Âşûr - Abdulaziz Ganim (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 2/358-359; Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Şehadet 27, Mezâlim 16, Hiyel 9, Ahkâm, 20, 29, 31; Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu'l-Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2010), Akdiye 5; Malik b. Enes, *el-Muvatta* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Akdiye 1; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Akdiye 7; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmîzî*, nşr. Ammar Tayyar vd. (Dımeşk: Müessetü'r-Risâle, 2011), Ahkâm 11; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, *Kitabü's-Süneni'l-Kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmünim (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), Kudat 13.

Öte yandan Ümmü Seleme vasıtasıyla nakledilen bir rivâyette; İslâm yargılama hukukunda hâkimin delillere dayalı karar vermesi gerektiği açık bir biçimde ifade edilmiştir. Söz konusu rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ben bir insanım. Sizler benim yanımda davalaşıyorsunuz. Nitekim bazılarınız, delilini diğerinden daha etkili bir şekilde sunabilir. Ben de dinlediğime göre onun lehine hüküm verebilirim. Her kimin lehine, kardeşinin hakkından bir şey hükmetmişsem, onu almasın; zira ben onun için cehennemden bir ateş parçası vermiş olurum."[25] Bu beyan, yargılama sürecinde hâkimin sınırlı bilgiye sahip olduğu ve hükmünü ancak dışa yansıyan, ispatlanabilir deliller üzerinden verebileceği ilkesini vurgulamaktadır. Bu rivâyet, Hanefî hukukçularından Serahsî tarafından da yorumlanmış ve yargı faaliyetinin temel ilkeleri açısından önemli bir referans olarak değerlendirilmiştir. Serâhsî'ye göre bu hadis, hâkimlerin yargı sürecinde benimsemeleri gereken metodolojiyi açıkça ortaya koymaktadır. Hâkimin görevi, yalnızca dış dünyada tezahür eden delil ve emarelere dayanarak hüküm vermektir. Zira Serahsî, hakikatin özüne vâkıf olmanın insan için mümkün olmadığını, gaybın yalnızca Allah'a ait olduğunu vurgular. Hasımlar arasında bir taraf, hitabet yeteneği veya söz oyunları aracılığıyla yalan söyleyerek kendini haklı gösterebilir. Bu durumda hâkim, duyduğu ve gördüğü delillerle bağlı kalarak hüküm vermek zorundadır ve bu sebeple herhangi bir vebal altına girmez.[26] Aksi takdirde, hâkimin sübjektif kanaatine göre hareket etmesi, adaletin zedelenmesine ve hakkın zayi olmasına yol açar. Neticede Serahsî, ilimsiz hüküm veren kimsenin sorumluluktan kurtulamayacağını, ilimle ve delille hükmeden kimsenin ise hem dünyada adaletle övülüp hem de âhirette mesuliyetten beri olacağını ifade ederek, yargılamada objektif delile dayanmanın dünyevî ve uhrevî güvenlik sağladığını vurgulamaktadır.

Hz. Ömer'in Muaviye'ye gönderdiği mektup da aynı ilkelerin sahabe dönemindeki uygulamasını göstermektedir. Mektubunda Hz. Ömer şöyle der: "Sana birbirine hasım iki kişi geldiğinde, onların ortaya koyduğu delillere ve yeminlerine itibar et. Çünkü gaybı bilmeyen herkes gibi, bu yol kadılar için de muteber olan bir yoldur. Her kim ki bu çizgide ilerlerse dinini korur ve dünya ile ahiretin en faziletli nimetlerine ulaşır." [27] Bu ifadeler, hâkimin yalnızca beyyine ve yemine dayalı olarak karar vermesi gerektiğini, gayb bilgisine sahip olmadığı için görünürdeki hakikate bağlı kalmasının zorunlu olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Netice itibarıyla yargılamada asıl olan, tarafların baskı altında kalmadan iddia ve delillerini serbestçe sunabilmeleridir. Hâkimin görevi ise, bu süreçte ortaya konan nesnel delillere ve gerektiğinde yaptıracağı araştırmaların neticelerine dayanarak, somut ve ispatlanabilir verilere bağlı bir hüküm tesis etmektir. Bu yaklaşım hem birey haklarının korunması hem de yargı organının tarafsızlığı ve güvenilirliğinin sağlanması açısından vazgeçilmezdir.

2.3. HÂKİMİN HÜKÜM VERMEDE ŞAHSİ BİLGİSİ

Hâkimin hüküm vermede şahsi bilgisi ile kastedilen husus, yargılama sürecinden bağımsız olarak, dava konusu olabilecek bir meseleye ilişkin delil niteliği taşıyan olguların veya tarafların ikrarlarının hâkim tarafından doğrudan gözlem, işitme ya da dolaylı yollarla öğrenilmesi neticesinde elde edilmiş olan özel bilgi türüdür. Bu tür bilgi, hâkimin şahitlik yapabilecek derecede bir bilgi düzeyine ulaşmasını sağlayacak nitelikte olup, hukuki süreç içerisinde sübut vasıtası olarak değerlendirilebilecek potansiyele sahiptir. Ancak bu bilginin yargılamada hükme esas alınıp alınamayacağı, klasik fıkıh doktrininde ciddi tartışmalara konu olmuş ve mezhepler arasında farklı yaklaşımlara zemin hazırlamıştır.[28]

Nisâ Sûresi'nin 105. âyetinde geçen "Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin" ifadesinden mülhem, hâkim konumundaki bir kimsenin bu hitaba dayanarak "Allah bana böyle gösterdi, ben de böyle hükmediyorum" demek suretiyle şahsî bilgisine dayanarak

[25] *Muvatta*, Akdiye, 1; Buhârî, Şehâdât, 27; Müslim, Akdiye, 4.
[26] Serahsî, *el- Mebsût*, 16/64.
[27] Serahsî, *el-Mebsût,* 16/65.
[28] Şemseddin Muhammed b. Ahmed Remlî, *Nihâyetü'l- Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfazi'l-Muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/259; Celal Erbay, *İslâm Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 234; Ahmet Çetinkaya, *İslâm Muhâkeme Hukukunda İspat Vasıtası Olarak Hâkimin Şahsî Bilgisi* (İstanbul: SafaYayın Dağıtım, 2017), 16

hüküm verip veremeyeceği meselesi, klasik dönem âlimlerince tartışılmıştır. Bu bağlamda öncelikle belirtilmelidir ki söz konusu hitap doğrudan Hz. Peygamber'e yöneliktir. Ancak Kur'ân'da yer alan birçok hitapta olduğu gibi burada da Hz. Peygamber şahsında ümmete yönelik genel bir öğreti söz konusudur. Ne var ki, bu tür hitapların kapsamı belirlenirken, Hz. Peygamber'in ismet (günahsız ve korunmuşluk) sıfatı ile donatılmış bir nebi olduğu ve dolayısıyla onun özel konumunun dikkate alınması gerektiği unutulmamalıdır. Âyette geçen "Allah'ın sana gösterdiği" ifadesine dair Kurtubî'nin yorumu bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir. Ona göre burada murat edilen, Allah Teâlâ'nın şeriat hükümleridir ki bu hükümler ya doğrudan nas ile veyahut da vahyin kapsamı içinde geçerli olan nazar (aklî tefekkür) ve ictihad yoluyla elde edilir. Bu yaklaşım, kıyas gibi akıl yürütmeye dayalı fıkhî metotları da içeren geniş bir normatif çerçeveyi ifade eder. Nitekim kıyas, benzer olaylar arasında şer'î illet bakımından kurulan bağ ile hüküm üretme yöntemidir ve bu yönüyle şeriatın aklî boyutunu da temsil eder.[29]

Kurtubî'ye göre Hz. Peygamber'in herhangi bir meselede re'y ile (kişisel görüşüyle) hüküm vermesi durumunda, bu hüküm ilahî tasdike mazhar olduğu için mutlaka isabetlidir. Zira Allah, peygamberlerini hata ve sapmadan koruyan ismet sıfatıyla donatmıştır. Ancak peygamberler dışındaki kişiler için aynı durum söz konusu değildir. Onların bir mesele hakkında sahip oldukları kanaatler, çoğunlukla zanna dayanır. Çünkü onlar açısından "görme" ya da "gösterilme" iddiası, sübjektif tecrübeye ve yorumlara açık bir zemine dayanır. Kaldı ki "hüküm" dediğimiz şey, duyularla algılanabilir fizikî bir varlık olmaktan öte değerlendirme ve delillere dayalı zihnî bir faaliyettir. Dolayısıyla bu âyetten hareketle herhangi bir hâkimin kendi şahsî bilgisine dayanarak hüküm vermesi, Hz. Peygamber'in masumiyetine ve özel statüsüne dair bir ilkeyi genelleştirmek anlamına gelir ki bu da metodolojik olarak isabetli değildir.[30]

İbn Âşûr, Nisâ 4/105. âyetinde geçen "بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ" ifadesinde yer alan "ru'yet" kelimesinin anlamına dikkat çekerek bunun iki şekilde anlaşılabileceğini belirtir: fiziksel (duyusal) görme ve irfanî (manevî, yakinî) idrak. Ona göre, yakinî bilgi de çoğu zaman duyusal tecrübelere benzediği için "görme" anlamına dâhil edilir. Ancak bu âyetin Hz. Peygamber'e yönelik olması sebebiyle burada kastedilenin şeyin irfanî bir ru'yet olduğu açıktır. Bu ise doğrudan vahyî bilgilendirmeyi ifade eder. İbn Âşûr bu noktada, hiçbir şahsın Hz. Peygamber ile aynı düzlemde değerlendirilemeyeceğini vurgular.[31] Dolayısıyla hâkim, bu tür bir ilham veya sezgiye dayanarak hüküm veremez; sübjektif kanaat, şer'î hüküm için yeterli değildir. Bu bağlamda hâkimin görevi, yakinen bildiği bir konuda dahi, hakkın hilafına hüküm vermemektir. Kanaatimize göre söz konusu âyet, doğrudan hâkimin şahsî bilgisine dayanarak hüküm vermesi meselesinden ziyade yargılamada ortaya çıkan somut delil ve karinelerden elde edilen bilgiye göre karar verilmesi gerektiğini ima eder. Çünkü mahkemeden önce sahip olunan bilgi ile yargılama sürecinde elde edilen bilgi birbirinden farklıdır. Âyette geçen "Allah'ın sana gösterdiği" ifadesi, yalnızca vahye dayalı bilgiye işaret eder. Hz. Ömer'in şu sözü de bu yaklaşımı teyit eder: "Sizden biri, 'Allah'ın bana gösterdiği re'y ile hükmettim' demesin. Çünkü 'Allah'ın gösterdiği' yalnızca vahiydir ve bu yalnızca Peygamber'e özeldir. Sizin re'yiniz ise ancak bir zandır." Bu nedenle hâkimler şahitlik, beyyine ve diğer objektif delillere dayanarak hüküm vermekle mükelleftir. Asli hedef, hakka ulaşmak olduğundan, hâkimin açık ve güvenilir delillere rağmen zanna dayalı hüküm vermesi asla caiz değildir. [32]

Hâkimin, yargılama öncesinde sahip olduğu şahsî bilginin hükme esas alınıp alınamayacağı meselesi, fıkıh literatüründe üç temel yaklaşımla ele alınmıştır.

Birinci görüşe göre, hâkimin kişisel bilgisine dayanarak hüküm vermesi mutlak surette caiz değildir. Bu bilgi ister had cezalarıyla ilgili olsun isterse başka bir konuya dair olsun, yargılamada delil kabul edilmez. Ayrıca, söz konusu bilginin hâkimlik görevinden önce veya sonra elde edilmiş olması da hükmün meşruiyetini etkilemez. Bu görüş, İmam Mâlik (v. 179/795), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), İmam Şâfiî'nin (v. 204/820) bir rivâyeti, İmam Muhammed b.

[29] Kurtûbî, *el-Câmi',* 5/374.
[30] Kurtûbî, *el-Câmi',* 5/375.
[31] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* 4/247.
[32] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1457.

Hasan eş-Şeybânî (v. 189/805), İbn Hazm (v. 456/1064), Kadı Şüreyh (v. 80/699) ve Şa'bî (v. 103/721) gibi birçok klasik âlim tarafından benimsenmiştir.[33]

İkinci görüş, hâkimin mutlak anlamda şahsî bilgisiyle hüküm verebileceğini savunur. Bu yaklaşım, Ahmed b. Hanbel'in yanı sıra İmam Şâfiî'den gelen farklı bir rivâyetle desteklenmiş; Ebû Yusuf (v. 182/798) ve Şâfiî mezhebine mensup Müzenî (v. 264/878) tarafından da benimsenmiştir. Bu görüş sahipleri, Hz. Peygamber'in Hind bint Utbe'ye, eşi Ebû Süfyan'ın malından kendisi ve çocukları için yeterli miktarda alabileceğini söylemesini;[34] ayrıca Hz. Ömer'in (ö. 23/644), bir arazi anlaşmazlığında önceden sahip olduğu bilgiye dayanarak verdiği hükmü delil olarak zikrederler.[35]

Üçüncü görüş ise daha sınırlayıcıdır. Buna göre, kamu hukukunu ilgilendiren meselelerde –özellikle Allah hakları kapsamında– hâkimin şahsî bilgisiyle hüküm vermesi caiz görülmez. Çünkü bu alanda kolaylık, cezaların düşürülmesi ve suçların ifşa edilmemesi esastır.[36] Ancak kul haklarına dair hususlarda hâkim bu bilgiyi görevdeyken edinmişse, hükme esas teşkil edebilir. Görev öncesi bilgi durumunda ise hâkim, şahit konumuna geçtiği için hüküm vermesi caiz olmaz. Bu yaklaşım Ebû Hanîfe (v. 150/767) tarafından benimsenmiş; buna karşılık Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, bu tür bilginin hükme esas alınabileceğini savunmuşlardır.[37]

Hâkimin, yargılama öncesinde sahip olduğu şahsî bilgisine dayanarak hüküm vermesinin caiz olmadığını savunanlar, görüşlerini hem sünnetten hem de sahabe uygulamalarından hareketle temellendirmişlerdir. Bu bağlamda öne sürülen deliller şu şekilde özetlenebilir:

Birincisi, Hz. Peygamber'in "Ben de bir beşerim. Sizler önümde davacı ve davalı olarak gelip davalaşıyorsunuz. Nitekim kiminiz delilini daha sarih bir biçimde ifade edebilir; ben de duyduğuma göre onun lehine hüküm verebilirim. Kimin lehine, kardeşinin hakkından bir şey hükmetmişsem, bunu almasın. Zira ona cehennemden bir ateş parçası vermiş olurum"[38] hadisi, yargılamada hükmün şahsî bilgiden ziyade tarafların huzurda sunduğu beyyineye dayandırılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu rivâyet, hâkimin gaybî bilgileri bilmediği ve kararını ancak duyduğu ve gördüğü deliller çerçevesinde verebileceği temel ilkesine dayanmaktadır.[39]

İkincisi, Hz. Peygamber'in el-Hadramî ile el-Kindî arasında görülen bir uyuşmazlıkta "Ya sen iki şahit getirirsin ya da onun yemin etmesi gerekir" beyanı, ispat yükünün davacıya, inkârın ise yeminle desteklenmesine dayandığı yargılama mantığını ortaya koyan temel bir usûl kaidesi olarak değerlendirilmiştir. Bu ilke, yalnızca nübüvvet dönemi uygulamasıyla sınırlı kalmamış; sahâbe ve sonraki nesillerin tatbikatında da genel bir kabul görerek icmâ derecesinde yerleşik bir usûl standardına dönüşmüştür. Dolayısıyla ilgili rivayet, yargılamada hükmün keyfî kanaatlerden öte belirli delil kurallarına ve bu çerçevede delil–yemin eksenli ispat mekanizmasına dayandırılması gerektiğini göstermektedir.[40]

Üçüncüsü, Hz. Ebûbekir'in şu ifadesi de bu görüşü destekler niteliktedir: "Bir kişinin had cezasını mûcip bir suç işlediğine şahit olsam bile, beyyine (hukukî delil) olmadıkça ona ceza

---

[33] İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 2/391-392; Ali Himmet Berkî, *İslâmda Kazâ Hüküm ve Hâkimlik* (Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1962), 22; Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi* (İstanbul: Risâle Yayınları, 1992), 8/245.

[34] Buhârî, Ahkâm, 13.

[35] İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ahmed b. Muhammed (v. 620/1223), *el-Muğnî*, thk. Muhammed Seyyid - Muhammed Şerafuddin (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 10/48.

[36] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 6-7; Ali b. Said Gamidî, *İhtiyaratu İbn-i Kudâmeti'l-Fıkhîyye* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1997), 260.

[37] Serahsî, *el-Mebsût*, 16/69–71; İbn Mâze, Mahmud b. Ahmed (v. 616/1219), *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2003), 7/400,401; Surûcî, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn, *Kitabu edebi'l-kâdî (Beyrut:* ty., 1997), 111.

[38] Buhârî, Şehâdât, 27; Müslim Akdiye, 4; *Muvatta*, Akdiye, 1.

[39] Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, 155-159.

[40] Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el- Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 5/211; Buhârî, Şehâdât, 20,29; Müslim, İman, 221;

uygulayamam."[41] Bu yaklaşım, şahsî bilgiye dayanarak ceza verilemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır.

Dördüncüsü, Hz. Ömer'in bir davada hasımlardan birinin kendisini tanık göstermek istemesi üzerine verdiği şu cevap da oldukça dikkat çekicidir: "Eğer şahitliğimi istiyorsan kadılık yapamam; eğer kadı olmamı istiyorsan o zaman şahitlik yapamam." Bu söz, bir kişinin hem tanık hem hâkim olamayacağına, dolayısıyla hâkimin şahsî bilgisine dayanarak hüküm vermesinin adlî usul açısından sakıncalı olduğuna işaret eder. Nitekim Kadı Şüreyh (v. 80/699) ve Şa'bî (v. 103/721) de benzer bir tutum sergileyerek "Ben hem kadı hem de şahit olamam" demişlerdir.[42]

Beşinci olarak, hâkimin şahsî bilgisine dayanarak hüküm vermesine izin verilmesi, onun sübjektif kanaatlerine, kişisel eğilimlerine veya olası tarafgirliklerine kapı aralayabilir. Bu ise adaletin ve tarafsızlığın zedelenmesine, hâkimin zan altında kalmasına ve yargılamanın güvenilirliğinin sarsılmasına neden olabilir.[43] Ayrıca böyle bir durumda hâkim hem şahit hem yargıç konumuna gelerek, usûlî açıdan ciddi bir çelişkiye düşmüş olur. Nitekim Hz. Peygamber'in "Hâkim, şahit olduğu bir hususta hüküm veremez"[44] şeklindeki uyarısı, bu tür bir durumu açıkça yasaklamaktadır.

Kanaatimize göre hâkimin şahsî bilgisiyle hüküm verebileceğini savunanların dayandığı deliller, eleştirel bir değerlendirmeyle zayıf bulunmuştur. Bu bağlamda ilk olarak zikredilen, Hz. Peygamber'in Ebû Süfyan'ın hanımı Hind'e, eşinin malından kendisi ve çocukları için yeterli miktarda almasına izin verdiği rivâyet, bir fetva mahiyetinde olduğudur. Bu rivâyet, yargı bağlamında verilmiş bir hüküm olmayıp, özel bir ictihad örneğidir ve bu yönüyle genel bir hukuk kuralı teşkil etmez. Aynı şekilde, Hz. Ömer'in Ebû Süfyan'la yaşanan sınır anlaşmazlığında kişisel bilgisine dayanarak verdiği ifade edilen ve yukarıda geçen hüküm de bağlayıcı bir örnek olarak kabul edilmez. Zira Hz. Ömer'in, bir başka davada kendisine "Benim şahidim sensin" diyen kimseye karşılık olarak, "İster şahit olayım ama hüküm vermeyeyim; ister kadı olayım ama şahitlik yapmayayım"[45] demesi, onun hem şahit hem hâkim konumunda olamayacağına dair açık tutumunu göstermektedir.

Bu değerlendirmeler ışığında, hâkimin şahsî bilgisiyle hüküm vermesinin ilke olarak caiz olmadığı görüşü, deliller ve maslahat açısından daha isabetli görülmektedir. Zira yargılamada esas olan, tarafların beyyine sunması; davacının ispat yükünü yerine getirmesi, aksi takdirde davalıya yemin teklif edilmesidir. Hind'in durumu gibi istisnai olaylar ise özel ve sınırlı bağlamda değerlendirilmelidir.

Ebû Hanîfe'nin, kul hakları alanında hâkimin şahsî bilgisine dayanarak hüküm verebileceği yönündeki görüşüne gelince, kaynaklarda bu görüşten, dönemin sosyal bozulmalarını dikkate alarak sonradan vazgeçtiği yönünde rivâyetler bulunmaktadır.[46] Nitekim İbn Âbidîn (v. 1252/1836), Hanefî mezhebinde bu görüşün usûlen geçerli olduğunu belirtmekle birlikte, dönemin hâkimlerinin dinî hassasiyet bakımından zayıf oluşunu gerekçe göstererek fetvanın

---

[41] Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ,* (Haydarabad: Dâiretu'l-Maarif'u'l-Nizamiye, 1344), 10/144.

[42] Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, 156.

[43] İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turûku'l-Hükmiyye*, thk. Behic Gazavî, Dâru İhyâi'l-Ulûm (Beyrut: ty., ts.), 190-192; Gâmidî,.*İhtiyaratu İbn-i Kudâmeti'l-Fıkhîyye*, 260-261; Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, 205-206.

[44] Buhârî, "Ahkâm", 21. Bu hadisle ilgili olarak İbnü'l-Kayyim şöyle demektedir: "Hâkimin kendi şahsî bilgisiyle hüküm vermesi yasaklanmıştır. Çünkü bu durum bâtıl hükme sebebiyet verebilir ve hâkim:" Ben bilgimle hükmettim." diyebilir." bk. İbnü'l-Kayyim, *et-Turâku'l-hükmiyye*, 3/156.

[45] Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 450/1058), *el-Ḥâvî'l-kebîr fî fıḳhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î (Şerḥu Muḫtaṣarı'l-Müzenî)*, thk. Ali Muhammed Muavvad – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 16/323; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî (ö. 456/1064), *el-Muḥallâ bi'l-Âṣâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 9/427; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), *el-Câmiᶜ li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 15/191; Gâmîdî, *İhtiyaratu İbn-i Kudâmeti'l-Fıkhîyye*, 261.

[46] Alâuddîn el-Kâsânî, *Bedâ'iᶜu'ṣ-Ṣanâ'iᶜ fî Tertîbi'ṣ-Şerâ'iᶜ* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., 1406/1986), 7/7; İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *Fetḥu'l-Ḳadîr* (Dârü'l-Fikr, ts.), 7/257; Berkî, *İslâmda Kazâ Hüküm ve Hâkimlik*, 22.

bunun aksi yönde verildiğini ifade eder.[47] Ona göre bu durum, hükmün istismar edilme ihtimaline karşı bir tedbir olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç itibarıyla, hâkimin hakikate ulaşma çabasının önemi tartışmasız olmakla birlikte, bu çabanın somut, objektif ve hukukî geçerliliği haiz delillere dayanması, yargı sürecinin meşruiyeti ve tarafsızlığı açısından zorunludur. Vicdânî kanaatin rehberliği, ancak nesnel ölçütlerle desteklendiğinde hukuki güvenceye dönüşebilir.[48]

2.4. HAKİMİNİN HÜKMÜNÜNÜN DİYANİ BOYUTU

Zâhirî deliller, çoğu zaman hakikatin tespiti açısından güvenilir olmakla birlikte, istisnaen yalan beyanda bulunulması veya yalancı şahitlik gibi yollarla gerçeği örtme işlevi de görebilir. Bu durum, yargılamada isabetli kararların verilmesini zorlaştırmakta ve hâkimin iradesini yanıltıcı bir etki doğurmaktadır. Nitekim bu gerçek, Hz. Peygamber'in sözlerinde açıkça ifade edilmiştir. Özellikle yargı faaliyetinin adalet ve doğruluk ilkeleriyle doğrudan ilişkili olduğu dikkate alındığında, hukuk ile ahlâk arasındaki ilişkinin en canlı biçimde burada tezahür ettiği görülmektedir. Hz. Peygamber, yalnızca taraflardan birinin hâkimi yanıltma teşebbüsünü yasaklamakla kalmamış; yanıltma sonucunda hüküm elde eden kişinin uhrevî sorumluluğunu da vurgulamıştır. Bu bağlamda, haksız yere bir hakkı alan kimsenin, kıyamet gününde bunun bedelini cehennem azâbı ile ödeyeceği bildirilmiştir. Bu yaklaşım, İslâm yargılama sisteminin uhrevî yaptırımlarla da desteklenen bir yapı arz ettiğini göstermektedir.[49]

İbn Kesîr'in ilgili âyetlerin tefsiri bağlamında aktardığı bir rivâyete göre, Ensar'dan iki şahıs bir miras anlaşmazlığı nedeniyle Hz. Peygamber'in huzuruna gelir. Her iki taraf da iddiasını destekleyecek bir beyyine sunamaz. Bunun üzerine Allah Rasûlü şu uyarıda bulunur: "Ben de sizin gibi bir insanım. Sizler bana davalarınızı arz ediyorsunuz. Bazılarınız, hüccet yönüyle diğerinden daha etkili olabilir. Ben de işittiğime göre onun lehine hükmedebilirim. Ancak kimin lehine, kardeşinin hakkından bir şeyi hükmetmişsem, bilsin ki ona cehennemden bir parça vermiş olurum. Kıyamet günü o kişi, boynunda ateşten bir parça ile gelir." Bu ifadeler üzerine taraflar gözyaşları içinde birbirlerine dönerek, "Hakkım kardeşimin olsun" derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Mademki böyle bir karar verdiniz, o hâlde aranızda paylaşınız, hakkı tespit ediniz, kura çekiniz ve sonra da birbirinizle helâlleşiniz."[50] Bu olay, hukuki delillerin sınırlılığına ve ahlâkî sorumluluğun yargı sürecindeki belirleyici rolüne işaret etmektedir. Hakkın maddi zeminde ispatı mümkün olmasa bile, tarafların vicdanen hakikate yönelmesi teşvik edilmiştir. Böylece İslam yargı sisteminde adalet, şekilci bir uygulamadan ibaret olmayıp hem içsel ahlâkî motivasyonla hem de uhrevî sorumlulukla bütünleşen bir değer olarak konumlandırılmıştır.

2.5. HÂKİMİN HÜKMÜNDEN DÖNMESİ

Hâkimin, bir dava hakkında verdiği karardan sonra, delil ve değerlendirme açısından daha isabetli bir görüşe ulaşması durumunda, önceki hükmünden dönüp dönemeyeceği meselesi, klasik fıkıh literatüründe mezhepler arasında ihtilaflıdır. Bu bağlamda Hanefî fakihleri, hukukun istikrarı, kararların bağlayıcılığı ve adlî güvenliğin korunması ilkelerini esas alarak hâkimin kendi hükmünü nakzetmesinin caiz olmadığını savunmuşlardır. Buna karşılık Malikî ve Şâfiî mezheplerine mensup âlimler ise, hatalı bir hükümde ısrar etmenin caiz olmayacağı gerekçesiyle, hâkimin gerekçesini ortaya koymak suretiyle önceki kararını tashih edebileceğini ifade etmişlerdir. Bu tartışma, yargılamada hakikatin tesisi ile hükmün kesinliği arasında kurulması gereken dengeye dair önemli bir problematiğe işaret etmektedir.[51]

---

[47] İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 5/423.
[48] Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, 153-160.
[49] Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, 151.
[50] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 2/358.
[51] Mâverdî, *el-Ḥâvî'l-kebîr*, 16/323; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/427; Kâsânî, *Bedâ'i'u'ṣ-ṣanâ'i'*, 7/7; Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/191; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 7/257; Berkî, *İslâmda Kazâ*, 22; Gâmîdî, *İhtiyârâtü İbn Kudâme*, 261; Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, 153-160.

Hâkimin daha önce vermiş olduğu hükmü sonradan değiştirme yetkisine sahip olup olmadığı meselesinde fukaha arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hâkimin önceki kararından dönmesini caiz görmeyenler, bu yaklaşımı hukukî istikrarın ve yargı otoritesinin korunması ilkesine dayandırmakta; kararların nihailiği ve bağlayıcılığı vurgusuyla, hukuka olan güvenin zedelenmemesini esas almaktadırlar. Diğer yandan, hâkimin kanaat değiştirmesi durumunda hükmünü tashih edebileceğini savunanlar ise, hatada ısrarın meşru olmayacağına ve adaletin asıl maksadının hakkın ortaya çıkarılması olduğuna dikkat çekmektedirler.[52]

Çalışmamıza konu olan Nisâ Sûresi'nin 105. âyetinde yer alan "Biz sana Kitab'ı hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleriyle hüküm veresin" ifadesi önemli bir referans noktası olarak değerlendirilebilir. Kanaatimize göre burada "hak olarak indirdik" vurgusu, hükmün dayanağının mutlak doğruluk ve adalet ilkesi olduğuna işaret eder. Dolayısıyla yargılamada temel amaç, mutlak anlamda hakkın ortaya çıkarılmasıdır. Bu ilkeye rağmen yanlış ya da eksik bir kararın sürdürülmesi, Kur'ân'ın belirlediği adalet anlayışıyla bağdaşmaz. Ayrıca âyetin devamında yer alan "hainlerin savunucusu olma" şeklindeki uyarı da hâkimin tarafgirlikten uzak durması gerektiğine ve eğer hükmü yanlış bilgiye veya yanıltıcı delillere dayalı olarak verilmişse, bundan dönmesinin gerekliliğine dolaylı olarak işaret etmektedir. Nitekim söz konusu âyetlerin nüzûl sebebine dair rivâyetlerin bütününden çıkan anlam da bu yönde olup, haksızlığı savunmanın ve yanlış bir hükmün sürdürülmesinin meşru görülmeyeceğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan yukarıda işaret edildiği üzere konu hakkındaki sahabe uygulamaları da yol gösterici niteliktedir. Özellikle Hz. Ömer'in, Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eşʿarî'ye gönderdiği mektubunda yer alan ifadeler, hâkimin önceki kararından dönmesinin gerekliliğini vurgulayan önemli bir örnektir. Hz. Ömer söz konusu mektubunda şöyle der: "Dün bir mesele hakkında hükmetmiş olursun; ancak daha sonra vicdanen rahatsızlık duyar ve hükmünün hatalı olduğunu fark edersen, bu durum seni hakka dönmekten alıkoymasın. Çünkü hak, her şeyin önünde gelir. Hakka dönmek, bâtılda ısrar etmekten daha hayırlıdır."[53] Bu ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır ki, yargı sürecinde hata ihtimali göz ardı edilmemeli; hâkim, daha sağlam bir delile ya da daha isabetli bir görüşe ulaştığında, önceki hükmünden dönmekten çekinmemelidir. Bu yaklaşım, adaletin dinamik bir değer olarak korunmasını ve hakikatin her daim öncelenmesini esas alır.

Bunlara ek olarak daha önce zikredilen hadisin yer aldığı bağlamın, hâkimin hükmünden dönme konusuna da dolaylı bir şekilde ışık tuttuğu kanaatindeyiz. Bu bağlamda Serahsî'nin el-Mebsût adlı eserinde aktardığı bir rivâyet, konunun Hanefî mezhebi içindeki yorumsal çeşitliliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Serahsî, Ebû Hüreyre'den nakledilen şu hadisi rivâyet eder: İki kişi, aralarında geçen bir anlaşmazlığı Hz. Peygamber'e getirir. Taraflardan biri dava usulünü ve nasıl savunma yapılacağını iyi bildiğinden, söyleyeceklerini açık ve düzgün biçimde ifade eder. Diğer taraf ise bu konuda yeterli bilgiye sahip değildir. Neticede Resulullah (s.a.v), beyyinesine dayanarak davayı etkili bir şekilde sunan kişinin lehine hüküm verir. Bu kişi mahkemeden ayrılır. Aleyhine hüküm verilen kişi ise yerinden kalkmaz ve şöyle der: "Ey Allah'ın Rasûlü! Seni hak ile gönderen Allah'a yemin ederim ki, hak benimdir." Bunun üzerine Hz. Peygamber, lehine hüküm verilen kişinin tekrar getirilmesini emreder. Kendisine, davalının yemin ettiğinin bildirilmesi üzerine o kişi, "Dilersen yeniden yargılama yapılmasına razıyım" der. Hz. Peygamber de "Öyleyse yeniden mahkeme ol" buyurur.

Yeniden yapılan muhakemede aynı kişi, davayı yine etkili şekilde sunar. Hâkim bu defa da aynı kişi lehine karar verir. Ancak aleyhine hüküm verilen kişi tekrar itiraz ederek, "Seni hak kitapla gönderen Allah'a yemin ederim ki hak bendedir, karşı taraf da bunu bilir" der. Bunun üzerine Hz. Peygamber tekrar karşı tarafı getirtir ve ona, davacının lehine yemin ettiğini bildirir. O da "Dilersen yeniden yargılamaya razıyım" der. Fakat bu noktada Hz. Peygamber süreci sonlandırarak, şöyle buyurur: "Artık hayır! Şunu bil ki, bir kimse davada söz ustalığı ve etkili savunmasıyla Müslüman kardeşinin hakkını alırsa, cehennemden bir parça almış olur." Bu sözler karşısında davayı kazanan kişi, "Hak onun hakkıdır" diyerek hakkından feragat eder. Hz.

[52] Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, 153-160.
[53] Kâsânî, *Bedâ'i,* 7/9; İbnü'l- Kayyim, el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkiin an Rabbi'l-Âlemîn,* 1/85-86.

Peygamber ise bu davranış üzerine yaslandığı yerden doğrularak şu uyarıda bulunur: "Her kim mahkemede güzel konuşup ve güçlü savunma yaparak bir Müslüman'ın hakkını haksız olarak alırsa, cehennemdeki yerine hazırlansın."[54] Rivâyeti aktaran Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'in bu son sözlerinin öncekilere göre çok daha sert olduğunu özellikle belirtir.

Bu hadis, yalnızca yargılamada adaletin ve dürüst beyanın önemine işaret etmekle kalmaz; aynı zamanda hâkimin verdiği hükümden şüpheye düştüğünde süreci yeniden değerlendirmesi gerektiğine dair bir referans da sunar. Hâkimin, hükmünün doğruluğundan emin olmadığı durumda tedbirli davranması, yargı etiği açısından kaçınılmaz bir sorumluluktur. Bu rivâyet, aynı zamanda yargı kararının diyânî yükümlülük doğurabileceğini ve hükmün uhrevî sorumluluğa da etki ettiğini ortaya koymaktadır.

3. SAVUNMA ETİĞİ AÇISINDAN SUÇLUYA VEKÂLETİN SINIRLARI

Kelime kökü itibarıyla "vekele" (وكل) fiili, bir kimsenin bir işi kendi başına yapmaktan âciz kalması ve bu işi başka birine havale etmesi anlamına gelir. Arapçada bu fiilin ata nisbet edilmesi, atın sahibine dayanması yahut ondan destek istemesi şeklinde anlaşılmıştır. Bu da atın hareket ettirilmesi için kırbaçla desteklenmesine işaret eder.[55] Terim anlamı itibarıyla ise vekâlet; güven esasına dayanarak bir işi başka birine devretmek, bir kimsenin bizzat yapabileceği bir işlemi başkasına tefviz etmesi, yani o kişiyi kendi yerine ikâme etmesidir.[56] Bu bağlamda vekâlet verene "müvekkil", vekâlet alana "vekil", yapılan işleme ise "müvekkelün bih" adı verilir. Vekâletin kapsamına göre genel olanına "vekâlet-i âmme", belirli işlemlerle sınırlı olanına da "vekâlet-i hâssa" denilir.[57]

İslâm hukuk tarihinde günümüzde avukatlık mesleği olarak icra edilen görevin, geçmişte "vekil" sıfatıyla ifa edildiği görülmektedir.[58] İslâm hukukçuları, vekâletin hukukî işlemlerde kullanılabileceği gibi davalarda da geçerli olduğunu kabul etmişlerdir.[59] Buna göre bir kimse, davasını doğrudan kendisi takip edebileceği gibi, vekili vasıtasıyla da sürdürebilir. Nitekim hukukî davalarda vekilin bulunması yeterli görülmekle birlikte, had ve kısas gibi cezaî nitelikteki davalarda hem müvekkilin hem de vekilin birlikte hazır bulunmaları şart koşulmuştur.[60]

Bununla birlikte İslâm hukuku, vekâlet kurumunu kabul etmekle beraber, bu yetkinin mutlak ve sınırsız olmadığını da açıkça ortaya koyar. Özellikle sırf para kazanmak amacıyla, haklı-haksız ayrımı yapmadan her türlü davanın üstlenilmesi doğru bulunmaz. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de yer alan "...hainlerden yana mücadele etme..." (Nisâ 4/105) şeklindeki ilahî ikaz, davalı veya zanlıyı savunmanın belli sınırlar dâhilinde kalması gerektiğini ortaya koyar. Bu âyet, vekâletin hiçbir surette gerçeği saptıracak, suçluyu haklı gösterecek bir araca dönüşemeyeceğini açıkça ortaya koyar.

Kurtubî bu âyeti tefsir ederken, Hz. Peygamber'in töhmet altında olan bir grup insanı savunmaktan menedildiğini ve bu durumun, bâtıl davalarda taraf olmanın caiz olmadığını gösterdiğini ifade eder. Ona göre bir kimsenin, mahkemede herhangi bir tarafı savunabilmesi için, onun haklı olduğuna dair bir kanaatinin olması gerekir.[61] Dolayısıyla bir şahsın sadece ücret karşılığında, haklılığını bilmediği bir kişiyi savunması caiz değildir.[62]

İbn Âşûr, aynı âyetin Hz. Peygamber'e hitaben gelmiş olmasına rağmen, içerdiği yasağın genel bir hüküm içerdiğini ve tüm ümmeti bağladığını belirtir.[63] Elmalılı da benzer şekilde bu

[54] Hadisin farklı lafızlarla rivâyeti için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* I/188; Buhârî, Musâkat 4; Müslim, İman 218.
[55] Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tacü'l-Luga ve Sıhahi'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1990), 6/1844-1845.
[56] Mevsılî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr* (İstanbul: Ravza Yayınları, ty.), 486.
[57] Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 601.
[58] Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 131.
[59] Serahsî, *el-Mebsût*, 19/9.
[60] Serahsî, *el-Mebsût,* 19/9; Kâsânî, *Bedâî*, 6/21;
[61] Kurtubî, *el-Câmi'* , 5/376.
[62] Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, 135.
[63] İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 4/248.

âyeti yorumlarken, bir kimsenin suçlu olduğunu bildiği halde onu müdafaa etmesini kendi nefsine hıyanet olarak nitelendirir. Elmalılı'ya göre bu âyet, vekâletin sınırlarını tayin etmekte ve bir Müslüman'ın, hain olduğunu bildiği kimseleri savunmaktan uzak durması gerektiğini ortaya koymaktadır.[64] Bununla birlikte bazı âlimler, bu yasağın mutlak olmadığını, belirli şartlar altında haksız kişilerin de vekil tarafından savunulabileceğini ifade etmişlerdir. Örneğin Fahreddin Atar, vekilin, usûl kurallarını bilmeyen tarafın mağdur olmaması için savunma yapabileceğini belirtmiştir.[65] Ancak bu görüşe göre vekilin müdahalesi yalnızca usûle yönelik olmalı, esasa müdahale ederek haksız tarafı haklı gösterme çabasına dönüşmemelidir. Bu sınır, vekilin savunmasını, hakikatin ortaya çıkmasına yardımcı olacak şekilde tutmasını zorunlu kılar.

Netice itibarıyla, vekâlet kurumu insan tabiatı ve toplumsal ihtiyaçlar çerçevesinde meşru görülmüştür. Ancak bu kurumun işleyişi, hakikatin ve adaletin ortaya çıkmasına hizmet etmelidir. Bir kimseyi, haksız olduğu halde haklı göstermek yahut ona hakkından fazlasını kazandırmak üzere yapılan vekâlet işlemi, İslâm hukukunda asla meşru kabul edilmez. Zira Hz. Peygamber'in "Bana ihtilaflarınızı getiriyorsunuz..." diye başlayan sözü, onların vekillerini de içine almakta ve hakikati örtecek şekilde bir savunmanın haram olduğunu beyan etmektedir.[66]

Serahsî'nin bu hadise dair naklettiği rivâyet, meseleyi daha da aydınlatıcı niteliktedir. Buna göre Hz. Peygamber'e bir dava getirilmiş, taraflardan biri yargılama usulünü iyi bilmesi sayesinde haklı olmadığı halde davayı kazanmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Kim yalan delillerle bir Müslüman'ın hakkını alırsa, cehennemden bir parça almış olur" buyurarak, haksızlığı görmesine rağmen gerçeği gizleyen savunmanın uhrevî mesuliyetini vurgulamıştır.[67]

Sonuç itibarıyla, davacı haksız bir talepte bulunamayacağı gibi, davalı da suçunu örtecek şekilde savunulamaz. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir bedele satanlara ahirette hiçbir nasip yoktur..."[68] şeklindeki uyarı, bu tür davranışların dinî açıdan kabul edilemezliğini ortaya koyar. Günümüz hukuk uygulamalarında da savunma hakkının sınırsız olmadığı, "adlî muâfiyet" [69] kavramıyla ifade edilmektedir. Buna göre hiçbir kimse, hak arama bahanesiyle hukukun suç saydığı bir fiili işleme hakkına sahip değildir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmada Nisâ sûresinin 105–115. âyetleri ekseninde İslâm yargılama hukukunun kurucu ilkeleri, nüzûl sebebine dair rivâyetlerin sunduğu tarihî zemin ile klasik tefsir ve fıkıh literatürünün normatif okumaları birlikte dikkate alınarak incelenmiştir. Rivâyetlerin büyük ölçüde Taberî çizgisinde yoğunlaşması, Ubeyrikoğulları hadisesinin hem olay örgüsünü hem de âyetlerin müdahale ettiği problem alanını belirginleştirmektedir. Bu çerçevede ilgili âyetlerin yalnızca belirli bir tarihsel hıyanet vakasına cevap vermekle sınırlı kalmadığı; bilakis yargılamada hükmün kaynağı, yöntemi ve etik sınırlarını tayin eden genel-geçer ilkeler vazettiği görülmektedir. Nitekim "Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik" (Nisâ 4/105) ifadesi, nassa uygunluğu gerekçelendirilebilir ve denetlenebilir bir normatif zemine dayanmasını gerekli kılmakta; bu yönüyle İslâm yargılama hukukunda kanunîlik fikrinin şer'î temelini teşkil eden ana referanslardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Çalışmada ortaya konulduğu üzere, yargılamada "zahire göre hüküm" ilkesi, hükmü hâkimin sübjektif kanaatinden uzaklaştıran ve ispat rejimini nesnel delil standartlarına bağlayan temel bir güvence işlevi görmektedir. Hz. Peygamber'in "Ben de sizin gibi bir insanım…" diye başlayan hadisi, hâkimin gayba nüfuz edemeyeceğini ve kararını mahkeme huzurunda ortaya konan beyyine, karine ve usûlî verilerle sınırlı olarak kuracağını vurgulayan normatif bir çerçeve sunmaktadır. Serahsî başta olmak üzere klasik fukahânın bu rivâyeti yorumlayış biçimi, yargısal

[64] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* 3/1457-1460.
[65] Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, 94.
[66] Fahreddin Atar, "Avukat", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 4/167.
[67] Serahsî, *el-Mebsût*, 16/86; Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı,* 134.
[68] Âl-i İmrân 3/77
[69] Zeki Hafızoğluları, "*Genel Çizgileriyle Savunma Hakkı*", *Ankara Barosu Dergisi*, 51/1 (1994), 26.

faaliyetin meşruiyetinin delile bağlılıkla ve zâhire göre hüküm verme metoduyla temellendirildiğini göstermektedir. Aynı doğrultuda sahâbe uygulaması ve Hz. Ömer'in kadılara gönderdiği talimatlar, yargılamada delil ve yemin eksenli ispat mekanizmasının kurumsal sürekliliğine işaret etmekte; hukukî emniyetin ancak bu tür standartlaştırılmış usûlî güvencelerle sağlanabileceğini teyit etmektedir.

Hâkimin şahsî bilgisiyle hüküm verip veremeyeceği meselesi, klasik doktrinde ihtilaflı olmakla birlikte, baskın yaklaşımın bu tür bilginin hükme esas kılınamayacağı yönünde olduğu tespit edilmiştir. Zira mahkeme dışı bilgiye dayanarak hüküm kurulması, hem kararın denetlenebilirliğini zayıflatmakta hem de hâkimin tarafsızlığı üzerinde şüphe doğurarak yargılamanın meşruiyetini örseleyebilmektedir. Bu nedenle, yargısal kararın delile bağlanması, yalnızca "isabet" arayışından ziyade hukuk güvenliği ve eşit uygulanabilirlik idealinin de zorunlu bir sonucudur. Bununla birlikte çalışmada, mezhebî yaklaşımların hak türleri (kul hakları–Allah hakları) ve bilginin elde ediliş zamanı gibi ölçütlerle farklılaştığı da gösterilmiş; böylece tartışmanın, basit bir cevaz–men' ikiliğinin ötesinde usûlî ve kurumsal gerekçelere dayanan çok boyutlu bir problem alanı olduğu ortaya konmuştur.

İslâm yargılamasının ayırt edici yönlerinden biri de hükmün diyânî boyutudur. Yargı kararı, dünyevî bağlayıcılık üretmekle birlikte, hakikatin bilerek örtülmesi veya usûlî araçların haksız kazanç için seferber edilmesi hâlinde uhrevî mesuliyet gündeme gelmektedir. Hz. Peygamber'in, yanlış hükümle başkasının hakkını alan kimseye "ateşten bir parça" verilmiş olacağını bildiren uyarıları, yargı sürecinde hukuk ile ahlâkın iç içe geçtiğini ve adaletin formel karar tekniği bağlamında sorumluluk bilinciyle tamamlanan bir değerler alanı olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede yargılama, bir yandan zâhirî delillerle yürüyen usûlî bir mekanizma iken, diğer yandan tarafların ve temsilcilerin vicdanî ve diyânî yükümlülüklerini sürekli hatırlatan normatif bir çerçeveye sahiptir.

Âyetlerde yer alan "hainlerden yana mücadele etme" ve "hainlerin savunucusu olma" ikazları, savunma etiği ve vekâletin sınırları bakımından da belirleyici ilkeler ortaya koymaktadır. Çalışmada değerlendirildiği üzere, klasik fakihlerin çoğunluğu vekâleti meşru görmekle birlikte, bunun hakikati perdeleyen ve bâtılı meşrulaştıran bir araca dönüşmesini reddetmiş; vekâletin, usûlî güvenceleri işletmek ve hakkın ortaya çıkmasına hizmet etmekle sınırlı kalması gerektiğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım, modern savunma etiği tartışmalarıyla da kesişen bir zemin oluşturarak, "savunma hakkı" ile "hakikati saptırma" arasındaki sınırın İslâmî normatif çerçevede nasıl kurulduğunu göstermektedir.

Son olarak hâkimin hükmünden dönmesi meselesi, adaletin nihai hedefi ile hukukî istikrar arasındaki dengenin klasik doktrinde nasıl tartışıldığını ortaya koymaktadır. Hanefî geleneğin önemli bir kısmı kararların bağlayıcılığı ve yargısal otoritenin korunması gerekçesiyle hükmün nakzine temkinli yaklaşırken; diğer mezhepler, hatada ısrarın meşru olmayacağı ilkesinden hareketle hâkimin daha isabetli bir kanaate ulaşması hâlinde önceki hükmünü tashih edebileceğini savunmuştur. Nisâ 4/105'te "Kitab'ın hak üzere indirildiği" vurgusu, yargılamanın temel gayesinin hakka ircâ olduğunu hatırlatarak, en azından hatalı bir hükmün sürdürülmesinin normatif açıdan problemli görülebileceği bir yoruma imkân vermektedir.

Genel değerlendirme itibarıyla Nisâ 105–115. âyetleri ve bunların nüzûl bağlamı, İslâm yargılama hukukunun adalet, hukuk emniyeti, normatif bağlılık ve ahlâkî sorumluluk eksenlerinde bütünleşen bir yapı arz ettiğini göstermektedir. Bu bütünlük, hem İslâm hukukunun evrensel hukuk ilkeleriyle kesişim noktalarını görünür kılmakta hem de modern hukuk sistemleriyle karşılaştırmalı analizler için sağlam bir kavramsal ve metodolojik zemin sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Neşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

Alâuddîn el-Kâsânî. *Bedâ'iʿu'ṣ-Ṣanâ'iʿ fî Tertîbi'ş-Şerâ'iʿ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., 1406/1986, 7/7.

Ali b. Saîd el-Gamidî. *İhtiyârâtü İbn Kudâme el-Fıkhiyye*. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1997.

Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. 3. Tıpkı Basım. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2021.

Aral, Vecdi. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. 7. Tıpkı Basım. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2021.

Arslan, İhsan. "Kur'an'da Eleştiri Kültürü: Peygamber Örneği." *EKEV Akademi Dergisi* 17/48 (2011): 91–106.

Aslan, Nasi. "Hukukun Üstünlüğü ve İslâm Hukuku." *İslâmi Araştırmalar* 14/2 (2001): 243–258.

Aslan, Nasi. "Adalet Medeniyeti Üzerine". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016): 9–27.

Aslan, Nasi. *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. 3. Basım. Adana: Karahan Kitabevi, 2018.

Atar, Fahrettin. "Avukat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/167. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS). Avrupa Konseyi. 1950.

Bayındır, Abdülaziz. *İslâm Muhâkeme Hukuku*. İstanbul: ty., 1986.

Berki, Ali Himmet. *Hukuk Mantığı ve Tefsir: Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar*. Ankara: Türkiye Adalet Akademisi (Türkiye Adalet Akademisi Yayınları 93), 2018.

Berkî, Ali Himmet. *İslâm'da Kazâ, Hüküm ve Hâkimlik*. Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1962.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Haydarabad: Dâiretu'l-Maârifü'n-Nizâmiyye, 1344.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhâh Tâcü'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*. Neşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.

Çağıl, Orhan Münir. *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*. 4. Basım. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1971.

Çetinkaya, Ahmet. *İslâm Muhâkeme Hukukunda İspat Vâsıtası Olarak Hâkimin Şahsî Bilgisi*. İstanbul: Safa Yayın Dağıtım, 2017.

Çobanoğlu, Rahmi. *Hukukta Gaye Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1964.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eşʿas es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, İbnu'l-Cevzî. *Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 2010.

Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dîni Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Erbay, Celal. *İslâm Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vâsıtaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Gâmidî, Ali b. Saîd. *İḫtiyârâtü İbn Ḳudâme el-fıḳhiyye fî eşheri'l-mesâ'ili'l-ḥılâfiyye*. Riyad: Dâr Ṭaybe, 1418/1997, 261.

Gezgin, Ali Galip. *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Hafızoğluları, Zeki. "Genel Çizgileriyle Savunma Hakkı". *Ankara Barosu Dergisi* 51/1 (1994), 26.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-Muhtâr alâ'd-Dürrü'l-Muhtâr*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-ʿArabî, 2000.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî (ö. 456/1064). *el-Muḥallâ bi'l-Âṣâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts., 9/427.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *et-Turûku'l-Hükmiyye*. Tahk. Behîc el-Gazavî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, ty.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*. Thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdulaziz Ganim. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.

İbn Kesîr, İsmâîl b. ʿUmar. *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*. Çev. Bekir Karlığa ve Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî* (eş-Şerhu'l-Kebîr ile). thk. Muhammed Seyyid - Muhammed Şerafuddin. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.

İbn Mâze, Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nuʿmânî*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2003.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *Fetḥu'l-Ḳadîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts., 7/257.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-Muvakkiʿîn ʿan Rabbi'l-ʿÂlemîn*. Beyrut: ty., 1977.

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi (İHEB). Birleşmiş Milletler Genel Kurulu. 1948.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 8. Basım. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Kâsânî, Ahmed b. Celâleddîn. *Bedâ'iʿu's-sanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şarâ'iʿ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

Kunter, Nurullah. *Cezâ Muhâkemesi Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1989.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiʿ li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Beyrut: ty., 1994.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 450/1058). *el-Ḥâvî'l-kebîr fî fıḳhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiʿî (Şerḥu Muḫtaṣarı'l-Müzenî)*. Thk. Ali Muhammed Muavvad – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999, 16/323.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-Taʿlîli'l-Muḫtâr*. İstanbul: Ravza Yayınları, ty.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu'l-Müslim*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Müessesetü'l-Muḫtâr, 2010.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali. *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ*. Nşr. Hasan Abdülmünʿim. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1998.

Özdemir, Ahmet. *Kur'an'da Yer Alan Fıkhî İlke ve Yorumlar*. Ankara: Murat Kitabevi, 2014.

Remlî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-Muḥtâc ilâ Maʿrifeti Meʿânî Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Şemsüddîn, *Kitâbü'l-Mebsût*. 30 Cilt Beyrut: 1986

Surûcî, Ebû'l-ʿAbbâs Şemsüddîn. *Kitâbü Edebi'l-Kâdî*. Beyrut: ty., 1997.

Suyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-menṣûr fi't-tefsîri bi'l-me'ṣûr*. thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs, 2004.

Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiʿu'l-beyân ʿan te'vîli âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*. Neşr. Mahmûd Muhammed Şâkir. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.

Tirmizî, Ebû ʿÎsâ Muhammed b. ʿÎsâ. *Sünenü't-Tirmîzî*. Nşr. Ammâr Ṭayyâr vd. Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011.

Trablusî, Alâüddîn. *Muʿînü'l-Hükkâm*. Mısır: ty., 2. Basım, 1973.

Türk Ceza Kanunu (TCK). Türkiye Büyük Millet Meclisi. 2004. No. 5237.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Any.). Türkiye Büyük Millet Meclisi. 1982.

Vehbe ez-Zühaylî. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühû*. İstanbul: Risâle Yayınları, 1992.

Yurtcan, Erdener. *Cezâ Yargılama Hukuku*. İstanbul: Beta Yayım ve Dağıtım, 3. Basım, 1987.

STRUCTURED ABSTRACT

This study examines the fundamental principles of Islamic adjudication through an analysis of verses 105–115 of Sūrat al-Nisāʾ, revealed in response to a theft involving Ṭuʿma b. Ubayriq of the Banū Ubayriq tribe. These verses provide a normative framework that emphasizes procedural justice and impartiality, illustrating how divine revelation guided and corrected the judicial decisions of the Prophet Muhammad. By integrating historical analysis with classical legal commentary, the article underscores Islam's profound commitment to objective judgment, free from societal pressures or personal inclination. Employing a multidisciplinary methodology, the research draws upon classical tafsīr literature, Prophetic traditions (ḥadīth), and the authoritative legal opinions of the four Sunni madhāhib—Ḥanafī, Mālikī, Shāfiʿī, and Ḥanbalī. The analysis juxtaposes these classical perspectives with modern legal doctrines such as the principle of legality, evidentiary standards, and judicial neutrality. Primary sources, including the Qurʾān, canonical ḥadīth compilations, and classical juridical texts, are examined alongside contemporary scholarship to yield comprehensive interpretive insights.

Historically, these verses were revealed following an incident in which Ṭuʿma stole armor and deceitfully implicated a Jewish individual, Zayd b. al-Samīn. The Prophet initially inclined towards acquitting Ṭuʿma due to tribal pressure and the accused's sworn oath, but divine intervention explicitly corrected this inclination, thereby affirming the primacy of truth and the necessity of judicial impartiality. Central to these revelations is verse 4:105, which commands judgment in accordance with divine truth and explicitly prohibits advocacy on behalf of deceitful parties.

The research elucidates several key themes constituting the foundation of Islamic procedural justice. Firstly, the Principle of Legality (Qāʿidat al-Qānūniyya)—closely aligned with the universal legal maxim nulla poena sine lege (no punishment without law)—insists that rulings be based strictly on divinely revealed prescriptions, explicitly rejecting tribal or personal preferences. Classical jurists such as al-Qurṭubī and al-Kāsānī affirm the imperative of adhering solely to revealed legal principles. Secondly, adjudication based on apparent evidence (al-Ḥukm ʿalā al-Ẓāhir) mandates that judgments rely exclusively on verifiable proof rather than subjective conviction or eloquent argumentation. The Prophet Muhammad himself articulated this principle by cautioning against persuasive but potentially misleading rhetoric, highlighting a judge's accountability in both worldly judgments and their ultimate consequences.

Another critical legal debate explored is whether judges may utilize personal knowledge acquired outside formal court proceedings. While Shāfiʿī and some Ḥanbalī scholars conditionally permit this, the Ḥanafī school generally restricts it to safeguard judicial neutrality and integrity. Ibn ʿĀbidīn, in particular, underscores the risks of bias inherent in personal knowledge, advocating for clear procedural boundaries.

The study further emphasizes the ethical and religious dimensions embedded within judicial rulings. Even procedurally sound verdicts can carry moral weight if they inadvertently perpetuate injustice. Thus, the Prophet's directive to seek forgiveness (istighfār) exemplifies prophetic humility and conscientiousness, illustrating the deeper ethical implications—termed the diyānī dimension—of judicial responsibility, which extends beyond mere legal correctness.

Additionally, the research examines the permissibility of revising judicial rulings (al-Rujūʿ ʿan al-Ḥukm) upon the discovery of error or new evidence. Contrasting positions across the madhāhib reveal that while the Ḥanafī school typically discourages retraction to preserve judicial authority, Mālikī and Shāfiʿī jurists support reversal when demanded by truth. This doctrinal flexibility aligns with the Qurʾānic overarching pursuit of substantive justice.

The ethical boundaries of legal representation (wakālah) are also scrutinized, particularly regarding the Qurʾānic prohibition against advocating for deceitful defendants. Classical scholars uniformly reject defending clients through fabricated or distorted facts, emphasizing truthfulness as essential to fulfilling the higher objectives (maqāṣid) of the Sharia.

This research contextualizes these foundational Islamic principles within contemporary legal discourse, highlighting their resonance with modern judicial standards such as due process, evidentiary rigor, and judicial impartiality. Principles like evidence-based adjudication, the rejection of personal bias, and the obligation to rectify unjust rulings demonstrate a sophisticated legal consciousness within Islamic jurisprudence that predates many modern legal codifications.

In conclusion, verses 105–115 of Sūrat al-Nisāʾ establish a paradigm for judicial ethics rooted in divine justice, procedural integrity, and moral accountability. Through the example of the Prophet Muhammad as both the recipient and executor of divine command, Islamic adjudication emerges as a comprehensive and ethically profound legal system. These findings underscore how Islam integrates rigorous procedural law with deep ethical considerations, offering enduring guidance and practical insights relevant to modern debates on judicial ethics, legal responsibility, and human rights.