



T. C.

**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**HANEFÎ VE ŞÂFİÎ MEZHEPLERİNİN
AHKÂM ÂYETLERİ ÇERÇEVESİNDEKİ
İHTİLÂFLARININ
USÛLÎ TEMELLERİ
(Doktora Tezi)**

Muharrem YILMAZ

Doç. Dr. Ali KUMAŞ

Danışman

RİZE 2018

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Muharrem YILMAZ tarafından hazırlanan “*Hanefî ve Şâfiî Mezheplerinin Ahkâm Âyetleri Çerçevesindeki İhtilâflarının Usûlî Temelleri*” başlıklı bu çalışma, 05.02.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

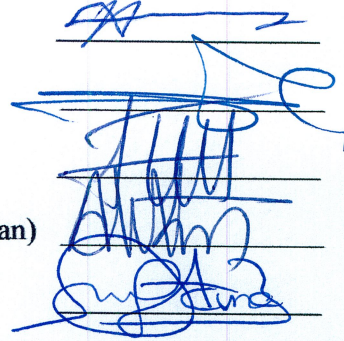
Başkan: Prof. Dr. Davut YAYLALI

Üye: Prof. Dr. Ali İhsan PALA

Üye: Prof. Dr. Şevket TOPAL

Üye: Doç. Dr. Ali KUMAŞ (Danışman)


Üye: Doç. Dr. H. Yusuf ACUNER



Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

01 03 2018

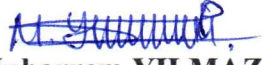
İmza


Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 01.03.2018


Muharrem YILMAZ

ÖN SÖZ

Varlık âleminde görülen çeşitlilik, insanların muhtelif renk, kabile ve kültürlerle sahip olması, ihtilâfın/farklılığın tabii bir durum olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. İslâm toplumunda dinin esasını teşkil eden, inanç, ahlak ve amel boyutuyla ilgili temel unsurlar dışında kalan ve ilmî arka planı olan farklı görüşler, müsamahayla karşılanmıştır. Bunlardan bir kısmını oluşturan fikhî ihtilâflar, Kur'ân-ı Kerîm'in delâleten, hadisin ise hem sübut hem de delâleten zan ihtiva edebilmesi, kıyas delilinin sübjektifliği ve tâlî delillerin ortak kabul görmemesi yanında, müctehidlerin nasları belirli gerekçelere istinaden farklı yorumlamaları neticesinde ortaya çıkan görüş ayrılıklarından oluşmaktadır.

İslâm hukukunda ictihad neticesinde meydana gelen görüş farklılıkları olağan karşılanmış, bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beyanıyla: *“İsabet eden müctehidin iki, hata edenin ise bir ecir alacağı”* ifade edilmiştir. Gerekli vasıfları haiz müctehid imamlar tarafından gerçekleştirilen ictihad neticesinde ortaya çıkan ihtilâflar, bir lambadan neşet eden değişik kuvvetteki ışıklar gibi, her biri hakikati farklı bir boyutta temsil etmiş ve müslümanların hayatında muhtelif durumları çözüme kavuşturan rahmet kapıları hüviyetini kazanmıştır.

İslâm'ın ilk devirlerinden bu yana mutedil çizgide yürüyen âlimler, temel esaslarda ittifak etmekle birlikte ictihada açık noktalarda, nasların ihtimalli yapısı, akıl ve anlayışların farklılığından ötürü birbirine muhalif görüşler ortaya koymuşlardır. Bu olgu, hem Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı dönemde hem de vefatından sonra sahâbenin fikhî çıkarımlarında kendini göstermiştir. Fakih sahâbîler, hakkında açık nas bulunmayan olayların çözümlenmesinde bazen görüş birliğine varmış bazen de ihtilâf etmişlerdir. Bu durum sonraki dönemlerde de devam etmiş, özellikle hicri ikinci ve üçüncü asırda farklı sistemlerle hüküm çıkaran fıkıh doktrinlerinin ortaya çıkmasıyla kurumsal bir kimliğe bürünmüştür.

Fıkıha kaynaklık eden delillerin ilki olan Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın (c.c.) kelamı olması ve tevatürle nakledilişi hasebiyle sübut yönünden kat'î olmakla beraber delâlet yönünden zan ihtiva edebilmektedir. Müctehidler, Kur'ân-ı

Kerîm’de yer alan zannî nasların anlaşılması ve gereğince amel edilmesi gayesiyle kendi usulleri doğrultusunda ictihad ederek Kur’ân-ı Kerîm ahkâmını müslümanların hayatına yansıtmaya çalışmışlardır. Muhtelif saiklerin etkisiyle, Kur’ân-ı Kerîm kaynaklı ortaya konulan bu görüşlerde de ihtilâflar söz konusu olmuştur.

Kur’ân-ı Kerîm’in hukukî nitelikteki âyetleri üzerinde gerçekleşen fikhî ihtilâfların keyfiyeti ve dayandığı esasları Hanefî ve Şâfiî mezhepleri özelinde tespit etmeyi amaçlayan bu çalışma, giriş ve sonuç dışında iki bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde tezin konusu ve sınırları, önemi ve amacı, yöntem ve kaynaklarının takdimine yer verilmiştir. Birinci bölümde; ihtilâf kavramının mahiyeti ve genel anlamda fikhî ihtilâfların esasını oluşturan sebepler üzerinde durulmuştur. Çalışmanın özünü oluşturan ikinci bölümde; ahkâm âyetleri çerçevesinde gerçekleşen fikhî ihtilâflar üzerinde durulmuş, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri esas alınarak görüş ayrılıklarının dayanakları incelenmiştir. Sonuç bölümünde ise araştırma neticesinde ulaşılan bulgular değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada tez konusunun tespitinden sonuçlandırılmasına kadar katkılarını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Ali Kumaş’a, tez sürecinde beni yönlendiren tez izleme komitesi üyeleri hocalarım Prof. Dr. Şevket Topal ve Doç. Dr. H. Yusuf Acuner’e, eleştirilerinden istifade ettiğim jüri üyeleri Prof. Dr. Davut Yaylalı ve Prof. Dr. Ali İhsan Pala’ya, tezin yazım sürecinde kendisiyle sürekli istişarede bulunduğum Dr. Şükrü Ayran’a, tezimin olgunlaşmasında fikirlerinden faydalandığım Doç. Dr. Ahmet İnanır, Yrd. Doç. Dr. Nazım Büyükbaş ve Yrd. Doç. Dr. Hilal Özyay’a, tezimi okuyarak katkıda bulunan Arş. Gör. Halit Kalli, Arş. Gör. Mehmet Sait Kurtuluş, Arş. Gör. Muhammet Yusuf Akbak ve Arş. Gör. Ümmügülsüm Ateş’e, teknik konularda yardımını esirgemeyen Arş. Gör. Recep Turan ve Arş. Gör. Muhammed Fakir’e, yetişmemde hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan anne ve babama, yorucu çalışma temposu içerisinde birçok sorumluluğumu üstlenerek bana destek olan eşime ve çocuklarıma şükranlarımı arz ediyorum.

Rize/ 2018

Muharrem YILMAZ

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	2
ETİK BEYAN	3
ÖN SÖZ	4
İÇİNDEKİLER	6
ÖZET	10
ABSTRACT	11
KISALTMALAR	12
GİRİŞ	13
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI	13
II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ, HİPOTEZ ve AMAÇLARI	15
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	18
BİRİNCİ BÖLÜM	
İHTİLÂF KAVRAMI, MAHİYETİ ve GENEL İHTİLÂF SEBEPLERİ	
I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	23
A. Sözlük ve Terim Anlamı	23
B. Fıkhî İhtilâflara Dayalı Ortaya Çıkan Kavramlar	24
1. İhtilâfî'1-ulemâ	24
2. Hilâfiyyât	25
3. Hilâf İlmi	26
4. Mukayeseli Hukuk	27
II. FIKHÎ İHTİLÂFLARIN MAHİYETİ ve MEŞRUIYETİ	29
A. Fıkhî İhtilâfların Mahiyeti	29
B. Fıkhî İhtilâfların Meşruiyeti	30
III. GENEL İHTİLÂF SEBEPLERİ	33
A. Delillerin Sübûtu ve Meşruiyetine Yönelik Yaklaşımların Fıkhî İhtilâflara Etkisi	33
1. Kıraat Farklılıklarının Fıkhî İhtilâflara Etkisi	34
a. Sahih (Mütevâtir ve Meşhur) Kıraatler	34
b. Şâz Kıraatler	35
2. Sünnet Delili ve Fıkhî İhtilâflara Etkisi	36
a. Hadislerin Değerlendirilme Usûlü	37

1) Maddî İnkıtâ	40
2) Manevî İnkıtâ.....	42
a) Haber-i Vâhidin Kitapla veya Kendisinden Daha Güçlü Bir Sünnetle Teâruzu	43
b) Haber-i Vâhidin Fıkhî Prensiplere Aykırı Olması.....	44
c) Râvinin Rivâyet Ettiği Hadise Muhalif Amel Etmesi	45
d) Haber-i Vâhidin Umûmü'l- Belvâ Cihetinden Bir konu İçermesi	46
e) Sahâbenin Hadisi Delil Olarak Kullanmaması	48
f) Haber-i Vâhidin Medine Ehlinin Ameline Muhalif Olması	49
b. Sikanın Ziyadesi	50
c. Müctehidlerin Hadise Vakıf Olamaması.....	52
3. Sahâbe Kavli	53
4. Şer'u men kablenâ	56
5. İstihsan	58
6. İstislâh Delili.....	61
7. Seddü'z-Zerâi'	64
8. İstishâb	67
B. Nasların Delâleti ve Fıkhî İhtilâflara Etkisi	71
1. Âmm Lafzın Delâleti	71
2. Emir	74
a. Emrin Tekrara Delâlet Edip Etmemesi	75
b. Emrin Derhal Yapılıp Yapılmaması	76
c. Nehiyden Sonra Gelen Emrin Durumu	76
3. Nehiy.....	76
4. Mutlakın Mukayyede Hamli	78
5. Müşterek Lafız.....	80
6. Hakikat ve Mecaz	82
a. Mecaz ve Hakikat Manalarından Birinin Öncelenmesi	83
b. Mecazın Umûmîliği	83
c. Mecaz ve Hakikatin Aynı Anda Kastedilebilirliği.....	84
7. Mücmel Lafız.....	84
8. Mefhûmu'l-Muhâlefe.....	86

C. Nasların Teâruzu ve Fıkhî İhtilâflara Etkisi.....	88
D. Nesih Teorisi ve Fıkhî İhtilâflara Etkisi.....	90
1. Nâsîh Konumunda Yer Alan Delilin Niteliği	91
2. Nassa Ziyade-Nesih İlişkisi	92

İKİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ VE ŞÂFÎÎ MEZHEPLERİNİN AHKÂM ÂYETLERİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLÂFLARININ USÛLÎ TEMELLERİ

I. KIRAAT FARKLILIKLARI	99
A. Mütevatir Kıraat.....	99
B. Şâz Kıraat	105
1. Hac ve Umrede Sa'y Yapmanın Hükümü	105
2. Yemin Kefâretinde Orucun Aralıksız Tutulması.....	110
3. Îlâ Müddeti Talâk İlişkisi.....	112
4. Hırsızlık Haddinin Uygulanma Keyfiyeti.....	117
II. KEFÂRETLERDE KIYASIN İMKÂNI	123
III. ÂMM LAFZIN TAHSİSİ.....	129
A. Harem Bölgesinde Kıyasın Uygulanabilirliği	129
B. Besmele Çekilmeden Kesilen Hayvanın Hükümü.....	132
C. Bâin Talâkla Boşanan Kadının Nafaka Hakkı	138
D. Zimmîyi Öldüren Müslümana Kıyasın Uygulanması	143
E. Kazif Haddi Uygulanan Kişinin Şehadeti	147
IV. EMRİN DELÂLETİ.....	155
A. Bir Teyemmüm ile Birden Fazla Farzın Edası	155
B. Mükâtep Köleye Yardımın Bağlayıcılığı	159
V. MUTLAKIN MUKAYYEDE HAMLİ	164
VI. HURÛFÜ'L-ME'ÂNÎ.....	169
A. Başın Mesh Edilmesinde Gözetilmesi Gereken Miktar.....	169
B. Zekât Verilecek Sınıfların Tayini.....	172
C. Talâk ve Fesihle Sonuçlanma Bakımından Muhâlea Uygulaması.....	175
D. Hedm Meselesi.....	178
VII. MÜŞTEREK LAFIZ.....	185
A. Teyemmümde Kullanılacak Maddenin Niteliği.....	185

B. İhramlıyken Öldürülen Hayvanın Kefâreti	190
C. Boşanan Hayızlı Kadının İddeti	194
VIII. HAKİKAT- MECAZ	202
A. Karşı Cinsle Dokunmanın Abdeste Etkisi	202
B. Zina ile Sihriyet Bağının Oluşması	207
IX. LAFIZLARDAKİ KAPALILIK	214
X. NASSIN MANAYA DELÂLET KEYFİYETİ	219
A. Kefâretlerde Fakirleri Doyurmanın Keyfiyeti	219
B. Cariyeye Nikâh Kıymanın Şartları.....	224
XI. NASSA ZİYADE-NESİH İLİŞKİSİ	230
A. Abdestte Tertibin Hükümü	230
B. Abdest ve Gusülde Niyetin Hükümü	235
C. Namazda Fâtiha Okumanın Hükümü.....	239
D. Namazda Ta‘dil-i Erkânın Hükümü.....	243
E. Ramazanın Kazasına Fidyeye İlave Edilmesi	245
F. Haramlık Doğuran Süt Emme	247
G. Tavafta Abdestin Hükümü	251
H. Celde Cezasına Sürgün İlave Edilmesi	253
İ. Bir Şahit ve Yeminle Hüküm Verme	258
XII. KELİMELERİN YORUMUNA DAYALI İHTİLÂFLAR	264
A. Cünüp Olan Kişinin Mescitten Geçmesinin Hükümü	264
B. Teyemmümün Sıhhat Şartı Olarak Vakit.....	269
C. İhsârın Sebepleri.....	273
D. Umre Yapmanın Hükümü.....	277
E. Mehrin Tam Tahakkukunda Halvetin Etkisi	279
F. Üvey Kızla Hürmet-i Musaharenin Oluşması	283
G. Zihâr Kefâretinin Vücûb Sebebi	286
H. Hirâbe Suçunda Nefy’in Uygulanma Keyfiyeti.....	288
İ. Kâfirin Mescid-i Harâm’a Girmesi	290
SONUÇ.....	293
KAYNAKLAR	299
ÖZ GEÇMİŞ	322

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Tez Türü : Doktora Tezi

Danışman : Doç. Dr. Ali KUMAŞ

Hazırlayan : Muharrem YILMAZ

Yıl : 2018

ÖZET

HANEFÎ VE ŞÂFÎ MEZHEPLERİNİN

AHKÂM ÂYETLERİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLÂFLARININ

USÛLÎ TEMELLERİ

İslâm hukukunda yoruma açık zannî deliller üzerinde gerçekleştirilen icthad, aklî bir faaliyet olması bakımından farklı bakış açılarının ve neticede fikhî ihtilâfların gün yüzüne çıkmasına neden olmuştur. Fikhî delillerin ilki olan Kur'ân-ı Kerîm, bünyesinde barındırdığı hukukî niteliğe sahip zannî naslarla bu ihtilâfların kaynaklarından birini oluşturmaktadır.

Ahkâm âyetleri çerçevesinde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında gerçekleşen fikhî ihtilâfları konu alan bu çalışma, giriş ve sonuç bölümleri haricinde iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, fikhî ihtilâfların kavramsal çerçevesi ortaya konmuş, tarihi seyir içerisinde bu kavramla ilgili teşekkül eden diğer kavramlara ve genel olarak fikhî ihtilâfların sebeplerine değinilmiştir. İkinci bölümde ise fikhî ihtilâflara esas teşkil eden sebepler, ahkâm âyetleri özelinde ele alınmış ve bu sebeplerin yol açtığı görüş ayrılıklarının mahiyeti, belirli konular çerçevesinde incelenmiştir. Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerîm'deki fikhî ihtilâfların, lafız yapısı itibariyle var olan zannîlik ve icthada açık naslardan hüküm istinbat etmede takip edilen usûlî farklılığa dayalı olarak meydana geldiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İhtilâf, Hilâf, Ahkâm Âyetleri, Hanefî Mezhebi, Şâfiî Mezhebi

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences
Department : Basic Islamic Sciences
Thesis Type : Doctora Thesis
Supervisor : Associate Professor Ali KUMAŞ
Author : Muharrem YILMAZ
Year : 2018

ABSTRACT

THE PROCEDURAL BASIS OF DİSPUTES

WITHİN THE FRAME OF LEGAL VERSES İN HANAFÎ AND SHAFİÎ SECTS

İn Islamic law, the judicial opinion (ijtihad) on speculative evidences, which are open to interpretation, caused different viewpoints and Islamic law disputes. The Quran, the first of the Islamic law evidence, constitutes one of the sources of these disputes because of the speculative evidences of judicial qualities contains.

This study, which is about the Islamic law disputes between Hanefî and Shafî sects within the frame of provision (ahkam) verses, consists of two parts except the introduction and conclusion sections. In the first chapter, the frame of the conceptual Islamic law disputes was discussed. Other concepts, which are related to this Notion throughout the history, were also examined. In general, the reasons of Islamic law disputes were briefly mentioned. In the second chapter the reasons which pave the way for Islamic disputes were examined within the frame of provision (ahkam) verses. Differences of opinions which stem from these reasons were also examined in this chapter. As a result, it was determined that Islamic law disputes in the Quran stem from different methods followed in delivering judgements from speculative wording structure and the evidences open to interpretation.

Key Words: Dispute, Antonio, Ahkam Verses, Hanafî Sect, Shafî Sect

KISALTMALAR

- a.mlf. : Aynı müellif
b. : İbn, bin: Oğlu
bkz. : Bakınız
c. : Cilt
c.c. : Celle celâlühû
çev. : Çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h. : Hicri
haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İFAV : İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
m. : Miladi
mad. : Maddesi
Mv.F : el-Mevsu‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye
ö. : Ölüm tarihi
s.a.v. : Sallallahu aleyhi ve sellem
t.y. : Basım tarihi yok
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik
vd. : Ve devamı, ve diğerleri
y.y. : Basım yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI

İslâm hukukunun aslî kaynaklarını oluşturan Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te yer alan nasların ne şekilde anlaşılıp yorumlanacağı, bunlar arasındaki münasebetin nasıl kurulacağı meselesi, İslâm tarihi boyunca en temel tartışmalardan birini oluşturmaktadır. Vahyin nüzulü esnasında karşılaşılan problemler, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) müracaat edilerek çözüme kavuşturulabiliyorken onun vefatıyla birlikte bu imkân ortadan kalkmış, günlük hayatın doğurduğu güncel sorunlar doğrudan naslara müracaat edilerek çözümlenmeye çalışılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet içerisinde yer alan temel umdeler, bütün müslümanlar tarafından ortak kabul görürken ictihada açık nasların taşıdığı bazı hususiyetler, görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sahâbe döneminden başlamak kaydıyla, ilk dönemlerde meydana gelen fikhî ihtilâflar bireysel bir niteliğe sahipken mezheplerin teşekkülüyle birlikte kurumsal bir kimliğe bürünmüştür.

İslâm âlimleri, ilk dönemlerden itibaren fıkıh adına serdedilen görüşlerin tedvinine önem vermiş ve bu doğrultuda eserler telif etmişlerdir. Bunlardan bazıları tek bir mezhep esas alınarak bazıları ise fıkıh ekolleri arasındaki farklılıklar gözetilerek mukayese mantığına dayalı bir içerikle kaleme alınmıştır. İslâm ilim geleneği içerisinde ilk başlarda "ihtilâfü'l-fukahâ" adıyla nitelenen bu külliyyat, zamanla "hilâfiyyât" veya "ilm-i hilâf" isimleriyle de anılır olmuş ve nihayetinde günümüz ilim çevrelerinde bu çaba "mukayeseli hukuk" ilmi adı altında nihai çehresine kavuşmuştur. Fikhî ihtilâfları ele alan mezkûr nitelikteki eserlerden bir kısmında belirli bir mezhebi ön plana çıkarma ve diğerlerine karşı üstünlüğünü ispatlama hedeflenirken, diğer bir kısmında ise mezhep kaygısından ziyade var olan farklı görüşleri derleme, aralarında mukayese yapma ve dayanaklarını irdeleme amacı ön planda tutulmuştur.¹ Bu tür eserler genel olarak "hilâfiyyât" ismiyle

¹ Konuyla alakalı geniş bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 527-538.

anılmakta olup bu çalışmada da aynı mantık esas alınarak mezhepler arası fikhî ihtilâflara değinilmeye çalışılmıştır.

Fikhî ihtilâfların dayanakları ve içeriği, fikhin hem usul hem de fûrû kısmıyla ilişkili olup oldukça geniş bir muhtevaya sahip olduğundan bir tez çalışması içerisinde tamamının ele alınıp incelenmesi mümkün gözükmemektedir. Bu itibarla, mezhepler arası görüş ayrılıkları temelinde oluşturulacak olan bu çalışma, belirli noktalardan sınırlandırılarak tez formatı dâhilinde ele alınabilecek bir özelliğe büründürülmeye çalışılmıştır. Bu amaçla çalışmanın, icthad faaliyetinin ilk başvuru kaynağı Kur'ân-ı Kerîm içerisinde yer alan ahkâm âyetleri² özelinde gerçekleştirilmesi kararlaştırılmıştır.

Belirli bir kaynak tarama sürecinin ardından araştırmanın kapsamı kırk beş âyetle sınırlandırılmıştır. Bu tespit yapılırken doğrudan âyetlerin lafzında yer alan ve fikhî içerik barındıran konulara ilişkin tartışmalar daha fazla göz önünde bulundurulmuştur. Görüş ayrılıklarından sadece âyetin lafzıyla sınırlı olanların yanında, âyetle irtibatlı olmakla birlikte nassa ziyade gibi yöntem odaklı olup haricî etkenlere bağlı ortaya çıkanlara da çalışmada yer verilmiştir. Dolaylı yoldan istinbat edilen hükümlerdeki görüş ayrılıkları ise çalışma kapsamı dışında tutulmuştur. Zira müctehidler, yetkinlikleri nispetinde açık hüküm bildiren âyetlerin yanında, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan hemen hemen her ifadeden hüküm çıkarmaya çalışmışlardır. Bu yönüyle oldukça geniş bir alanı kapsayan söz konusu âyetlerin bir tez çalışması içerisinde ele alınması mümkün gözükmemektedir. Bu âyetlerin tez dışında tutulmasındaki ikinci bir neden ise dolaylı olarak fikhî konularla irtibatlandırılmaları ve buna bağlı olarak da icthadı yönlendiren usûlî ilkelerle ilgili tartışmalara zemin olma özelliği taşımamalarıdır.

Çalışmanın sınırlandırılmasında ikinci bir aşama olarak mezheplerin tamamından ziyade iki mezhebin esas alınması kararlaştırılmış, bu hususta da Hanefî ve Şâfiî mezhepleri tercih edilmiştir. Bu mezheplerin esas alınmasında; dört

² Kur'ân-ı Kerîm'in ahkâm yönü, tefsir ilmi içerisinde müstakil bir disiplin halini almış olup bu konuda çok sayıda eser kaleme alınmıştır. İlgili konuda yazılan eserlerin listesi için bkz. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1994), 210-216; Mustafa Güngör, *Kur'ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*, İstanbul: Bayrak Matbaası, 1996, 122-146; Mustafa Hocoaoğlu, "Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri" Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010, 31-37.

mezhebi mukayese etmenin zorluğu, fikhî ihtilâfları konu edinen eserlerin genelde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri etrafında şekillenmiş olması ve ülkemizde bu iki mezhebin bulunması gibi etkenler gözetilmiştir.

II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ, HİPOTEZ ve AMAÇLARI

Müctehidlerin ortaya koydukları fikhî çözümlerde yer alan farklılıkların derlenmesi ve mukayese edilerek değerlendirilmesi, fıkıh tarihi boyunca üzerinde durulan bir konu olmuştur. Bu itibarla müctehidlerin fikhî ihtilâflarından haberdar olma meselesi, özellikle tâbiîn döneminden sonra ilmî muhitte bir yetkinlik kriteri olarak kabul edilmiştir.³ Bu anlayışın bir yansıması olarak mezheplerin teşekkülünü takip eden süreçte, bu alanda değişik hacimlerde muhtelif eserler telif edilmiştir.

Günümüz Arap dünyasında mezhepler arası ihtilâfları konu edinen kitap, tez ve makale düzeyinde birçok eser kaleme alınmış olmasına rağmen ülkemizde bu alanda yapılan çalışmalar bunlara nispetle oldukça sınırlıdır.⁴ Çağdaş fıkıh müktesebatının temel karakteristik özelliğine kaynaklık eden bu alanın,⁵ ülkemizde gereğince akademik çalışmalara konu edilmemesi bir eksikliktir. Bu hususlar göz önünde bulundurularak ilgili alana az da olsa katkıda bulunma gayesiyle mezhepler arası ihtilâfları konu alan bir çalışmaya karar verilmiştir. Fıkıhın ilk kaynağı ve

³ Konuyla alakalı bkz. H. Yunus Apaydın, “Sıbt İbnü'l-Cevzi'nin Hilâfiyyât Eseri Üzerine Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990), 134.

⁴ Türkçe kaleme alınan ve fikhî ihtilâfları konu edinen kitaplar: İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i hilâf* (1911). Doktora Tezi: Aykut Avcı, “Fikhî İhtilâflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa'rânî Örneği)” (2015). Yüksek Lisans Tezleri: Şükrü Özen, “İlm-i Hilâf'ın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsi'nin Te'sisü'n-nazar Adlı Eseri” (1988); Fatih Orhan, “Hurûfu'l-me'ânî ve Fikhî İhtilâflara Etkisi” (2003); Faruk Ece, “Muhammed b. Nasr el-Mervezi'nin İhtilâfı'l-Ulemâ Adlı Eseri ve Hilâfiyyât Literatüründeki Yeri” (2010); Ahmet Numan Ünver, “Kudurî'nin Tecrid Adlı Eserinde Hanefiler ve Şaffîler'in Nasrlara Dayalı İhtilâfları -Kitabü'n-nikâh Çerçevesinde-” (2013). Rukiye Gögen, “İzmirlî İsmail Hakkı'nın “İlm-İ Hilâf” Adlı Eserinin Fıkıh Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, (2013). Makaleler: H. Yunus Apaydın, “Sıbt İbnü'l-Cevzi'nin Hilâfiyyât Eseri Üzerine Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990): 133-159; İsmail Köksal, “İslâm Hukukçuları Arasındaki İhtilâf Sebepleri”, *İslâmî Araştırmalar* 14: 1 (2001): 182-193; Halis Demir, “Hanefî Mezhebinde Hilâf Literatürü”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19: 2 (2015): 111-146; Aykut Avcı, “Fikhî İhtilâfların Tarihsel Gelişimi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2015): 119-132; Ali İhsan Pala, “Fikhî İhtilâfların Uzlaşımına Katkısı Açısından “Murâ'âtu'l-hilâf” ve “el-Hurûc mine'l-hilâf” İlkeleri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016): 589-615.

⁵ İhtilâfı'l-fukahâ disiplini ile günümüz mukayeseli hukuk çalışmaları arasında kurulan ilişki bağlamında yapılan değerlendirmeler için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1: 324; Şibli, *el-Esâs fî fikhi'l-hilâf*, 21; Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 25.

mezheplerin usul anlayışlarının ilk şekillendiği alan olması hasebiyle, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ahkâm âyetlerinin incelenmesi büyük önem arz ettiğinden konunun bu çerçevede dâhilinde çalışılması kararlaştırılmıştır. Zira Kur'ân-Kerîm, genelde İslâm nizamının özelde fikhın ana esasını oluşturmakta olup yoruma kapalı evrensel ve değişmez hukukî ilkeler barındırmanın yanında, lafızlarının manaya delâletiyle ilgili bazı hususiyetlere binaen fikhî görüş ayrılıklarına imkân tanıyan bir yönü de ihtiva etmektedir.

Ahkâm âyetlerine dayalı hükümlerde gerçekleşmiş ihtilâfların çerçevesini ve dayandığı esasları tespit edip ortaya koyma hedefini güden bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'in, icihadın temeli sayılan aklî istidlâle ve onun neticesi olan ihtilâfa ne boyutta izin verdiğinin kısmen de olsa tespitine imkân verecektir. Aynı zamanda fikhî ihtilâfların ahkâm âyetleri çerçevesinde incelenmesi, mezheplerin usul bağlamında birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları ilk delil olan Kur'ân-ı Kerîm bağlamında mukayese etme olanağı sağlayacağından ayrı bir önem arz etmektedir.

İhtilâfü'l-fukahâ disiplini sayesinde ihtilâfların dayanaklarını bilmek, mezhep kavramını anlama hususunda da büyük önem arz etmektedir. Geçmişte âlimlerin hüküm istinbatında kullandığı yöntemi, delil ve uygulama boyutunda mukayeseli olarak ele alan bu alana yönelik çalışmalar yapmak, fikhî anlamda üretkenliği arttıracak, var olan fikhî müktesebatını yeni meselelerde kullanmada ilim adamlarına kolaylık sağlayacaktır.

Ahkâm âyetleri özelinde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilâfları konu alan bu çalışmanın temel aldığı hipotezler şunlardır:

1. Kur'ân-ı Kerîm, fikhın en sağlam kaynağı olmakla birlikte mezhepler arası görüş farklılıklarına kaynaklık etmiştir.

2. İhtilâfın, fikh sistematigi içerisinde tabii bir durum arz ettiği savı, Kur'ân-ı Kerîm'in farklı çıkarımları destekleyen, ihtimallere açık yapısıyla ilk elden desteklenmiştir.

3. Ahkâm âyetleri farklı usul anlayışları tatbik edilerek yorumlandığında farklı neticelere ulaşmaya imkân tanıyan, birden çok sonucun temellendirilebileceği bir yapıya sahiptir.

4. Kur'ân-ı Kerîm'in farklı görüşlere müsaade eden muhtevası, fikhî ihtilâfların neticesi olan mezheplerin meşruiyetinin bir kanıtıdır.

5. Kur'ân-ı Kerîm ahkâmı üzerindeki ihtilâflar, ayrışmadan ziyade fikhî açıdan çeşitliliğe ve alternatif çözümlere kaynaklık etmiştir.

Bu çalışmayla hedeflenen amaçlar şunlardır:

1. Fıkıhın ilk kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm özelinde fikhî ihtilâfları ele alarak, bu görüş ayrılıklarının nasların tabiatı gereği ortaya çıktığını, mezhepler arasındaki farklılıkların heva ve hevese, ideolojik ve siyasi gayelere değil de aksine ilmî ilkelere dayandığını ispat etmek.

2. Ahkâm âyetlerinde yer alan ihtilâfların çerçevesini ve kaynaklarını ortaya koyarak mezhepler arası ihtilâfların teşekkülünde ahkâm âyetlerinin etkisini netleştirmek ve bu etkinin usûlî açıdan hangi unsurlara dayandığını belirtmek.

2. Genel anlamda fikhî ihtilâflara kaynaklık eden unsurlardan ne kadarının ahkâm âyetlerinde geçerli olduğunu tespit etmek ve ihtilâfa etki etme keyfiyetini ortaya koymak.

3. Ahkâm âyetlerindeki ihtilâfların ortaya çıkmasında, başta Sünnet olmak üzere rivâyet ve dirayet temelli delillerin etkisine ışık tutmak.

5. Kur'ân-ı Kerîm'deki ahkâm âyetleri çerçevesinde ortaya çıkan güncel tartışmalara, mezheplerin uyguladıkları yöntemleri ortaya koyarak usûlî bir zemin kazandırmak.

6. Fıkıh sistematiği içerisinde Kur'ân-ı Kerîm'i yorumlamadaki farklılaşmanın dayandığı usul ilkelerini ortaya koyarak, günümüzde Kur'ân-ı Kerîm üzerinden yapılan tartışmalara fıkıh penceresinden örnekler sunmak.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Ahkâm âyetlerindeki fikhî ihtilâfların dayanaklarını konu alan bu çalışmanın ilk aşaması olarak fikhî ihtilâflara kaynaklık eden âyetlerin tespiti yapılmıştır. Bu bağlamda Cessâs (ö. 370/981), Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) ve İbnü'l- Arabî'ye (ö. 543/1148) ait *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı ahkâm tefsirleri⁶ ve Kurtubî'nin (671/1272) *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eseri taranarak ihtilâf edilen âyetler belirlenmiştir. Tespit edilen konular ikinci aşamada, gerek ihtilâf içerikli modern ve klasik çalışmalar gerekse belli başlı fûrû ve usul eserlerinden detaylı bir şekilde araştırılmıştır. Bu bağlamda mezhepler arası ihtilâfları konu edinen ona yakın çalışma taranmış ve bu eserlerde ahkâm âyetleriyle ilgili tartışmalar belirlenmiştir. Ahkâm âyetleri ve hilâf literatüründe ortak ele alınan konular Hanefî ve Şâfiî mezheplerine ek olarak diğer mezheplerin mukayeseli fıkıh kitaplarından da istifade edilerek kırkbeş konunun çalışma kapsamına dâhil edilmesine karar verilmiştir.

Çalışmada yer alan konuların işlenişiyile ilgili şu adımlar izlenmiştir:

Birinci bölümde genel hatlarıyla ihtilâf kavramı ele alınmıştır. Bu anlamda; ihtilâf kelimesinin sözlük ve terim anlamına değinilmiş, bu alana ilişkin tarihi süreç içerisinde gelişen terminoloji açıklanmaya çalışılmıştır. Öte yandan fikhî ihtilâfların mahiyet ve meşruiyeti üzerinde durulmuştur. Son olarak fikhî ihtilâfların ortaya çıkmasında etkili olan sebepler; delillerin sübut ve meşruiyeti, lafızların manaya delâlet keyfiyeti, nesih teorisi ve nasların tearuzu şeklinde genel hatlarıyla dört ana başlık altında incelenmiştir. Fikhî ihtilâflara kaynak olma bakımından ele alınan sebepler yer yer örneklendirilmiş, bazı hususlarla ilgili misaller ikinci bölümde yer aldığından tezin hacmi dikkate alınarak sadece teorik içeriğin aktarımıyla yetinilmiştir.

Çalışmanın esasını oluşturan ikinci bölümde ise ahkâm âyetleri üzerinde gerçekleşen fikhî ihtilâflar işlenmiştir. Bu âyetlerde gerçekleşen görüş ayrılıklarının bütünüyle tek sebebe indirgenmesi zor olduğundan ihtilâfın şekillenmesinde

⁶ Cessâs, Kiyâ el-Herrâsî ve İbn Arabî'de yer alan ahkâm âyetlerinin tespit edilip mukayeseli olarak değerlendirilmesi açısından, Mustafa Hocaoğlu'na ait "Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri" adlı doktora tezinden istifade edilmiştir.

ağırlıklı etkiye sahip olan unsur merkeze alınmış ve bu doğrultuda konular tasnif edilerek sunulmaya çalışılmıştır.

İhtilâfların dayanaklarının tespitinde olabildiğince temel kaynaklarda konuyla alakalı değerlendirmelerin ortak olan yönleri ön planda tutulmaya çalışılmıştır. Konuların ihtilâf sebepleri çerçevesinde kategorize edilmesinde Hanefî literatüründe âyetle alakalı tartışmanın kendisiyle ilişkilendirildiği sebepler esas alınmıştır. Tartışmalara esas teşkil eden sebepler altında yer alan konuların aktarımında ise fûrû-i fıkıh literatüründe takip edilen ibadet, muâmelât ve ukûbât şeklindeki sıralama göz önünde bulundurulmuştur.

Çalışmada ahkâm âyetlerinde yer alan fikhî ihtilâfları tespit amaçlı *Ahkâmü'l-Kur'ân* başlıklı eserler esas alınmakla birlikte, konuların hüküm boyutu için mezheplere ait temel fûrû-ı fıkıh kaynaklarına müracaat edilmiş, konunun tartışma boyutu hilâf literatürüyle şekillendirilmiştir. Fikhî hükümlerin dayanağı olan asıllarla ilgili tartışmalar, yine mezheplere ait usul kitaplarından istifade edilerek ana hatlarıyla aktarılmıştır.

Ahkâm âyetleri üzerinde Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin ihtilâfları ele alınırken öncelikli olarak mezheplere ait görüşler verilmiş ve tartışmaya esas teşkil eden ihtilâf sebebi üzerinde durulmuştur. İhtilâflı meselelerin işlenişinde sadece ihtilâfî ortaya çıkaran ana sebeple yetinilmemiş, ana sebebin temellendirilmesi, mantikî bir zemine oturtulması yönünde kaynaklarda yer alan rivâyet ve dirâyet merkezli diğer deliller de zikredilmiş ve tartışmalarla ilgili tahlil ve değerlendirme tarafımızca yapılmıştır. Mezheplerin görüşlerini temellendirme hususunda ortaya koydukları gerekçeler, ilgili mezhebin kaynaklarından tespit edilmeye çalışılmıştır. Bazı istisnai durumlarda ise farklı mezheplerin kaynaklarına da müracaat edilmiştir.

Hanefî ve Şâfiîler'de mezhep içi ittifakın söz konusu olduğu görüşler, “Hanefîler” ve “Şâfiîler” şeklinde mezhebe nispet edilerek belirtilmiş, mezhebin önde gelen imamlarından farklı görüş ortaya koyan varsa, buna o imamın ismi zikredilerek ayrıca değinilmiştir.

Metin içerisinde Arapça ifadelerin genellikle tercüme yapılmış, konunun işlenişinde telaffuzun önem arz ettiği yerlerde ise tırnak içinde ilgili lafzın Latin harfleriyle okunuşu ve ardından Arapça ibaresi zikredilmiştir. Türkçe metnin

insicamını bozmamak için konu içerisinde bir defa Arapça aslı zikredilen ifadelerin tekrar eden yerlerde sadece Latinize edilmiş haliyle iktifa edilmiştir.

Âyet meâllerinde diyanetin hazırladığı meâller esas alınmakla birlikte, mezheplerin farklı yaklaşım sergilediği kelime ve pasajlar, ilgili görüş çerçevesinde oluşan farklılıkları yansıtacak şekilde tarafımızca meâllendirilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada kullanılan kaynaklar genel hatlarıyla şunlardır:

a) Usul eserleri: Âyetlerdeki ihtilâfların büyük bölümü usûlî ilkelere dayalı şekillendiğinden Şâşî'nin (ö. 344/955) *Usûl*'ü, Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl*'ü, Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Usûl*'ü, Semerkandî'nin (ö. 540/1145) *Mîzanü'l-usûl*'ü, Râzî'nin (ö. 606/1209) *el-Mahsûl*'ü, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *Ravdatü'n-nâzir*'ı, Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ı, İbnü's-Sâ'âtî'nin (ö. 694/1294) *Nihâyetü'l-vusûl*'ü, Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr*'ı, Taftazânî'nin (ö. 793/1390) *Şerhu't-Telvîh*'i, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Bahru'l-Muhî't*'ı, Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *İrşadü'l-fühûl*'ünün yanı sıra, modern dönemde kaleme alınmış ve usul konularını mezhepler arası mukayese mantığıyla ele alan Abdülkerim en-Nemle'nin *el-Mühezzeb fi usûli'l-fikh* adlı eseri başta olmak üzere muhtelif kaynaklardan istifade edilmiştir. Ayrıca *el-Mevsu'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye* ve *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan usûl maddelerine de yer yer müracaat edilmiştir.

b) Fürû-ı fıkıh eserleri: Mezhep görüşleri ve konuların içerik açısından şekillenmesinde Hanefî ve Şâfiî mezheplerine ait fûru kaynaklarından istifade edilmiştir. Bu noktada Hanefî fakihlerinden Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*'u Şâfiî fakihlerden Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvi'l-kebîr*'ine öncelik verilmiştir. Bu tercihte etkili olan husus, mezkûr eserlerin konuları birbirine cevap niteliği taşıyan bir üslupla ele almaları ve mezhep görüşüne yöneltilen tenkitlere cevap vermeleridir. Bu kitapların yanısıra Şâfiî'nin (ö. 204/819) *el-Ümm*'ü Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Mühezzeb*'i, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Nihâyetü'l-matlab*'ı, Rûyânî'nin (ö. 502/1108) *Bahru'l-mezheb*'i, Umrânî'nin (ö. 558/1162) *el-Beyân*'ı, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâi'u's-sanâi*'i, Merğînânî'nin (ö. 593/1196) *el-Hidâye*'si, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Mecmû'u*, Zeyla'î'nin (ö. 743/1342) *Tebyînü'l-hakâik*'i, İbn Hümâm'ın (ö. 861/1456)

Fethu'l-kadîr'i, İbn Nuceym'in (ö. 970/1562) *el-Bahru'r-râik*'i, Şîrbînî'nin (ö. 977/1569) *Muğni'l-muhtâc*'ı, İbn Abidin'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr*'ından istifade edilmiştir. Fürû-i fıkıh itibarıyla konuları mukayeseli olarak işleyen İbn Hazm'ın (ö. 456/1063) *el-Mühallâ*'sı, İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) *Bidâyetü'l-müctehid*'i, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğni*'si, Cezerî'nin (ö. 1360/1941) *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*'sı ve Vehbe Zuhaylî'nin (ö. 1436/2015) *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühû* adlı eserleri başta olmak üzere *el-Mevsu'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye* ve *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'ndeki ilgili maddelerden de istifade edilmiştir.

c) Fikhî ihtilâfları konu edinen eserler: Araştırmanın içeriğiyle örtüşmesi bakımından fikhî ihtilâfları ihtiva eden çalışmalar genelde konuların tartışma boyutunun şekillenmesinde başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. Cessâs'ın *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ*'sı, Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *et-Tecrîd*'i, Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Te'sîsü'n-nazar*'ı, Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) *el-İstılâm*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *Ruûsü'l-mesâil*'i, Üsmendî'nin (ö. 552/1157) *Tarikatü'l-hilâf*'ı, İbn Hubeyre'nin (ö. 560/1164) *İhtilâfü'l-eimmeti'l-ulemâ*'sı, İbn Farh'ın (ö. 699/1300) *Muhtasar*'ı başta olmak üzere muhtelif eserlerden istifade edilmiştir.

Mezhepler arası tartışmaları usul boyutunda ele alan ve fûrû konuları üzerinden işleyen *Tahrîcü'l-fürû 'ale'l-usûl* başlıklı eserlere de müracaat edilmiştir. Bu anlamda başta Zencanî'ye (ö. 656/1258) ait aynı adı taşıyan eserle, Tilemsânî'ye (ö. 771/1369) ait *Miftâhu'l-vusûl* ve İsnevî'ye (ö. 772/1370) ait *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû 'ale'l-usûl* adlı eserler esas alınmıştır.

d) Tefsir Kitapları: Araştırmaya konu olan âyetlerin tespitinin yanısıra ihtilâfların ele alınışında Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'an*'i başta olmak üzere, Kiyâ Herrâsî'nin (ö. 504/1110) *Ahkâmü'l-Kur'an*'ı, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'an*'ı, Râzî'nin (ö. 606/1209) *Mefâtihu'l-gayb*'ı, Kurtubî'nin (ö. 671/1272) *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*'ı, İbn Kesîr'in (ö. 774/1372) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'i gibi tefsirlerden yararlanılmıştır.

e) Modern dönemde kaleme alınan ve fikhî ihtilâfların sebepleri üzerinde yoğunlaşan kitap, tez ve makalelerden de istifade edilmiştir. Bu hususta Mustafa

Said el-Hinn, *Eserü'l-ihtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*; Salim b. Ali b. Muhammed es-Sekafî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*; Abdülmuhsin et-Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*; Âzimî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ inde İbn Rüşd*, Hişâm Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû fi'l-hilâfi'l-fikhî*; Abdülvehhab Tavîle, *Eserü'l-lüğa fi ihtilâfi'l-müctehidîn*, Ali b. Salih el-Mahmâdî, *el-Mesâilü'l-usûliyye el-muhtelef fi enne lehâ semeretün fikhiyye ve tahkiku'l-hilâf fihâ*, İbnü'ş-Şelî, *el-Esâs fi fikhi'l-hilâf*, Beyânûnî, *Dirâsât fil-ihtilâfâti'l-ilmîyye*, Salâh Hamîd Abd el-İsâvi, *Te'silü'l-kavâidi'l-usûliyye el-muhtelef fihâ beyne'l-Hanefiyye ve 'ş-Şâfi'iyye*, adlı eserler en fazla istifade edilen kaynaklar arasında yer almıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM
İHTİLÂF KAVRAMI,
MAHİYETİ ve GENEL İHTİLÂF SEBEPLERİ

Ahkâm âyetleri çerçevesinde meydana gelen fikhî görüş ayrılıklarının ele alındığı bu çalışmada, konuların etrafında şekillendiği ana unsur, “ihtilâf” kavramıdır. Bu itibarla konunun teorik çerçevesini ortaya koyma adına birinci bölümde ihtilâf kelimesinin lügavî ve terim anlamı, tarihi süreç içerisinde konuyla alakalı teşekkül eden farklı kavramlarla münasebeti ve mahiyeti yanında, ana hatlarıyla fikhî ihtilâfları ortaya çıkaran sebepler ele alınmaya çalışılmıştır.

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A. Sözlük ve Terim Anlamı

İhtilâf kelimesi, “arka taraf,⁷ hayırsız nesil, kıymetsiz şey”⁸ anlamlarına gelen “half” kökünden türeyen bir isim olup Arap dilinde “eşit olmamak,⁹ sözünde ve işinde başkalarından farklı bir tutum sergilemek, sözlü olarak çekişmek,¹⁰ bir şeyin diğer bir şeyi takip etmesi”¹¹ manalarında kullanılmaktadır.

Genel anlamıyla ihtilâf kavramı, dünya ve ahirette insanı sıkıntıya sokan ve mutluluğa eriştiren din ve fikir ayrılığı demektir.¹² Fıkıh ilminde ihtilâf ise ittifakın zıddı olup¹³ naslardaki esas ilkelerde aynı görüşü paylaşmakla birlikte belirli sebeplerle netlik taşımayan, anlama adına kişisel gayreti gerektiren ve “müctehedün fih” diye tanımlanan ictihada açık konularda farklı sonuçlara varma anlamında

⁷ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed b. Harun (y.y.: Dâru'l-fıkr, 1399/1979), “h-l-f” mad., 2: 212; Hüseyin b. Muhammed Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1412), “h-l-f” mad., 293; Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-sâdır, 1990), “h-l-f” mad., 9: 82, 90; Fîrûzâbâdî, *Kamûsu'l-muhît*, 1: 806.

⁸ Zeynüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999), “h-l-f” mad., 95.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “h-l-f” mad., 9: 82.

¹⁰ Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “h-l-f” mad., 294.

¹¹ Şükrü Özen, “İhtilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 565.

¹² Abdülkerîm Zeydân, *el-Hilâf fi Ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), 6.

¹³ Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâfi istulâhati'l-fünûni ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1: 116.

kullanılmaktadır.¹⁴ Bir diğer ifadeyle müctehidlerin şer'î nasların bağlayıcılık derecelerini, “vücûb, nedb, ibâha, tahrîm” gibi nitelik açısından farklı şekillerde tanımlamalarıdır.¹⁵

B. Fıkhî İhtilâflara Dayalı Ortaya Çıkan Kavramlar

Fıkhî görüş ayrılıklarının kendisiyle tanımlandığı ihtilâf kelimesi etrafında günümüze değin geçen süreçte muhtelif kavramlar oluşmuştur. Fıkıh literatüründe bu hususa ilişkin ortaya çıkan belli başlı istihlahlar şu şekilde izah edilebilir:

1. İhtilâfü'l-ulemâ

İhtilâf kelimesi, özellikle fıkhın teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerle ilgili kullanıldığında sahâbe, tâbiîn ve müctehid imamlar arasında meydana gelen görüş ayrılıklarını karşılarken bu ictehad farklılıklarından haberdar olma durumu da “ilmü'l-ihtilâf” tabiriyle ifade edilmiştir.¹⁶ Özellikle tâbiîn döneminden sonraki ilim çevrelerinde, fıkhı sahasında önceden aynı konuyla alakalı ortaya konmuş farklı ictehadların bilinmesine büyük önem verilmiş ve bu durum, fetva ehli olmanın bir gereği kabul edilmiştir.¹⁷ Tâbiîn âlimlerinden nakledilen: “İhtilâfi bilmeyen kişi, fıkhın kokusunu almamıştır.”; “Âlimlerin ihtilâf ettikleri konulardan haberi olmayan, fakih sayılmaz.”; “İhtilâfi bilmeyenin fetva vermesi câiz değildir.” şeklindeki değerlendirmeler, o dönemde fıkhî meselelerde ortaya konulan farklı görüşlerden haberdar olmanın önemini en iyi şekilde ortaya koymaktadır.¹⁸

İlk dönemlerde, kişinin kendi zamanına kadar ortaya konmuş farklı ictehadları bilmesi ve dayanaklarından haberdar olması şeklinde gerçekleşen bu çabaya “ilmü'l-ihtilâf”, “ilmü ihtilâfi'l-ulemâ”, “ilmü ihtilâfi'l-fukahâ”, “ilmü

¹⁴ Özen, “İhtilâf”, *DİA*, 21: 565.

¹⁵ Şiblî, *el-Esâs fî fıkhî'l-hilâf*, 19; Muhammed Şerif Mustafa, *el-İhtilâfü'l-fikhî: manâhu neş'etihû enca'uhû esbâbühû davâbituhû* (Amman: Dâru İbn Kesîr, 1428/2007), 10; “İhtilâf”, *Mv.F*, 2: 295.

¹⁶ Ferhat Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 15; Özen, “Hilâf”, *DİA*, 17: 527.

¹⁷ İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvafakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selman (y.y.: Dâru İbni 'Affân, 1417/1997), 5: 122; Özen, “Hilâf”, *DİA*, 17: 533.

¹⁸ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 5: 122; Şiblî, *el-Esâs fî fıkhî'l-hilâf*, 113-115; Muhammed Abdurrahman Maraşlı, *el-Hilâf yemna'u'l-ihtilâf* (Beyrut: Dâru'n-nefâis, t.y.), 401.

ihtilâfi'n-nâs" adı verilmiş¹⁹ ve bu durum, aynı adla anılan bir literatürün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.²⁰

2. Hilâfiyyât

Müctehidlerin ortaya koydukları görüşler arasındaki ihtilâfları derleme adına ilk dönemlerde "ihtilâfü'l-fukahâ" adıyla anılan çabanın bir devamı olarak "hilâfiyyât" terimi zikredilebilir. Buna göre fakihler arasındaki ihtilâflı konularla ilgilenme işine "hilâfiyyât", bu minvalde kaleme alınan eserlere ise "hilâfiyyât literatürü" adı verilmiştir.²¹

Amaç ve içerik bakımından ihtilâfü'l-fukahâ terimiyle aynı olan hilâfiyyât türü eserlerin en önemli yönü, mezhep kaygısından ziyade vakıayı ortaya koyma, var olan farklı görüşleri objektif bir bakış açısıyla muhtelif yönleriyle değerlendirme esasına dayalı olmasıdır. Bu minvalde eser kaleme alan fakihler, hakkı ikame etme gayesi gütmüş ve yeri geldiğinde kendisine muhalif olan tarafın görüşünde isabetli bulduğu yönleri de dile getirip karşı tarafın haklı olduğu hususları itiraf etmekten geri durmamıştır.²²

İlk dönemlerden III. yüzyılın sonuna kadar devam eden süreçte mezhep kaygısı güdülmeden yazılan eserlere, Ebû Yûsuf'un kaleme aldığı ve hocası Ebû Hanîfe ile çağdaşı İbn Ebî Leylâ'nın (ö. 148/765) görüş ayrılıklarına yer verdiği *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* ve yine Ebû Yusuf'a ait *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evza'î* adlı kitaplar örnek verilebilir.²³ Bunları kaleme alan Ebû Yusuf, temelde hocasının görüşlerini savunmakla birlikte, yeri geldiğinde kendisine reddiye yapma amacıyla kitabını yazdığı *Evza'î*'nin (ö. 157/773) görüşlerini de haklı bulmuş ve eserinde bunu dile getirmekten çekinmemiştir.²⁴

¹⁹ Özen, "Hilâf", *DİA*, 17: 533.

²⁰ Özen, "Hilâf", *DİA*, 17: 527.

²¹ Özen, "Hilâf", *DİA*, 17: 533; Demir, "Hanefî Mezhebinde Hilâf Literatürü", 2: 115.

²² Özen, "Hilâf", *DİA*, 17: 533.

²³ Şükrü Özen, "İlm-i Hilâf'ın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsü'n-nazar Adlı Eseri" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1988), 22.

²⁴ Özen, "Hilâf", *DİA*, 17: 533.

3. Hilâf İlmi

Fıkhî ihtilâflarla alakalı üzerinde durulması gereken bir diğer kavram da ihtilâf kelimesiyle aynı kökten türeyen ve sözlükte “karşı gelmek, muhalefet etmek” anlamlarına gelen “hilâf” terimidir.²⁵

İhtilâf ve hilâf terimleri, temelde fıkıh ekolleri veya müctehidler arasındaki görüş ayrılıklarını esas almaları bakımından literatürde aynı anlamda kullanılmakla birlikte aralarında var olan bazı incelikler dikkate alınarak farklı anlam içeriğine sahip olarak da kullanılmıştır.²⁶ Bazı müellifler, hilâf ile ihtilâf kavramları arasında var sayılan farklılığa dikkat çekmek için ihtilâfı: “bir delile dayalı ortaya konulan görüş” şeklinde tanımlarken, hilâfı: “delilsiz görüş” anlamıyla ifade etmişlerdir.²⁷ Cürcânî (ö. 816/1413) gibi bazı müellifler ise hilâfı: “hakkı ikame etmek, batılı hükümsüz kılmak amacıyla farklı düşünen tarafların karşılıklı tartışması”²⁸ şeklinde tanımlayarak ilk dönemde kullanılan ihtilâfu'l-fukahâ kavramına daha yakın bir anlam içeriğiyle ifade etmişlerdir. İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1366/1946) hilâf ilmini: “istinbat olunan şer'î bir hükmü farklı görüşte olanın çürütmesinden korumak için şer'î delillerin durumlarından bahseden ilim” olarak tanımlamıştır.²⁹ Bu tanımla örtüşen bir başka tanım ise: “kat'î burhanlar getirmek suretiyle, şer'î delilleri ortaya koyma, şüpheleri giderme ve muhalif görüşleri hükümsüz kılma yönteminin kendisi vasıtasıyla öğrenildiği ilim” şeklinde Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) tarafından ortaya konmuştur.³⁰

Bütün bu tanımlamalardan ortaya çıkan şudur ki, ihtilâf ve hilâf terimleri ilk dönemden itibaren muhtelif şekillerde tanımlanmanın yanında, aynı anlamı ihtiva edecek şekilde de kullanılmıştır. Ancak iki kavram arasında var olan bu tedahüle rağmen, ilk dönemlerde kaleme alınan ve “ihtilâfu'l-fukahâ” başlığını taşıyan eserler ve bunların bir devamı niteliğinde olan “hilâfiyyât” literatürüyle “ilm-i

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “h-l-f” mad., 9: 90.

²⁶ Zeydan, *el-Hilâf fi 'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 6; Özen, “Hilâf”, *DİA*, 17: 527; Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 15; Şerif Mustafa, *el-İhtilâfu'l-fikhî*, 10; Ebû Ümâme Nevvâr İbnü's-Şellî, *el-Esâs fi fikhî'l-hilâf* (Kahire: Dâru's-selâm, 1430/2009), 20; Ali İhsan Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 25.

²⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 116; “İhtilâf”, *Mv.F*, 2: 291.

²⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Târîfât*, 105.

²⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i hilâf*, haz. Sırrı Fuat Ateş (Konya: Hüner Yayınevi, 2010), 19.

³⁰ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941), 1: 721.

hilâf” adıyla telif edilen eserler, içerik bakımından karşılaştırıldığında aralarında bariz farkların bulunduğu müşahede edilmektedir. Bu farklılığı ortaya koymaları bakımından İzmirli İsmail Hakkı ve Kâtip Çelebi’nin ilm-i hilâf’ı tanımlarken kullandıkları mezhep merkezli izah tarzı önem arz etmektedir.

İlk dönemdeki “ihtilâfü’l-fukahâ” ve onu takip eden dönemde “hilâfiyyât” adıyla anılan eserlerde, mezhep kaygısından ziyade bir konuyla alakalı görüş ayrılıklarını tespit etme ve deliller doğrultusunda mukayese yapıp doğru olduğuna inanılan görüşü savunma gayesi güdülmüştür. Ancak bu amaç yerini, ilm-i hilâf türü eserlerde, doğruyu tespit etmekten ziyade her halükarda bağlı bulunulan mezhebi savunma çabasına bırakmıştır. Bu yaklaşım tarzı, zamanla bu eserlerin karakteristik özelliği haline gelmiş ve umumiyetle bir üstünlük yarışına dönüşmüştür.³¹ Kimi zaman bu çaba taassup derecesine vararak mezhep müntesipleri arasında hakkaniyetten uzak değerlendirmelere de kapı aralamıştır.

4. Mukayeseli Hukuk

Başlangıçta daha çok şahıs merkezli ihtilâfların konu edildiği çalışmalar, mezheplerin istikrar bulmasıyla birlikte fıkıh doktrinleri arasında karşılaştırma yapılarak telif edilmeye başlanmıştır. Mezhep kaygısından ziyade farklı görüşleri derleme, karşılıklı serdedilen delilleri inceleme ve nihâyetinde ortaya konulan görüşler arasında mukayese yapma amacı gütmesi bakımından “hilâfiyyat” teriminin güncel karşılığının mukayeseli hukuk çalışmaları olduğu söylenebilir.³²

Günümüzde “el-fikhü’l-mukâren” başlığıyla anılıp üniversitelerde bu adla ders olarak okutulan ve genelde Hanefî, Mâlikî, Şâfi’î ve Hanbelî mezheplerinin mukayeseli olarak ele alındığı çalışmaların, ilm-i hilâf türü eserlerin devamı olduğu yönünde kanaat belirten müellifler de bulunmaktadır.³³ Bununla birlikte ilm-i hilâf türü eserlerde var olan mezhep yanlısı bakış açısının güncel çalışmalardaki tarafsız

³¹ Benzer bir değerlendirme için bkz. Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 15.

³² Bilmen, *Kâmus*, 1: 324; Özen, “Hilâf”, *DİA*, 17: 536.

³³ Şiblî, *el-Esâs fi fıkhi’l-hilâf*, 21; Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 25; Ferhat Koca’nın yaptığı ilm-i hilâf tanımlaması da bu anlayışı yansıtan bir içeriğe sahiptir. Ona göre ilm-i hilâf: “İslâm hukuk mezhepleri arasında, hukûkî usul ve üslupları açısından ilişki kurulmasını ya da onların çeşitli kavram, kurum ve hükümleri arasında, benzerlik veya farklılık bakımlarından karşılaştırma yapılmasını konu edinen bir ilimdir.” Bkz. Koca, *a.g.e.*, 14.

mukayese mantığıyla uyuşmamasını gerekçe göstererek bu ilişkiyi uzak görenler de mevcuttur.³⁴

İlk dönemlerden başlamak kaydıyla, gerek şahsi gerekse mezhep merkezli ortaya konulan görüşlerin derlenmesi ve birbirleriyle mukayeseli olarak ele alınıp incelenmesi, fıkıh çevrelerinde üzerinde durulan ve önemsenen bir konu olmuştur. Bu hususa yönelik âlimlerin göstermiş olduğu ilgi ve alaka, zamanla fikhî ihtilâfları konu alan zengin bir literatürün ortaya çıkmasına imkân tanımıştır.³⁵

Fikhî ihtilâfları ele alan bu eserler -muasır çalışmalar bir yana- dile getirilen yöntem mahiyetli farklılıklar yanında, genel itibariyle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri etrafında şekillenmiştir. Mâlikî ve Hanbelî mezhep görüşlerinin bu eserlerde diğerlerine nispetle daha az yer alması hususu, Mâlikiler'in daha çok hadis ve rivâyetleri esas alan göçebe bir toplum olmaları,³⁶ Ahmet b. Hanbel'in ise bazı çevrelerde fakih olmaktan çok hadisçi olarak kabul edilmesiyle gerekçelendirilmiştir.³⁷

³⁴ Özen, "Hilâf", *DİA*, 17: 536.

³⁵ Fikhî ihtilâfları ele alan eserlerle alakalı bilgi almak için bkz. Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *ed-Dürretü'l-mudiyye*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1406/1986), 44-76; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 19-35; Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, *Dirâsât fil-ihtilâfati'l-ilmiyye: hekîketühâ neş'etühâ esbâbühâ el-mevâkıfî'l-muhtelifetü minha* (Kahire: Dâru's-selâm, 1428/2007), 105-108; İbnü'ş-Şellî, *el-Esâs fi fikhî'l-hilâf*, 47-53; Bu konuyla alakalı muasır çalışmalar için ayrıca bkz. Özen, "İhtilâf", *DİA*, 21: 567, 568.

³⁶ Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Halil Şahade (Beyrut: Dâru'l-fıkr. 1408/1988), 1: 578; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 28; Özen, "*İlm-i Hilâf*'ın Ortaya Çıkışı", 23.

³⁷ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 23, 24.

II. FIKHÎ İHTİLÂFLARIN MAHİYETİ ve MEŞRUIYETİ

A. Fıkhî İhtilâfların Mahiyeti

İslâm dininde ihtilâf kavramı, insanların farklı dil, renk ve düşünceye sahip olmaları anlamındaki çeşitliliği ifade etmesi bakımından fitri bir olgu olarak karşılanmakla³⁸ birlikte,³⁹ dinî ve siyasi anlamda ayrışmayı ifade etmesi açısından yerilmiş⁴⁰ ve uzak durulması gereken bir husus olarak nitelenmiştir.⁴¹ Fıkhî anlamda meydana gelen görüş ayrılıkları ise nasların anlaşılması ve hayata geçirilmesi hususunda meşru görülen ictehad faaliyetiyle ilişkili olarak ortaya çıktığından, mahiyet bakımından zikredilen ihtilâf türlerinden ayrı tutulup farklı bir düzlemde mütalaa edilmiştir.

Fıkhın kaynağını oluşturan naslar, ifade ettikleri manalara delâletleri bakımından kat'î ve zannî olmak üzere iki kısma ayrılır.⁴² Bunlardan kat'î olanlar içerdikleri dinî hükümleri kesin bir şekilde beyan etmeleri açısından doğrudan ameli gerektirmekteyken zannî olanlar ise istidlâl ve kıyas kullanılarak nasların akıl yoluyla açılımını ifade eden ictehad faaliyeti neticesinde amele konu olmaktadır.⁴³ İctihadın gerekli olduğu bir diğer alan ise hakkında nass bulunmayan meselelerdir. Müctehidler bu tür konularda da Allah'ın (c.c.) muradını

³⁸ Kur'an-ı Kerim'de: "Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için (farklı) milletlere ayırdı." (Mâide 5/48) şeklindeki âyet bu duruma işaret etmektedir.

³⁹ Zeydan, *el-Hilâf fi Şerîati'l-İslâmiyye*, 9; Ali Toksarı, "İslâm'da İhtilâfın Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 286-288; Mecdî Kâsım, *Fıkhü'l-ihtilâf*, 7.

⁴⁰ "Allah'ın ipine sınıksız sarılın, ayrılığa düşmeyin." (Âl-i İmrân 3/103); "Birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüzü kaydedersiniz." (Enfâl 8/46) meâlindeki âyetlerin yanında Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "Ayrılığa düşmeyin sonra kalpleriniz de (birbirinden) ayrılır." (Müslim, "Salât", 122) hadisi mezkûr ihtilâf şeklinin hoş karşılanmadığını ifade etmektedir. Bu hususta Kur'an-ı Kerim'de geçen muhtelif âyetler için bkz. Nisâ 4/82; Nisa 4/59; Âl-i İmrân 3/105; En'am 6/153; Şûrâ 42/13; Bakara 2/176.

⁴¹ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 5: 59-65; Şiblî, *el-Esâs fi fıkhî'l-hilâf*, 118; Maraşlı, *el-Hilâf yemna 'u'l-ihtilâf*, 401.

⁴² Abdü'l-vehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkh* (y.y.: Mektebetü'd-da've, t.y.), 36, 42; Muhammed İbrahim Hafnâvî, *Dirâsât usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Matba'atü'l-iş'âi'l-fenniyye, 1422/2002), 152.

⁴³ H. Yunus Apaydın, "Nas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 391; a.mlf, *İslâm Hukuk Usûlü*, 334.

açıklamak için benzer meseleleri bir birine kıyas ederek yine icthad yöntemine başvurmuşlardır.⁴⁴

İctihad, her ne kadar ilâhî iradeyi keşfetme gayesiyle yapılsa da bilgi değeri açısından zannîdir ve hükmü doğrudan ortaya koyan delâleti kat'î naslar gibi bağlayıcı değildir. Bu sebeple müctehidler tarafından aynı konuda farklı sonuçlara varılması meşru görülmüştür.⁴⁵

B. Fıkhî İhtilâfların Meşruiyeti

Fıkhî ihtilâfların meşruiyetinin en önemli delili, delâleti zannî nasların anlaşılmasında icthadın bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından meşru bir yöntem olarak kabul edilmesidir.⁴⁶ Kişisel bir gayret olan icthad faaliyeti, hangi surette yapılırsa yapılsın müctehidin kabiliyeti, yaşanan toplum ve çevre şartlarının da etkisiyle diğer icthadlardan farklılık arz ederek fıkhî ihtilâfların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Neticede icthadın meşru görülmesi, bir bakıma fıkhî ihtilâfların da meşru görülmesi anlamına gelmektedir.⁴⁷

İctihada açık konularda meydana gelen fıkhî ihtilâflar, müslümanlar arasında ilk dönemden itibaren görülen bir vakıa olup bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından normal karşılanmış ve bu konuda herhangi bir menfi tutum sergilenmemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde sahâbe arasında vuku bulan olaylar bu durumun en bariz göstergesidir.⁴⁸

Hendek savaşı sonrasında Hz. Peygamber (s.a.v.), Benû Kurayza denilen mahalle varmadan ashâbın ikindi namazını eda etmemesini istemişti. Zikredilen yere varılmadan ikindi namazının vakti daralınca namazı eda edip etmeme konusunda sahâbe iki guruba ayrılmış, bir kısmı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözünü,

⁴⁴ Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 22.

⁴⁵ Apaydın, "İctihad", *DİA*, 21: 435.

⁴⁶ Bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken aralarında geçen meşhur diyalog örnek gösterilebilir: Hz. Peygamber (s.a.v.) ona hüküm verme hususunda takip edeceği yöntemi sorunca o sırayla: "Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti" şeklinde cevap vermiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), "Eğer bunlarda bulamazsan ne yaparsın?" şeklindeki sorusuna ise: "Kendi görüşümle icthad ederim." suretinde cevap vermiş, karşılığında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) övgüsüne mazhar olmuştur. (Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11).

⁴⁷ Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 62.

⁴⁸ Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde sahâbe arasında vuku bulan fıkhî ihtilâflar için bkz. Beyânûnî, *Dirâsât fî ihtilâfî'l-ilmîyye*, 63, 64; Aykut Avcı, "Fıkhî İhtilâfların Tarihsel Gelişimi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2015): 120.

“zikredilen mahalle bir an önce yetişilmesi yönünde bir ihtar” olarak algılayıp vakti daraldığı için ikinci namazını orada eda etmişlerdi. Diğerleri ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ifadesini, “her halükarda oraya varılmadan namazın kılınmaması yönünde bir emir” telakki edip ikindiye sonraya bırakmışlardı. Sahâbe arasında vuku bulan bu görüş ayrılığı, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) arz edildiğinde O, her iki gurubun davranışını da tasvip etmiş ve böylece ictihada dayalı alanlarda farklı neticelere varmanın câiz olduğuna işaret etmiştir.⁴⁹

Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “*İctihad edip doğruya ulaşan iki mükâfat, (gereğini yaptıktan sonra) hata eden ise bir mükâfat alır.*”⁵⁰ şeklindeki sözleri de ictihad neticesinde ortaya çıkacak farklı görüşleri meşru kabul ettiğinin bir başka göstergesidir.⁵¹ Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fikhî ihtilâflara karşı sergilediği bu tavır, sonraki dönemlerde yaşayan âlimler tarafından da devam ettirilmiş ve fikhî ihtilâflar, ümmet için bir rahmet⁵² ve ayrıcalık olarak kabul edilmiştir.⁵³ Nitekim Ömer b. Abdilazîz’in (ö. 60/679): “*Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ashâbının hiç ihtilâf etmemelerinden hoşlanmam. Çünkü tamamı aynı görüşü benimsemiş olsalardı, insanlar (muhtelif durumlarda tâbi olunacak farklı görüşler bulamamaktan ötürü) sıkıntıya düşerdi.*” şeklindeki sözleri, selefî fikhî ihtilâflara bakışını özetlemesi bakımından önem arz etmektedir.⁵⁴

İslâm toplumunda diğer durumlarda olduğu gibi fikhî alanında da işi hakkaniyet çizgisinde sürdürenlerin yanında, ifrat bir tutum sergileyerek delil ve dayanağa bakmaksızın karşıt görüşleri batıl addeden ve mezhebini yegâne doğru kabul eden insanlar da ortaya çıkmıştır.⁵⁵ Ancak bu tür yaklaşımlar genele nispetle

⁴⁹ Buhârî, “Meğâzî”, 32.

⁵⁰ Buhârî, “İ’tisâm”, 21.

⁵¹ Zeydan, *el-Hilâf fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, 20; Şiblî, *el-Esâs fi fikhî’l-hilâf*, 109.

⁵² Beyânûnî, *Dirâsât fi ihtilâfi’l-ilmîyye*, 63; Fikhî ihtilâfların müslümanların hayatında vuku bulan olayların çözümünde çeşitli çözüm yolları sunması açısından rahmet olarak nitelenmesinin temelinde Hz. Peygamber’e (s.a.v.) nispet edilen, “*Ümmetimin ihtilâfi rahmettir.*” (Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1: 25) sözü yatmaktadır. Ancak ilim çevrelerinde meşhur olmasına rağmen bu rivâyet hadis âlimleri tarafından mevzu sayılıp Hz. Peygamber’e (s.a.v.) nispeti sakıncalı bulunmuştur. İlgili hadisle alakalı değerlendirmeler için bkz. Toksarı, “İslâm’da İhtilâfın Yeri”, 4: 293-303.

⁵³ Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *İhtilâfü’l-mezâhib*, thk. Abdulkayyum b. Muhammed (y.y: Dâru’l-i’tisâm, t.y), 27.

⁵⁴ Beyânûnî, *Dirâsât fi ihtilâfi’l-ilmîyye*, 16; “İhtilâf”, *Mv.F*, 2: 296; Maraşlı, *el-Hilâf yemna’u’l-ihtilâf*, 400.

⁵⁵ Zeydan, *el-Hilâf fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, 16; Beyânûnî, *Dirâsât fi ihtilâfi’l-ilmîyye*, 93; Maraşlı, *el-Hilâf yemna’u’l-ihtilâf*, 406.

her zaman azınlıkta kalmıştır. Özellikle mezhep imamlarının birbirlerine karşı sergiledikleri tutum, İslâm toplumunda ilmî temeli olan ihtilâfların düşmanlık doğurmadığının en bariz göstergesi olmuştur.⁵⁶ Nitekim İmam Şâfiî, Irak'a gittiğinde Ebû Hanife'nin kabrini ziyaret etmiş, o mahalde namaz kılarken “kunut” yapmamıştır. Bu durum kendisine sorulduğunda ise o: “*Bu kabrin sahibine hürmeten bunu yapmadım.*” cevabını vererek ilmî temele dayalı farklı düşünce üreten insanlara karşı ümmetin tavrını özetlemiştir.⁵⁷

Fikhî ihtilâflar neticesinde muhtelif görüşlerin ortaya konması, sorunlarını halletme hususunda insanları sınırlı hükümlere mahkûm olmaktan kurtarıp daha geniş çözüm yollarına ulaşma imkânı sağlamıştır. İslâm'da ictihad neticesinde ortaya çıkan farklı görüşlere müsamaha gösterilmesi, hukukî hayatın gelişmesine ve çeşitlilik kazanmasına zemin hazırlamıştır.⁵⁸ Müslümanlar her dönemde dinî hayata taşıma adına ilmî çabalarını devam ettirmiş ve bu bağlamda ortaya konulan farklı düşünceler, düşmanlık kaynağı olmaktan ziyade bir kazanım olarak korunmuştur. Bu durum fıkıh mezheplerinin teşekkülüyle de zirveye ulaşmıştır. Takip eden süreçte ictihad faaliyetinin sekteye uğramasına bağlı olarak bu gayretler daha ziyade mezhep çerçevesinde geliştiğinden, fikhî ihtilâflar da mezhep eksenli ortaya çıkmaya başlamıştır. Neticede âlimlerin titiz gayretleri sonucu ihtilâf kavramı ekseninde zengin bir edebiyat ortaya çıkmıştır. Aynı anlayış günümüzde de devam etmekte olup sosyal hayat, ekonomi vb. alanlarda vuku bulan yeni meselelere, gerek şahsi gerekse kurumsal planda dinî çözümler üretilirken farklı sonuçlara varılmaktadır. Netice itibariyle fikhî ihtilâflar dün olduğu gibi bu gün de müslümanların hayatında önemli bir yer tutmaya devam etmektedir.

⁵⁶ İmam Şâtîbî'ye göre fikhî ihtilâfları müspet veya menfi yönde değerlendirmede esas alınması gereken yegâne ölçü ihtilâfin müslüman toplum içerisinde bıraktığı etkidir. Ona göre düşmanlık ve husumeti körükleyen her türlü görüş ayrılığı İslâm dairesinde değerlendirilmeyip reddedilmeli; bu sonuçları doğurmayanlar ise müsamahayla karşılanmalıdır. Bkz. Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 5: 163, 164.

⁵⁷ Beyânûmî, *Dirâsât fî ihtilâfi'l-ilmîyye*, 75; Maraşlı, *el-Hilâf yemna 'u'l-ihtilâf*, 407.

⁵⁸ Apaydın, “Sibt İbnü'l-Cevzi'nin Hilâfiyyâtı Üzerine Bir İnceleme”, 7: 133.

III. GENEL İHTİLÂF SEBEPLERİ

Fıkhî ihtilâflar, genel anlamda delillerin sübûtu, meşruiyeti ve nasların manaya delâletine ilişkin olarak meydana gelmiştir. Fıkhî ihtilâfların esasını teşkil eden sebepler oldukça geniş olup hilâf literatüründe tafsilatlı bir şekilde ele alınıp incelenmiştir. Bu çalışmada ihtilâf sebepleri, genel muhtevayı resmetme gayesiyle nasların sübûtu, manaya delâleti, nesih ve nasların tearuzu durumunda işletilen tercih kaideleriyle ilgili metodik farklılıklara işaret edilerek genel hatlarıyla ele alınmıştır. Tezin sınırları göz önünde bulundurularak konuların işlenişinde ihtilâflara esas teşkil eden temel meselelerle yetinilmiş ve bunlardan bir kısmı ilgili bölümde örneklendirilmiştir. Geriye kalan meselelere ilişkin örnekler ise ikinci bölümde yer aldığından sadece geçtiği yere atıfla iktifa edilmiştir.

A. Delillerin Sübûtu ve Meşruiyetine Yönelik Yaklaşımların Fıkhî İhtilâflara Etkisi

Fıkhî hükümlere kaynaklık eden deliller, usul kitaplarında genişçe izah edilmiştir. Bunlardan Kitap, Sünnet ve icmâ aslî deliller; sahâbe kavli ve şer‘u men keblenâ mülhak deliller; istihsan, istislâh, sedd-i zerâi ve istishâb ise yöntem mahiyetli deliller olarak takdim edilebilir.⁵⁹ Bu delillerden Kitap, Allah’ın; Sünnet ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözü olmaları hasebiyle dinin iki ana esasını oluşturmaktadır. Bunlardan Kitap’la alakalı ihtilâflar kıraat farklılıklarıyla, Sünnet’le alakalı ihtilâflar daha çok rivâyetlerin sübûtuyla ilgilidir. Aslî kaynaklardan hareketle meydana gelmiş ve bu kaynakların umûmî prensipleriyle tesis edilmiş diğer deliller ise meşru olup olmama yönüyle ihtilâfa konu olmuşlardır.

⁵⁹ Delillerle alakalı bu taksimat H. Yunus Apaydın’ın kaleme aldığı, *İslâm Hukuk Usûlü* isimli eserden istifade edilerek oluşturulmuştur. Bu bölümde mevcut deliller bu sıralamaya göre ele alınacaktır.

1. Kıraat Farklılıklarının Fikhî İhtilâflara Etkisi

Kitap, fikhî hükümlere dayanak olma bakımından deliller hiyerarşisinde birinci sırada yer alır. Bütün mezhepler Kitap delilinin fıkha kaynaklık etmesi hususunda ittifak etmekle birlikte, okunuşuyla alakalı nakledilen farklı kıraatler çerçevesinde ihtilâf etmişlerdir. Bu görüş ayrılıklarından bazıları mütevâtir ve meşhur kıraatlerle alakalı mezheplerin ortaya koyduğu muhtelif tercihlere dayanırken bazıları ise şâz kıraatlerin delil değeriyle ilgili sergilenen farklı yaklaşımlara bağlı olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁰

a. Sahih (Mütevâtir ve Meşhur) Kıraatler

Kıraat imamaları, bir kıraatin Kur'ân-ı Kerîm'den sayılmasını üç şarta bağlamışlardır. Bunlar; adalet ve zabt sahibi râviler tarafından Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilmiş olma, Hz. Osman'ın çoğaltıp muhtelif beldelelere gönderdiği mushaflardan en az birinin kıraatine takdiren de olsa uyma, Arap kabilelerinin lehçelerinden herhangi birisine (yedi harf)⁶¹ aykırı olmama şeklinde sıralanmaktadır.⁶² Bu şartları taşımakla birlikte âdeten yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan adalet ve zabt sahibi râvilerden oluşan bir çoğunluğun, kendileri gibi bir guruptan alıp naklettikleri kıraatlere mütevâtir, sika râviler tarafından rivâyet edilmekle birlikte râvi sayısı bakımından bu seviyeye ulaşamamış olanlara ise meşhur kıraat denmektedir.⁶³ Mütevâtir ve meşhur kıraatler Kur'ân-ı Kerîm'den sayılarak fikhî ahkâmın istinbatında kaynak olarak ittifakla kabul edilmişlerdir. Ancak bu kıraatlerin okuyuş vecihleriyle ilgili ortaya konulan muhtelif tercihler,

⁶⁰ Birişik, "Kırâat", *DİA*, 25: 431.

⁶¹ Ebu Ca'fer, Nafi', İbn Kesîr, Ebu Amr, Ya'kûb, İbn Amir, Asım, Hamza, Kisâi ve Halef şeklinde sıralanan on kırâat imamından nakledilen okuyuşlar, ittifakla kabul edilmektedir. Bkz. Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve müşşidü't-talibîn* (y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999), 18; Birişik, "Kırâat", *DİA*, 25: 429.

⁶² Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Bürhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabîyye, 1957), 1: 331; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 18; a.mlf., *en-Neşr*, 1: 14; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Şeyh Ahmed İnâye (y.y.: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1999), 1: 88; İşâvî, *Te'sil*, 52; Önder, "Şâz Kırâatlar ve İşlâm Hukûku Açısından Değeri", 168.

⁶³ Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 264; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 54, 58; Söz konusu kırâatler, ulumu'l-Kur'ân literatüründe, Ebu Ca'fer, Nafi', İbn-i Kesîr, Ebu Amr, Ya'kub, İbn-i Amir, Asım, Hamza, Kisâi ve Halef şeklinde sıralanan on râviye nispet edilerek ele alınırlar. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 18; Birişik, "Kırâat", *DİA*, 25: 429.

bazı durumlarda âyetlerin farklı yorumlanması sonucunu doğurmuş ve bu durum da kısmen fikhî ihtilâflara sebebiyet vermiştir.⁶⁴

b. Şâz Kıraatler

Senedi sahih olan, bir vecihle de olsa Arap diliyle muvafık olmakla birlikte üzerinde ashâbın icmâ ettiği ve Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan herhangi biriyle örtüşmeyen kıraatler şâz olarak kabul edilmektedir.⁶⁵ Kur'ân-ı Kerîm'in aslından olmamak kaydıyla sahâbe tarafından tefsir amaçlı âyetlerin arasına yazılan ve müdrec olarak nitelenen rivâyetler de şâz tanımı içerisinde değerlendirilmektedir.⁶⁶ Şâz kıraatlerin Kur'ân-ı Kerîm olmadığı hususunda mezhepler ittifak halindeyken Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen âhâd haber hükmünde kabul edilip şer'î ahkâma kaynaklık etmeleri hususunda ihtilâf⁶⁷ etmişlerdir.⁶⁸

Ebu Hanife ve Ahmet b. Hanbel'e göre Kur'ân-ı Kerîm'den sayılmamakla birlikte şâz kıraatler, belirli şartlarla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bir haber olarak değerlendirilip delil olarak kullanılabilirler.⁶⁹ Sahâbenin bu tür rivâyetleri mushaflarına kaydetmeleri, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) duydukları anlamına gelir. Çünkü adalet vasfını haiz bu topluluğun, Hz. Peygamber'den

⁶⁴ Konuyla ilgili örnek için bkz. 105-122.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn*, 18; a.mlf., Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (y.y.: el-Matbaatü't-ticariyyetü'l-kübrâ, t.y.), 1: 14; Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Ebi'l-Fadl İbrahim (y.y.: el-Heyetu'l-mısriyyetu'l-âmmeli'l-küttâb, 1974), 1: 262; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 88; İsvâî, *Te'sîl*, 53. Bazı müellifler yukarıda verilen tanımlamanın aksine zikredilen sahih kıraat şartlarından herhangi birinin eksik olması durumunda kıraatlerin şâz olarak isimlendirileceği bilgisine yer vermektedir. Bkz. Birişik, "Kırâat", *DİA*, 25: 430.

⁶⁶ Birişik, "Kırâat", *DİA*, 25: 430.

⁶⁷ Sika râviler tarafından nakledilmeyen veya sika râviler tarafından nakledilip Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan birine takdire de olsa uymakla birlikte, Arap dili kurallarıyla örtüşmeyen apokrif (uydurma) kıraatlar, ittifakla kabul edilmemiştir. Bu tür kıraatler Kur'ân-ı Kerîm'den sayılmamanın yanında hiçbir surette fikhî hükümler için kaynak olarak kullanılmamıştır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 19; a.mlf., *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, 1: 14; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 263.

⁶⁸ Abdülkerîm b. Ali en-Nemle, *el-Mühezzeb fi ilmi usulî'l-fikh* (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1420/1999), 2: 482; Mazin Misbâh Sabbâh, "el-Kırâetu's-şâzze inde'l-usûliyyîn ve eseruha fi ihtilâfi'l-fukahâ", *Mecelletu Camiâti'l-Ezher* 1 (2006), 99; Önder, "Şâz Kıraatler ve İslâm Hukûku Açısından Değeri", 185.

⁶⁹ Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.), 1: 281; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, 1: 203-205; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 482; Zayid el-Hebî Zeyd el-Âzimî, "Esbâbu ihtilâfi'l-Fukahâ inde İbn Rüşd el-Hafîd ve eseruha'l-fikhiyyi" (Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, 2006), 46; İsmail Şendî, "el-Kırâatu'l-Kur'âniyye ve eseruha fi ihtilâfi'l-fukahâ", *Mecelletu Camiâti'l-Kudsi'l-Meftûha li'l-Ebhâsi ve'd-Dirâsât* 7 (2006), 315.

(s.a.v.) duymadığı bir haberi ona isnat etmesi düşünülemez. Bu kıraatler, Kur’ân-ı Kerîm olarak kabul edilmese de en azından Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen diğer haberler gibi değerlendirilip nasları anlama ve yorumlamada kaynak olarak⁷⁰ kullanılabilirler.⁷¹

Meşhur rivâyete göre İmam Mâlik’e, Şâfiî mezhebinin çoğunluğuna ve Ahmet b. Hanbel’den gelen bir kavle göre şâz kıraatler hüccet değildir.⁷² Bu mezheplere göre hiçbir surette şâz kıraatlerle amel edilemez. Çünkü bu rivâyetler, sahih kıraat şartlarını kâmilten taşımadıklarından Kur’ân-ı Kerîm değildir; hadis olarak Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilmediklerinden dolayı da haber⁷³ olarak değerlendirilemezler.⁷⁴

2. Sünnet Delili ve Fıkhî İhtilâflara Etkisi

Kelime anlamı itibariyle “iyi olsun kötü olsun takip edilen yol, örnek alınan uygulama, âdet” anlamlarına⁷⁵ gelen Sünnet, terim anlamı olarak: Hz. Peygamber’in (s.a.v.) dinî anlamdaki söz, fiil ve takrirlerine verilen ortak addır.⁷⁶ Dinî hükümlerin dayanağı olması itibariyle Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şer’îlik vasfı taşıyan sözleri, fiilleri ve onayları, Kur’ân-ı Kerîm’in zâhir hükümlerini tebyîn,

⁷⁰ Bazı Hanefî usulcüler şâz kıraatlerle amel edilebilmesi için meşhur haber tarikiyle nakledilmiş olmalarını şart koşmuşlar; âhâd yolla gelen bu tür rivâyetlerle bir çeşit nesih sayılan nassa ziyadenin caiz olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bkz. Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Mirâtu'l-usûl şerhi Mirkâti'l-vusûl*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru sâdir, t.y.), 67; Bu şarta uymadığı için Ramazanda tutulmayan oruçların kazasında peş peşe tutulma şartını koşan Ubey b. Ka’b rivâyetiyle amel etmemişlerdir. Buna rağmen meşhur bir senetle nakledildiği gerekçesiyle, yemin keffaretinde tutulacak oruçların peş peşe olmasını şart koşan Abdullah b. Mesud rivâyetiyle amel etmişlerdir. Zira meşhur haberle nassa ziyade caizdir. Bkz. Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi fi tertibi’s-şerâi* (ys: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1986), 5: 111.

⁷¹ Mustafa Said el-Hinn, *Eseru’l-ihtilâf fi’l-kavaidi’l-usûliyye fi ihtilâfi’l-fukaha* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1982), 391; Sabbâh, “el-Kıraatü’s-şâzze”, 1: 100; Önder, “Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri”, 188.

⁷² Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 483; İsâvî, *Te’sil*, 54.

⁷³ Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Amidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afif (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, t.y.), 1: 162; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 280; Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 391; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 483; Sabbâh, “el-Kıraatü’s-şâzze”, 1: 99; Önder, “Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri”, 187.

⁷⁴ Konuyla ilgili örnek için bkz. 105-121.

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “s-n-n” mad., 13: 220; Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 125.

⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 169; Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, 1: 95; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 634; Seyyid Abdülmâcid el-Ğavrî, *Mevsûatu ulûmi’l-hadis ve funûnihi* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2012), 2: 239.

mücmelini tafsil, mutlakını takyîd, âmminı tahsis gibi fonksiyonlarının yanı sıra müstakil olarak da şer'î hüküm vaz' etme yetkisine sahiptir.⁷⁷

a. Hadislerin Değerlendirilme Usûlü

Mezhep imamları, sünnetin sübût noktasında Kur'ân-ı Kerîm gibi olmayıp mütevâtir ve meşhur dışında kalan kısmı itibariyle büyük oranda zan ihtiva ediyor olması gerçeğine binaen,⁷⁸ hadis olarak kendilerine nakledilen rivâyetlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyetini sınamak için belirli kaidelerden oluşan bir usul tesis etmişlerdir. Bu hususta uygulanan yöntemlerin farklılığı neticesinde bazı hadislerle alakalı muhtelif kanaatler hâsıl olmuş ve bir mezhebin fikhî hükümler için esas aldığı bir hadisi diğer mezhepler reddedebilmiştir. Bu durum da tabiatıyla sünnete dayalı ortaya konulan hükümlerde ihtilâflara sebebiyet vermiştir.⁷⁹

Fıkıh usûlü literatüründe sünnet, bilgi değeri açısından kesinlik ifade etmesi durumunda mütevâtir; zan ihtiva etmesi durumunda ise âhâd olarak nitelendirilir.⁸⁰ Hanefiler, zan ve kesin bilgi ifade eden bu iki kategorinin arasında yer alan, kalbi ve akli tatmin eden bilgi (ilmü't-tuma'nîneh) şeklinde tanımlanan meşhur sünneti de bu sıralamaya dâhil etmişlerdir.⁸¹

Hadis olarak aktarılan rivâyetler arasında Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyeti en sağlam yolla tescillenen mütevâtir hadis, her devirde yalan üzere birleşmeleri aklen ve âdeten mümkün olmayan râvi topluluğu tarafından rivâyet edilen sünnet malzemesine denmektedir.⁸² Mütevâtir hadis kesin bilgi (ilmü'l-yakîn) ifade ediyor olmasına binaen bütün mezhepler tarafından ittifakla kabul edilmiş ve hüküm istinbatında kaynak olarak kullanılmıştır.⁸³

⁷⁷ Mustafa b. Huseyn es-Sibâ'î, *es-Sünne ve mekânetüha fi't-teşri' il-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1402/1982), 1: 378; Ahmed b. Mahmûd Şinkîti, *Haberü'l-vâhid ve hücciyetühû* (Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 1422/2002), 63,64; Murtaza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 151-152; Şinkîti, *Haberü'l-vâhid ve hücciyetühû*, 63,64.

⁷⁸ Abdülmuhsin et-Türkî, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ* (Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, 2010), 108.

⁷⁹ Türkî, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, 108, 114.

⁸⁰ Sibâ'î, *es-Sünne ve mekânetüha fi't-teşri' il-İslâmî*, 1: 377.

⁸¹ Bedir, "Sünnet", *DİA*, 38: 152.

⁸² Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 199; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 128; Bilmen, *Kâmûs*, 1: 135.

⁸³ Sadüddîn Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y.), 2: 3; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 128; Muzafferuddîn Ahmed b. Alî İbnü's-Sa'âtî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdî es-Selemî (y.y.: Cami'âtu Ummi'l-Kurâ, 1405/1985), 326; Bilmen, *Kâmûs*, 1: 135; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 651; Apaydın, "Mütevâtir", *DİA*, 32: 210; "Tevâtür", *Mv.F*, 14: 110.

Hanefî usul anlayışında ortaya çıkan meşhur hadis ıstılahı, ilk asırda âhâd olmakla beraber ikinci ve üçüncü nesilde tevâtür şartını taşıyan bir topluluk tarafından rivâyet edilen haberler için kullanılmaktadır.⁸⁴ İkinci ve üçüncü nesilde yaygınlık kazanmasına bağlı olarak meşhur haberin bilgi değeri arttığından, âhâd haberin üstünde mütevâtire yakın bir konumda değerlendirilmiş, kuvvet açısından zannın bir üst seviyesini ifade eden “ilmü't-tume'nîneh” (kalbi tatmin eden bilgi) terkihiyle nitelendirilmiştir.⁸⁵ Hanefiler'e göre meşhur sünnetle nesih ve nassa ziyade yapılabileceği gibi kitabın umûmunun tahsisi, mutlağının takyidi de mümkündür.⁸⁶ Hanefiler'in meşhur diye tanımladıkları bu tür haberler, cumhur tarafından âhâd haber kategorisinde değerlendirilmiştir.⁸⁷ Mütevâtir ve Hanefiler'in meşhur olarak nitelediği rivâyetler, ihtiva ettikleri kesinlik sebebiyle lafız mana ilişkisi açısından yapılan değerlendirmeler bir yana, sübût bakımından pek fazla ihtilâfa neden olmazken âhâd rivâyetler taşıdıkları zannîlik nedeniyle hadis eksenli meydana gelen görüş ayrılıklarına büyük oranda kaynaklık etmiştir.

Mütevâtir veya (meşhur) derecesine ulaşamayıp bir veya birden fazla kişi tarafından nakledilen, şeklen veya manen şüphe taşıyan bir bağlantıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşan haberlere haber-i vâhid denmektedir.⁸⁸ Dört fıkıh mezhebi, hadis rivâyeti için gerekli şartları (İslâm, akıl, adâlet, zabt) taşıyan râviler tarafından nakledilen haber-i vâhidi, şer'î bir delil olarak kabul edip onunla hüküm istinbat etmişlerdir.⁸⁹ Haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmiyor olmasına binaen yalan veya aktaranın eksikliğine dayalı olarak hata barındırma ihtimali, fakihleri haber-i vâhidi kabul hususunda bir takım şartlar ileri sürmeye sevk etmiştir.⁹⁰ Hadislerin değerlendirilmesine yönelik ortaya çıkan ihtilâfların büyük çoğunluğu,

⁸⁴ Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (y.y: Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, t.y.), 2: 368; Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2: 4; Bilmen, *Kâmûs*, 1: 135; “Meşhûr”, *Mv.F*, 37: 333; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2013), 67.

⁸⁵ Bilmen, *Kâmûs*, 1: 135; Şakiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (y.y.: Matbaatü'l-câmi'iyye Suriyye, 1368/1948), 242; Zeydan, *el-Vecîz*, 171; H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 370; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 67.

⁸⁶ Alî Hafîf, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ* (Mısır: Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.y.), 46.

⁸⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 368; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 137; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 115; Apaydın, “Meşhur”, *DİA*, 29: 571.

⁸⁸ Muhammed b. Ebî Bekr el-Ehsâî, *el-Lafzü'l-makûl fî beyâni tarîfi'l-usûl* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1425/2004), 130; Apaydın, “Haber-i vâhid”, *DİA*, 14: 356; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 91.

⁸⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 67.

⁹⁰ Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 116; Apaydın, “Haber-i vâhid”, *DİA*, 14: 359; Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-hayr, 2006), 1: 209.

bu şartlara binaen âhâd haberlerin kabulü veya reddine yönelik değerlendirmeler neticesinde ortaya çıkmıştır.

Hanefî usulcüler, senetteki kopuklukları “maddî inkıta”, râvideki eksiklikleri ve haberin kendisinden daha güçlü başka bir delille muarız olması durumunu ise “manevi inkıta” olarak adlandırıp haber-i vâhidin kabulü hususunda diğer ekollere nazaran daha ayrıntılı şartlar ileri sürmüşlerdir.⁹¹ Mâlikî usulcüler, senesinde problem olmayan âhâd haberlerin kabulü ile alakalı, Medine ehlinin ameline muvafık olmanın yanında fikhın genel ilkelerine uygunluğu şart koşmuşlardır.⁹² Şâfiî usulcüler, haber-i vâhidin kabulü için senedin muttasıl ve sahih olma durumunu dikkate almış, buna bağlı olarak diğer mezhepler tarafından kabul edilen mürsel haberlerle amel etmemişlerdir.⁹³ Hanbelî ekolünde ise senedin sıhhati dikkate alınmış olmakla birlikte Şâfiîler gibi ittisal şart koşulmamıştır. Bu sebeple Ahmet b. Hanbel, İmam Şâfiî'nin aksine mürsel hadislerle amel etmiş, zayıf da olsa haber-i vâhidi kıyasa öncelemiştir.⁹⁴ Hanefîler, haber-i vâhid ile amel hususunda dinî nasların genel muhtevasını öne alarak ilgili haberleri değerlendirmeyi ihtiyata daha uygun görürken, cumhur ise nakledilen haberleri öncelemiştir.

Bu bölümde çalışmanın imkânı ölçüsünde mezhepler tarafından ileri sürülen şartlardan belli başlıları ele alınıp ihtilâfa sebep olma yönleri üzerinde durulmuştur. Âhâd haberlerin kabulü ve reddi hususunda ileri sürülen şartlar, Hanefî usul kitaplarında yer aldığı üzere, maddî ve manevi inkıta (şekil ve mana yönünden kopukluk) şeklinde iki ana başlık altında incelenmiştir.

⁹¹ Mehmet Erdoğan, “Bâtîni İnkıta”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 418; H. Yunus Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıta‘ Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 161; Apaydın, “Haber-i vâhid”, *DİA*, 14: 359; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 69.

⁹² Apaydın, “Haber-i vâhid”, *DİA*, 14: 359; Zeydan, *el-Vecîz*, 173,174; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 73.

⁹³ Vehbe Zuhaylî, *Usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1406/1986), 472; Apaydın, “Haber-i vâhid”, *DİA*, 14: 359; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 216; Zeydan, *el-Vecîz*, 173; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 74.

⁹⁴ Apaydın, “Haber-i Vahid”, *DİA*, 14: 359; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 216; Zeydan, *el-Vecîz*, 173; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 75; Muhammed Mustafa Şelebî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: ed-Dâru'l-câmi'iyye, t.y.), 159.

1) Maddî İnkıtâ

Haber-i vâhid tarikiyle nakledilen hadisin râvilerinden biri veya birkaçının senette zikredilmemiş olması şeklinde kısaca tanımlanabilecek maddî inkıtânın kapsamına mürsel hadisler girmektedir. Usulcülere göre mürsel, senedin herhangi bir yerinde peş peşe veya ayrı ayrı, bir veya birden fazla râvi zikredilmeden, adalet sahibi râviler tarafından rivâyet edilen hadistir.⁹⁵ Hadis ıstılahı olarak mürsel, büyük veya küçük tâbîninin, sahâbîyi atlayarak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) isnat ettiği rivâyetlere denmektedir.⁹⁶ Fıkıh usûlündeki geniş anlamıyla mürsel hadis, muhaddislerin senetteki kopuklukları ifade etme sadedinde kullandıkları munkatı, mu'dal, mu'allak ve müdelles hadis çeşitlerini de ihtiva etmektedir.⁹⁷ Bu şekilde rivâyette bulunmaya "İrsâl", rivâyette bulunan kişiye ise "mürsil" denmektedir.⁹⁸

Sahâbînin hadisi kendisine nakleden diğer sahâbîyi atlayarak Hz. Peygamber'den (s.a.v.) duymuş, görmüş veya onayladığı anda yanında bulunmuş gibi naklettikleri hadislerle "sahâbe mürseli" denmektedir.⁹⁹ Cumhura göre sahâbenin, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yalan isnat etmeme, büyük günahları işlememe, küçük günahlarda ısrar etmeme gibi adâleti ifade eden sıfatlara haiz olmaları sebebiyle, kendisine aktaran kişiyi zikretmeden rivâyet ettiği hadisler hüccettir.¹⁰⁰ Sahâbe dışındaki râvilerin aktardığı mürsel haberin hücciyeti hususunda ise mezhepler arasında ihtilâf vuku bulmuş, bu doğrultuda farklı ictehadlar ortaya konmuştur.¹⁰¹

⁹⁵ Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Faryâbî (y.y.: Dâru tayyibe, t.y.), 1: 220,221; Mahmûd Tahhân, *Teyşîru mustalahi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'l-mearif, 1996), 72; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 820; Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 64.

⁹⁶ Tahhân, *Teyşîru mustalahi'l-hadîs*, 71; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 63; Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 213; "İrsâl", *Mv.F*, 3: 92.

⁹⁷ Ali b. Salih Muhammed Mahmâdî, "el-Mesâilü'l-usûliyye el-muhtef fi enne lehâ semeretün fikhiyye ve tahkîku'l-hılâf fihâ" (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1997), 256; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 64.

⁹⁸ Polat, "Mürsel", *DİA*, 32: 52.

⁹⁹ Serahî, *Usûl*, 1: 359; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 141; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 108; "İrsâl", *Mv.F*, 3: 93.

¹⁰⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 2; Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1427/2006), 2: 258; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 109; "İrsâl", *Mv.F*, 3: 93.

¹⁰¹ Hafîf, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 97.

Hanefî, Mâlikî fakihlerinin çoğunluğu ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e göre ilk üç nesilde adalet sahibi râvilerin mürsel hadis şeklinde aktardıkları rivâyetler makbuldür ve delil olarak kullanılabilir.¹⁰² Şâfiîler'in cumhuru, Mâlikîler'in bir kısmı, pek çok usul âlimi ve hadisçilerin kahir ekseriyetine göre mürsel hadis, zayıf hadis kategorisinde yer almasından dolayı fikhî ahkâma kaynaklık edemez.¹⁰³ İmam Şâfiî, tâbiînin büyüklerinden olup âdeti sadece sika olan kişilerden irsal yapmak olan Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 713/1313) gibi âlimlerin mürselleri ile¹⁰⁴ benzer bir mürsel rivâyetle desteklenen, kendisine muvafık sahâbe kavli bulunan veya âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen fetvalarla desteklenen mürselleri kabul etmiştir. Ayrıca muhteva bakımından âyete, meşhur sünnete, kıyasa uygun mürseller de İmam Şâfiî tarafından makbul sayılmıştır. Bu şekilde haricî karinelerle desteklenmeyen tâbiînin büyüklerine ait rivâyetler ve diğer mürseller hiçbir şekilde hüccet değildir.¹⁰⁵ Ahmet b. Hanbel'e göre sadece tâbiînin mürselleri makbuldür.¹⁰⁶ Hanefîler'den Kerhî (ö. 340/952) gibi bazı âlimlere göre adalet sahibi kişiler tarafından nakledilmek kaydıyla ilk üç asırdan sonra yaşayanların mürselleri de makbuldür. Zira ilk devirlerde yaşayan râvilerin mürselleri, adalet vasfını haiz olmaları itibariyle makbul olduğundan bu sıfat sonraki devirlerde yaşayan kişilerde de bulunabilir. İsa b. Ebân (ö. 220/835) gibi bazı Hanefîler'e göre ise kendisi adil olup adalet sahibi râvilerden rivâyette bulunan imamlar tarafından rivâyet edilmesi kaydıyla ilk üç asırdan sonra yaşayanların mürselleri de kabul edilebilir.¹⁰⁷

¹⁰² Serahsî, *Usûl*, 1: 360; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 2; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 820; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 118; "İrsâl", *Mv.F*, 3: 93; Hafif, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 95.

¹⁰³ Âzimî, "Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ inde İbn Rüşd", 108; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 130; Hafif, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 96.

¹⁰⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1990), 2: 258; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1: 224; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 141; Âzimî, "Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ inde İbn Rüşd", 108,109; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 146.

¹⁰⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 2: 258; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 2: 258; İbn Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 391; Mahmâdî, "el-Mesâilü'l-usûliyye el-muhtelef", 259; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 823; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 150; "İrsâl", *Mv.F*, 3: 93; Hafif, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 96.

¹⁰⁶ Selahattin Polat. "Mürsel Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 53.

¹⁰⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 7; İbn Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 390; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 822; Ehsâî, *el-Lafzü'l-ma'kûl*, 145; Polat, "Mürsel Hadis", *DİA*, 32: 53.

İmam Şâfiî, karşı cinse dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı hususunda meydana gelen ihtilâfta,¹⁰⁸ Hanefîler'in görüşlerini temellendirme adına delil olarak kullandığı ve Hz. Âişe kanalıyla rivâyet edilen: “Hz. Peygamber (s.a.v) hanımlarından birini öptü, sonra namaz kıldı. Yeniden abdest de almadı.” hadisini,¹⁰⁹ senesinde yer alan İbrahim et-Teymî'nin (ö. 92/710) Hz. Âişe'den hadis almamış bir kişi olması gerekçesine istinaden mürsel kabul edip onunla amel etmemiştir.¹¹⁰ Karşı cinse dokunmanın abdeste etkisi hususunda delil olarak kullanılan hadisle alakalı mezheplerin ortaya koydukları yaklaşım farkı, konuyla alakalı ihtilâfın şekillenmesinde etkili olmuştur.

Muhaddislerin dar anlamda kullandığı mürsel, fukahâ tarafından senetteki bütün kopuklukları kapsayacak şekilde muttasıl rivâyetin zıddı olarak geniş anlamda kullanılmıştır. Muhaddisler ve fukahâdan bir gurup, mürsel hadisi reddederken fakihlerin büyük çoğunluğu belirli şartlarla fikhî ahkâmın istinbatında dayanak olarak kullanmışlardır.¹¹¹ Mezhepler tarafından makbul sayılan Mürsel hadis, inkıtâ dışındaki kusurlardan uzak sika râviler tarafından rivâyet edilmiş haberlerdir. Râvilerin taşımaları gereken sıfatlar hususunda eksiklik taşıyan rivâyetler, mürsel haberle amel eden fakihler tarafından da kabul edilmemiştir.¹¹²

2) Manevî İnkıtâ

Manevî inkıtâ, senedi muttasıl olmakla beraber hadisi nakleden râvilerde bulunan bir kusura veya rivâyet edilen hadisin kendisinden daha kuvvetli bir delille muarız olmasına bağlı olarak manen illetli sayılması durumudur. Haber-i vâhidi değerlendirmek için oluşturulan bu metodoloji, genel olarak aşağıdaki başlıklar

¹⁰⁸ Hanefî mezhebine göre şehvet olsun olmasın erkeğin karşı cinsin tenine dokunması, dokunan veya kendisine dokunulan kişinin abdestinin bozulmasına neden olmaz. Şâfiî mezhebine göre erkeğin vücudunun herhangi bir yeriyle, arada giysi gibi bir engel olmadan, şehvetli veya şehvetsiz bir şekilde karşı cinsten birinin saçını dışında bir uzvuna dokunması durumunda, her ikisinin de abdesti bozulur. Mâlikî mezhebinde karşı cinse dokunma, şehvet duyarak yapılması durumunda abdesti bozarken Hanbelî mezhebinde ise bir takım ayrıntılarda farklılık olsa da genel itibarıyla Mâlikî mezhebindeki anlayış hâkimdir. Konuyla alakalı tartışmanın geniş izahı için bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 43, 44; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk: Dâru'l-fıkr, t.y.), 1: 676.

¹⁰⁹ Tirmizî, “Taharet”, 63; İbn Mace, “Taharet”, 69; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 210.

¹¹⁰ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 408.

¹¹¹ Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 167.

¹¹² Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 116; Hafif, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 95.

altında işletilmiş ve bu doğrultuda haber-i vâhid, amel edilebilirlik açısından değerlendirilmiştir.

a) Haber-i Vâhidin Kitapla veya Kendisinden Daha Güçlü Bir Sünnetle Teâruzu

Hanefî mezhebine göre haber-i vâhid, zan ihtiva ediyor olmasından dolayı bilgi değeri açısından kat'î olan Kitap, mütevâtir ve meşhur sünnetle çelişmemelidir.¹¹³ Bu sebeple haber-i vâhidin bu delillerle muarız olması durumu, onun manen munkatı' olduğu anlamına gelmektedir.¹¹⁴

Hanefîler, Fatımâ binti Kays'ın kocası vefat ettiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisine nafaka ve süknâ takdir etmediğini ifade ettiği hadisi,¹¹⁵ “*Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun... Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin.*” (Talâk 65/6.) âyetiyle çelişkili olduğu için manen munkatı kabul ederek onunla amel etmemişlerdir.¹¹⁶ Hanbelîler,¹¹⁷ hadise binaen bu durumdaki kadına nafaka veya süknâ gerekmediğini söylerken Mâlikî ve Şâfiîler¹¹⁸ ise sadece süknâ verilmesi gerektiği, nafakanın gerekmediği sonucuna varmışlardır.

Hanefîler'e göre meşhur sünnet zannın üzerinde, mütevâtire yakın bilgi (ilmü't-tume'nîneh) ifade etmesi açısından zan ifade eden haber-i vâhide takdim edilir. Meşhur sünnete muarız içerik barındıran haber-i vâhidler ise manen munkatı sayılır ve terkedilir. Bu gibi durumlarda meşhur sünnetle amel edilir.¹¹⁹

İbn Abbas'tan nakledilen: “*Resulüllah (s.a.v.) bir şâhit ve yeminle hükmetti.*”¹²⁰ şeklindeki âhâd rivâyetin Hanefîler tarafından reddedilme

¹¹³ Erdoğan, “Bâtınî İnkıtâ”, 4: 423; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 70.

¹¹⁴ Erdoğan, “Bâtınî İnkıtâ”, 4: 418; Apaydın, “Manevî İnkıtâ”, 8: 163.

¹¹⁵ Ebû Dâvûd Süleyman b. Davud et-Tayâlisî, *Müsnedu Ebî Davud et-Tayalisi*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru hicr, 1419/1999), 3: 214; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45: 306.

¹¹⁶ Ali Haydar Efendi (Büyük), *Usûl-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966), 317; Mahir Yasin Fahl, *Eseru ihtilâfî'l-esânîd ve'l-mütûn fî ihtilâfî'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971), 155; Erdoğan, “Bâtınî İnkıtâ”, 4: 423; Apaydın, “Manevî İnkıtâ”, 8: 171.

¹¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 8: 232.

¹¹⁸ Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 9: 7203.

¹¹⁹ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl* (y.y.: Vizâreti'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 1: 366; Türkî, *Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ*, 119; Erdoğan, “Bâtınî İnkıtâ”, 4: 423.

¹²⁰ Tirmizî, “Ahkâm”, 13; İbn Mâce, “Ahkâm”, 31.

sebeplerinden biri de “*Delil yükümlülüğü davacıya, yemin yükümlülüğü ise davalıya aittir.*”¹²¹ şeklindeki meşhur hadise muarız olmasıdır.¹²² Hanefîler, âhâd rivâyetin reddedilmesini, meşhur sünnette yer alan “*Yemin, iddia sahibinden değil de inkâr edenden istenir; yemin beyyineyi ikmal edici bir delil olarak kullanılamaz.*” ilkelerine muarız olmasıyla gerekçelendirmişlerdir.¹²³ Buna göre Hanefîler âhâd yolla sabit olan hadisi, meşhur sünnetle çeliştiği için dikkate almayıp bir şahit ve yeminle yetinilerek yargıda bulunulamayacağını ifade ederken, diğer mezhepler bunun mümkün olabileceği sonucuna varmışlardır.¹²⁴

b) Haber-i Vâhidin Fikhî Prensiplere Aykırı Olması

Fıkıh doktrinleri genel prensiplerle çelişen haber-i vâhidin kabulüyle alakalı ihtilâf etmişlerdir.¹²⁵ Hanefîler’e göre fıkıh bilgisi ve ictihad ehliyeti olmayan râviler tarafından haber-i vâhid olarak rivâyet edilen hadisler, dinin bütününden elde edilmiş fikhî esaslarla (kıyasla) çelişmemelidir.¹²⁶ Hanefîler, umumî kaidelere aykırı olan hadislerin reddedilmesine gerekçe olarak, râviler arasında mana ile rivâyetin yaygın olmasından dolayı fikhî donanımı olmayan kişilerin hadisleri yanlış anlayıp bu şekilde rivâyet edebileceği ihtimalini dile getirmişlerdir.¹²⁷ Öte yandan Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, dört halife gibi râvilerin rivâyetleri, fıkıhta ehliyet sahibi olmaları gerekçesine binaen umûmî kaidelere uymasa da kabul edilmiştir.¹²⁸ İmam Mâlik de Hanefîler’le aynı görüşü paylaşmakla beraber, râvinin fıkıh bilgisine sahip olup olmaması arasında bir fark gözetmemiştir.¹²⁹ Şâfiî ve Hanbelîler ise haberi vâhidin kabulüyle ilgili böyle bir şart ileri sürmemişlerdir.¹³⁰

¹²¹ *Buhârî*, “Rehn”, 6; *Tirmizî*, “Ahkâm”, 12.

¹²² İbnü’l-Emîn Mahmud Esad, *Telhîsu usûl-i fikh* (İstanbul: Yâsin Kitabevi, 2008), 187.

¹²³ Cessâs, *el-Usûl*, 1: 367; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 318, 319; Erdoğan, *Bâtınî İnkâtâ*, 4: 423, 424.

¹²⁴ Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Kahire: Dâru’l-hadîs, 2004), 4: 250, 251; “İsbât”, *Mv.F*, 1: 234; Kitaba ve meşhur sünnete muarız olması sebebiyle reddedilen âhâd hadisler ve hükme etkileri için bkz: Yunus Apaydın, “Manevî İnkâtâ”, 8: 164-185.

¹²⁵ Salim b. Ali b. Muhammed es-Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ” (Yüksek Lisans Tezi, Melik Abdülaziz Üniversitesi, 1392/1972), 122.

¹²⁶ Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 413; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 124; Zekiyyuddîn Şa’bân, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî* (y.y.: el-Mektebetü’l-Hanefiyye, t.y.), 71, 72; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 71.

¹²⁷ Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 414; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi usûli’l-fikh* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1466/2001), 174.

¹²⁸ Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”, 74; Âzimî, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ inde İbn Rüşd”, 66; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 71.

¹²⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 118.

¹³⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 118; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”, 122; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 797.

Musarrât hadisi¹³¹ diye bilinen ve verimli olduğu izlenimi vermek için belli bir müddet hayvanı sağmayıp sütü memesinde biriktirmek (tasriye)¹³² suretiyle satıcının müşterileri aldatmasını yasaklayan ve bu hayvanın ayıp muhayyerliği sebebiyle iade edilme keyfiyetini açıklayan rivâyet, fakih olmayan Ebû Hüreyre tarafından rivâyet edildiği ve fikhî prensiplere ters düştüğü için Hanefiler’ce reddedilmiştir.¹³³ Zira kendi mülkünde olan hayvanı kullanan müşteriye tükettiği sütün bedelinin ödetilmesi, “Bir şeyin nef’i zamanı mukabelesindedir.”¹³⁴ ilkesiyle ve süt mukabilinde hurmanın bedel olarak tayini de “Tazmin mislî mallarda mislî, kıyemî mallarda ise kıymetle olur.”¹³⁵ şeklindeki fikhî prensiple çelişmektedir.¹³⁶ Buna göre Hanefiler, ifade edilen kusurdan dolayı müşterinin kullandıktan sonra hayvanı tek taraflı olarak geri iadesini kabul etmezken¹³⁷ cumhur ise hadiste zikredilen hususlar doğrultusunda hayvanın müşteri tarafından ayıp muhayyerliğine binaen geri verilebileceği sonucuna varmıştır.¹³⁸

c) Râvinin Rivâyet Ettiği Hadise Muhalif Amel Etmesi

Hanefî mezhebine göre âhâd yolla rivâyet edilen bir haberin râvisi olan sahâbînin, o hadise aykırı amel etmemesi veya hadiste yer alan içeriğin tersine fetva vermemesi gerekir.¹³⁹ Bu durumda hadisi nakleden sahâbînin rivâyeti değil de o konudaki ameli dikkate alınır.¹⁴⁰ Hanefiler haber-i vâhidi kabul hususunda ortaya koydukları bu ilkeyi şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Sahâbe râvi olarak adalet vasfına sahip olduğundan hadisin nesh edilmesi gibi bir neden olmadan rivâyet ettiği hadisin zıddına hareket etmez.¹⁴¹ Aksi halde bu durum, onların adalet vasfını zedeler. Böyle bir olay vuku bulduğunda hadisin nesh edildiği varsayımıyla

¹³¹ “Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek olduğundan fazla verimli göstermeye çalışmayın. Biri bu durumda bir hayvanı satın almışsa ve sütünü sağmışsa iki şeyden birini seçmekte serbesttir. Bu haliyle razı olursa hayvanı yanında tutar (sözleşme olduğu şekilde kalır). Razı olmazsa hayvanı iade eder ve ayrıca bir sâ‘ hurma verir.” (Buhârî, “Büyü”, 63).

¹³² Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 420; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 124; “Tasriye”, *Mv.F*, 12: 74.

¹³³ Hadisin içeriği ve fikhî prensiplere muhalif olma keyfiyeti hakkında bilgi almak için bkz. Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 420; Şa‘bân, *Usûlü'l-fikh*, 71, 72.

¹³⁴ Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 180.

¹³⁵ Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 124; Hızır el-Hadârî, *Teâruzu'l-kıyâs me'a haberi'l-vâhid ve eserühü fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 572.

¹³⁶ Sekafi, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 73; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 420,421; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 125; Zeydân, *el-Vecîz*, 175; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 72; Şa‘bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 72.

¹³⁷ Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1993), 13: 38.

¹³⁸ Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ*, 5: 105; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 102.

¹³⁹ Fahl, *Eseru ihtilâfi'l-esânîd ve'l-mütân*, 166; Zeydân, *el-Vecîz*, 175; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 73.

¹⁴⁰ Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 795; Şa‘bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 70.

¹⁴¹ Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 139.

sahâbînin ameli hadise takdim edilir.¹⁴² Cumhura göre ise rivâyet edilen hadis, rivâyet eden sahâbînin ameliyle uyuşmasa da önceliklidir.¹⁴³ Zira sahâbî, önceden rivâyet ettiği hadisi unutulabilir, fetva verirken henüz bu hadis kendisine ulaşmamış olabilir veya hadisi farklı değerlendirip aksi yönde amel etmiş olabilir.¹⁴⁴

Hanefîler bu ilkeye binaen Hz. Âişe'nin naklettiği: “*Hangi kadın olursa olsun velisinin iznini almadan nikâhlanırsa nikâhı geçersizdir.*”¹⁴⁵ hadisiyle amel etmemişlerdir. Bu hadisle amel etmeme gerekçesi olarak da Hz. Âişe'nin, kardeşi Şam'da iken kızı Hafsa'yı babasının rızasını almadan evlendirmesidir.¹⁴⁶ Hadisle alakalı sergilenen bu tavrın bir sonucu olarak, Hanefîler'e¹⁴⁷ göre akıllı, bulğa ermiş ve henüz evlenmemiş bir kızın nikâhı, velisinin izni olmasa dahi geçerlidir. Cumhura¹⁴⁸ göre ise bu hadisin de delâletiyle dul kadın dışında bir kızın velisinin rızası olmadan kıyacağı nikâh geçersizdir.¹⁴⁹

d) Haber-i Vâhidin Umûmü'l- Belvâ Cihetinden Bir konu İçermesi

Umûmü'l-belvâ terkinde yer alan belvâ kelimesi, “zahmet, imtihan etme” anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁰ Bir usûl terimi olarak, toplumun genel manada ihtiyaç duyduğu durumları ihtiva ediyor olmasından dolayı herkesin bilmesi gereken ve yaygınlık kazanmaması düşünülemeyen olaylara denir.¹⁵¹ Fakihler bu türden olayların haber-i vâhid kanalıyla nakledilmesi durumunda ilgili rivâyetin delil değeriyle alakalı ihtilâf etmişlerdir.¹⁵²

¹⁴² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 203; Serahsî, *Usûl*, 2: 6; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (yy.: Daru'l-fikr, t.y.), 3: 445.

¹⁴³ Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 794.

¹⁴⁴ Fahl, *Eseru ihtilâfi'l-esânîd ve'l-mütûn*, 167; Haffî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 80.

¹⁴⁵ *Tirmizî*, “Nikâh”, 15.

¹⁴⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 203; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 12; Serahsî, *Usûl*, 2: 3; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 118; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 797; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 70.

¹⁴⁷ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar 'alâ Dürri'l-muhtar* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1992), 3: 54; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 9: 6698.

¹⁴⁸ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ marifeti meânî elfazi'l-Minhâc* (y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994), 4: 239; Mansur b. Yunus Buhutî, *Keşşâfü'l-kunâ' an metni'l-iknâ'* (y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.), 5: 48; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 9: 6699; Muhammed b. Ahmed el-Cezîri, *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 4: 50.

¹⁴⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7: 8; “Gaybe”, *Mv.F*, 31: 321.

¹⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “b-l-v” mad., 14: 84.

¹⁵¹ Apaydın, “Manevi İnkîtâ”, 185; Apaydın, “Haber-i vâhid”, *DİA*, 14: 360; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 802; Mustafa Baktır, “Umûmü'l-Belvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 155; “Umûmu'l-belvâ”, *Mv.F*, 31: 6.

¹⁵² Baktır, “Umûmü'l-Belvâ”, *DİA*, 42: 155; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 113.

Hanefîler'e göre umûmü'l-belvâ cihetinden bir muhtevaya sahip olmasına karşın âhâd yolla gelen haberler şu gerekçelerden dolayı reddedilir: Hz. Peygamber (s.a.v.) dinî mahiyeti olan bilgileri tebliğ etmek, vuku bulan olayları bu doğrultuda düzenlemekle görevlendirilmiştir. Aynı zaman da onun uygulamalarına şahitlik eden sahâbe de Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen dinî muhtevaya sahip sözleri ve uygulamaları nakletme hususunda dinî bir sorumluluğa sahiptir.¹⁵³ Buna rağmen herkesin bilmeye muhtaç olduğu ve toplumun gözü önünde vuku bulan olayların mütevâtir veya meşhurun altında haber-i vâhid seviyesinde nakledilmiş olması, bu rivâyette bir problemin olduğuna işarettir¹⁵⁴ ve bu haber manen munkatıdır. Bu durumda ilgili haberle alakalı râvinin yanlışlığı veya haberin nesh edildiği sonucu ortaya çıkar.¹⁵⁵ Cumhura göre ise âdeten herkesin şahit olması gereken güneşin tutulması, çarşıda bir valinin öldürülmesi gibi olayların dışında, adalet ve zabt sahibi bir râvinin rivâyetine tek kalsa da itibar edilmesi gerekir.¹⁵⁶

Bu kuralın fıkhı yansıması, namazda ellerin kaldırılması hükmünde ortaya çıkar. Şâfiî¹⁵⁷ ve Hanbelî mezheplerine göre namaz kılan kişinin namaza başlarken iftitâh tekbirinde olduğu gibi rükûa varırken ve kalkarken ellerini kaldırması sünnettir. Hanefî¹⁵⁸ ve Mâlikî¹⁵⁹ mezheplerine göre ise eller sadece iftitâh tekbirinde kaldırılır.¹⁶⁰ Şâfiî ve Hanbelîler bu görüşleri için İbn Ömer kanalıyla nakledilen: “Hz. Peygamber (s.a.v.), namaza kalktığına iki elini omuzlarına kadar kaldırır, sonra tekbir alırdı. Rükûa varmak istediğinde de ilk tekbirde olduğu gibi yine iki elini kaldırır ve şöyle derdi: Allah (c.c.) kendisine hamd edeni işitti.”¹⁶¹ hadisini esas almışlardır.¹⁶² Hanefîler ise namazda rükûa varırken veya kalkarken ellerin kaldırılması gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) arkasında namaz kılan çoğu kişi

¹⁵³ Sekafî, “Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ”, 113; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 804.

¹⁵⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 17; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 426; Türkî, *Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ*, 121, 122; “Umûmu'l-belvâ”, *Mv.F*, 31: 9.

¹⁵⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 16; Apaydın, “Manevi İnkıtâ”, 187.

¹⁵⁶ Sekafî, “Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ”, 113; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 426; Türkî, *Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ*, 121; H. Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 360; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 803; “Umûmu'l-belvâ”, *Mv.F*, 31: 9.

¹⁵⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 211.

¹⁵⁸ Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 219.

¹⁵⁹ Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 242.

¹⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 142; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 358.

¹⁶¹ Buhârî, “Ezân”, 84; Müslim, “Salât”, 22; Tirmizî, “Salât”, 191.

¹⁶² Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 430,431; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 806.

tarafından görülüp nakledilmesi gereken bir olayı ihtiva ediyor olmasına karşın, tevâtür veya meşhur derecesine ulaşmamış olmasından dolayı ilgili hadisle amel etmemişlerdir.¹⁶³

e) Sahâbenin Hadisi Delil Olarak Kullanmaması

Sahâbe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanında yetişmiş ve dinî ilk elden öğrenip uygulama imkânı bulmuş bir nesildir. Hanefiler bu realiteyi dikkate alarak ilk nesilde tartışma konusu olan bir meseleyle ilgili olduğu halde sahâbe tarafından kendisiyle ihticâc edilmeyen âhâd haberleri manen münkatı saymışlardır.¹⁶⁴ Onlara göre sahâbenin dinî hassasiyeti göz önünde bulundurulduğunda, aralarında ihtilâf vuku bulup konuyla ilgili hadisi kullanma ihtiyacı hâsıl olmuşken Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilmiş bir haberi bildikleri halde kullanmamaları düşünülemez.¹⁶⁵ Bu durum, ilgili haberin mensûh veya râvinin sehven aktardığı bir rivâyet olduğunu gösterir.¹⁶⁶ Cumhura göre ise sahâbe dahi olsa belli bir gurubun herhangi bir hadisi dikkate almamış olması, hadisin sıhhatini zedelemesiz.¹⁶⁷

Hanefiler, bu ilkeye istinaden Ubâde b. Sâmit tarafından rivâyet edilen: “*Bekâr'ın bekârla zinası için yüz değnek ve bir yıl sürgün; dulun dulla zinası için ise yüz değnek ve taşla recm (haddi uygulanır).*”¹⁶⁸ hadisiyle amel etmemişlerdir. Zikredilen hadisi munkatı sayma gerekçesi olarak Hz. Ömer'in zina haddi tartışma konusu olduğunda bu rivâyeti kullanmamasını öne sürmüşlerdir.¹⁶⁹ Hanefiler'e göre zina suçunu işleyen bekâra yüz değnek vurulur. Ancak sürgün cezası had olarak uygulanmayıp devlet başkanının gerek gördüğü durumlarda ta'zir cezası olarak tatbik edilir.¹⁷⁰ Şâfiî ve Hanbelîler'e göre yüz değnekle beraber sürgün cezası hem erkek hem de kadına had olarak uygulanırken Mâlikî mezhebine göre ise sürgün cezası sadece erkeklere uygulanır.¹⁷¹

¹⁶³ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 430, 431.

¹⁶⁴ Erdoğan, “Batnî İnkıtâ”, 4: 426; Apaydın, “Manevi İnkıtâ”, 190.

¹⁶⁵ Apaydın, “Manevi İnkıtâ”, 190; Hafîf, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 77.

¹⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, 1: 369; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 126; Erdoğan, “Batnî İnkıtâ”, 4: 426.

¹⁶⁷ Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 127; Hafîf, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 77.

¹⁶⁸ İbn Mâce, “Hudûd”, 7.

¹⁶⁹ Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 128.

¹⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 44; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7: 5363; Muhammed Nu'aym Muhammed Hânî Sâ'î, *Mevsû'atu mesîli'l-cumhûr fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Mısır: Dâru's-selâm, 1428/2007), 2: 856.

¹⁷¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 219; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7: 5363.

f) Haber-i Vâhidin Medine Ehlinin Ameline Muhalif Olması

Mâlikî mezhebine göre âhâd yolla rivâyet edilen sünnet, ilk üç asırlık süreçte uygulanan Medine ehlinin tatbikatıyla uygunluk arz etmediği durumlarda reddedilir.¹⁷² Bu mezhep müntesiplerine göre Medine’de yaşayan müslümanların bir konuda ortak hareket etmeleri kısmen de olsa icmâ sayılır¹⁷³ ve mütevâtir haber hükmünde değerlendirilir. Bu durumda Medine’deki tatbikat, kesinlik ifade ettiğinden kendisiyle çelişen ve zannî olan haber-i vâhid karşısında öncelenir.¹⁷⁴ Mâlikîler, haber-i vâhidin kabulüne dair ortaya koydukları bu şartı, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) risaletinin büyük bir kısmının Medine’de geçmesi, ahkâmın büyük oranda Medine’de vaz‘ edilmiş olması, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetinin Medine halkının uygulamasında canlı bir şekilde yaşanıp sonraki nesillere aktarılmasıyla gerekçelendirmişlerdir.¹⁷⁵ Diğer mezhepler ise sıhhatinde problem bulunmayan haber-i vâhidin Medine ehlinin ameli karşısında terk edilemeyeceği görüşünü ortaya koymuşlardır.¹⁷⁶

Bu prensibe bağlı olarak İmam Mâlik, Medine’deki tatbikatla uyuşmaması gerekçesine binaen Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen “*Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları sürece muhayyerdir.*”¹⁷⁷ hadisiyle amel etmemiştir.¹⁷⁸ Bu hadisi bedenen ayrılma olarak anlayan Şâfiî¹⁷⁹ ve Hanbelî¹⁸⁰ mezheplerine göre bir konuda karşılıklı sözleşme yapan taraflar, akit meclisinden ayrılmadıkça akitten cayma hakkına sahiptir.¹⁸¹ Hanefî¹⁸² ve Mâlikîler’e göre ise akdin tarafları karşılıklı iradelerini ortaya koyduktan sonra akit neticelenmiş olup akit meclisinde fiilen

¹⁷² Fahl, *Eserü ihtilâfi 'l-esânîd ve 'l-mütûn*, 183; “Amelu ehli'l-Medîne”, *Mv.F*, 30: 333.

¹⁷³ Ebü'l-Hasan Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1995), 2: 364; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 127; Şinkîti, *Haberü 'l-vâhid ve hücciyetühû*, 276, 283; Âzimî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ inde İbn Rüşd”, 53.

¹⁷⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i ehli Medîne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.3 (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 22; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 215.

¹⁷⁵ Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 2: 365; Şinkîti, *Haberü 'l-vâhid ve hücciyetühû*, 271, 272; Dönmez, “Amel-i ehli Medîne”, *DİA*, 3: 21.

¹⁷⁶ Şevkânî, *İrşâdü 'l-fühûl*, 1: 218; “Amelu ehli'l-Medîne”, *Mv.F*, 30: 333; Âzimî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ inde İbn Rüşd”, 52; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 127.

¹⁷⁷ *Buhârî*, “Büyü”, 44,45; *Müslim*, “Büyü”, 43,44.

¹⁷⁸ Şihabüddin Ahmed b. İdris el-Karafî, *Nefâisü 'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd (y.y.: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995), 6: 2709; Âzimî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ inde İbn Rüşd*, 62.

¹⁷⁹ Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezahibi'l-erba'a*, 2: 154.

¹⁸⁰ Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezahibi'l-erba'a*, 2: 160.

¹⁸¹ Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 128.

¹⁸² Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezahibi'l-erba'a*, 2: 157.

bulunmaya bağlı olarak tek taraflı vazgeçme hakkı yoktur.¹⁸³ Hanefiler zikredilen hadisi reddetmemekle beraber, hadiste belirtilen “ayrılma” durumunu bedenle değil de tarafların sözlü beyanda bulunup akdi bitirmeleri şeklinde tevil etmişlerdir.¹⁸⁴

b. Sikanın Ziyadesi

Sikanın ziyadesi, senet veya metinde yer alan “münker”, “müdreç”, “mezîd fî muttasılı’l-esânîd” gibi makbul olmayan eklemelerden farklı olarak aynı hocadan rivâyet eden güvenilir râvilerden birinin, diğerlerinin rivâyetlerinde bulunmayan bir ilave ile hadis rivâyet etmesidir.¹⁸⁵ İlave bilgi metinde olabileceği gibi, isnadın bir rivâyette merfu bir rivâyette mevkuf olarak aktarılması şeklinde senette de olabilir.¹⁸⁶ Böyle durumlarda çoğunluğun görüşüne göre merfû rivâyet tercih edilir.¹⁸⁷ Ziyâdetü’s-sikâ, genelde tâbiîn ve ondan sonra gelen râvilerin rivâyetleriyle alakalı tartışılan bir konu olmuştur. Bu râvilerden sika olmayan kişilerin eklemeleri kabul edilmeyip ittifakla reddedilmiştir.¹⁸⁸

Sika râviler tarafından aynı hadisin farklı rivâyetlerine eklenen ilave kelime veya cümleler, anlamda daralma veya genişlemeye sebebiyet vermeleri itibariyle ilgili hadislerin ifade ettikleri fikhî hükümlerde mezhepler arası ihtilâfların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.¹⁸⁹ Usûl-i fıkıh eserlerinde, ziyadelerin kabul veya reddiyle alakalı görüş ayrılığının, adalet ve zapt hususunda eşit olan râvilerin aynı mecliste işitip bazı ilavelerle rivâyet ettikleri hadislerle alakalı olduğu belirtilmiştir.¹⁹⁰

¹⁸³ Sekafi, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”, 128.

¹⁸⁴ Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, 4: 3105.

¹⁸⁵ İbnü’s-Salâh, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs*, 162; Tahhân, *Teysîru mustalahi’l-hadîs*, 137; Yusuf Suiçmez, “Sikanın Ziyâdesi” (Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 1998), 26; Ferîz Abdullah Hasan Necm, “Ziyâdetü’s-sikât ve eseruha fî ihtilâfi’l-ulemâ” (Yüksek Lisans Tezi, en-Necâhü’l-Vataniyye Üniversitesi, 2003), 30; Karacabey, “Ziyâdetü’s-sika”, *DİA*, 44: 486.

¹⁸⁶ Fahl, *Eseru ihtilâfi’l-esânîd ve’l-mütûn*, 321; Tahhân, *Teysîru mustalahi’l-hadîs*, 137.

¹⁸⁷ Salih Karacabey, “Ziyâdetü’s-Sika”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 44 (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 487.

¹⁸⁸ Suiçmez, “Sikanın Ziyâdesi”, 91; Karacabey, “Ziyâdetü’s-Sika”, *DİA*, 44: 486.

¹⁸⁹ Sekafi, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”, 107; Nurullah Şevket Biker, “Ziyâdetü’s-sikât ve mevkifü’l-muhaddisîne ve’l-fukahâi minha” (Doktora tezi, Ümmü’l-Kura Üniversitesi, 2002), 111.

¹⁹⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 6: 234; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 791.

İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin¹⁹¹ de aralarında bulunduğu fakihlerin çoğunluğuna göre adâlet ve zabt sahibi râviler tarafından hadislere yapılan ilaveler makbuldür.¹⁹² Hanefiler'in çoğunluğuna göre¹⁹³ kendisine ilave yapılmamış rivâyetin daha fazla kesinlik ifade etmesi, yapılan ziyadelerin râvilere ait yorum kabilinden bilgiler olup sonrakilerin bunları hadisin aslına dâhil etmiş olmaları ve ilavede bulunan râvide zabt kusurunun kuvvetle muhtemel olması gibi gerekçelere istinaden, sika râviler tarafından yapılsa dahi bu türden ilavelerle hüküm istinbât edilemez.¹⁹⁴ Ahmet b. Hanbel'den bu tür ziyadelerin kabul veya reddiyle alakalı iki görüş rivâyet edilmiştir.¹⁹⁵

Sika râviler tarafından aynı hadisin farklı rivâyetlerinden birinde yapılan ziyadelerle alakalı vuku bulan ihtilâfı, şu şekilde örneklendirebiliriz:¹⁹⁶ Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e göre toprak cinsinden olan bütün maddelerle teyemmüm alınabilirken¹⁹⁷ İmam Şâfiî ve Ahmet b. Hanbel'e göre ise sadece yanmamış, tozu ele bulaşan toprakla teyemmüm alınabilir.¹⁹⁸ Bu hükümdeki ihtilâfın esas kaynağını, abdest ahkâmını ifade eden âyette¹⁹⁹ yer alan ve teyemmümde kullanılacak toprak veya toprak cinsinden maddeleri ifade eden "sa'îd" "صَاعِدٌ" kelimesi²⁰⁰ ve bunu beyan eden hadisler oluşturmaktadır. Hanefî ve Mâlikîler'e göre âyetteki kelime, yeryüzü cinsinden bütün temiz maddeleri kapsamakla umûmî

¹⁹¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 235; Şâfiî, *el-Ümm*, 2: 183; Fahl, *Eseru ihtilâfi'l-esânîd*, 323; Suiçmez, "Sikanın Ziyâdesi", 94; Salih Karacabey, "Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12: 1 (2003), 124.

¹⁹² Biker, "Ziyâdetü's-sikât", 1: 112; Karacabey, "Ziyâdetü's-Sika", *DİA*, 44: 487.

¹⁹³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 236; Fahl, *Eseru ihtilâfi'l-esânîd*, 323; Suiçmez, "Sikanın Ziyâdesi", 93; Biker, "Ziyâdetü's-sikât", 1: 126.

¹⁹⁴ Karacabey, "Ziyâdetü's-Sika", *DİA*, 44: 487.

¹⁹⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 235; Suiçmez, "Sikanın Ziyâdesi", 94.

¹⁹⁶ Bu konuyla alakalı diğer örnekler için bkz: Necm, *Ziyâdetü's-sikât ve eseru fi ihtilâfi'l-ulemâ*, 78, 84, 88, 93, 96, 102, 108.

¹⁹⁷ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994), 2: 487; Merginânî, *el-Hidâye*, 1: 28; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 77; Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi'*, 1: 53; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 146; "Teyemmüm", *Mv.F*, 14: 260.

¹⁹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 487; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 77; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 182; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 1: 146; "Teyemmüm", *Mv.F*, 14: 262.

¹⁹⁹ *Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp oldunuz ise, boy abdesti alın. Hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse yahut da kadınlara dokunmuşsanız (cinsî birleşme yapmışsanız) ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister; umulur ki şükredersiniz. (Mâide 5/6).*

²⁰⁰ "Teyemmüm", *Mv.F*, 14: 260.

bir mana ifade etmekte olup ”*Yeryüzü bana mescit ve de temiz kılındı.*”²⁰¹ hadisi de bu umumî ifadeyi desteklemektedir.²⁰² Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise âyetteki ilgili kelimeyi sadece toprakla sınırlı tutmaları hususunda “*Yeryüzü tamamıyla bize mescit kılındı ve onun toprağı da bize temiz kılındı.*”²⁰³ hadisini esas almışlardır. Hanefî ve Mâlikîler’in kullandıkları hadiste “*Yeryüzü bana temiz kılındı.*” şeklinde umumî bir ifade varken, Şâfiî ve Hanbelîler’in kullandığı aynı hadisin diğer rivâyetinde, “*Yeryüzünün toprağı bana temiz kılındı.*” şeklinde daha hususi bir ifade geçmektedir. “Sa’îd” kelimesinin beyanıyla ilgili ikinci gurup âlimin esas aldığı rivâyette var olan “*onun toprağı*” ilavesiyle, yeryüzü ifadesi toprakla sınırlandırılmıştır. Birinci hadiste yer almayıp ikinci hadiste yer alan toprak lafzı, sika bir râvi olan Ebû Bekir el-Eşca’î tarafından metne ilave edilip râvinin bu hususta tek kalması sebebiyle Hanefî ve Mâlikî mezhepleri tarafından dikkate alınmamıştır.²⁰⁴

Ziyâdetü’s-sika adıyla ele alınan konuyu mezhep imamlarının kabul veya reddiyle ilgili kaynaklarda net bir bilgi ortaya konulamamıştır. Bunun yanında konuyla alakalı olduğu düşünülen örnekler ve bu konuyu çağrıştıran görüşlerden hareketle, usûl kitaplarında dört mezhep imamına, meselenin hukukî değeriyle ilgili bazı görüşler isnat edilmiştir. Sika râviler tarafından yapılan bu ilavelerin keyfiyeti ve kabul edilebilirliğiyle ilgili çalışmalar, daha çok hadis ilimleri alanında gerçekleştirilmiştir.

c. Müctehidler’in Hadise Vakıf Olamaması

Hadislerin fikhî ihtilâflara sebep olması sadece yöntem farklılığıyla sınırlı kalmamıştır. Buna ilaveten hadisin belirli sayıda sahâbî tarafından işitilip ondan da az sayıda râvî tarafından rivâyet edilmesi, müctehidin yaşadığı mahallin hadisi rivâyet eden kişiye uzak kalması gibi nedenlere bağlı olarak, hadislerden bir kısmı bazı müctehidlere ulaşırken bazılarında ulaşmamıştır. Bazen de hadis ulaşmış olmasına rağmen müctehid tarafından unutulmuştur.²⁰⁵ Bir konuda müctehidlerden

²⁰¹ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا (Buhârî, “Teyemmüm”, 1).

²⁰² “Teyemmüm”, *Mv.F.*, 14: 260.

²⁰³ وَجُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا، وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُورًا، إِذَا كَمْ نَجِدِ الْمَاءَ (Müslim, “Mesâcid”, 4).

²⁰⁴ Sekafi, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”, 107-110; Tahhân, *Teysîru Mustalâhi’l-hadîs*, 139; Bîker, “Ziyâdetü’s-sikât”, 93-95; Karacabey, “Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi”, 1: 111.

²⁰⁵ Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 134-136.

birinin elinde bulunan hadisle amel etmesi, diğerlerinin bu hadise vakıf olamaması ve hüküm istinbatında kullanmaması, aynı hususta farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.²⁰⁶

Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) kanalıyla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivâyet edilen “*Su iki kulleteyn miktarı (hacme sahip olduğunda içinde) pislik barındırmaz.*”²⁰⁷ hadisi, hilâf literatüründe bu konuya örnek verilmektedir.²⁰⁸ Bu hadis sıhhatini zedeleyecek herhangi bir illetle muallel olmamasına rağmen Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e ulaşmadığından onlar tarafından hüküm istinbatında kullanılmamıştır. Bu durum neticesinde hadiste geçen necaset bulaşan suyun pislikten etkilenmesi hususunda esas alınacak miktarın derecesiyle alakalı konuda, görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır.²⁰⁹ Bu hadisi esas alan Şâfiî²¹⁰ ve Hanbelîler'e²¹¹ göre hacmi iki kulleteyn²¹² miktarına ulaşmayan su, az olarak değerlendirilirken Hanefîler'de²¹³ az su için ölçü, zirâ' hesabıyla 10x10'luk bir alanla ifade edilmiştir. Mâlikî mezhebinde ise az suyun belli bir oranı yoktur.²¹⁴

3. Sahâbe Kavli

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra sahâbîlerden gerek yönetici gerekse ilmî kişiliği olanlar, naslarda hükmü belirtilmemiş olaylarla alakalı ictehad ederek görüş beyan etmiş ve bunlar sonraki nesillere aktarılmıştır.²¹⁵ Bu rivâyetleri karşılayan “sahâbe kavli”, örfen arkadaş denebilecek ölçüde müslüman olarak Hz. Peygamber'le (s.a.v.) birlikte bulunan ve müslüman olarak ölen²¹⁶ bir kimsenin Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te hükmü bulunmayan bir konuda hukukî sonuç doğuran uygulaması, fetvası veya yargı kararı için kullanılan ve fıkıh usûlü eserlerinde kabul

²⁰⁶ Sekafi, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 57; Ali b. Nâyif eş-Şuhûd, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ* (y.y.: Dâru'l-ma'mûr, 1430/2009), 421.

²⁰⁷ Ebû Dâvûd, Tahâret, 33; İbn Mâce, *Tahâret*, 75.

²⁰⁸ Konuyla ilgili muhtelif örnekler için ayrıca bkz. Dihlevî, *el-İnsâf*, 43-45.

²⁰⁹ Sekafi, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 59; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 135.

²¹⁰ Ebû İbrâhim İsmail b. Yahyâ el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*. (İmam Şâfiî'nin el-Ümm kitabının 8. cildiyle birlikte) (Beyrut: Dâru'l-marife, 1410/1990), 8: 101.

²¹¹ Hırakî, *Muhtasarü'l-Hırakî*, 11.

²¹² 160.5 lt. Bkz. Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mucemu Lüğati'l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1988), 368.

²¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 71.

²¹⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 279; Konuyla ilgili ayrıca bkz. Avvâme, *İmamların Fıkhî İhtilâflarında Hadislerin Rolü*, 81-107.

²¹⁵ Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 201.

²¹⁶ Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2: 850; H. Yunus Apaydın, “Sahâbî Kavli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 500.

edenler tarafından fikhî hükümlere kaynaklık eden delillerden birisidir.²¹⁷ Sahâbe icihadlarının kendi aralarında bağlayıcı olmadığı hususunda mezhepler hemfikir olmakla birlikte,²¹⁸ sonraki nesillere aktarılan fikhî görüşlerinin delil olarak geçerliliği hususunda ihtilâf etmişlerdir.²¹⁹ Burada delil değeri üzerine ihtilâf edilen rivâyetler, sahâbeden fikhî bilgisiyle temayüz etmiş olanların görüşlerinden oluşmaktadır.²²⁰

İctihadın mümkün olmadığı konularda nakledilen rivâyetler ve sahâbenin birleşip icmâ ettiği hususlar, bütün mezhepler tarafından ittifakla kabul edilmiştir.²²¹ Sahâbeden biri tarafından ortaya konulan ve yaygınlık kazanan bir görüşe, diğerlerinin muhalefet etmemesi durumu da kabul edenler tarafından sükûfî icmâ sayılmıştır.²²² Bu delille alakalı ihtilâfa esas teşkil eden husus ise sahâbenin kendi ictidarıyla beyan ettiği konularla alakalı olup sahâbe arasında yaygınlık kazanmamış ve diğerlerinden hiç kimsenin muhalefet etmediği rivâyetlerdir. Mezhepler bu rivâyetlerin sonraki devirlerde yaşayan müslümanlar için bağlayıcı olup olmadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir.²²³

Sahâbe kavlinin delil değeriyle ilgili başlıca üç yaklaşımdan söz edilebilir:

1. Hanefî usulcülerin çoğunluğu, İmam Mâlik, kadim görüşüne göre İmam Şâfî ve Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivâyete göre kıyasa aykırı olup olmamasına bakılmaksızın mutlak anlamda sahâbe kavli hüccettir ve kıyasa takdim edilir.²²⁴ Hanefîler kıyasa muhalif sahâbe kavlini haber-i vâhid hükmünde

²¹⁷ Abdülkerîm b. Ali en-Nemle, *İthâfû zevi'l-besâir şerhu Ravdati'n-nâzır fî usûli'l-fikh* (Riyad: Dâru'l-asime, 1417/1996), 4: 659; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 981; Mustafa Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fihâ fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-İmâmi'l-Buhârî, t.y.), 339.

²¹⁸ Buhari, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 217; Nemle, *İthâfû zevi'l-besâir*, 4: 259; Zeydan, *el-Vecîz*, 261; Apaydın, "Sahâbî Kavli", *DİA*, 35: 501; "Kavlü's-sahâbî", *Mv.F*, 34: 82; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fihâ*, 339.

²¹⁹ Şevkani, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 187; Zeydan, *el-Vecîz*, 261, Adnan Memduhoğlu, "Sahâbenin İctihad Anlayışı" (Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 449.

²²⁰ Apaydın, "Sahâbî Kavli", *DİA*, 35: 500.

²²¹ Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2: 850

²²² Apaydın, "Sahâbî Kavli", *DİA*, 35: 501.

²²³ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 187; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 981; Zeydan, *el-Vecîz*, 261; Taha Nas, "İmam Şâfî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", *Artuklu Akademi Dergisi* 1 (2014), 86; Mustafa Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fihâ*, 339.

²²⁴ Buhari, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 218; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 187; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 138; Nemle, *İthâfû zevi'l-besâir*, 4: 260; Apaydın, "Sahâbî Kavli", *DİA*, 35: 502; "Kavlü's-sahâbî", *Mv.F*, 34: 82; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fihâ*, 708.

değerlendirmiş,²²⁵ ayrıca sahâbenin ihtilâf ettiği konularla alakalı haberleri de delil saymışlardır. Ebu Hanife'den nakledilen: “Sahâbenin ittifak ettiğine uyarız, ihtilâf ettiği hususlarda ise içlerinden birini seçer alırız, onların sözlerinin dışına çıkmayız.” şeklindeki söz de buna işaret etmektedir.²²⁶

2. Kavli-i cedîdine göre İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'den gelen diğer bir rivâyete göre sahâbe kavli hüccet değildir.²²⁷ Ancak İmam Şâfiî'nin de sahâbe kavlini diğer fukahâ gibi kabul ettiği, çağdaş araştırmacılar tarafından iddia edilmektedir.²²⁸

3. Hanefiler'den Kerhî (ö. 340/952) ve Şâfiî usulcülerden Tâciiddîn es-Subkî'ye (ö. 771/1370) göre sahâbe kavli sadece ictihada dayalı olmayan konularda hüccettir.²²⁹

Sahâbe sözünü kabul edenler bu delile genel olarak üç noktada ayrıcalık tanımışlardır. Bunlar; sahâbe kavlinin kıyasa tercih edilmesi, Kitap ve Sünnet'in sahâbe kavliyle tahsisi, iki kıyastan sahâbe kavline uygun olanın öncelenmesi şeklindedir.²³⁰

Âlimler, nikâhtan önce taraflarca bilinmeyen bir kusurun nikâh akdi tamamlandıktan sonra ortaya çıkması durumunda, ayıp muhayyerliğine bağlı olarak nikâhı bozma hakkının eşler arasında kime tanındığı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Hanefiler'e göre muhayyerlik hakkı sadece kadınındır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise koca, akıl hastalığı, cüzzam, alaca hastalığı ve cinsel beraberliğe mani bir kusur olması durumunda muhayyerlik yani nikâhı feshedebilme hakkına sahiptir. Muhayyerlik hakkını sadece kadına tanıyan Hanefiler'in dayandığı görüş, Zeyd b. Ka'b'dan nakledilen: “Hz. Peygamber Ğaffar kabilesinden Âliye adında bir kadınla evlendi. Onunla gerdeğe girip elbiselerini çıkarıp böğründe bir beyazlık görünce

²²⁵ Apaydın, “Sahâbî Kavli”, *DİA*, 35: 501.

²²⁶ Buhari, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 225; Apaydın, “Sahâbî Kavli”, *DİA*, 35: 500.

²²⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdü's-Şâfi (y.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 168, 170; Şevkânî, *İrşâdü'l-fihûl*, 2: 187; Ebû'l-Menakıb Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edib Salih (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1398/1977), 179; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 138; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 982; Apaydın, “Sahâbî Kavli”, *DİA*, 35: 502; Nas, “İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı”, 1: 189.

²²⁸ Nemle, *İthâfî zevi'l-besâir*, 4: 262; a.mlf., *el-Mühezzeb*, 3: 983.

²²⁹ Buhari, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 217; Şevkânî, *İrşâdü'l-fihûl*, 2: 187; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 138; Apaydın, “Sahâbî Kavli”, *DİA*, 35: 503.

²³⁰ Apaydın, “Sahâbî Kavli”, *DİA*, 35: 503.

*elbiselerini giyip ailesine dönmesini istedi.”*²³¹ şeklindeki sahâbe kavlidir. Hanefîler’e göre bu rivâyette Hz. Peygamber (s.a.v.), “*Ailene dön.*” derken kinâyeye yoluyla talâkı kastetmiştir. Ayıp durumunda kocanın muhayyerlik hakkı olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.) bu kadını boşamaz, fesih hakkını kullanırdı. Mâlikî ve Hanbelîler ise görüşlerini Hz. Ömer’den nakledilen: “*Bir erkek kendisinde akıl hastalığı, cüzzam ve alaca hastalığı bulunan bir kadınla evlenirse (nikâhı fesh etme hakkı vardır), kadın için ise tam mehir vardır.*” şeklindeki mevkuf habere dayandırır. İmam Şâfiî ise bu gibi ayıplar neticesinde sonradan oluşacak mağduriyetleri, eşine yaklaşmamaya yemin etmiş erkeğin müddet bitiminde eşine dönmemesi durumunda kadın için oluşacak mağduriyete kıyas etmiş ve bu durumda kadına tanınan muhayyerliğin zikredilen ayıplar neticesinde erkeğe de tanınması gerektiği sonucuna varmıştır. Ona göre burada oluşan zarar daha fazla olduğundan erkeğin de ayrılma hakkı vardır.²³² Bu örnekte görüldüğü üzere Hanefîler, görüşlerini sahâbe kavline dayandırmışlardır. Karşı görüşte olan Mâlikî ve Hanbelîler ise farklı muhtevaya sahip olmakla beraber yine görüşleri için sahâbe kavlini esas alırken, İmam Şâfiî ise kıyas yöntemiyle görüşünü temellendirmiştir.

Kavlü’s-sahâbî, Hanefî usul eserlerinde Sünnet delili içerisinde “mütabaatü ashâbî’n-nebî” başlığı altında ele alınmış, Mâlikî usûl eserlerinde ise müstakil bir delil olarak işlenmiştir. Bu delili kabul etmeyen Şâfiî usulcüler ise konuyu mevhum deliller başlığı altında zikretmişlerdir.²³³

4. Şer‘u men kablenâ

İnsanlığın varoluşundan Hz. Muhammed’e (s.a.v.) kadar geçen zaman sürecinde gelen şeriatlar, tevhit gibi ana esaslarla ilgili aynı hüviyete sahipken uygulamada zaman ve zemine göre farklı emir ve yasaklar ortaya koymuşlardır. Hz. Muhammed’den (s.a.v.) önce gelen şeriatlarda var olup bizim şeriatımızda geçerli veya geçersizliğiyle alakalı herhangi bir açıklama yapılmadan bildirilmiş dinî hükümleri ifade etmek için usul kitaplarımızda “şer‘u men kablenâ”²³⁴ ıstılahı

²³¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4: 36.

²³² Âzîmî, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ inde İbn Rüşd”, 164-168; Dîb Buğa, *Eserü’l-edilleti’l-muhtelef fihâ*, 395-398.

²³³ Apaydın, “Sahâbî Kavli”, *DİA*, 35: 503.

²³⁴ Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 972; İbrahim Kâfi Dönmez, “Şer‘u Men Kablenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 15; “Şer‘u men kablenâ”, *Mv.F*, 26: 17; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2010), 525.

kullanılmıştır. Geçmiş ümmetlerin sorumlu tutulduğu dinî hükümlerden bir kısmının geçersizliği, bir kısmının bazı değişikliklerle beraber devam ettiği Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te bildirilmişken bazılarıyla alakalı ise herhangi bir yargıda bulunulmamıştır.²³⁵

Tahrif edilmiş olmaları gerekçesine binaen Kitap ve Sünnet'te zikredilmemiş veya zikredilmiş olmakla beraber geçersiz oldukları beyan edilen önceki şeriatlara ait hükümlerin müslümanlar için bağlayıcı olmadığı hususunda âlimler ittifak etmişlerdir.²³⁶ Ancak naslarda zikredilmekle beraber mensûh olup olmadıklarıyla alakalı bilgi verilmeyen ve kaynaklarımızda “şer'u men keblenâ” şeklinde ifade edilen hükümlerin bağlayıcılığı, fıkıh mezhepleri arasında ihtilâfa neden olmuştur.²³⁷ Hanefî, Mâlikî mezhepleriyle, Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivâyete göre önceki şeriatlardan Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te zikredilen ve geçersizliği hususunda açıklama yapılmayan hükümler, bizim için de geçerlilik arz etmektedir. İmam Şâfiî ve Ahmet b. Hanbel'den gelen bir diğer rivâyete göre ise bu hükümlerin bizim ümmetimiz için herhangi bir bağlayıcılığı yoktur.²³⁸

Fakihler, çocuğunu kurban etmeyi adayan kişinin yükümlü olduğu durumla alakalı şer'u men keblenâ deliline istinaden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu kişinin Ebû Hanîfe'ye göre bir koyun, İmam Mâlik'e göre kurban olabilecek bir hayvan, Ahmet b. Hanbel'den gelen rivâyetlerden birinde ise koç kesmesi gerekirken İmam Şâfiî'ye göre ise bu durumda kişiye herhangi bir sorumluluk yoktur. Bu meselede çoğunluğu oluşturan âlimlerin esas aldığı, şer'u men keblenâ delilidir. Onlara göre Saffât suresinde²³⁹ beyan edildiği üzere Hz. İbrahim oğlunu kurban etmeyi adayınca, Allah (c.c.) adağını gerçekleştirmesi adına evladı yerine bir hayvan boğazlamasını emretmiş, böylece adak yerine getirilmiştir. Bu uygulamanın Kur'ân-ı Kerîm'de hükümsüzlüğünü bildirir bir kayıtle geçmemiş

²³⁵ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 137.

²³⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3: 20; İzmirli, *İlm-i hilâf*, 133; Dönmez, “Şer'u Men Keblenâ”, *DİA*, 39: 15.

²³⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3: 19; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 179; İzmirli, *İlm-i hilâf*, 134; “Şer'u men keblenâ”, *Mv.F*, 26: 18.

²³⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3: 19; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 217; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 1: 459; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû*, 369; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 180; İzmirli, *İlm-i hilâf*, 134; Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-islâmî*, 2: 843; Şakirü'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fikh*, 269; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 972, 975; Dönmez, “Şer'u Men Keblenâ”, *DİA*, 39: 16; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fîha*, 534.

²³⁹ Saffât 37/102-110.

olması, bu hükmün Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmeti içinde hüccet olduğunu gösterir. İmam Şâfiî ise şer'u men keblenâ delilini meşru görmediğinden dolayı, bu gibi durumlarda kişiye hiçbir şeyin gerekmeceği sonucuna varmıştır.²⁴⁰ Bunun yanında Hanefiler, su kaynaklarının gün esasına göre nöbetleşe kullanılabilceği; Mâlikîler, mahkemeye taşınmış bir olayla alakalı belirgin emareleri dikkate alarak yargıda bulunulabileceği gibi hükümleri, şer'u men keblenâ deliline istinaden ortaya koymuşlardır.²⁴¹

Şer'u men keblenâ, usul kitaplarında kabul edenler tarafından Sünnet, icthad ve istishâb gibi konularla beraber ele alınırken kabul etmeyenler tarafından fâsid istidlâller başlığı altında incelenmiştir.²⁴² Şer'u men keblenâ delili, hilâf literatüründe fikhî ihtilâfların sebepleri arasında sayılsa da fûru-ı fıkhîta sınırlı sayıda hükme kaynaklık etmiş olduğundan ihtilâflardaki etkisi diğer delillere nazaran daha az olmuştur.

5. İstihsan

İstihşân, “iyi ve güzel bulmak” anlamlarında kullanılan bir kelimedir.²⁴³ Usul kitaplarında birden çok tanımı bulunan istihsan terim olarak, daha kuvvetli bir delil (gerekçe) sebebiyle bir konuda, benzerlerinin hükmünü bırakıp farklı bir hükme dönme;²⁴⁴ Şâri'in maksadını gerçekleştirme adına açık kıyası bırakıp kapalı kıyasa meyletme;²⁴⁵ kıyasın gereğini bırakıp ondan daha güçlü bir delile dönme;²⁴⁶ müctehidin aklıyla güzel bulduğu şey; müctehidin aklında belirip ifade etmekte güçlük çektiği delil²⁴⁷ şeklinde farklı içeriklerle tanımlanmıştır.

İstihşânın fikhî hükümlere dayanak olabilecek derecede muteber bir delil olup olmadığı hususunda fikh mezhepleri arasında iki farklı eğilim mevcuttur:

²⁴⁰ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 370; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 558-560.

²⁴¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 216; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 979; “Şer'u men keblenâ”, *Mv.F*, 26: 18.

²⁴² Dönmez, “Şer'u Men Keblenâ”, *DİA*, 39: 15.

²⁴³ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lügâ*, 2: 57; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “h-s-n” mad., 13: 114.

²⁴⁴ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 296; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 156; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 3; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 1: 122.

²⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2: 164; Kal'acî, *Mu'cemu Lügati'l-Fukahâ*, 59.

²⁴⁶ Ahmed b. Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (y.y.: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, t.y), 452.

²⁴⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir ve cunnetu'l-munazır fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel* (y.y.: Müessesetü'r-reyyân, 2002), 1: 474, 476; Abdü'l-vehhâb Hallâf, *Masâdiru't-teşrî'l-İslâmî fima la nasse fihi* (y.y.: Dâru'l-kalem li'n-neşri ve't-tevzî', 1993), 70.

Hanefiler başta olmak üzere Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri, istihsana hukukî bir değer atfetmiş ve şer'î ahkâmın istinbatında kaynak olarak kullanmışlardır. İmam Şâfiî ise istihsanı, “şârîliğe soyunma” olarak nitelemiş²⁴⁸ ve mesafeli bir tutum sergilemiştir.²⁴⁹ Her iki tarafın kabul ve ret hususunda dayanak olarak ortaya koydukları deliller dikkate alındığında, istihsanın görüş ayrılıklarına sebep olması şu şekilde izah edilebilir:

İstihsan delili, uygulamada kısmen mevcut olsa da fıkıh literatürüne Hanefî mezhebiyle beraber dâhil olmuş, İmam Şâfiî'nin yönelttiği eleştirilerin de etkisiyle Hanefî usulcüler tarafından tanımlanarak kavramsal çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır.²⁵⁰ Mâlikîler'in istihsana yönelik menfî tutumlarından bahseden bir takım kaynaklar bulunsa da umumiyetle bu delil, mezhep tarafından muteber sayılmıştır. Mezhebin önemli fakihlerinden İbnü'l-Kasım (ö. 191/806) kanalıyla İmam Mâlik'e nispet edilen: “*İlmin onda dokuzu istihsandır.*” ifadesi, bu delile verdiği önemi ortaya koymasından önemlidir.²⁵¹ Hanbelîler de diğer mezhepler gibi istihsan delilini hüküm istinbatında kullanmışlardır.²⁵² İstihsana yöneltile eleştirileri bu delilin mahiyetinin kavranamamasına bağlayan usulcüler, bu hususta ikna edici izahlar ortaya koymaya çalışmışlardır.²⁵³ Onlara göre istihsan, sanıldığı gibi heva ve hevese dayalı olarak bir delili başka bir delile önceleme değil, aksine şeriatın maksatlarını ıskalamama adına, hak olan diğer bir delile dayanarak ictihadda bulunmanın adıdır.²⁵⁴

²⁴⁸ “İstislâh”, *et-Tehzîb fî fıkhi'l-İmam Şâfiî*, 1: 46; Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li dirâseti'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2002), 169.

²⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 156; Muharrem Önder, “Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması” (Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi, 2000), 120; Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 344; “İstihsân”, *Mv.F.*, 3: 218; İstihsanın mahiyetine yönelik farklı bir değerlendirme için bkz. Ahmet Yaman, “İstihsan' Ne Değildir?”, *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 (2007), 169-173.

²⁵⁰ Ali Bardakoğlu, “Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislâh Görüşü”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 129; a.mlf., “İstihsan”, *DİA*, 23: 340.

²⁵¹ Şatibî, *el-Muvafakât*, 5: 198; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8: 97; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 250.

²⁵² İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 1: 473.

²⁵³ Mezheplerin kabul ve ret noktasında konuyu gerekçelendirirken ortaya koydukları delillerin geniş izahı için bkz.: Önder, “Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması”, 120-143.

²⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2: 163.

İmam Şâfiî, istihsana karşı olan tavrını “*el-Ümm*”²⁵⁵ ve “*er-Risâle*”²⁵⁶ adlı eserlerinde bu delilin meşru olmadığını ifade etme adına açtığı iki bölümle ortaya koymuştur. Bunun yanında “*İstihsan yapan kendiliğinden kanun koymuştur.*”²⁵⁷ sözüyle de istihsanın şer’î bir delil olmaktan uzak olduğunu, daha yüksek bir tonda dile getirmiştir. İhtihsanı reddetme hususunda öne sürülen görüşler kısaca şu şekildedir:

Önceden var olan bir delile dayanmaksızın hüküm istinbat etmek, sadece Hz. Peygamber’e (s.a.v.) has bir durumdur. Oysa Allah (c.c.) Kur’ân-ı Kerîm’de insanı başıboş bırakmadığını²⁵⁸ ifade eder; her konuda olduğu gibi ictihadda da müctehid mutlaka şer’î bir asla dayanarak görüş beyan etmelidir.²⁵⁹ İstihsan keyfiyeti gereği kontrol edilebilir ve gerekçelendirilebilir bir ictihad şekli değildir. Oysa hakkında nas bulunmayan konularda, naslardaki umumi ilkelere başvurularda kıyas yöntemini kullanmak esastır.²⁶⁰ İstihsana başvuran başına buyruk davranmakla Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ve âlimlerin teşrî metoduna muhalif davranmaktadır. Zira Allah (c.c.), Hz. Peygamber’e (s.a.v.): “*Rabbinden sana vahyolunana uy.*”²⁶¹, “*Aralarında Allah’ın indirdiğiyle hükmet, onların arzularına uyma.*”²⁶² buyurarak din adına konuşmanın ciddiyetini vurgulamıştır.²⁶³

Fıkıh literatüründe istihsan prensibinin mahiyetini kabul ve ret açısından ifade eden farklı tanımlamalar bulunsa da eleştirilerin uygulamadan ziyade yöntem ve isimlendirme mahiyetli ortaya konduğu rahatlıkla gözlemlenebilir.²⁶⁴ Menfi tavır takınan Şâfiî mezhebi âlimleri, sübjektif bir tercih yapma izlenimi veren isimlendirme üzerinde problem görmüş ve bu doğrultuda olumsuz görüş beyan etmişlerdir.²⁶⁵ Hanefî fakihlerden Cessâs (ö. 370/980) istihsana yönelik menfi tavrı,

²⁵⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 309.

²⁵⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-halebî, 1940), 503.

²⁵⁷ Beğavî, *et-Tehzîb*, 1: 46; Zeydan, *el-Medhal*, 169.

²⁵⁸ Kıyâme 75/36.

²⁵⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 25; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 1: 135.

²⁶⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s.503; Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 309; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 1: 138.

²⁶¹ En'am 6/106.

²⁶² Mâide 5/49.

²⁶³ Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 309.

²⁶⁴ Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 994; Bardakoğlu, “İstihsan”, *DİA*, 23: 345; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 1: 81.

²⁶⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 163; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, 1: 473; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 159; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 1: 125.

muhaliflerin istihsanı anlamamasına bağlar.²⁶⁶ Ancak Şâfiî mezhebi fakihlerinden bazıları, istihsanı benimseyenlerin maksadını anladıktan sonra delil olabileceği yönünde müspet bir yaklaşım sergilemişlerdir.²⁶⁷

Fıkıh literatüründe istihsan temelli ihtilâfları²⁶⁸ somutlaştırma adına, şirket çeşitlerinden biri olan ve ortaklardan her birinin kendi malında diğerine, gerek gıyabında gerekse huzurunda tasarruf yetkisi verme esasına dayanan “mufavada” akdinin cevazı üzerine meydana gelen görüş ayrılığı örnek verilebilir. İmam Şâfiî, yetki ortaklığı temeli üzerine kurulan bu akdi câiz görmemiştir. Ona göre akit nazariyesinin bir gereği olarak ortaklık, sermayelerin birleşmesiyle oluşur. Kâr, sermayeye tabi olduğundan sermayede ortaklık olmayınca kârda da ortaklık olmaz. Bu sebeple ortaklardan birinin kendi malından gelen kâra diğerini ortak kılması, aldatmaya müsait cehalet içeren bir iş olup kumara benzemektedir ve batıldır.²⁶⁹ Diğer yandan Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri bir takım şartlarda farklı düşünceler de bu türden bir akdin câiz olduğu sonucuna varmışlardır. Cevazı hususunda da özellikle Hanefî literatüründe zikredilen hadislerin yanında, insanların bu akdi örf haline getirdikleri, benimseyip uyguladıkları, dolayısıyla nass ve örf yönüyle istihsan prensibi işletilerek bu akde cevaz verildiği gerekçe olarak dile getirilmiştir.²⁷⁰

6. İstislâh Delili

Kelime itibariyle “sa-la-ha” kökünden türeyen maslahat, “fesadın zıddı, bir şeyin maksadına uygun özellikte olma, iyi ve yararlı olana ulaştırma” manalarına gelir.²⁷¹ Terim olarak maslahat, Şâri’in ahkâmı vaz’ ederken kulları için gözettiği

²⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 225.

²⁶⁷ Zeydan, *el-Medhal*, 169; Pekcan, “Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?”, 172; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 157.

²⁶⁸ İhtihsan prensibinin etkili olduğu ihtilâf örnekleri için bkz. Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 151-182.

²⁶⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 3: 236; Ahmet b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirac vd. (Kahire: Dâru's-selâm, 2006), 6: 3025; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 236.

²⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 6: 3025; Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türasi'l-Arabî, t.y.), 3: 6; Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. *Fethu bâbi'l-inaye* (Beyrut: Dâru'r-rakam, t.y.), 3: 528; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 37; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 164,166.

²⁷¹ Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (y.y.: Dâru'l-hidâye, t.y.), “s-l-h” mad., 6: 549; Kal'acî, *Mu'cemu Lügati'l-Fukahâ*, 432; Muhammed Salâh Muhammed el-İtribî, *et-Turûkü'n-nebeviyye te'silen ve tatbikan* (Katar: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1413/2012), 390.

menfaatlere denir.²⁷² Maslahatlar; geçerliliği Şâri‘ tarafından naslarda doğrudan veya dolaylı onaylanan muteber maslahatlar, geçersiz olduğu bildirilen mülgâ maslahatlar,²⁷³ geçerli veya geçersizliği hakkında özel delil (nas ve icmâ) bulunmadığı gibi kıyas kapsamına da girmeyen, fakat hem akli ölçülerle hem de diğer şer‘î düzenlemelerle uygunluk arz eden menfaatleri ifade eden mürsel maslahatlar olmak üzere üçe ayrılır.²⁷⁴

Kelime olarak “düzeltme, iyileştirme, bir şeyi iyi bulma”²⁷⁵ anlamlarına gelen ve ilk defa Gazâlî (ö. 505/1111) tarafından kullanılan²⁷⁶ istislâh, nasların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan bir meselenin hükmünü, şer‘an itibar edilebilir maslahatlara ve fıkım genel ilkelerine göre belirleme yöntemini ifade eder. Bu haliyle istislâh, kabul edenler açısından dört aslî delilin dışında yer alan yöntem mahiyetli delillerden birini oluşturur.²⁷⁷

Maslahatın İslâm teşrîinin genelinde, “dinin koruduğu ana ilkeler ve gerçekleştirmeyi hedeflediği temel gayeler” bağlamında esas alınması hususunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.²⁷⁸ Ancak kabulü ve reddiyle alakalı naslarda herhangi bir emare bulunmayıp maslahat- ı mürsele şeklinde tabir olunan ve kısmen sübjektif bir yanı bulunan maslahat çeşidinin, olayların çözümünde şer‘î kaynak olarak dikkate alınabilirliği tartışmalıdır.²⁷⁹ Maslahat kavramının İslâm hukukunun gayelerinin gerçekleştirilmesi ve korunması şeklinde değerlendirilmesinde hiçbir ihtilâf yoktur. İstislâh delili üzerindeki tartışmalar,

²⁷² İzmirli, *İlm-i hilâf*, 78; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1003; Muhammed Ramazan el-Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha fi ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (y.y.: Müessesetü'r-risâle, t.y.), 23.

²⁷³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyyâz Alevanî (ys: Müessesetü'r-risâle, 1997), 6: 162; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 161; Karafî, *Nefâisü'l-usûl*, 8: 4079; İzmirli, *İlm-i hilâf*, s.114; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1007-1009; “İstislâh”, *Mv.F*, 3: 324.

²⁷⁴ Şatîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 114,115,129; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 553,554; Şinkîti, *el-Vasfî'l-münâsib*, 228; Nemle, *Mühezzeb*, 3: 1003; Zeydan, *el-Medhal*, 170; Şükrü Özen, “İstislâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 23 (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 385; “İstislâh”, *Mv.F*, 3: 324; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 162.

²⁷⁵ Hallâf, *Masâdiru't-teşrî'l-İslâmî*, 85.

²⁷⁶ İzmirli, *İlm-i hilâf*, 79.

²⁷⁷ Hallâf, *Masâdiru't-teşrî'l-İslâmî*, 85; Özen, “İstislâh”, *DİA*, 23: 383; Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 352; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelif fiha*, 41.

²⁷⁸ Hallâf, *Masâdiru't-teşrî'l-İslâmî*, 86; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 162.

²⁷⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 173; Şatîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 608; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 184; İzmirli, *İlm-i hilâf*, 79; Özen, “İstislâh”, *DİA*, 23: 383; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelif fiha*, 41.

onun dört şer'î delilden sonra beşinci bir kaynak olarak kabul edilip edilmeyeceği noktasında yoğunlaşır.²⁸⁰

İmam Mâlik, ibadetler dışında kalan muamelatla ilgili konularda mürsel maslahatlarla amel edilebileceği görüşündedir.²⁸¹ Hanefî²⁸², Şâfiî²⁸³ ve Hanbelî²⁸⁴ mezheplerine göre ise mürsel maslahatlar, haklarında şâri'in kabul veya ret hususunda beyanı bulunmadığından müstakil bir delil olmayıp kıyas bahsi içerisinde değerlendirilmelidir.²⁸⁵ Maslahatın etkili olduğu fikhî ihtilâflara şu örnek verilebilir:²⁸⁶

Birbirine karışan ve ayrılması mümkün olmayan mallar hususunda muhakemeye başvurulduğunda Hanefî, Şâfiî ve Hanbeli mezheplerine göre “*Delil getirme zorunluluğu davacıya, yemin ile kendi suçsuzluğunu ispat etme imkânı da davalıya aittir.*” hadisinin gereğiyle amel edilmelidir. Yani malının bir başkasının malına karıştığını iddia eden kişi bunu ispat etmekle, diğeri ise karışmadığına yönelik yemin etmekle mükelleftir. Mâlikîler ise bu malların iddia edildiği gibi birbirine karıştığı tespit edilene değin sadece davacının iddiası nazarı dikkate alınarak davalıya yemin ettirilemeyeceği görüşünü savunmuşlardır. Mâlikî fakihler bu hükme gerekçe olarak: “Buna cevaz verilmesi durumunda insanların asılsız iddialarla birbirini zora sokmalarının önü açılır.” maslahatını esas aldıklarını dile getirmişlerdir.²⁸⁷

Usul kitaplarının kıyas bahsinde ele alınan illet, bir hükme gerekçe olabilirlik açısından üçe ayrılmıştır: Bunlar Şâri'in muteber saydığı, “el-vasfu'l-münâsibü'l-müessir”; Şâri'in geçersiz addettiği, “el-vasfu'l-münâsibü'l-mülğâ”; geçerliliği veya geçersizliği hususunda doğrudan veya dolaylı beyanda

²⁸⁰ Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 386.

²⁸¹ Razî, *el-Mahsûl*, 6: 165; Karafî, *Nefâisü'l-usûl*, 9: 4080; Şatıbî, *el-İ'tisâm*, 165; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 184; Bûtî, *Davâbittu'l-maslaha*, 367.

²⁸² Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 557.

²⁸³ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 555.

²⁸⁴ İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 1: 482; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 554.

²⁸⁵ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 184; İzmirli, *İlm-i hilâf*, 108; Âzimî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ inde İbn Rüşd”, 187; Atar, *Fıkıh usulü*, 125; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fîha*, 44.

²⁸⁶ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 62-118.

²⁸⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 5: 255; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 559.

bulunmadığı “el-vasfü’l-münâsibü’l-mürsel” şeklinde ifade edilmektedir.²⁸⁸ Mâlikîler’in dışındaki mezhepler mürsel maslahatları, zikredilen illet çeşitlerinden “el-vasfü’l-münâsibü’l-mürsel” adıyla ele almışlardır.²⁸⁹

Mâlikîler dışındaki imamların kaynakları arasında istislâhı saymayıp mürsel maslahatla amel etmedikleri yönünde var olan yaygın kanaatin yanında bazı araştırmacılar, bu mezheplerin teoride olmasa da vakıada bu prensip doğrultusunda ictihadda bulduklarını iddia etmişlerdir.²⁹⁰ Literatürde mürsel maslahatları kabul etmeyen mezheplerin müntesibi birçok âlimin bu delili kullanma yönünde görüş belirttiği vaki olsa da esas itibariyle mezhep imamları bu prensibi şer’î asıllar arasında saymamışlardır.²⁹¹

7. Seddü’z-Zerâi’

Engelleme, kapatma manalarına gelen “sedd” kelimesiyle, vasıtalar anlamına gelen “zerâi’” kelimelerinin bir araya gelerek oluşturdukları “seddü’z-zerâi’” terkibi²⁹² bir usul terimi olarak, bizzat mubah olan bir fiilin maksatlı veya maksatsız olarak şer’an mahzurlu kabul edilen bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması durumunda yasaklanması anlamına gelmektedir.²⁹³ Mefsedete yol açtığı kesin tespit edilebilen fiillerin yasaklanması cumhur tarafından kabul edilen bir durumdur. Böyle bir sonuca vesile olabileceği kesin olmayan durumlarda seddü’z-zerâi’ ilkesinin işletilip işletilemeyeceği, fıkıh mezhepleri arasında tartışma konusu olmuştur.²⁹⁴

Seddü’z-zerâi’ terkibi içerisinde yer alan “zerâi’a” kelimesi, geniş anlamıyla yaşamak için yemek, geçim için helalinden ticaret yapmak gibi mutlak bir

²⁸⁸ İzmirli, *İlm-i hilâf*, 103; Ahmed b. Mahmûd Şinkâtî, *el-Vasfü’l-münâsib li şer’îl-hükûm* (Medine: İmâdetü’l-bahsi’l-ilmîyyi, 1415/1994), 228; Nemle, *el-Mühezzeb*, 5: 2060; Atar, *Fıkıh usulü*, 103; Şa’bân, *Usûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*, 153.

²⁸⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 80.

²⁹⁰ Karafî, *Nefâisu’l-usûl*, 9: 4095; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, 3: 213; Muharrem Önder, “Mesâlih-i Mürsele ve Şer’î Siyasette Uygulanması”, (Yüksek lisans tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2000), 23-25; “İstislâh”, *Mv.F*, 3: 324; Bûtî, *Davâbitü’l-maslaha*, 385-386; Dîb Buğa, *Eserü’l-edilletü’l-muhtelef fiha*, 45-53.

²⁹¹ Bu husustaki tespitler için bkz. Bûtî, *Davâbitü’l-maslaha*, 367-385.

²⁹² Şevket Topal, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 22.

²⁹³ Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1016; İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i Zerâi’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 277; “Seddü’z-zerâi’”, *Mv.F*, 24: 276.

²⁹⁴ Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, 2: 194.

maslahata²⁹⁵ veya farklı durumlar nedeniyle mefsedete vesile olanlar şeklinde kabaca ikiye ayrılır. Bunlardan mefsedete vesile olan fiiller ise dört kısımda değerlendirilir:

1. İçki içmek, herkesin kullandığı umumî bir yola kuyu kazmak, birinin yiyeceğine zehir koymak gibi İslâm'ın yasakladığı sonuçlara kesin olarak sebebiyet veren fiillerin yasaklanması, ümmetin icmâıyla meşrudur.²⁹⁶

2. Fitne zamanında eşkıyaya silah satmak, şarap fabrikası işleten kişiye üzüm satmak gibi kötülüğe vesile olması galip zanla sabit olan fiiller engellenir. Zira dinde galip zan, bilgi değeri itibariyle nazarı dikkate alınmaktadır. Bu anlamda yapılan fiillere izin vermek günah ve düşmanlıkta yardımlaşma anlamına geleceğinden ittifakla câiz değildir.²⁹⁷

3. Şarap yapılabileceği ihtimaline binaen nadiren mefsedete sebebiyet vereceği düşünülen üzüm yetiştirmekten men etmek yine icmâ ile yasaklanmıştır. Zira bu türden fiillerde maslahatın varlığı kesindir ve nadiren gerçekleşecek ihtimaller sebebiyle bu maslahatlar hükümsüz kılınmaz.²⁹⁸

4. Engellenip engellenmemesi hususunda ilk üç şıkta var olan netlikte bir dayanak bulunamayan, galiben olmasa da çoğu kere mefsedete sonuçlanan uygulamaların yasaklanıp yasaklanmayacağı tartışma konusu olmuştur.²⁹⁹

Genel manasıyla taksimatı yapılan vasitalardan ilk üçü, yol açacakları sonuçlar itibariyle kesinlik taşıdıklarından bütün mezhepler tarafından dikkate alınmıştır. Bunlardan zâhiren meşru kabul edilen, kesin veya galip zanla sabit olmamakla beraber çoğu kere mefsedete götürme ihtimali bulunan fiillerin

²⁹⁵ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakk'în an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411, 1991), 3: 109; Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 3: 54.

²⁹⁶ Karafî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 448; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakk'în*, 3: 109; Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 3: 54, 75; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 194; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 146; "Seddü'z-zerâi'", *Mv.F*, 24: 278.

²⁹⁷ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 3: 54; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 571.

²⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakk'în*, 3: 109; Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 3: 54; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 194; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 146; Dönmez, "Sedd-i Zerâi'" *DİA*, 36: 280; "Seddü'z-zerâi'", *Mv.F*, 24: 278.

²⁹⁹ Karafî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 448; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakk'în*, 3: 109; Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 3: 55,77; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 194; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 146; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1016; Dönmez, "Sedd-i Zerâi'" *DİA*, 36: 280; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 568, 571; "Seddü'z-zerâi'", *Mv.F*, 24: 276, 278.

engellenip engellenemeyeceği hususu ise usûlî tartışmalara ve bunun bir yansıması olarak da ihtilâflara neden olmuştur.³⁰⁰ Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin bu ilkeyi ictihadlarında kullanmaları şu şekilde örneklendirilebilir:³⁰¹

İhramlıyken ortaklaşa avlanan bir gurup avcıya, ihram yasağını ihlal etmeleri sebebiyle gereken ceza hususunda fıkıh âlimleri ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik, her birine ayrı ayrı ceza gerektiğini söylerken İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise bir cezanın topluluğa bölüştürülmesi yönünde görüş beyan etmişlerdir. Mâlikî literatüründe İmam Mâlik'in ictihadına gerekçe olarak, cezanın bölünmesi durumunda insanların bunu hafife alacağı, her önüne gelenin Harem bölgesinde avlanarak bu beldenin saygınlığını çiğneyebileceği hususu dile getirilmiştir. Onlara göre bu sonucu önleme adına her bir kişiye ayrı ayrı ceza terettüp ettirilmelidir ki, caydırıcı olsun ve bu fiilin önü kapatılsın.³⁰²

Şeriatta var olan bütün emir ve yasaklamalar kötülüklerin engellenmesi ve hayrın hâkim olması maksadına matuftur. Fıkıh mezhepleri bu bağlamda mevcut usûlî ilkeyi kabul etme hususunda hem fikir olmakla birlikte, neyin maslahata neyin mefsedete götüreceğinin sağlam gerekçelere dayandırılmaması ve bu sebeple oluşan sübjektifliğin giderilememesi nedeniyle seddü'z-zerâi' ilkesine mesafeli bir tutum sergilemişlerdir. Ancak bazı araştırmacılara göre Hanefî ve Şâfiî mezhepleri de en az kabul edenler kadar bu ilkeyi benzer nitelikteki kıyas, istihsan, maslahat, örf gibi deliller ve "günah ve düşmanlık konusunda yardımlaşmama"³⁰³ ilkesi ekseninde işletmişlerdir.³⁰⁴ Bununla birlikte Hanefî ve Şâfiîler'in seddü'z-zerâi'a ilkesini esas alarak hüküm istinbat ettiklerini iddia etmek pek isabetli gözükmemektedir.³⁰⁵

³⁰⁰ Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 572.

³⁰¹ Bu çerçevede ortaya konmuş hükümler için bkz. İbnü'l-Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmü'l-muvakk'in*, 3: 110-126.

³⁰² İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3: 452; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 2: 123; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1019; Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 598, 599.

³⁰³ Mâide, 5/6.

³⁰⁴ Topal, *Sedd-i Zerâi*, 124; Zekiyüddîn Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 203; Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde seddü'z-zerâi' delili altında yer alabilecek ictihad örnekleri için bkz: Dîb Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 586-592.

³⁰⁵ Topal, *Sedd-i Zerâi*, 174, 175, 182, 183, 184; Hanefîler helâl olan bir uygulamayı kat'î bir delile dayanmadan yasaklamamanın hukukî istikrarı sarsacağını düşünmüş, belli noktalarda kolaylık sağlama adına geliştirilen ara çözümleri dahi hukukî bir kisveye büründürerek uygulamışlardır. "Hiyel" adıyla anılan ve kanuna karşı geliştirilen kanunî çözümler, bu amaca matuf

8. İstishâb

Şeriat gelmeden önce eşyada asıl olanın ibâha mı yoksa yasak mı olduğu şeklinde önceleri kelâmıla alakalı başlayan tartışma, daha sonraları fıkıh alanına taşınmış ve bu fikirden hareketle hakkında nas bulunmayan konularda hükmün belirlenmesiyle alakalı bir istidlâl tarzı olarak istishâb yönteminden bahsedilmeye başlanmıştır.³⁰⁶

Sözlükte; “beraber olmayı istemek, kısa süreli olmayan beraberlik, bir arada bulunma” anlamlarına gelen istishâb³⁰⁷ terim olarak; “bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça sonradan da mevcut olduğuna hükmetme”³⁰⁸ manasında kullanılmaktadır. Bu delil etrafındaki tartışmalar, kabul veya reddinden ziyade genel olarak var olan bir hüküm veya durumun devamı, var olanın yanında yeni bir hüküm veya durumun ispatını içerip içermediği gibi tanım, mahiyet ve kapsamı etrafında şekillenmiştir.³⁰⁹ İstishâb, kabul edenler tarafından genel olarak; berâet-i asliyye istishâbı, ibâha-i asliyye istishâbı, şer’î hüküm istishâbı şeklinde kısımlara ayrılmıştır.³¹⁰

Mâlikî ve Hanbelîler’in tamamı, Şâfîîler’in çoğunluğuna göre istishâb, şer’î bir delil bulunamaması durumunda hem “def” (mevcut hüküm ve hakları koruma) hem de “ispat” (yeni haklar elde etme) yönünden meşru bir delildir.³¹¹ Hanefîler’in çoğunluğu, Şâfîîler’in bir kısmına göre istishâb, hem def hem de ispat yönünden delil değildir.³¹² Hanefîler’den Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090),

uygulamalardır. Öte yandan seddü’z-zerâi’ kanalıyla elde edilecek hükümler daha objektif olan kıyas, istihsân ve örf kanalıyla zaten elde edilebilmektedir. Bkz. Topal, *Sedd-i Zerâi*, 174, 166.

³⁰⁶ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, 23: 377.

³⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, “s-h-b” mad., 1: 520; Osman Şahin, “İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 491; Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, 23: 376; “İstishâb”, *Mv.F*, 3: 323.

³⁰⁸ Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû*, 172; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 51; Nemle, *İthâfî zevi’l-besâir*, 4: 191; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 959; Şahin, “İstishâb”, 492; Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, 23: 376; “İstishâb”, *Mv.F*, 3: 323; Dîb Buğa, *Eserü’l-edilleti’l-muhtelef fiha*, 186.

³⁰⁹ Nemle, *İthâfî zevi’l-besâir*, 4: 192; Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, 23: 376, 378; Yaşar Koçyiğit, “İslâm Hukukunda Bir Hüküm ve Külli Kâide Kaynağı Olarak İstishâb” (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006), 26; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 117.

³¹⁰ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, 23: 378-379; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 262.

³¹¹ Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, 2: 174; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 68; Dîb Buğa, *Eserü’l-edilleti’l-muhtelef fiha*, 188; Hinn, *Eserü’l-ihtilâf*, 543; “İstishâb”, *Mv.F*, 3: 324.

³¹² Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 378; Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, 2: 174; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 68; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 964; Koçyiğit, “İslâm Hukukunda Bir Hüküm ve Külli Kâide Kaynağı Olarak İstishâb”, 27; “İstishâb”, *Mv.F*, 3: 324; Dîb Buğa, *Eserü’l-edilleti’l-muhtelef fiha*, 189.

Pezdevî (ö. 482/1089) gibi müteahhir âlimlerin çoğunluğuna göre ise istishâb prensibi, sadece def cihetiyle kabul edilebilir meşru bir delildir.³¹³

Kaynaklar tetkik edildiğinde Hanefîler'in istishâba karşı tavırlarının bazı furû meselelerinde uygulanan istishâb türüyle sınırlı olduğu; aslî ibaha, berâet-i zimmet ve şer'î hüküm istishâbının bu delille irtibat kurulmaksızın müstakil olarak benimsendiği görülür.³¹⁴ Debûsi tarafından yapılan ve sonraki Hanefîler tarafından da benimsenen tanıma göre istishâb; “geçmişte sabit olan bir hükmün bâki olduğuna dair delilin bilinmesinden ziyade, değişmesini bildiren delilin araştırılıp bulunamamasından dolayı o hükmün bâki kalmasını ifade eden şey” diye tarif edilir.³¹⁵ İstishâbı kabul eden müteahhir Hanefî usulcüler onu sadece def cihetinden delil saymış, ispat edici bir ilke olarak benimsememişlerdir.³¹⁶ Burada zikri geçen “def” ile kastedilen, varlık veya yokluk hususunda bir zamanda tahakkuk ettiği bilinen ve aksi kesin olarak ispatlanamamış bir durumu hükümsüz kılacak zannî emarelere itibar etmemektir. “İspat” ise geçmişte var olmakla beraber şu anda varlığı kesin olmayan bir durumu esas alıp lehte veya aleyhte hak terettüp ettirmektir. Hanefîler'e göre esas olan geçmişte bir durumun varlığını gösteren delilin devamlılığında ziyade araştırma neticesinde onun hükümsüzlüğünü gösterir bir delilin bulunamamasıdır. Çünkü mevcut durum her an aksi bir durumla hükümsüz kılınabileceğinden bir şeyin bekası geçmişte var olmasıyla temellendirilemez; bunu nefy eden delillerin yokluğundan da emin olunmalıdır. Aksi takdirde zannî olana hüküm bina edilmiş olur.³¹⁷ İstishâbı her iki yönüyle delil kabul edenler, kendilerine yöneltilen bu itirazı, “Herhangi bir durumda varlığı ya da yokluğu tahakkuk eden şey, bu şeyin daim olduğunun zannını da gerektirir. Zira zanna dayalı bilgi dikkate alınmaya değerdir.”³¹⁸ “Bir şeyin değişebileceği

³¹³ Serahsî, *el-Usûl*, 2: 225; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 378; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 68; Âsâvî, *Te'sîl*, 228-229; Koçyiğit, “İslâm Hukukunda Bir Hüküm ve Külli Kâide Kaynağı Olarak İstishâb”, 27; Dîb Buğa, *Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 189.

³¹⁴ Nemle, *İthâfî zevi'l-besâir*, 4: 194; Erdoğan Sarıtepe, “İstishâb Deliline Hanefîlerin Yaklaşımı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 81.

³¹⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 100; Sarıtepe, “İstishâb Deliline Hanefîler'in Yaklaşımı”, 1: 81.

³¹⁶ Sarıtepe, “İstishâb Deliline Hanefîler'in Yaklaşımı”, 1: 82.

³¹⁷ Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 261.

³¹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 127.

yönündeki zan değil de bir şeyin varlığının devam ettiği yönündeki zan dikkate alınma açısından daha evladır.”³¹⁹ şeklinde cevaplamışlardır.

Kaynaklarda istishâbın birçok kısmından bahsediliyor olsa da bu prensip çerçevesinde vuku bulan ihtilâfları anlama yönünde Hanefîler’in ortaya koyduğu taksimata değinmek daha yerinde olacaktır. Hanefî usulcülerden Debûsî, istishâbı dört guruba ayırmaktadır. Bunlar; bir durumla alakalı hükmü, o hükmü ortadan kaldıran delilin yokluğunu kesin olarak gösteren bir kaynağa istinaden zarureten kabul etme, istishâben kabul edilen hükmün geçersizliğini kanıtlayacak delili bulamama (def’), herhangi bir araştırma yapmadan bir durumla alakalı hükmün devamlılığını kabul etme, yeni bir hüküm ortaya koymak için var olan durumun sürekliliğini esas alma (ispat)³²⁰ şeklindedir. Bunlardan ilk şıkta yer alan istishâb türünde, hükmü ortadan kaldıracak delilin yokluğu Şârî tarafından bildirilmeli veya hissen tespit edilebilir olmalıdır.³²¹ İkinci sırada yer alan istishâb türü, geçerli olmasına karşın aksini gösterir bir delilin varlığı mümkün olduğundan aksi ortaya çıkana kadar sadece bu kanaate varan müctehidi bağlamaktadır.³²² Üçüncü ve dördüncü sırada yer alan istishâb türleri ise Hanefî mezhebinin kabul etmediği ve cehalet olarak nitelediği istishâb türlerini ifade etmektedir.³²³

Hanefîler, var olanın devamını esas alma manasındaki istishâbın yanında, aksini ispatlayan bir delilin yokluğu sebebiyle şimdi var olan bir durumun geçmişe dönük işletilmesi demek olan “tahkîmü’l-hâl” (istishâb-ı maktûb) prensibini de delil olarak kullanmışlardır.³²⁴

İstishâb ile alakalı tartışmaların en somut örneği, kendisinden haber alınamayan ve mefkûd olarak isimlendirilen kişinin durumudur. Hayatta olduğu bilinmeyen veya kaybolan bir kişi, öldüğüne dair bir bilgiye erişilinceye veya hâkim tarafından hükmen ölü kabul edilinceye kadar kendisi adına sağ kabul edilir. Hanefî fakihlere göre mefkûd, bu süre zarfında sadece var olan haklarını elinde bulundurmaya devam eder, kaybolmadan önce zimmetinde sabit olmayan herhangi

³¹⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 128; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 261.

³²⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 400.

³²¹ Serahsî, *Usûl*, 2: 224.

³²² Serahsî, *Usûl*, 2: 225.

³²³ Serahsî, *Usûl*, 2: 225.

³²⁴ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 118; Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, 23: 379.

bir hakkı bu haldeyken elde edemez. Kaybolmadan önce kendisiyle evli bulunduğu hanımı, mefkûd ölünceye veya ölümüne hükmedilinceye kadar onun hanımı olarak kalır. Ancak bu esnada akrabalarından birinin ölmesi durumunda normal şartlarda kendisine düşen mirası hak kazanamaz. Bu pay bir yerde bekletilir, ortaya çıkmayıp hakikaten veya hükmen ölümü kesinleşince kendisi için ayrılan pay diğer mirasçılar arasında bölüştürülür. Şâfî ve Hanbelî mezhepleri istishâbı hem def' hem de ispat için kullandıklarından diğer mezheplere ilaveten mefkûda kalacak mirası da onun mülkü olarak saymışlardır.³²⁵

İstishâb delili, diğer delillerden hüküm çıkarılamaması durumunda en son başvuru çare olarak değerlendirilebilir.³²⁶ İstishab konusunda kaynaklarda var olan bilgiler doğrultusunda bir değerlendirme yapılacak olursa, mezheplerin bu prensibe yaklaşımı hususunda net bir tavırdan bahsedemeyiz. Bunda aynı mezhebin içerisinde birden çok görüşün varlığı etkili olabilir. Ancak istishâb, bütünüyle olmasa da genel anlamda var olanın, yokluğuna işaret eden bir delil ortaya çıkana değin devam ettirilmesi anlamında ilkesel olarak bütün mezhepler tarafından bir istidlâl türü olarak dikkate alınmıştır. İstishâba karşı menfi yönde en net tavrı gösteren Hanefiler'in bir kısmı, bu ilkeyi sadece def' yönüyle kabul ederken diğer bir kısmı ise istishâbın bir yönünü oluşturan ibâha-i asliyye ve berâat-ı asliyye ilkeleri adı altında uygulamışlardır. Hanefiler'in istishâb deliline karşı genel olarak mesafeli durdukları malum olmakla beraber istishâb delili içerisinde mütalaa edilen bazı hususları bu delille ilgisini kurmadan müstakil olarak kabul ettikleri belirtilmektedir. Bunlardan ibaha-i asliye, beraat-ı asliye, bir hükmün aksini gösterir delil sabit olana değin devamlılığı, şek ile yakînin zail olmaması örnek olarak zikredilebilir. Müteahhir Hanefî usulcüler ise mezhep içerisinde müstakil olarak kabul gören bu ilkeleri istishâb deliliyle ilişkilendirerek açıkladıklarından mezhep içerisinde istishabı kabul eden bir gurubun varlığından söz edilmiştir. Özetle Hanefî'ler, bir durumun bizzat kendisinin var olup devam etmesinden ziyade, ona meşruiyet kazandıran delilin hali hazırda geçerliliğini devam ettirmesine hükmü bağlamaktadırlar. Bu durumda hüküm ortaya konurken

³²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 38; Koçyiğit, "İslâm Hukukunda Bir Hüküm ve Külli Kâide Kaynağı Olarak İstishâb", 46; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 117; Sarıtepe, "İstishâb Deliline Hanefiler'in Yaklaşımı", 1: 82; Şa'bân, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, 212.

³²⁶ "İstishâb", *Mv.F*, 3: 324; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 116; Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, 380.

istishâbın ana ilkesi olan devamlılık değil de bizzat delilin kendisi esas alınmaktadır.

B. Nasların Delâleti ve Fıkîh İhtilâflarına Etkisi

Fıkîh usulünde lafız mana ilişkisini ifade etmek için delâlet terimi kullanılmaktadır. Kur'ân ve Sünnet'te yer alan lafızlar karşıladıkları manalara delâletlerinin açıklığı ve kapalılığı bakımından aynı seviyede olmayıp iştirak, mecazî anlatım, mücmellik vb. etkenler sebebiyle farklılık arz etmektedir. Naslarda yer alan lafızlardan bazılarının delâlet ettiği mana kolaylıkla anlaşılabilirken bazılarında ise ictehad faaliyeti neticesinde bir sonuca varılabilmektedir. Gerek lafız mana ilişkisindeki kapalılık gerekse bu problemi aşma adına gerçekleştirilen ictehaddeki farklılık, aynı nass üzerinden farklı hükümlere ulaşılması ve neticede fıkîh ihtilâfların ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.

1. Âmm Lafzın Delâleti

Naslarda yer alan lafızlar, farklı durumlar dikkate alınarak muhtelif taksimlere tabi tutulmuştur. Bunlardan biri olan âmm lafız, vaz' edildiği manaya delâleti, kapsamı açısından ele alınan bir lafız türüdür. Âmm, tek vaz' ile tek bir mana ifade etmek üzere konmuş bulunan ve belirli bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertlere aynı anda delâlet eden lafızlara denmektedir.³²⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de ve Sünnet'te yer alan "küll", "cemî" lâfızları, istiğrâk ve şumul ifade eden lâm-ı ta'rif ile belirli hale gelmiş çoğul lafızlar, yine lâm-ı ta'rif veya izafetle belirli hale gelen tekil isimler, ism-i mevsuller, şart ve istifham isimleri, nehiy veya nefiyden sonra gelen nekra kelimeler, lafzı müfret, manası çoğul anlam ifade eden kelimeler, umum lafızları oluşturmaktadır.³²⁸

Genel manasıyla âmm lafzın kapsamının daraltılması demek olan tahsis işlemi cumhura göre âmm lafzın bazı fertlerinin kapsam dışı bırakılması anlamına gelirken³²⁹ Hanefîler'e göre ise vaz' edildiği andan itibaren müstakil ve mukarin bir

³²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 309; Seyyid Şerîc el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 148; Şevkânî, *İrşâdü'l-fihûl*, 1: 285; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkîh Dersleri*, 150; Mahmud Es'ad, *Telhîsu Usûli'l-Fıkîh*, 74; Ali Bardakoğlu, "Âmm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 552; Nemle, *el-Mühezzeb*, 4: 1459; "Umûm", *Mv.F*, 31: 5.

³²⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fihûl*, 1: 291; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 198-201; Bardakoğlu, "Âmm", *DİA*, 2: 552; Atar, *Fıkîh Usûlü*, 241; Şa'bân, *Usûlü'l-fıkîhi'l-İslâmî*, 328,329.

³²⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 7; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 281; Nemle, *el-Mühezzeb*, 4: 1495.

delil ile âmm lafzın kapsamına giren bazı fertlerle sınırlandırılmış olmasıdır.³³⁰ Âmm lafzın fertlerinden bir kısmını sınırlandıran karinelere “muhasşıs” adı verilir.³³¹ Gerçek muhasşıs delil, mütekellimîn âmm lafzın fertlerinden bir kısmını sınırlandırma yönündeki iradesi iken bunun yanında tahsise delâlet eden karineler de mecazen muhasşıs olarak kabul edilir.³³²

Hanefiler, muhasşıs delilin tek başına bir mana ifade edecek tarzda âmm lafızdan ayrı olmasını (müstakil) ve ona bitişik (mukarin) bulunmasını şart koşmuşlardır.³³³ Hanefiler’e göre muhasşıs deliller, akıl, örf ve âmm lafza mukarin müstakil naslardır.³³⁴ Cumhura göre ise muhasşıs delil, tek başına mana ifade eden (müstakil) karinelere oluşabileceği gibi müstakil olmayıp bitiştiği sözle anlam bütünlüğü kazanan (muttasıl) ve müstakil olarak bir mana ifade etmeyen karinelere de oluşabilir. Yine muhasşıs delil, âmm lafzın hemen akabinde zikredilebileceği gibi ondan ayrı (mevsul) da zikredilebilir.³³⁵ Mütekellimîn usulcüler akıl, örf ve nassı müstakil delillerden sayarken istisnâ, şart, sıfat ve gayeyi de muttasıl muhasşıs olarak kabul etmişlerdir.³³⁶

Âmm lafzın fikhî ihtilâflara mesnet teşkil etmesi, genel olarak delâletiyle ilgili ortaya konulan farklı kanaatlere ve bunun bir sonucu olarak tahsis işleminin hangi delillerle yapılabileceği meselelerine dayanmaktadır. Hanefiler’e göre âmm lafız, tahsise uğramadan önce fertlerine kat’î bir şekilde delâlet eder.³³⁷ Bir defa tahsis olunması durumunda ise tahsise tabi tutulanlar hariç kalan fertlerine delâleti zannî olur.³³⁸ Cumhura göre ise tahsise tabi tutulmadan önce de âmm lafzın

³³⁰ Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 152; Ferhat Koca, “Tahsis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 432; “Husûs”, *Mv.F.*, 31: 5; Şa’bân, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, 330, 334.

³³¹ Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 153.

³³² Koca, “Tahsîs”, *DİA*, 39: 433.

³³³ Koca, “Tahsîs”, *DİA*, 39: 433; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 244, 249.

³³⁴ Koca, “Tahsîs”, *DİA*, 39: 433.

³³⁵ Nemle, *el-Mühezzeb*, 4: 1599; Koca, “Tahsîs”, *DİA*, 39: 433; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 249; Şa’bân, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, 330.

³³⁶ Koca, “Tahsîs”, *DİA*, 39: 433; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 251; Şa’bân, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, 331.

³³⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 132; Mahmud Es’ad, *Telhîsu Usûli’l-Fıkıh*, 75; Bardakoğlu, “Âmm”, *DİA*, 2: 552; Ehsâî, *el-Lafzu’l-ma’kûl*, 68; Terhîb b. Rebîân ed-Devserî, “İhtilâfü’l-Hanefiyye fî hakikati’l-âmm ve’l-hâs ve delâletuhuma: es-Sebebü ve’l-eser”, *Mecelletü’l-Ulûmi’ş-Şer’iyye* 1 (2008), 13.

³³⁸ Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 161; Mahmud Es’ad, *Telhîsu Usûli’l-Fıkıh*, 79; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 242; Hafif, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 133.

fertlerine delâleti zannîdir.³³⁹ Âmm lafzın delâletiyle ilgili bu tartışma, tahsise tabi tutulmadan önceki haliyle ilişkilidir. Çünkü tahsis yemiş âmm lafızların zannî olduğu hususunda mezhepler arasında ittifak vardır.³⁴⁰

Âmm lafzın delâleti etrafında şekillenen bu görüş farklılığının birinci semeresi, Kur'ân-ı Kerîm'de veya mütevâtir sünnette yer alan ve tahsise tabi tutulmamış âmm lafızların zannî delillerle sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı meselesidir. Usulcüler, hüküm veya haber içerip umum anlamı taşıyan lafızlarda tahsisin mümkün olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.³⁴¹ Ancak âmm lafızların fertlerine delâletiyle ilgili sahip oldukları farklı kanaatlere istinaden zannî delillerle (muhasıs) tahsis edilip edilemeyeceği meselesinde ihtilâf etmişlerdir.³⁴² Hanefîler'e göre, âmm lafzın fertlerine delâleti kat'idir, dolayısıyla zannî bir delil olan haber-i vâhid veya kıyasla sınırlandırılması câiz değildir.³⁴³ Cumhura göre ise âmm lafzın fertlerine delâleti zannî olduğundan zannî bir delil olan haber-i vâhidin hâs olan kısmıyla veya kıyasla tahsis edilmesi mümkündür.³⁴⁴

Âmm lafzın katiyet ifade edip etmemesi hususunda var olan ihtilâfin ikinci bir neticesi de âmm lafızla hâs lafzın bir hükmün varlığı veya yokluğu hususunda çatışmasıdır.³⁴⁵ Cumhura göre âmm lafzın fertlerine delâleti zannî olduğundan, katiyet ifade eden hâs lafızla bir hükmün varlığı veya yokluğu hususunda çelişmesi halinde bir teâruzdan söz edilemez. Bu durumda hâs lafız, her zaman âmm lafza tercih edilir.³⁴⁶ Hanefîler'e göre ise âmm lafızla hâs lafız katiyet açısından birbirine denk olduğundan aralarında zâhiren de olsa teâruz mümkündür. Bu durumda

³³⁹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû*, 326; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 152, 154; Sekafi, "Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ", 262; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 204; Bardakoğlu, "Âmm", *DİA*, 2: 552; Muhammed Salah Mâlik, "Te'âruzu'l-umûm ve'l-husûs inde ulemâi'l-usûl ve eserü zalike fî ihtilâfi'l-fukahâ", *Külliyetü's-Şerî'ati ve'l-Kânûn Câmîiatü San'â* 4 (2014), 210.

³⁴⁰ Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 334.

³⁴¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 354; Nemle, *el-Mühezzeb*, 4: 1496.

³⁴² Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 289; Sekafi, "Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ", 262; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 212; Koca, "Tahsîs", *DİA*, 39: 432; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 243.

³⁴³ Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 152; Sekafi, "Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ", 262; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 207; Nemle, *el-Mühezzeb*, 4: 1613; Fevâz, "Tahsîsü'l-âmm bi haberî'l-vahidî ve'l-kıyâs", 404; Koca, "Tahsîs", *DİA*, 39: 433; Pala, *İhtiyat İlkesi*, 100.

³⁴⁴ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 132; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 85; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû*, 326; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 207; Nemle, *el-Mühezzeb*, 4: 1612; Ehsâi, *el-Lafzu'l-ma'kul*, 68; Fevâz, "Tahsîsü'l-âmm bi haberî'l-vahidî ve'l-kıyâs", 404.

³⁴⁵ Beyânûnî, *Dirâsât fî İhtilâfî'l-ilmîyye*, 54.

³⁴⁶ Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 215; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 213; Beyânûnî, *Dirâsât fî İhtilâfî'l-ilmîyye*, 55; Mâlik, "Te'âruzu'l-umûm ve'l-husûs", 4: 216; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 337.

nasların teâruzu hususunda işletilen yönteme binaen biri diğerine öncelenmeye çalışılır. Tercih imkânı bulunmadığı durumlarda ise tevakkuf edilir.³⁴⁷

Umûm ifade eden lafızlarla alakalı ihtilâfların çıkış noktasını âmm lafzın delâlet açısından katî olup olmaması durumu oluşturmaktadır. Bu noktadan hareketle âmm lafzın sınırlandırılmasında kullanılabilir delillerin niteliği de ikinci planda hükümlerde farklılaşma sebebi olmuştur. Netice itibariyle âmm lafzın delâlet keyfiyeti ve sınırlandırılmasıyla ilgili öne sürülen şartların keskinliği, bu konu ekseninde ihtilâfları şekillendiren ana unsurları oluşturmaktadır.³⁴⁸

2. Emir

Hâs lafzın bir çeşidi olan emir ve nehiy sıygaları, şer'î buyrukların doğrudan ifade edilme şekli olmaları açısından fikhî hükümlerin istinbatında önemli bir yere sahiptir. Emir, konum bakımından yukarıda yer alan bir kişinin (isti'lâ), daha aşağıda yer alan kişiden bir şeyi kesin bir dille talep etmesidir.³⁴⁹

Naslarda emr-i hâzır ve emr-i ğâib sıygasıyla gelen emirler için hakîki (sarih) emir; talep ifade eden haber cümlesi veya emir anlamı taşıyan mastar formunda gelen emirler için de mecâzî (gayr-i sarih) emir ayrımı yapılır.³⁵⁰ Emir sıygaları mutlak anlamda vücûb ifade etmenin yanında, var olan diğer karinelerin lafza kattığı anlama göre nedb, tehdit, irşat, te'dîb, taciz, dua, tesviye ve ikram gibi manalara da gelir.³⁵¹ Naslarda var olan emir sıygaları, kastedilen manayı gösteren haricî karinelerin varlığı durumunda, mevcut karinelerin işaret ettiği anlam göz önünde bulundurulup bu doğrultuda anlaşılır. Karinelerden mücerret olarak var

³⁴⁷ Mahmud Es'ad, *Telhîsu Usûli'l-Fıkıh*, 76; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 213; Beyânünî, *Dirâsât fi İhtilâfâtı'l-ilmîyye*, 55; Mâlik, *Te'âruzu'l-umûm ve'l-husûs inde ulemâi'l-usûl*, 4: 217.

³⁴⁸ Çalışmanın hacmini nazarı dikkate alarak sınırlı tuttuğumuz âmm lafızlar çerçevesinde gerçekleşen metodolojik farklılıklarla alakalı geniş bilgi almak için bkz. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 421-428. Ayrıca bkz. 129-154.

³⁴⁹ Mahmud Es'ad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 29; Bilmen, *Kâmûs*, 48; Şakiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 58; Kal'acî, *Mu'cemü lüğati'l-fukahâ*, 89; Salim Öğüt, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 120; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1311; Ehsâî, *el-Lafzu'l-ma'kûl*, 30; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 228.

³⁵⁰ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 296, 297; Öğüt, "Emir", *DİA*, 11: 120; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 229; H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 240.

³⁵¹ Şakiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 60; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 297, 298; Zeydân, *el-Vecîz*, 292; Hafnavî, *Dirâsât usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 196.

olan emir sıygaları ise vücûba delâlet eder.³⁵² Kaynaklarda emir sıygası etrafında gerçekleşen tartışmalar emrin tekrara delâlet edip etmemesi, emri fevren yerine getirip getirmemenin gerekliliği ve yasaklanan bir durumla alakalı sonradan varit olan emrin mahiyeti şeklinde özetlenebilir.

a. Emrin Tekrara Delâlet Edip Etmemesi

Fakihler, emrin en az bir defa yerine getirilmesi hususunda ittifak halindeyken, tekrara delâlet edip etmediği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.³⁵³

Hanefî ve Şâfiî usulcülerin çoğunluğuna göre emir, bir şarta, bir vasfa bağlı veya mutlak olarak gelse de tekrara delâlet etmez ve buna ihtimali de yoktur.³⁵⁴ Emir, emredilen fiilin cinsinin en az derecesi hakkında vaki olur, bu fiilin asgari miktarının yerine getirilmesi emrin gereğinin yerine getirilmesi anlamı taşır. Bazı şer’î emirlerde tekrar olmakla birlikte bu durum emir sıygasının bir gereği olmayıp kendisine bağlandığı şart, vasıf gibi haricî karinelerin tekrar etmesiyle zikredilen emrin medlûlünün tekrar etmesine bağlıdır.³⁵⁵ İmam Şâfiî’ye nispet edilen ve Âmidî’nin (ö. 630/1233) de tercihi olan görüşe göre tekrarı gerektirmese de buna ihtimali vardır.³⁵⁶ Konuyla alakalı bir diğer görüş ise bir şarta bağlı olması müstesna, emrin tekrarı gerektirmemesi ve buna ihtimalinin olmaması yönündedir.³⁵⁷ Şâfiîler’in³⁵⁸ bazısı ve Hanbelîler’in çoğuna göre³⁵⁹ aksini gösterir bir karine olmadıkça bir defa irat olunan emir, bütün ömrü kapsayacak şekilde tekrarı³⁶⁰ gerektirir.³⁶¹

³⁵² Mahmud Es’ad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 30; Bilmen, *Kâmûs*, 48; Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 313; Öğüt, “Emir”, *DİA*, 11: 120; Zeydân, *el-Vecîz*, 294; Ehsâî, *el-Lafzu’l-ma’kûl*, 31; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 231; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 241.

³⁵³ Zeydân, *el-Vecîz*, 297; Şa’bân, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, 319.

³⁵⁴ Mahmud Es’ad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 35; Bilmen, *Kâmûs*, 49; Öğüt, “Emir”, *DİA*, 11: 121; Ehsâî, *el-Lafzu’l-ma’kûl*, 32; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 243.

³⁵⁵ Şevkânî, *el-Mühezzeb*, 1: 256; Şakiru’l-Hanbelî, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, 67; Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 319; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 23.

³⁵⁶ Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 317; Ehsâî, *el-Lafzu’l-ma’kûl*, 32; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 242.

³⁵⁷ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 242.

³⁵⁸ Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1369; Ehsâî, *el-Lafzu’l-ma’kûl*, 32.

³⁵⁹ Zeydân, *el-Vecîz*, 297.

³⁶⁰ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 242

³⁶¹ Emrin tekrara delâletiyle ilgili görüşlerin geniş izahı için bkz. Ali İhsan Pala, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu” (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2003), 169-177; Konuyla ilgili örnek için bkz. 155.

b. Emrin Derhal Yapılıp Yapılmaması

Emir konusunda tartışılan bir diğer husus zaman, şart, vasıf gibi haricî karinelerle kayıtlanmamış mutlak emrin gereğinin, acilen (fevr) emre imtisal etme yanında câiz olan vakit içerisinde yerine getirilmek üzere sonraya ertelenip ertelenemeyeceği (terâhî) meselesidir. Hanefî,³⁶² Şâfiî ve Mâlikîler'in çoğuna göre bir an önce yerine getirmek evla olmakla beraber karinelerden hâli, herhangi bir zamanla kayıtlanmayan mutlak emir, “fevre” veya “terâhîye” delâlet etmez; kişi emredilen şeyi yapılması câiz olan vaktin herhangi bir cüzünde eda edebilir.³⁶³ Hanbelî mezhebindeki kuvvetli görüşe ve İmam Mâlik'e nispet edilen kavle göre emir fevre delâlet³⁶⁴ eder.³⁶⁵

c. Nehyden Sonra Gelen Emrin Durumu

Usulcüler, bir hususta var olan yasaklamanın ardından aynı konuyla alakalı gelen emir lafzının gereğiyle alakalı ihtilâf etmişlerdir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerden bazılarına göre nehyden sonra gelen emir, mübahlığa delâlet eder.³⁶⁶ Hanefîler'in çoğunluğu ve diğer bazı Şâfiî âlimlere göre ise nehyden sonra gelen emir, vücûb ifade³⁶⁷ eder.³⁶⁸

3. Nehiy

Emrin zıddı bir anlam taşıyan nehiy, otorite sahibinin daha altta yer alan birisine yönelik bir şeyin yapılmaması yönünde ortaya koyduğu iradeyi ifade eder.³⁶⁹

³⁶² Mahmud Es'ad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 37; Zeydân, *el-Vecîz*, 299.

³⁶³ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 324, 325; Ögüt, “Emir”, *DİA*, 11: 120; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1385; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 244.

³⁶⁴ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 244.

³⁶⁵ Konunun geniş izahı ve örnekleri için bkz. Pala, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu”, 184-198; Ali Kumaş, “Vücûb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevr Veya Terâhîye Delâleti”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 26 (2015): 201-220.

³⁶⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 120; Ögüt, “Emir”, *DİA*, 11: 120; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1361; Zeydân, *el-Vecîz*, 295; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 232; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 317.

³⁶⁷ Mahmud Es'ad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 31; Bilmen, *Kâmûs*, 48; Şakiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 62; Ögüt, “Emir”, *DİA*, 11: 120; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1362; Zeydân, *el-Vecîz*, 296; Ehsâî, *el-Lafzu'l-ma'kul*, 31; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 317; Konuyla ilgili görüşlerin detayı için bkz. İsvâî, *Te'sîl*, 323.

³⁶⁸ Konuyla ilgili örnek için bkz. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, 233.

³⁶⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 365; Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 243; Bilmen, *Kâmûs*, 62; Şakiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 91; Hafnavî, *Dirâsât usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 199; “Nehy”, *Mv.F*, 41: 404; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 244.

Bütün mezheplere göre mutlak nehiy, farklı bir anlamı işaret eden karine bulunmaması durumunda tahrîmi gerektirir.³⁷⁰ Emir lafzıyla ilgili gerçekleşen tekrara delâlet, fevr ve terâhî ifade edip etmeme şeklindeki tartışmalar, nehiy için söz konusu değildir. Âlimlerin ittifakıyla nehiy, mutlak lafzın delâleti gereği fevren uygulanır ve tekrarı da gerektirir.³⁷¹

Nehyin, bir fiilin lazımlî (zorunlu) vasfına yönelik gerçekleşme durumuyla alakalı usulcüler arasında farklı görüşler ortaya konmuştur. Cumhura göre bir şeyin aslına yönelik nehiy onun hükümsüzlüğünü (butlân) gerektirdiği gibi, lazımlî vasfına yönelik varit olan nehiy de o şeyin hükümsüzlüğünü gerektirir. Bu görüşte olan fakihlere göre bir şeyin lazımlî vasfına gelen nehiy onun zatına yönelik olarak değerlendirilir.³⁷² Hanefîler'e göre ise yasaklanan şeyin aslına değil de lazımlî vasfına yönelik bir nehiy varit olduğunda, bu hitap vasfın yasaklanmasını gerektirip hukukî muamelenin fâsid olarak nitelenmesine sebep olur. Ancak fiilin aslı meşruiyetini korumaya devam eder. Vasıfta yasaklamayı gerektirici durum ortadan kalktığına ise nehiy de ortadan kalkmış olur. İbadetlerle alakalı Hanefîler de cumhur gibi düşünüp lazımlî vasıftaki eksiklik sebebiyle ibadetlerin batıl olacağı kanaatini taşımaktadır.³⁷³

Bu ihtilâfla bağlantılı olarak faiz ve fâsid şart ihtiva eden alış verişler, cumhura göre batıl sayılırken Hanefîler'e göre fâsiddir. Zira alış veriş aslî itibarıyla meşrudur. Ancak faizli olma ve fâsid şart ihtiva etme vasfından dolayı yasaklanmıştır. Bu vasıflardaki eksikliğin giderilmesi, alış verişi tekrar meşru hale getirebilir.³⁷⁴ Hanefîler'de muamelât sahasında var olan “butlan” ve “fesat” teorisi

³⁷⁰ Zeydân, *el-Vecîz*, 303; Ehsâî, *el-Lafzu'l-ma'kûl*, 58; H. Yunus Apaydın, “Nehiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 545; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 321.

³⁷¹ Şâkiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 92; Apaydın, “Nehiy”, *DİA*, 32: 545; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 322.

³⁷² Bilmen, *Kâmus*, 66; Sekafi, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 214; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 346; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 247.

³⁷³ Mahmud Es'ad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 62; Bilmen, *Kâmus*, 66, 67; Sekafi, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 215; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 347; Zeydân, *el-Vecîz*, 304; Apaydın, “Nehiy”, *DİA*, 32: 546; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 247; Haffîf, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 123.

³⁷⁴ Mahmud Es'ad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 64; Şâkiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 95; Apaydın, “Nehiy”, *DİA*, 32: 546; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 246.

bu inceliğe dayanır. Cumhura göre ise hem ibadetlerde hem de muâmelâtta batıl ve fâsîd aynı anlama gelmektedir.³⁷⁵

4. Mutlakın Mukayyede Hamli

Mutlak ve mukayyed, fıkıh usûlü kitaplarında lafzın ifade ettiği manaya delâlet keyfiyetine binaen yapılan taksim içerisinde yer alan terimlerdir.

Mutlak, cinsi içerisinde tayinsiz (her hangi bir kayıtla manasının daraltıldığına dair bilgi bulunmadan) ve şümulsüz (cins ismin delâlet ettiği fertlerin tamamı aynı anda kastedilmeden) bir şekilde şâyi olan hâs lafızdır.³⁷⁶ Mukayyed ise herhangi bir kayıtla kendi cinsi içerisinde şüyu bulmuş bir medlûle delâlet eden hâs lafızdır.”³⁷⁷ Aksini gösteren bir karine bulunmadıkça mutlak lafızla mutlak haliyle, mukayyed lafızla da mukayyed haliyle amel edilir.³⁷⁸ Mutlak kavramı “istiğrâk” ve “şumul” değil de sadece “bedelî bir şüyu” taşıdığı için Hanefiler tarafından hâs lafzın içerisinde mütalaa edilirken,³⁷⁹ ifade ettiği hakikatin o cinsin bütün fertlerinde var olması gerçeğine binaen cumhur tarafından âmm lafız içerisinde veya hemen ondan sonra ele alınmıştır.³⁸⁰

Mutlak ve mukayyed konularıyla ilgili mezhepler arasındaki ihtilâfın kaynağı, nasların birinde mutlak diğerinde ise mukayyed olarak geçen lafızların bir birine haml edilip edilmeyeceği yani ilgili lafızlardan mukayyed olanın esas alınıp alınmayacağı hususudur.³⁸¹ Aynı nas içerisinde bir birini kayıtlar nitelikte var olan biri mutlak diğeri mukayyed lafzın birbirini kayıtlayabileceği hususunda ittifak

³⁷⁵ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 247

³⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 3: 3; Mahmud Esad, *Telhîsu usûli'l-fıkıh*, 68; Şakiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 102; Hamed b. Hamdî es-Sâ'idî, *el-Mutlaku ve'l-mukayyedu ve eseruhuma fî ihtilâfi'l-fukahâ* (Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1428/2007), 111, 112; Abdullah b. eş-Şeyh el-Mahfuz İbn Beyye, *Emali'd-delâlât ve mecaliyyü'l-ihtilâfât* (y.y.: Dâru İbn Hazm, t.y.), 233; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 218.

³⁷⁷ İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 2: 102; Şakiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 103; Ehsâî, *el-Lafzu'l-ma'kül*, 63; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 224.

³⁷⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 5: 8; Ali Haydar, *Usûli'l-Fıkıh Dersleri*, 143; Ferhat Koca, “Mutlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 403; Yıldırım, *Mecellenin Külli Kaideleri*, 150.

³⁷⁹ Ali Haydar, *Usûli'l-Fıkıh Dersleri*, 141.

³⁸⁰ Koca, “Mutlak”, *DİA*, 31: 403; Fehd b. Mubarek b. Abdullah el-Vehbî, “el-Mesâilü'l-müştereke beyne ulûmi'l-Kur'ân-ı Kerîm ve usûli'l-fıkıh ve eseruhâ fi't-tefsîr” (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1431/2009), 459.

³⁸¹ Koca, “Mutlak”, *DİA*, 31: 404; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 218; Hafîf, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 129.

vardır.³⁸² Bu hususta meydana gelen farklı durumlar ve mezheplerin ortaya koyduğu görüşler şu şekilde özetlenebilir:

1. Mutlak ve mukayyed lafzın bulunduğu naslardaki hüküm ve hükmün dayanağı olan sebepler bir olup itlâk ve takyîd hükümde ise ittifakla mutlak olan mukayyed olana hamledilir.³⁸³

2. Hem hüküm hem de sebepler aynı olmakla birlikte itlâk ve takyîd sebepte ise Hanefîler'e göre mutlak mukayyede haml edilemezken³⁸⁴ cumhura göre hamledilir.³⁸⁵ Bu husus fitır sadakasıyla ilgili var olan iki hadis arasındaki münasebetle örneklendirilebilir:

Fıtır sadakasının verileceği kimseleri ifade eden biri mutlak diğeri mukayyed iki hadisten birinde: “*Hür ve köle için yarım sâ‘ fitır sadakası verin.*”³⁸⁶ buyrulurken diğesinde ise: “*Müslüman olan hür ve köle için fitır sadakası verin.*”³⁸⁷ buyrulmaktadır.³⁸⁸ Her iki hadiste de fıtır sadakasının sebebi bakmakla yükümlü olunan kişilerdir. Bu kişiler, birinci hadiste mutlak iken diğeri hadiste müslüman olmakla kayıtlanmıştır. Hanefîler bu hadisleri birbirine hamletmeyip her ikisiyle de ayrı ayrı amel etmiş ve müslüman olsun veya olmasın bakmakla yükümlü olunan kişiler için fıtır sadakasının verileceği sonucuna varmıştır. Şâfiîler ise bu hadislerdeki mutlak lafzı mukayyed olana hamledip kendisi için fıtır sadakası verilecek kişinin müslüman olmasını şart koşmuşlardır.³⁸⁹

³⁸² Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 251; Vehbî, “el-Mesâilü'l-müştereke beyne ulümi'l-Kur'ân ve usûli'l-fikh”, 463.

³⁸³ İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 2: 103; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 4; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 5: 10; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 252; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 233; Koca, “Mutlak”, *DİA*, 31: 404; Sâ'idî, *el-Mutlaku ve'l-mukayyedu*, 230; Vehbî, “el-Mesâilü'l-müştereke”, 464; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 225; Hafîf, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 131.

³⁸⁴ Mahmud Esad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 72.

³⁸⁵ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 252; Koca, “Mutlak”, *DİA*, 31: 404; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 225; Hafîf, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 129.

³⁸⁶ أُدُوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ نَصْفَ صَاعٍ

³⁸⁷ أُدُوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

³⁸⁸ Usul kitaplarında ilgili meseleye örnek olarak zikredilen rivâyetler hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

³⁸⁹ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 260; Koca, “Mutlak”, *DİA*, 31: 404; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 220; Hafîf, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 129, 130.

3. Mutlak ve mukayyed lafzın bulunduğu naslardaki hüküm ve hükmün dayanağı olan sebeplerin farklı olması durumunda, mutlak lafzın mukayyed lafza hamledilemeyeceği hususunda da ittifak vardır.³⁹⁰

4. Mutlak ve mukayyed lafzın bulunduğu naslardaki hükümlerin farklı olması durumunda sebepler aynı olsa da mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği hususunda yine görüş birliği vardır.³⁹¹

5. Mutlak ve mukayyed lafzın bulunduğu naslardaki hükmün aynı olup sebeplerin farklı olması durumu ise konuyla ilgili bir diğer ihtilâflı hususu oluşturmaktadır.³⁹² Hanefiler'e göre her ne kadar hükümlerde benzerlik olsa da sebeplerin farklı olması hükümlerin de farklı değerlendirilmesini gerektirir.³⁹³ Cumhura göre mutlak lafız ihtimal barındırdığı, mukayyed lafız ise ona göre daha kesin bir sonuç ifade ettiğinden mutlak olan mukayyed olana³⁹⁴ hamledilir.³⁹⁵

5. Müşterek Lafız

Çok anlamlılık (iştirâk), bütün dillerde olduğu gibi Arap dilinde de var olan bir hakikattir. Çok anlamlı kelimeler ihtiva ettikleri zıt veya bir birinin alternatifi manalara delâletleri hususunda mezheplerin yaklaşımlarına bağlı olarak fikhî ihtilâflara kaynaklık etmişlerdir.³⁹⁶

Usûl-i fıkhıta, her biri ayrı vaz' ile olmak üzere bedel tarikiyle (birbirinin alternatifi olan) birden çok manada kullanılan³⁹⁷ ve kullanıldığı bu manalardan

³⁹⁰ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 252; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 233; Sâ'idî, *el-Mutlaku ve'l-mukayyedu*, 235; Ferhat Koca, "Mutlak", *DİA*, 31: 404; Hafif, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 132.

³⁹¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 3: 4; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 233, 234; Koca, "Mutlak", *DİA*, 31: 404; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 227; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 218; İbn Beyye, *Emâli'd-delâlat*, 237.

³⁹² Mustafa Hayta, "Fıkıh Usulünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fikhî İhtilâflardaki Rolü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16: 2 (2016), 155-159.

³⁹³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 287; Mahmud Esad, *Telhîsu usûli'l-fıkıh*, 72; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 146; Sâ'idî, *el-Mutlaku ve'l-mukayyedu*, 248.

³⁹⁴ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû*, 262; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 2: 105; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 5; Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, 5: 20; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 147; Koca, "Mutlak", *DİA*, 31: 404; Sâ'idî, *el-Mutlaku ve'l-mukayyedu*, 248; Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 95-98.

³⁹⁵ Konuyla ilgili örnek için bkz. 164.

³⁹⁶ Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 162.

³⁹⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 261; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 213; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 57; Muhammed Nûruddîn Müncid, *el-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazarîyyeti ve't-tatbîk* (Beyrut: Dârül-fikri'l-mu'asır, 1999), 30; Ferhat Koca, "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 172; İbnü's-Şellî, *el-Esâs fî fikhi'l-hilâf*, 129; "İştirâk", *Mv.F*, 4: 310.

kendisine delâlet ettiği anlam sadece karine ile anlaşılan lafza, müşterek (çok anlamlı) lafız denir.³⁹⁸ Örneğin “ayn” “عَيْن” kelimesi; görme organı, su pınarı, altın, casus gibi birden fazla manaya aynı anda delâlet eden müşterek bir lafızdır.³⁹⁹ Müşterek lafız, temizlik ve hayız manalarında kullanılan “kur” “قُرُوْ” kelimesinde olduğu gibi zıt anlamları ihtiva edebildiği gibi gezegen ve ışık anlamlarında kullanılan “şems” “شَمْس” kelimesinde olduğu gibi alternatif manalara da delâlet edebilir.⁴⁰⁰ Çok anlamlılık, bazen isimde⁴⁰¹ bazen fiilde⁴⁰² bazen de harfte⁴⁰³ olabilir.⁴⁰⁴ Müşterek, manalarının birden ziyade olması yönüyle hâs lafızdan, bu manalar için ayrı ayrı vaz’ edilmiş olması yönüyle de âmm lafızdan ayrılır.⁴⁰⁵ Müşterek lafzın manalarından biri, zannî bir karineye istinaden öncelenirse bu durumda “müevvel” halini alırken ilgili lafızla kastedilen mananın sadece mütekellim tarafından biliniyor olması durumunda ise “mücmel” kapsamına girer.⁴⁰⁶ Bu lafzın ihtiva ettiği manalardan hangisinin mütekellim tarafından kastedildiği yönünde bir bilgi bulunamaması durumunda ise ictihada başvurularak münasip olan tercih edilmeye çalışılır. İctihad yöntemiyle de uygun mana tespit edilemezse, lafız mücmel olarak kabul edilir ve hakikatine imanla yetinilir.⁴⁰⁷

Kitap ve Sünnet’te yer alan müşterek lafızlar, ifade ettikleri manalardan hükme kaynaklık edeni gösterir bir karine bulunması durumunda o mana dikkate alınarak anlaşılır ve kendisiyle amel edilir.⁴⁰⁸ İhtiva ettiği manalardan hangisine delâlet ettiğiyle alakalı bir karine bulunamaması durumunda ise farklı delillere başvurularak müşterek lafzın manalarından biri tercih edilir ve onunla hüküm

³⁹⁸ Kal’acî, *Mü’cemu lügati’l-fukahâ*, 430; Müncid, *el-İştirâkû’l-lafzî*, 30.

³⁹⁹ Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 162; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 3: 77; Koca, “Müşterek”, *DİA*, 32: 173; İbnü’ş-Şellî, *el-Esâs fi fikhî’l-hilâf*, 129.

⁴⁰⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Batalyevsi, *el-İnsâf fi’t-tenbîh ‘ale’l-mesâil elletî evcebeti’l-ihtilâf beyne’l-Müslimîne fi ârâihim*, thk. Muhammed Ridvan er-Râye (Dımaşk: Dâru’l-fikr. 1407/1987), 37; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 196; Hişâm Kureyşe, *el-İstidlâl ve eserühû fi’l-hilâfi’l-fikhî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 58.

⁴⁰¹ Hayız ve temizlik anlamlarına gelen “قُرُوْ” kelimesi. (Bakara 2/128).

⁴⁰² Bir şeyden önce ve sonra olma mânasına gelen “عَسَّسَ” kelimesi. (Tekvîr 81/17).

⁴⁰³ Atıf ve isti’nâf harfi olarak kullanılan “و” harfi. (Al-i İmrân 3/7).

⁴⁰⁴ Şevkânî, *İrşâdü’l-fihûl*, 1: 59; Sekafi, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”, 182; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 198; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eserühû*, 57; İbnü’ş-Şellî, *el-Esâs fi fikhî’l-hilâf*, 129.

⁴⁰⁵ Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 3: 79; Koca, “Müşterek”, *DİA*, 32: 173.

⁴⁰⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 278; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 42; Koca, “Müşterek”, *DİA*, 32: 173; Müncid, *el-İştirâkû’l-lafzî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 57.

⁴⁰⁷ Mahmud Esad, *Telhîsu usûl-i fikh*, 92; Koca, “Müşterek”, *DİA*, 32: 173.

⁴⁰⁸ Ali Haydar, *Usûl-i fikh dersleri*, 164; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 3: 79.

verilir. Bu hususta var olan manaların tamamıyla amel etme veya sadece birini tercih etme şeklinde mezhepler tarafından ortaya konulan farklı yaklaşımlar, fikhî hükümlerde ihtilâflara neden olmuştur.⁴⁰⁹

Hanefiler'e göre müşterek lafız manalarına bedel tarikiyle (birbirinin alternatifi olarak) delâlet ettiğinden muhtevasında bulunan müspet veya menfi manaların tamamına hakikat veya mecazen aynı anda delâlet edemez. Bu durumda karinelere istinaden var olan manalardan sadece biriyle amel edilebilir. Aksi takdirde hakikatine iman edilerek tevakkuf edilir.⁴¹⁰ Şâfiî⁴¹¹, Mâlikî⁴¹² ve Hanbelîler'e⁴¹³ göre ise müşterek lafız, anlamlarından birinin tercih edilememesi durumunda, hayız ve temizlik manalarına gelen "kur" lafzında olduğu gibi bir birine zıt anlamlar ihtiva etmemek şartıyla, "umûmü'l-müşterek" kabilinden bütün manalarına aynı anda hamledilebilir. Hanefiler'den bir kısım âlime göre de sadece olumsuz yönde müşterek lafzın manalarıyla aynı anda amel edilebilir.⁴¹⁴ Bu da mümkün değilse lafız mücmel olarak kabul edilip tercih hususunda bir karine⁴¹⁵ araştırılır.⁴¹⁶

6. Hakikat ve Mecaz

Dilde, lafzın vaz' edildiği manada kullanılmasına hakikat,⁴¹⁷ hakiki mananın kastedilmesine engel bir karineye⁴¹⁸ bağlı olarak belirli alâkalara⁴¹⁹ istinaden vaz' edildiği anlama irtibatlı olan bir başka manada kullanılmasına da

⁴⁰⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 59; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 230; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 196; Müncid, *el-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 66; Hafif, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 107.

⁴¹⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 36; Mahmud Esad, *Telhisu usûl-i fikh*, 93; Ali Haydar, *Usûl-i fikh dersleri*, 165; Sekafî, "Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ", 182; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 232; Müncid, *el-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 66; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 3: 82; Pala, *İhtiyat İlkesi*, 106.

⁴¹¹ Karafî, *Nefâisü'l-usûl*, 2: 715; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 59, 60; Pala, *İhtiyat İlkesi*, 100,101.

⁴¹² "İştirâk", *Mv.F*, 4: 311.

⁴¹³ Sekafî, "Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ", 182.

⁴¹⁴ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 313; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 41; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 3: 81.

⁴¹⁵ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 231; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 196; Müncid, *el-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 68; Koca, "Müşterek", *DİA*, 32: 173.

⁴¹⁶ Konuyla ilgili örnek için bkz. 194.

⁴¹⁷ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 202; Bilmen, *Kâmûs*, 1: 80; Nusrettin Bolelli, *Belâgat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 82.

⁴¹⁸ Karîne, lafzın hakiki manada değil de mecaz olarak kullanıldığını ifade eden alamettir. Bkz. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 271.

⁴¹⁹ Alâka, lafzın hakiki manasıyla mecazî manası arasında ilişkiyi ortaya koyan irtibat, bağdır. Bkz. Mahmud Esad, *Telhisu usûl-i fikh*, 115; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 271.

mecaz denmektedir.⁴²⁰ Kelamda asıl olan hakikattir,⁴²¹ mecaz hakikatin halefi olması hasebiyle sadece hakikat manasının kastedilemediği durumlarda kullanılabilir. Hakikatin kullanımı mümkün olmadığında ise mecaza gidilir. Kelâmın bir mana ifade etmesi, mühmel bırakılmasından evladır.⁴²² Hakikat, dilde vaz‘ edildiği manada kullanılması yönüyle lugavî, dilde var olan manalarına ilaveten Şâri‘in bazı kelimeleri belirli ibadetler için kullanması yönüyle şer‘î, insanların günlük hayatta bir kelimeyi belirli bir manada çok kullanmaları yönüyle de örfi olarak farklı açılardan taksim edilir.⁴²³

Lafzın mecaz veya hakikat manalarına delâleti, bunlardan birinin öncelenmesi, her iki mananın aynı anda kastedilebilirliği ve mecazın hakikat manasını da kapsayacak şekilde (umûmu’l-mecaz) kullanımını gibi mecaz mefhumu temelinde usûlî tartışmalar meydana gelmiş ve buna bağlı olarak gerçekleştirilen ihtihadlar neticesinde de ihtilâflar söz konusu olmuştur.

a. Mecaz ve Hakikat Manalarından Birinin Öncelenmesi

Hakiki mananın kastedilemediği durumlarda mecazî mananın devreye girebileceği⁴²⁴ hususunda fakihler görüş birliği içerisindedir. Mezhep imamları bazı durumlarda lafızların sahip olduğu hakiki ve mecazî manalardan hangisinin kastedildiğiyle ilgili kesin bir karine bulunmadığında, hakiki veya mecazî manalardan birinin tercihi hususunda haricî karineleri kullanmaya bağlı olarak fikhî hükümlerde ihtilâf⁴²⁵ etmişlerdir.⁴²⁶

b. Mecazın Umûmîliği

Mecazî mana, yaygın kullanıma bağlı olarak bazı durumlarda hakikat manadan daha geniş bir kullanım alanına sahip olmuştur.⁴²⁷ Usul âlimleri hakikat

⁴²⁰ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, 94; Mahmud Esad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 115; Bilmen, *Kâmûs*, 1: 80; Nusrettin Bolelli, *Belâgat*, 82.

⁴²¹ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, mad., 12.

⁴²² Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 218; Bilmen, *Kâmûs*, 1: 82; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 1178; Koca, “Mecaz”, *DİA*, 28: 220, 221.

⁴²³ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 61; Şevkânî, *İrşâdü’l-fihûl*, 1: 62; Mahmud Esad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 110; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 1148; Zeydân, *el-Vecîz*, 331; Salim Özer, “Fukahâ ve Usulcülerin Hakikat ve Mecaz Anlayışı”, *Bilimname* 13 (2007), 116; Atar, *Fıkıh usulü*, 269.

⁴²⁴ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, mad., 61.

⁴²⁵ Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”, 200; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 258.

⁴²⁶ Konuyla ilgili örnek için bkz. 202 vd.

⁴²⁷ Özer, “Fukahâ ve Usulcülerin Hakikat ve Mecaz Anlayışı”, 13: 125.

anlamında kullanılan lafızların, âmm ve hâs şeklinde kullanımının mümkün olabileceği hususunda ittifak halindeyken mecaz olarak kullanılan kelimelerin umum ifade edip edemeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir.⁴²⁸ Hanefîler, bir lafzın umum ifade etmesinin onun hakikat veya mecaz manasıyla alakalı olmayıp istiğrak ifade eden lâm-ı ta‘rife bitişmesi veya çoğul kipte gelmesi gibi diğer unsurlara bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre bir lafza âmm olma özelliği katan unsurları ihtiva etmesi şartıyla, mecaz da hakikat manasını kapsayacak şekilde umum ifade edebilir.⁴²⁹ Şâfiîler’e göre ise mecaz hakikatin halefi olup zarureten onun yerine kullanılır. Zaruretler ise kendi miktarlarınca takdir olunabileceğinden mecaz için umûmîlik söz konusu⁴³⁰ değildir.⁴³¹

c. Mecaz ve Hakikatin Aynı Anda Kastedilebilirliği

Hanefîler’in tamamı ve bazı muhakkik Şâfiî âlimlere göre bir kelime, birbirinin zıddı olmaları hasebiyle aynı anda hem hakiki hem de mecazî manayı ifade edemez.⁴³² Şâfiîler’in çoğuna göre ise mecaz ve hakikat, her iki mananın cem‘ini gerektirmeyecek şekilde aynı anda⁴³³ kastedilebilir.⁴³⁴

7. Mücmel Lafız

Hanefîler’ce sözün manaya delâletiyle ilgili kapalılık derecesini beyan etmek üzere hafî, müşkil, mücmel, müteşabih şeklinde yapılan taksim bir bölümünü oluşturan mücmel lafızlar, mütekellimîn usulcüler tarafından,

⁴²⁸ Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 257.

⁴²⁹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2: 93; Mahmud Esad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 124, 127; Şakiru’l-Hanbelî, *Usûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*, 173; Nuri Kahveci, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe Mecazî Anlam”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 41; Şükrü Ayran, “Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı” (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2017), 128.

⁴³⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 4: 21; Zühaylî, *el-Vecîz*, 2: 18.

⁴³¹ Konuyla ilgili örnek için bkz. Salim Özer, “Hakikat ve Mecaz Anlayışı”, 13: 125, 126.

⁴³² Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, 1: 79; Mahmud Esad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 127; Bilmen, *Kâmûs*, 1: 84; Şakiru’l-Hanbelî, *Usûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*, 171; Âsâvî, *Te’sîl*, 420; Zeydân, *el-Vecîz*, 335; Koca, “Mecaz”, *DİA*, 28: 221; Kahveci, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe Mecazî Anlam”, 18: 39.

⁴³³ Zencânî, *Tahrîcu’l-fürû’*, 68; Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, 1: 79; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”, 190; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 256; Âsâvî, *Te’sîl*, 431; Özer, “Fukahâ ve Usulcülerin Hakikat ve Mecaz Anlayışı”, 13: 125; Kahveci, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe Mecazî Anlam”, 18: 39.

⁴³⁴ Konuyla ilgili örnek için bkz. 202 vd.

Hanefîler'in taksiminde yer alan hafî ve müşkili de içine alacak şekilde daha geniş bir çerçevede kullanılmıştır.⁴³⁵

Mücmel, sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisiyle kastedilen mananın anlaşılmadığı lafızlara denir. Mücmel lafızlarda kapalılık kullanıldığı anlamda fazla bilinmemesi (garabet), malum olan lugavî anlamına ilaveten ıstılahî bir anlamda kullanılması, müşterek lafızlarda olduğu gibi birden ziyade anlamı olup bunlardan hangisinin maksut olduğu yönünde bir beyanın mevcut olmaması durumlarına dayalı olarak oluşur.⁴³⁶

Mücmelin hükmü, gerçekliğine inanıp sözün sahibinin (mücmil) beyanıyla lafızdaki kapalılık giderilinceye kadar beklemektir. Sözün sahibi tarafından yeterli açıklama yapılmaması durumunda ise araştırma yaparak (teemmül) mücmel lafzı anlamaya çalışmaktır.⁴³⁷ Mücmel lafız kat'î bir delille açıklanıp başka izaha mahal bırakmayacak tarzda kesinlik kazanırsa artık "müfesser" hale gelmiş olur. Eğer zannî bir delil kullanılarak tevil yoluyla beyan edilirse bu durumda "müevvel" olmuş olur. Şayet lafız kısmen kapalılığı devam edecek tarzda beyan edilmişse bu durumda da "müşkil" halini almış olur.⁴³⁸

Mücmel lafızların fikhî ihtilâflara etkisi; naslarda var olan lafızları mücmel kabul edip etmemeye bağlı olarak hüküm istinbatında kullanıp kullanmama yönünde sergilenen muhtelif tavırlar ve mücmel kabul edilen lafızları beyan etme hususunda öncelenen delillerdeki farklılığın, hükmün keyfiyetine yansımaları şeklinde iki boyutlu olarak ifade edilebilir.⁴³⁹

⁴³⁵ Zeydân, *el-Vecîz*, 352; Ferhat Koca, "Mücmel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006),453; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 267; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 230; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 362.

⁴³⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 11; Mahmud Esad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 104; Şakiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 153; Ehsâî, *el-Lafzu'l-ma'kûl*, 82, 83; Koca, "Mücmel", *DİA*, 31: 453; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 362, 363.

⁴³⁷ Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 188; Mahmud Esad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 105; Ehsâî, *el-Lafzu'l-ma'kûl*, 83; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 230.

⁴³⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 54; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 188; Mahmud Esad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 105, 106; Koca, "Mücmel", *DİA*, 31: 453; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 267.

⁴³⁹ Konuyla ilgili örnek için bkz. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, *Eserü'l-icmâl ve'l-beyân fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Mansura: Dâru'l-vefâ, 1412/1992), 40

8. Mefhûmu'l-Muhâlefe

Usulcüler, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te var olan nasların ifade ettikleri manalara delâlet keyfiyetlerini ifade etme adına bir takım terimler geliştirip bu doğrultuda lafızların mana ile irtibatını değişik taksimlere tabi tutmuşlardır.

Hanefîler, lafzın kullanıldığı manaya doğrudan veya dolaylı olarak işaret etmesine bağlı olarak delâlet yönlerini; ibârenin, işaretin, iktizanın ve nassın delâleti şeklinde taksim ederlerken mütekellimîn usulcüler ise bu hususta; mantûk ve mefhum ayırımını esas almışlardır.⁴⁴⁰ Onlara göre lafzın bizzat zikri geçen ve ifade edilen (mantûkun bih) hükme delâletine, “delâletü'l-mantûk” (sözlü delâlet);⁴⁴¹ sözde zikri geçmeyen ve ifade edilmeyen (meskûtün ‘anh) fakat bir vecihle de olsa kendisiyle irtibatlı olduğu manaya delâletine ise “delâletü'l-mefhûm” (sözsüz delâlet/sözün çağrıştırdığı anlam) adı verilir.⁴⁴² Delâletü'l-mefhûm da kendi içinde “mefhûmu'l-muvâfaka”⁴⁴³(fahve'l-hitâb) ve “mefhûmu'l-muhâlefe” (delîlü'l-hitâb) şeklinde iki kısma ayrılır.⁴⁴⁴ Mütekellimîn usulcülerin delâletü'l-mantûk adıyla ifade ettikleri kısma Hanefîler'in ibâre, işare ve iktizanın delâleti şeklinde isimlendirdikleri delâlet vecihleri denk düşerken delâletü'l-mefhûm denilen kısmın bir ayağını oluşturan “mefhûmu'l-muvâfaka” kısmına ise nassın delâleti denk düşmektedir.⁴⁴⁵ Mefhûmun diğer kısmını teşkil eden “mefhûmu'l-muhâlefe” ise, Hanefîler tarafından meşru görülmeyip fâsid istidlâllerden sayılmıştır.⁴⁴⁶ Hanefîler'in mezkûr istidlâl yöntemini meşru görmeyip hüküm istinbatında kullanmamaları ve diğer mezheplerin bu delâlet türünü dikkate almaları, belirli ihtilâfların meydana gelmesine kaynaklık etmiştir.⁴⁴⁷

⁴⁴⁰ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, s.127; Koca, “Mefhum” *DİA*, 28: 350.

⁴⁴¹ Cüveynî, *el-Bürhân*, 1: 165; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 66; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 36; Melâ, *İhtilâfü'l-usûliyyîn fî turuki delâlati'l-elfâz*, 193; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 138.

⁴⁴² Cüveynî, *el-Bürhân*, 1: 165; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, 265; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 36; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 138; Melâ, *İhtilâfü'l-usûliyyîn fî turuki delâlati'l-elfâz*, 195; “Mefhûm”, *Mv.F*, 38: 281; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 353; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 284.

⁴⁴³ Mefhûm-i muvâfaka, lafızda zikredilmeyen hükmün zikredilen hükme müsbet veya menfî olarak muvafık olmasıdır. Bkz. Cüveynî, *el-Bürhân*, 1: 166; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, 264; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 3: 66; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 37; “Mefhûm”, *Mv.F*, 38: 281.

⁴⁴⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 66; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 143.

⁴⁴⁵ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 39; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 145; Nemle, *el-Mühezzeb*, 4: 1743; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 354.

⁴⁴⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, 1: 291; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 174; Muhammed Hasan Avz, “Mefhûmü'l-muhâlefe ve eseruhû fî ihtilâfi'l-fukahâ”, *Mecelletü Cami'âti Dimaşk li'l-ulûmi'l-iktisadiyye ve'l-kanuniyye* 1 (2008), 587; “Mefhûm”, *Mv.F*, 38: 282.

⁴⁴⁷ Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 240.

Mefhûmu'l-muhâlefe, sözde zikredilmeyen (meskütün 'anh) hükmün sözde zikredilen (mantûkun bih) hükümle varlık veya yokluk açısından zıt bir anlam ihtiva etmesi durumudur.⁴⁴⁸ Başka bir ifadeyle bir lafzın bir vasıfla, bir şartla, bir gaye ile veya bir sayı ile kayıtlanması durumunda ifade ettiği hükmü, bu kayıtların mevcut olmadığı durumlarda ifade etmemesi yani lafızda var olan durumla muhalif bir hüküm beyan etmesidir.⁴⁴⁹ Bu delâlet türü kişilerin ticari uygulamalarında, konuşmalarında, sözleşmelerinde irade beyanlarını yorumlamada mezhepler tarafından ittifakla kabul edilirken Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te var olan lafızları anlama hususunda Hanefîler'ce meşru görülmemiştir.⁴⁵⁰ Mefhûmu'l-muhâlefe ilkesi, kabul edenler tarafından bir takım şartların mevcut olmasına bağlı olarak işletilmiş ve hüküm istinbatında dikkate alınmıştır.⁴⁵¹

Mefhûmu'l-muhâlefe, lafzın kendisiyle kayıtlandığı unsurlara bağlı olarak “mefhûmü's-sıfat”, “mefhûmü'ş-şart”, “mefhûmü'l-gâye”, “mefhûmü'l-aded”, “mefhûmü'l-istisnâ”, “mefhûmü'l-hasr bi innemâ”, “hasru'l-mübtedâ fi'l-haber”, “mefhûmü'l-lakab” kısımlarına ayrılır.⁴⁵² Bunlardan mefhumü'l-lakab denilen delâlet türü, bütün mezhepler tarafından ittifakla kabul edilmezken, Mefhûmu'l-muhâlefe üzerindeki tartışma diğer kısımlar üzerinde gerçekleşmiştir.⁴⁵³

Mütekellimîn usulcüler bu istidlâl türünü kabul hususunda “Allah'ın (c.c.) ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözü olmaları hasebiyle Kur'ân-ı Kerîm'de ve Sünnet'te var olan kayıtlar mutlaka bir maksada matuf olarak konmuştur.” şeklinde bir gerekçe öne sürmüşlerdir.⁴⁵⁴ Hanefîler ise ret hususunda “Şâri'in naslardaki

⁴⁴⁸ Cüveynî, *el-Bürhân*, 1: 166; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 5: 132; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 69; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 38; Nemle, *el-Mühezzeb*, 4: 1765; Avz, “Mefhûmü'l-muhâlefe ve eseruhû fi ihtilâfi'l-fukahâ”, 1: 582; Koca, “Mefhum” *DİA*, 28: 352; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 285.

⁴⁴⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 285, 291.

⁴⁵⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, 1: 291; Hafnâvî, *Dirâsât Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 309; Koca, “Mefhum” *DİA*, 28: 352; Avz, “Mefhûmü'l-muhâlefe ve eseruhû fi ihtilâfi'l-fukahâ”, 1: 589.

⁴⁵¹ Bu şartlar için bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 40-42; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 221; Melâ, *İhtilâfü'l-usûliyyîn fi turuki delâlati'l-elfâz*, 1: 299-307; Avz, “Mefhûmü'l-muhâlefe ve eseruhû fi ihtilâfi'l-fukahâ”, 596-601; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 292-293.

⁴⁵² Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 221; Nemle, *el-Mühezzeb*, 4: 1767; Avz, “Mefhûmü'l-muhâlefe ve eseruhû fi ihtilâfi'l-fukahâ”, 1: 591; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 285, 286.

⁴⁵³ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, 270; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 221; Nemle, *el-Mühezzeb*, 4: 1799; Hafnâvî, *Dirâsât Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 310; “Mefhûm”, *Mv.F*, 38: 282; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 289.

⁴⁵⁴ Koca, “Mefhum” *DİA*, 28: 352; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 289,291.

ifadeleri bütünüyle kavranamaz, dolayısıyla bir hükmün kendisine zıt hükümlere delâleti kesin olarak bilinemez” gerekçesini dile getirmişlerdir.⁴⁵⁵

C. Nasların Teâruzu ve Fıkhî İhtilâflara Etkisi

Dinî hükümleri ihtiva eden Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet, ilâhî nitelikli olmaları nedeniyle özünde hata ve çelişkiden uzaktır. Bununla beraber âyet ve hadislerde yer olan naslar arasında çelişkili, birbirini nakz eder nitelikte ifadelerin var olması, nasların kendisinden ziyade haricî durumlarla ilgilidir.⁴⁵⁶

Fıkıh usûlünde aynı konuyla alakalı iki eşit hüccetten birinin bildirdiği hususu diğersinin nefyetmesi şeklinde gerçekleşen naslar arası çatışmaya, teâruz denmektedir.⁴⁵⁷ Söz gelimi delillerden biri, bir hususun haramlığını diğeri ise helalliğini bildiriyorsa bu iki delil arasında teâruzdan söz edilebilmektedir.⁴⁵⁸

Naslarda teâruzun bulunabilmesi için bilgi değeri açısından eşit seviyede yer almaları veya aralarında nesih ilişkisi gerçekleşecek keyfiyette olmaları gerekmektedir. Örneğin iki âyet, iki sünnet ve âyet ile mütevâtir veya meşhur sünnet arasında nesih söz konusu olabilir ve zâhiren de olsa bir çelişkiden söz edilebilir. Diğer şekilde bilgi değeri açısından üstte yer alan nas, her zaman diğersine nispetle önceliğe sahip olduğundan bu durumda herhangi bir çelişkiden söz edilemez.⁴⁵⁹ Öte yandan naslar arasında çelişki olabilmesi için aynı konuda olmaları, aynı tarihte gelmeleri, uygulama açısından vakit birliğinin var olması ve birbirine zıt hüküm ifade etmeleri gerekmektedir.⁴⁶⁰

Usulcüler, naslardaki şekli teâruzu ortadan kaldırıp Şâri’in iradesine uygun hükmü tespit edebilme adına bir takım yöntemler geliştirmişlerdir. Mezhepler

⁴⁵⁵ Koca, “Mefhum” *DİA*, 28: 352; Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 289; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 289, 290.

⁴⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, 2: 12; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 266; Zeydân, *el-Vecîz*, 393; Şükrü Özen, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 208; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 317; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 278; Hafîf, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 82.

⁴⁵⁷ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 8: 120; Şevkânî, *İrşâdü’l-fihûl*, 2: 258; Abdüllatif Abdullah Azîz el-Berezencî, *et-Te’âruzu ve’t-Tercih beyne’l-edilleti’s-şer’iyye* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1413/1993), 1: 23; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 406; Özen, “Teâruz”, *DİA*, 40: 208; Şelebî, *Usûli’l-fikhi’l-İslâmî*, 534.

⁴⁵⁸ Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 265; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 309; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 278.

⁴⁵⁹ Berezencî, *et-Te’âruzu ve’t-tercîh*, 1: 153,154; Zeydân, *el-Vecîz*, 393; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 313, 328; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 278.

⁴⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, 2: 12; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 8: 121; Nemle, *el-Mühezzeb*, 5: 2412; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 408, 409; Özen, “Teâruz”, *DİA*, 40: 208; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 313,314; Şelebî, *Usûli’l-fikhi’l-İslâmî*, 536.

arasında bu yöntemlerin kabulüyle alakalı ittifak varken uygulamada takip edilecek sıralama hususunda ihtilâflar ortaya çıkmış ve bu durum fikhî hükümlerde görüş ayrılıklarına neden olmuştur.⁴⁶¹ Mezheplerin teâruzu çözme hususunda geliştirdikleri yöntemleri kullanmada izledikleri adımlar şu şekildedir:

Hanefî usûlünde teâruzu gidermek için öncelikle nasların nüzul ve vürûd sebeplerine bakılır; bu hususta bir tespit yapılabilirse önce gelen nass sonraki nassı nesh etmiş kabul edilir. Tespit yapılamaması durumunda, naslar arası çelişkiyi gidermek için tercih⁴⁶² seçeneği devreye sokulur ve belirli kıstaslar dikkate alınarak teâruz halindeki naslardan biri öncelenmeye çalışılır. Bu da mümkün olmazsa, her iki nasla da amel etme adına uzlaştırma (cem‘ ve te‘lif)⁴⁶³ yöntemi denenir. Bu son seçenikle de teâruz giderilemiyorsa bu durumda ilgili naslar yok kabul edilerek (tesâkut)⁴⁶⁴ her ikisiyle de amel edilmez.⁴⁶⁵ Mütakellimîn usulcülerin teâruzu giderme adına kullandıkları yöntem Hanefiler‘den farklı olarak önce cem‘ ve te‘lif sonra tercih akabinde nesih bütün bunlardan sonuç alınamaması durumunda ise naslarla amel etmeme (tesakut) şeklinde gerçekleşir.⁴⁶⁶

Zâhiren birbiriyle çelişir vaziyetteki naslarda yer alan teâruzu gidermede mezhepler tarafından kullanılan yöntemlerin farklı olması, değişik nasların öncelenmesine ve bu durum da fikhî ihtilâfların oluşmasına neden olmuştur.⁴⁶⁷

Bu konunun fikhî ihtilâflara etki etme keyfiyetini ortaya koyma adına, imama uyan kişilerin Fâtiha suresini okuma yükümlülüğünün bulunup bulunmadığı

⁴⁶¹ Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 411; Âzimî, “Esbâbü ihtilâfi‘l-fukahâ inde İbn Rüşd”, 289; Şelebî, *Usûli‘l-fikhi‘l-İslâmî*, 539.

⁴⁶² Birbiriyle çelişir halde olan naslardan birinin belirli gerekçelere istinaden diğerlerine öncelenmesidir. Bkz. Şevkânî, *İrşâdü‘l-fühûl*, 2: 257; Berezencî, *et-Te‘âruzu ve‘t-tercîh*, 2: 142; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 412.

⁴⁶³ Nasları uzlaştırma yöntemlerinden biri de her ikisiyle aynı anda amel etme imkânının araştırılmasıdır. Mutlak lafzın mukayyed lafza hamli bu kabilden bir uzlaştırma örneğidir. Bkz. Berezencî, *et-Te‘âruzu ve‘t-tercîh*, 1: 243.

⁴⁶⁴ İfade edilen seçeneklerden bir sonuç alınamaması durumunda müctehidin, teâruz halindeki naslarla amel etmeyip daha aşağı seviyedeki delillere müracaat etmesidir. Bkz. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 415; Şelebî, *Usûli‘l-fikhi‘l-İslâmî*, 544.

⁴⁶⁵ Mahmud Esad, *Telhîsu usûl-i fıkâh*, 238, 239; Şakiru‘l-Hanbelî, *Usûlü‘l-fikhi‘l-İslâmî*, 327; Berezencî, *et-Te‘âruzu ve‘t-tercîh*, 1: 171; Atar, *Fıkâh Usûlü*, 317; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 280; Şelebî, *Usûli‘l-fikhi‘l-İslâmî*, 540-544.

⁴⁶⁶ Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi‘l-fukahâ”, 235; Berezencî, *et-Te‘âruzu ve‘t-tercîh*, 1: 167; Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 416; Âzimî, “Esbâbü ihtilâfi‘l-fukahâ inde İbn Rüşd”, 290, 291; Özen, “Teâruz”, *DİA*, 40: 210.

⁴⁶⁷ Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi‘l-fukahâ”, 230; Hafîf, *Esbâbü ihtilâfi‘l-fukahâ*, 83.

hususundaki tartışma örnek verilebilir: Ebû Hanîfe'ye göre cemaat, imama uyması durumunda kıraatle sorumlu değildir.⁴⁶⁸ İmam Şâfî'ye göre kıraatin cehrî olduğu namazlarda cemaat sadece Fâtiha suresini okur. Kıraatin gizli yapıldığı namazlarda ise imama uyan hem Fâtiha suresini hem de peşinden zamm-ı sureleri okur.⁴⁶⁹ İmam Mâlik'e göre ise kıraatin sessiz yapıldığı namazlarda imama uyan kişi Fâtiha ve zamm-ı sure okurken kıraatin cehrî olduğu namazlarda sessiz kalıp imamı dinler.⁴⁷⁰ Bu meselede ortaya çıkan ihtilâfın kaynağı, aynı hususta bir biriyle çelişen hadislerin varlığıdır.⁴⁷¹ Ebu Hanîfe, konuyla alakalı hadislerden birini⁴⁷² tercih yoluna gidip imamın arkasında kıraatin câiz olmadığını söylerken İmam Şâfî ise aksini ortaya koyan başka bir hadisi⁴⁷³ seçerek cemaatin her halükârda Fâtiha suresini okuyacağı yönünde görüş belirtmiştir. İmam Mâlik ise imamın arkasında cemaatin kıraatini yasaklayan nasları kıraatin sesli olarak yapıldığı namazlara⁴⁷⁴ diğerlerini ise kıraatin gizliden yapıldığı namazlara hamlederek konuyla alakalı nasları cem' etme yolunu tercih etmiştir.⁴⁷⁵

D. Nesih Teorisi ve Fikhî İhtilâflara Etkisi

Naklî birçok delilin⁴⁷⁶ yanında, “insan hayatındaki ilerlemenin tedricî yönüyle irtibatlı şer'î hükümlerdeki değişme” şeklinde aklen de temellendirilebilecek nesih kavramı⁴⁷⁷ farklı noktalardan fikhî ihtilâflara kaynaklık etmiştir. Şer'î naslarda gerçekleşme imkânı üzerine tartışma bulunmayan nesih, uygulama cihetinden bazı hususlarda fikhî ihtilâfların meydana gelmesinde etkili olmuştur. Önceden var olan hükmü nesh eden nassın bazı müctehidlere ulaşmayıp

⁴⁶⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 56; Dâmâd, *Mema'u'l-enhur*, 1: 106.

⁴⁶⁹ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2: 141; Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmude ed-Dîb (y.y.: Dâru'l-minhâc, 2007), 2: 139; Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1970), 3: 365.

⁴⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 164,165.

⁴⁷¹ Bu konuda birbiriyle çelişen hadisler için bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 164,165.

⁴⁷² Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-Musannefi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 1: 331.

⁴⁷³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 328; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Adil Mürşid vd. (y.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2002), 37: 368

⁴⁷⁴ *Nesât*, “İftitâh”, 28.

⁴⁷⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 164, 165; Beyânûnî, *Dirâsât f'l-ihtilâfâtü'l-ilmiyye*, 47, 48.

⁴⁷⁶ Nahl 16/101.

⁴⁷⁷ Ferhat Koca, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 583.

gereğiyle amel edilmemesi neticesinde mensûh olan hükmün uygulanmaya devam etmesi, ilgili konuda farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Öte yandan mezheplerden bazıları zâhiren teâruz halindeki iki nassı cem‘ ve telfik yöntemiyle uzlaştırma yolunu benimseyip tamamıyla amel ederken bazıları ise nesih seçeneğini işleterek bu naslardan birini devre dışı bırakmakta, neticede bu durum da ihtilâflara sebebiyet vermektedir.⁴⁷⁸

1. Nâsîh Konumunda Yer Alan Delilin Niteliği

Kur’ân-ı Kerîm’in Kur’ân-ı Kerîm’le, Sünnet’in Sünnet’le neshinin cevazı hususunda mezhepler arasında ittifak vardır. Kur’ân-ı Kerîm’in Sünnet ile Sünnet’in Kur’ân-ı Kerîm ile nesh edilip edilemeyeceği konusunda ise görüş ayrılığı mevcuttur. İmam Şâfî’ye göre Kur’ân-ı Kerîm’in Sünnet’le veya Sünnet’in Kur’ân’la neshi câiz değilken diğer mezhepler bunun mümkün olacağını ifade etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel Kur’ân-ı Kerîm’in Sünnet ile neshi hususunda İmam Şâfî ile aynı görüştedir. Mâlikîler, mütevâtir sünnetle Kur’ân-ı Kerîm’in neshinin câiz olacağını, Hanefiler ise mütevâtirin yanında meşhur sünnetle de Kur’ân-ı Kerîm’in nesh edilebileceğini söylemektedirler. Âhâd haberin Kur’ân-ı Kerîm’i veya mütevâtir sünneti nesh edemeyeceği hususunda da mezhepler arasında görüş birliği mevcuttur. Bütün mezheplere göre âhâd haber ancak bir başka âhâd haberi nesh edebilir.⁴⁷⁹ İcmâ ve kıyas ise ittifakla herhangi bir şer‘î delili nesh edemez.⁴⁸⁰

Kur’ân’ın Sünnet ile neshi hususunda var olan usûlî tartışmanın hüküm boyutu usul kitaplarında vasiyeti emreden âyet çerçevesinde örneklendirilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’deki: “*Birinize ölüm geldiği zaman, eğer mal bırakıyorsa, ana babaya, yakınlara, uygun bir tarzda vasiyet etmesi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara bir borç olarak size farz kılındı.*” (Bakara 2/180) âyeti gereği önceleri ana baba ve yakın akrabaya vasiyet emredilmişti. Fakihler âyette yer alan hükmün neshi hususunda ittifak halindeyken nâsîh konumunda yer alan delilin keyfiyetiyle ilgili ihtilâf etmişlerdir. Kur’ân-ı Kerîm’in Sünnet ile neshini meşru görmeyen

⁴⁷⁸ Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 292.

⁴⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, 2: 67, 72; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 67, 68, 71; Mahmud Esad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 175; Bilmen, *Kâmûs*, 1: 100; Nâdiye Şerîf el-Umrî, *en-Neshu fî dirâsâti'l-usûliyyîn* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985), 391, 439, 453, 471; Koca, “Nesih”, *DİA*, 32: 583; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 325; İbn Beyye, *Emâli'd-delâlât*, 171; Şa‘bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 429, 430.

⁴⁸⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 561, 563; Bilmen, *Kâmûs*, 1: 99.

Şâfîiler'e göre bu âyet, miras hükümlerini ifade eden âyet ile nesh edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in Sünnet ile neshini câiz görenlere göre ise âyetteki hüküm, “Allah (c.c.) her hak sahibine hakkını teslim etmiştir; artık varis lehine vasiyet yoktur.”⁴⁸¹ hadisiyle nesh edilmiştir.⁴⁸²

2. Nassa Ziyade-Nesih İlişkisi

Fıkıh usûlü eserlerinde nesih⁴⁸³ başlığı altında ele alınıp incelenen nassa ziyade genel anlamda, “bir nassın ihtiva ettiği anlama başka bir delile dayanarak ilavede bulunmak” demektir.⁴⁸⁴ Özel anlamda ise “Kitap, mütevâtir ve meşhur sünnette yer alan delâleti kat'î naslara haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillere dayalı olarak ilave hüküm getirme” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁸⁵

Nas üzerine ziyade meselesi, ne olarak isimlendirileceği ve hangi tür naslara dayalı olarak gerçekleştirileceği meselelerine bağlı olarak mezhepler arasında ihtilâfa sebebiyet vermiştir.⁴⁸⁶ Bu hususta üzerinde durulan ve konuyla alakalı kırılma noktasını teşkil eden esas unsur, nesih kavramıdır. Nassa ziyade, neshin mahiyetiyle alakalı Hanefiler ile cumhur arasında bazı hususlarda mevcut olan anlayış farklılığına dayalı olarak görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasında etkili olmuştur.⁴⁸⁷

Nass üzerine ilave hüküm getiren delilin müstakil fakat öncekinin cinsinden olmaması durumunda nesih sayılmayacağıyla ilgili ittifak vardır. Müstakil ve öncekinin cinsinden olması durumunda ise çoğunluğun görüşüne göre nesih söz konusu değildir.⁴⁸⁸ Ancak ilavede bulunan delilin müstakil olmayıp mevcut nassa,

⁴⁸¹ Buhârî, “Vesâyâ”, 6.

⁴⁸² Hamed b. Hamdî es-Sâ'idî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ fi fûru'i'l-fikhiyye* (Medine: el-Cami'âtü'l-İslâmiyye, 1432/2011), 48, 49; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 402; Sünnet'in Kur'ân-ı Kerîm ile neshi hususunda örnek için bkz. Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 402.

⁴⁸³ Usul eserlerinde neshin gerçekleşme keyfiyeti; bir hükmün tamamen ortadan kaldırılması, bir nassın içeriğindeki manalardan bir kısmının nassın kapsamı dışına çıkarılması (kasr) ve nassa ziyade yapılması suretinde farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Konumuzu oluşturan nassa ziyade meselesi özellikle Hanefî kaynaklarda neshin bir çeşidi olarak ele alınıp incelenmiştir. Bkz. Serahsî, *Usûl*, 2: 82-85; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 79-82; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 287-292.

⁴⁸⁴ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 292.

⁴⁸⁵ Musa Ömer Kâtâ, *el-Farku beyne'l-farzi ve'l-vâcibi*, 12.

⁴⁸⁶ Muhammed b. Ali b. et-Tayyib Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mü'temed fi usuli'l-fikh*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403), 1: 145; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 80; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 274.

⁴⁸⁷ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 50.

⁴⁸⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 79, 80; Koca, “Nesih”, *DİA*, 32: 583.

bir cüz veya şart ya da mefhûmu'l-muhâlefeti kaldıracak mahiyette bir ziyadede bulunması durumunda, bu ilişkinin nesih olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği meselesi Hanefîler ile cumhur arasında ihtilâfa neden olmuştur.⁴⁸⁹

Hanefîler, ifade edildiği şekliyle ihtilâfa konu olan ziyadeleri sûreten beyan olarak değerlendirirse de manen nesih saymışlardır.⁴⁹⁰ Bu kabul gereği bazı naslar arasındaki beyan işleminin câiz olamayacağını nesih teorisi gereği deliller arasında olması gereken hiyerarşik düzen üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Bu hususta ziyadeyi yapan ve bundan etkilenen lafızların katiyet ve zanniyet açısından nitelik sorunu ön plana çıktığından, nassa ziyade terkinde ifade edilen nassın neyin kastedildiği önem arz etmektedir.

Nassa ziyade konusunda aralarında nesih ilişkisi kurulan delillerden üzerine ziyadede bulunanları, sübût açısından kesinlik arz eden Kitap, mütevâtir ve meşhur sünnette yer alan delâleti kat'î mutlak lafızlar oluşturmaktadır. Ziyadede bulunan deliller ise haber-i vâhid ve kıyastan müteşekkildir.⁴⁹¹ Bu ziyadelerin naslardaki mutlak lafız üzerinde gerçekleştiği düşünüldüğünde ilave işlemin mutlakın takyidi suretinde vuku bulacağı ortaya çıkmaktadır. Hanefîler'e göre mutlak lafız ve ziyade hüküm getirerek onu kayıtlayan delilin tarihleri bilinmezse ikisi arasında tearuz söz konusu olacak, tarihleri bilinmesi durumunda ise mukayyed olan mutlak olanı takyîd suretinde manen nesh edecektir.⁴⁹²

Hanefîler, gayr-ı muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmamış lafız anlamındaki mutlak⁴⁹³ lafzın manaya delâletinin kat'î olmasından⁴⁹⁴ hareketle, bu türden lafızlara ilave hüküm getirecek delillerin de aynı seviyede kat'î olmasını gerekli görmüşlerdir. Onlara göre mutlak lafız da içeren hâs

⁴⁸⁹ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 266; Apaydın, "Manevî İnkıtâ", 8: 176.

⁴⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, 2: 82; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 191, 192.

⁴⁹¹ Yunus Apaydın, "Manevî İnkıtâ", 8: 176; Serahsî'nin neshin dördüncü şekline örnek olarak ele aldığı nassa ziyade problemiyle mutlak lafız üzerinden ifade etmesi, en azından Hanefîler cihetinden bu konunun diğer lafız türleriyle ilişkilendirilmeyip mutlak lafız kapsamında ele alındığını ima etmektedir. Bkz. Serahsî, *Usûl*, 2: 82-84.

⁴⁹² Serahsî, *Usûl*, 2: 84, 85; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 98; Ferhat Koca, "Mutlak", *DİA*, 31: 403; Murat Şimşek, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 112; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 154.

⁴⁹³ Koca, "Mutlak", *DİA*, 32: 402.

⁴⁹⁴ Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, 1: 79.

lafız, tek bir vaz ile tek bir ferdi ifade etmek için tayin edildiğinden karşıladığı manayı, ilave bir beyana ihtiyaç duyurmayacak şekilde kat'î bir biçimde ifade etmektedir.⁴⁹⁵ Mutlak lafzın içeriğini (medlûl) kayıtlamak ise nesih anlamı taşımaktadır.⁴⁹⁶ Bu itibarla sübûtu ve manaya delâleti kat'î naslarda yer alan mutlak lafızlar üzerine, Kitap ya da mütevâtir ve meşhur sünnet gibi kendisiyle neshin câiz olduğu delillerle yapılan ziyadeler meşru görülmüştür.⁴⁹⁷ Ancak nesih teorisinde “nâsîh” ile “mensûh” arasında katiyet açısından bulunması gereken uyuma istinaden⁴⁹⁸ hâs lafız üzerine zannî olmaları hasebiyle haber-i vâhid ve kıyas⁴⁹⁹ delilleriyle takyîd şeklinde yapılacak ziyadeler, yetkisiz nesih girişimi addedilerek kabul edilmemiştir.⁵⁰⁰

Hanefilerin mutlak lafza ilave hüküm barındıran âhâd haberlere karşı bu yaklaşımı, onları tamamen reddettikleri anlamına gelmemektedir. Hanefiler haber-i vâhid seviyesindeki rivayetleri mutlak lafzın içeriğini değiştirmeyecek şekilde amele konu ederek hem bu rivâyetlerde hem de mutlak lafızlarda yer alan içeriği farklı seviyelerde amel sahasına taşımışlardır.⁵⁰¹ Hanefiler'in cumhurdan farklı olarak vâcip şeklinde bir ara kategori tayin etmeleri, büyük oranda sözü geçen nassa ziyade yaklaşımına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Hanefiler, Kur'ân-ı Kerîm nassıyla zan ihtiva eden haber-i vâhid arasında hükümlere mesnet olma açısından var olan seviye farkını, farz ve vâcip şeklinde bir ayrıma giderek ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu vesileyle kat'î ve zannî delillerle sabit olan hükümlerin aynı surette değerlendirilmesi engellenmiş ve deliller açısından mevcut olan katiyet ve zanniyet hiyerarşisi, bir şekilde hükümlerde de tezahür ettirilmeye çalışılmıştır.⁵⁰²

Hanefiler, mutlak lafzın üzerine bir cüz veya şart ya da mefhûmu'l-muhâlefeti kaldıracak mahiyette yapılan ziyadelerle takyîd edilmesinin nesih olma keyfiyetini şu şekilde izah etmişlerdir: İtlak, takyîdin zıddıdır. Lafzın bir vasıf veya

⁴⁹⁵ Habbâzî, *el-Muğnî*, 93; Ferhat Koca, “Hâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 264, 266.

⁴⁹⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 312; Koca, “Mutlak”, *DİA*, 31: 403.

⁴⁹⁷ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 292.

⁴⁹⁸ Nesih işleminde deliller arasında kesinlik açısından var olan hiyerarşik düzen için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 323, 324; Şa'bân, *Usûlü'l-fikh*, 401-403.

⁴⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 105.

⁵⁰⁰ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed eş-Şâşî, *Usûl* (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabî, t.y.), 17, 29; Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 315, 317; Serahsî, *Usûl*, 2: 84.

⁵⁰¹ Şâşî, *Usûl*, 29.

⁵⁰² Musa Ömer Kîtâ, *el-Farku beyne'l-farzı ve'l-vâcib*, 1-26.

şartla sınırlandırılmasının gereği, lafızdaki mutlaklığın ortadan kaldırılmasıdır. Bu ise ancak lafızdaki mutlak hükmün süresinin dolması ve onun yerine zıddı bir hükmün etkili olmasıyla mümkün olabilir. Mutlak hükmün süresinin dolup yerine zıddı bir hükmün geçmesi, sureten takyîd gibi görünse de sonuç itibarıyla nesihdir.⁵⁰³

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, nassa yapılan müstakil ziyadeler konusunda Hanefîler'den farklı düşünmektedirler. Onlar, müstakil olmayan ziyadeleri nesih saymayıp⁵⁰⁴ tahsis suretinde beyan olarak tanımlamış,⁵⁰⁵ haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle nas üzerine ziyade yapılmasında bir sakınca görmemişlerdir.⁵⁰⁶ Cumhurun bu ziyadeleri beyân olarak değerlendirmeye ilgili en temel gerekçeleri, mezheplerin nesih anlayışı üzerinden yürüttükleri çıkarıma dayanmaktadır.

Hanefîler'e göre nesih, “şârî cihetinden bir hükmün müddetinin açıklanması” (beyân) iken⁵⁰⁷ cumhura göre ise bu durum, “sabit bir hükmün kaldırılması” (ref') anlamına gelir.⁵⁰⁸ Cumhur, nassa ziyadenin bir hükmü kaldırmadan öte mevcut nassa bir başka delille ilavede bulunma ve bu suretle şer'î hükmü pekiştirme yönünü (takrir beyânı) öne çıkararak⁵⁰⁹ bu durumu nesih yerine beyân olarak tanımlama yoluna gitmiştir.⁵¹⁰

Nassa ziyade meselesinde Hanefîler'ce takyîd olarak nitelenen lafızlar arası ilişkinin cumhur tarafından tahsis olarak değerlendirilmesi, mutlak lafzı âmm lafız kapsamında saymalarıyla alakalı bir husustur.⁵¹¹ Cumhura göre mutlak, âmm lafız

⁵⁰³ Serahsî, *Usûl*, 2: 83; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 193.

⁵⁰⁴ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, 1: 242; Arif b. Avz, *Neshu ve takyîdu ve tahsîsu's-sunneti'n-nebeviyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 104.

⁵⁰⁵ Serahsî, *Usûl*, 2: 82; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 306.

⁵⁰⁶ Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tabsıra*, thk. Muhammed Hasan Hîtû (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1403), 278; Tilemsanî, *Miftâhu'l-vusûl*, 536.

⁵⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, 2: 54; Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, 3: 156.

⁵⁰⁸ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, 86; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, 1: 244.

⁵⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, 2: 82.

⁵¹⁰ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 50; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 192; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 267.

⁵¹¹ Şâfiîler'in nassa ziyade çerçevesinde lafızlar arasında gerçekleşen ilişkiyi tahsis olarak nitelendirmeleri Hanefîler tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre tahsis, âmm lafzın kapsamında yer alan fertler üzerinde gerçekleşmekteyken takyîd ise, takyîd olmaksızın lafzın kapsamında yer alması söz konusu olmayan unsurlarla alakalı bir durumdur. Bir diğer ifadeyle tahsis, sözün kapsamında zaten var olan içeriğin lafzın kapsamından çıkarılması (ihrâc) anlamına gelirken takyîd ise önceden ilgili lafızla alakası olmayan yeni hususların ortaya konmasıdır (isbât). Bu

kapsamında değerlendirilir; takyîd ise mutlakın umumunu tahsis etmektir. Takyîd işlemi sayesinde mukayyedin dışındaki unsurlar mutlakın umumundan dışlanmış olur.⁵¹² Hanefîler'in dışındakiler, mutlak lafızları âmm kapsamında değerlendirmelerine bağlı olarak nassa ziyadeyi tahsis suretinde bir beyân işlemi olarak değerlendirmiş ve bu tahsis işleminin zannî delillerle gerçekleştirilmesini câiz görmüşlerdir.⁵¹³ Cumhura göre âmm lafız, fertlerine delâleti itibariyle kat'î olmayıp zan ihtiva ettiğinden haber-i vâhid ve kıyasla tahsisinde bir sakınca yoktur.⁵¹⁴

Kavramsal çerçevesi genel anlamda ortaya konulan nassa ziyade meselesi, üzerinde durulan sebepler muvacehesinde ahkâm âyetleri merkezli ortaya çıkan birçok tartışmanın kaynağıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de hükme konu olan lafızların niteliği ve bu lafızlara müdahalenin tanımlanma biçimi bu tartışmanın içeriğini oluşturmaktadır.⁵¹⁵

itibarla takyidin tahsis olarak ifade edilmesi yerinde bir yaklaşım değildir. Bkz. Serahsî, *Usûl*, 2: 83, 84; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 194, 198.

⁵¹² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 192; Koca, *Tahsîs*, 156; Şimşek, "Nassa Ziyade", 13: 113; Koca, "Mutlak", *DİA*, 31: 403.

⁵¹³ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 292.

⁵¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Tilemsânî, *Miftahü'l-vusûl ilâ binâi'l-furû' 'ale'l-usûl* (Beyrût: Müessesetü'r-reyyân, 1998), 534, 536.

⁵¹⁵ Konuyla ilgili örnekler için bkz. 230-258.

İKİNCİ BÖLÜM

HANEFİ VE ŞÂFİİ MEZHEPLERİNİN AHKÂM ÂYETLERİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLÂFLARININ USÛLÎ TEMELLERİ

Hız. Peygamber'e (s.a.v.) indirilen, mushaflara kaydedilen, tevatüren nakledilen ve tilavetiyle ibadet edilen bir kitap olan Kur'ân,⁵¹⁶ bütün müctehidlerin ittifakıyla, genelde dinin özelde ise fıkhnın aslî kaynağını oluşturmaktadır.⁵¹⁷

Fıkhn dilinde "kitap" olarak isimlendirilen Kur'ân, sistematik bir hukuk kitabı olmayıp⁵¹⁸ inanç, ahlak ve amel olmak üzere dinin üç temel alanıyla ilgili genel hükümleri ihtiva etmektedir.⁵¹⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ve hukukî nitelik taşıyan âyetler, *ahkâm âyetleri* şeklinde tanımlanmakta olup⁵²⁰ bunların sayısıyla ilgili kaynaklarda muhtelif değerlendirmeler yer almaktadır.⁵²¹ Bu tespitlerin yanında Kur'ân, müctehidler tarafından bütünüyle fikhî ahkâmın kaynağı olarak görülmüş ve her müctehid bilgi birikimi ve ictihaddaki mahareti nispetinde açık hukukî nitelik taşıyan âyetlerden kıssalara varana değin bütün naslardan hüküm elde etmeye çalışmıştır.⁵²²

Kur'ân-ı Kerîm'deki ahkâm âyetleri konularına göre ibadet, aile hukuku, medeni hukuk, ceza hukuku, miras hukuku ve yargılama usulüne ait hükümler şeklinde bir dağılım göstermektedir.⁵²³ Bu konulara ilişkin âyetler muhteva açısından incelendiğinde bir kısmında genel fikhî prensipler, bir kısmında özet hükümler bulunmakta, bir kısmında ise detaylı düzenlemeler yer almaktadır.⁵²⁴

⁵¹⁶ Atar, *Fıkhn Usûlü*, 49; Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 23.

⁵¹⁷ Ali Bardakoğlu, "Kitap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 122.

⁵¹⁸ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 31.

⁵¹⁹ Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 32.

⁵²⁰ Bardakoğlu, "Kitap", *DİA*, 26: 124.

⁵²¹ Ahkâm âyetlerinin sayısıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 551; Güngör, *Fikhî Tefsir Hareketi*, 17; Hocaoğlu, "Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi", 8.

⁵²² Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *DİA*, 1: 551; Bardakoğlu, "Kitap", *DİA*, 26: 124, 125.

⁵²³ Konularına göre ahkâm âyetlerinin ayrıntılı dökümü için bkz. Güngör, *Fikhî Tefsir Hareketi*, 18, 19; Gökmenoğlu, "Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri", 204; Ahmet Özdemir, *Kur'ân'da Yer Alan Fikhî İlke ve Konular* (Ankara: Murat Kitabevi, 2014), 113-168.

⁵²⁴ Atar, *Fıkhn Usûlü*, 55; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 32.

Ahkâm âyetleriyle ilişkili hükümlerin bir kısmı doğrudan âyetlerde yer almakta, diğer bir kısmı ise istinbat metotları marifetiyle ictihad ehliyetine hâiz âlimler tarafından dolaylı yollardan tespit edilmektedir.⁵²⁵

Çalışmanın esasını teşkil eden bu bölümde, ahkâm âyetleri çerçevesinde vuku bulan ihtilâflar, meydana gelmelerinde etkili olan sebepler ve bu sebeplere yönelik tercihleri temellendirme adına ortaya konulan gerekçeler çerçevesinde, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri esas alınarak incelenmeye çalışılmıştır.

⁵²⁵ Çetiner, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, *DİA*, 1: 551; Güngör, *Fıkhî Tefsir Hareketi*, 16.

I. KIRAAT FARKLILIKLARI

Ağırlıklı olarak tefsir ilminde incelenen kıraat farklılıkları, ahkâm âyetlerinin yorumunda müctehidlerin görüşlerine etkileri bakımından fıkıh ilminin konuları arasında da yer almıştır. Mezhepler, gerek tevâtür derecesinde gerekse şâz olarak nakledilen kıraatleri, kabul veya reddetmeye yönelik farklı yaklaşımlara sahip olmakla birlikte, genel anlamıyla hüküm istinbatında dikkate almışlardır.⁵²⁶

A. Mütevatir Kıraat

Arap diline ve Hz. Osman'ın çoğalttığı mushafa uygun olup rivâyet açısından tevâtür derecesine ulaşmış mütevâtir kıraatler,⁵²⁷ bütün mezhepler tarafından delil olarak kabul edilmekle birlikte hüküm istinbatında kullanılma şekillerine bağlı olarak fikhî ihtilâflara neden olmuştur. Bu hususa *hayız kanı kesilmiş kadınla zifafın başlama safhasının ne olacağı* meselesi örnek teşkil etmektedir.

İslâm hukukuna göre kadın ve erkeğin şartlarına uyarak gerçekleştirdikleri evlilik sonucunda bazı istisnai durumlar hariç, cinsel yoldan birbirlerinden istifade etmeleri helaldir. Bu durumların başında, kadının belirli aralıklarla rahminden kan gelmesi demek olan hayız hali gelmektedir. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de: “*Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: “O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever.”* şeklinde dile getirilmektedir.⁵²⁸ (Bakara 2/222)

Hayızlı kadının mevcut durumu sona erinceye kadar zifafa mahal olamayacağı hususunda, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri ittifak halindedir. Ancak kadından gelen hayız kanının kesilmesiyle birlikte, erkeğin eşinden cinsel yönden

⁵²⁶ Kıraat farklılıklarının teorik zemini ve mezheplerin bu konuyla alakalı sergiledikleri farklı yaklaşımların geniş izahı için bkz. 34 vd.

⁵²⁷ Zerkeşî, *el-Bürhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, I, 331

⁵²⁸ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

faydalanabileceği merhalede neyin esas alınacağı konusu, iki mezhep arasında görüş ayrılığının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁵²⁹ Konuyla ilgili ihtilâfın meydana gelmesinde etkili olan sebep, hayızla alakalı hükümleri beyan eden âyette yer alan ve hayzın sonunu ifade etmek için kullanılan fiilin “yethurne” “يَطْهَرْنَ” ve “yettahherne” “يَطْهَرْنَ” şeklinde, biri şeddeli diğeri şeddesiz okunan mütevâtir derecesinde iki farklı kıraatinin mevcut olmasıdır. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, sözü edilen kıraatlerle alakalı tercihleri doğrultusunda eşler arasında cinsel birlikteliğin sadece kanın kesilmesiyle mi, yoksa bunun akabinde alınacak gusül abdestiyle mi başlayacağı hususunda ihtilâf etmişlerdir.⁵³⁰

Hanefîler’e göre hayız süresi on günü aşan veya hayız süresi on günü aşmamakla birlikte mutad hayız müddetini tamamladıktan sonra kanın kesilmesinin akabinde namaz zimmetinde borç olarak yerleşecek kadar bekleyen kadınlar, gusül abdesti almadan eşleriyle beraber olabilirler.⁵³¹ Şâfiîler’e göre ise ister on günü doldursun isterse yerleşik âdetinin akabinde belirli bir zaman dilimi beklesin, bir kadının eşiyle beraber olabilmesi için öncelikle gusül abdesti alması gerekmektedir. Aksi takdirde cinsel ilişkiye giren eşler haram işlemiş olurlar.⁵³²

İhtilâfa konu olan bu meselede, tartışmanın esas noktasını teşkil eden “yethurne” fiilindeki “tî” harfini, meşhur kıraat imamlarından Ebû Bekir (ö. 95/713), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805) ve Halef (ö. 229/844) şeddeli

⁵²⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 64.

⁵³⁰ Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 80.

⁵³¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 422; Kudûrî, *et-Tecrid*, 1: 342; Ebû Muhammed b. Ali İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.), 9: 238; Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 208; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 63; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1965), 3: 88, 89; Abdullah b. Mahmud el-Mavsilî, *el-İhtiyâr* (Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 2002), 1: 28; Cemalüddîn Ali b. Ebî Yahyâ el-Hazrecî, *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne's-sünneti ve'l-kitâb*, thk. Muhammed Fadl Abdülazîz el-Murâd (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1414/1994), 1: 147; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 58; Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000), 1: 653, 654; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (y.y.: Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, t.y.), 1: 213; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1: 628, 629; “Hayz”, *Mv.F*, 18: 325.

⁵³² Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1991), 1: 386; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 9: 238; Sem'ânî, *el-İstidlâm*, 1: 161; Ebû'l-Mehasin Abdülvahid b. İsmail er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, thk. Târik Fethi es-Seyyid (y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009), 1: 311; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405), 1: 137; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 63; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 88; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 370; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1: 628; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 80; “Hayz”, *Mv.F*, 18: 325.

olarak “yettahherne” şeklinde; diğer kıraat imamları ise “yethurne” şeklinde “tî” harfini sakin okuyarak tilavet etmişlerdir.⁵³³ Bu kıraatlerden şeddesiz okunanı, anlam itibariyle kanın kesilmesi durumunu ifade ederken şeddeli okunanı ise gusül anlamında yorumlanmıştır.⁵³⁴

Hanefiler, mütevatir olmaları hasebiyle her iki kıraati de âyetin anlaşılması hususunda dikkate alarak hüküm istinbatında esas kabul etmişlerdir. Bu konuda Hanefiler’in Şâfiîler’den farklı neticeye varmalarındaki asıl sebep, mevcut kıraatleri iki farklı hususu ifade eder şekilde ayrı ayrı değerlendirmiş olmalarıdır. Onlara göre âyetle alakalı aktarılan kıraatlerden şeddesiz olarak “yethurne” şeklinde okunan ve sadece kanın kesilmesini ifade eden rivâyet, hayızlı kadının on gün dolduktan sonra kanının kesilmesi neticesinde eşiyile gusül abdesti almadan beraber olabileceğine delâlet etmektedir.⁵³⁵ Buna göre ilgili âyet, “*Hayız kanı kesilinceye kadar eşlerinize yaklaşmayın.*” anlamına gelmektedir. Çünkü bu zaman diliminin nihâyete ermesi, kadının bir dahaki aya kadar hakikaten veya hükmen hayızlı olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Şeddeli olarak “yettahherne” şeklinde telaffuz edilen diğer kıraat ise on günden az olmakla birlikte mutat âdetinin sonunda hayız kanı kesilen kadınlar için guslederek eşiyile beraber olma durumunu ifade etmektedir. Çünkü bu durumda kadın her ne kadar hayızdan kurtulmuş ise de kanın tekraren gelmesi ihtimal dâhilinde olduğundan eşiyile beraber olmadan gusül abdesti alması müstehaptır.⁵³⁶ Bu durumda her iki kıraatin içerdiği anlamlardan: “*On gün dolup da kan kesilmeden veya on günden az süren âdet dönemlerinde gusül abdesti almadan eşlerinize yaklaşmayın.*” manası çıkmaktadır. Hanefiler’in

⁵³³ Osman b. Said b. Osman ed-Dânî, *et-Teyisîr fi’l-kıraâti’s-seb’* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-Arabî, 1404/1984), 80; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 227; Muzahim Mehdî İbrahim, “Eserü’l-kırâe fi ihtilâfi’l-fukahâ”, *Mecelletü Külliyyeti’l-ulûmi’l-İslâmiyye*, (t.y.), 268, 269.

⁵³⁴ Abdurrahman Çetin, “Kur’ân’ın Farklı Yorumlanmasında Kıraatlerin Rolü”, *Diyanet İlmi Dergi* 4 (2001), 86.

⁵³⁵ Hanefî kaynaklarda genel itibariyle âyetin kanın kesilmesi manasındaki şeddesiz okunuşu sadece on günlük müddetin bitimiyle birlikte başlayan süreçle ilişkilendirilmiştir. Ancak Hanefiler’de kanın kesilmesi suretinde başlayan helallik durumu, sadece on günlük sürenin sonrasıyla sınırlı kalmayıp mezkûr süre dolmadan önce bir namaz vakti kadar kanın kesilmesi şeklinde de gerçekleşebilmektedir. Bkz. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 91.

⁵³⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 423, 424; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, t.y.), 1: 228; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 139; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, 1: 28; Hazrecî, *el-Lübâb*, 1: 147; Aynî, *el-Binâye*, 1: 655; İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-Râik*, 1: 213; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1: 629; Mehdî İbrahim, “Eserü’l-kırâe fi ihtilâfi’l-fukahâ”, 271.

görüşlerini temellendirme adına ortaya koydukları diğer değerlendirmeler ise şu şekildedir:

Âyette yer alan kelimenin şeddesiz okunuşunun gusülle temizlenme manasına hamledilmesi, âyetten kastedilen mananın ortaya çıkması önünde bir engeldir. Zira kanın kesilmesi durumunun göz ardı edilmesi ve sadece yıkanmanın dikkate alınması yeterli olmayacaktır. Nitekim kan kesilmeden yıkanmanın bir manası yoktur; bu itibarla ilgili kelimeye kanın kesilmesi yönündeki mananın verilmesi, daha doğru bir sonuç ortaya çıkaracaktır.⁵³⁷ Bu kelimenin şeddeli okunması durumunda ise kanın kesilmesi ve gusletme şeklinde iki mana ortaya çıkmaktadır. Netice itibariyle şeddesiz okuyuş tek manayı karşılaması itibariyle muhkem; şeddeli okuyuş ise iki manayı içermesi hasebiyle müteşabih olarak değerlendirilebilir. Muhkem ve müteşabih lafızların karşılaşması durumunda kural gereği müteşabih manadaki lafız, muhkem lafza hamledilerek içerik açısından muhkemdeki mana ile sınırlandırılır. Bu itibarla her iki manayı da ihtiva etmesi hasebiyle müteşabih olan şeddeli okuyuş, ona göre muhkem olan okuyuşa haml edilmeli ve bu ifadenin manası, “kanın kesilmesi” şeklinde sabitlenmelidir.⁵³⁸

Hayız kanının kesilmesinin ardından eşle birlikte olmayla ilgili tek engel, abdestsizlik halidir ve bu da cinsel birlikteliği engelleyecek bir durum değildir. Bu konunun bir benzeri, eşyle birlikte olduktan sonra vuku bulan cünüplük hali devam ettiği halde kişinin tekrar temizlenmeden eşyle o hal üzere beraber olabilmesi durumudur.⁵³⁹

Bir hükmün varlığı illete binaen ortaya çıkar. Hayızlı kadının eşyle beraber olmasıyla alakalı yasağın illeti, hayız kanının varlığıdır. Malum sürenin bitiminde haramlık hükmünün sebebi olan kan da kesildiğine göre, ortada bu yasağı devam ettirecek bir illet kalmamış demektir. Dolayısıyla hayız müddetinin bitimiyle alakalı kanın kesilmesinin esas alınmasında bir sakınca yoktur.⁵⁴⁰

Şâfiîler âyetle alakalı aktarılan iki meşhur kıraatin ikisiyle de amel etmişlerdir. Ancak Şâfiîler’in bu kıraatlerle amel etmede Hanefiler’den farklı

⁵³⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 423.

⁵³⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 423.

⁵³⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 342; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 386.

⁵⁴⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 386.

olduğu husus, her iki kıraatin taşıdığı farklı anlamları aynı hükmün iki cüzü olarak kabul etmeleri ve birbirinden bağımsız olarak değerlendirmemeleridir. Onlara göre âyetin şeddeli okunuşunda yer alan “yıkılarak temizlenme” manasıyla, şeddesiz okunuşunda yer alan “kanın kesilmesi” manası, birbirini tamamlar nitelikte iki âyet olarak anlaşılmalı ve hükmün tespitinde beraber dikkate alınmalıdır. Buna göre âyetin anlamı: “*Kan kesilip de gusledinceye değin eşlerinize yaklaşmayın. Guslederek temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın.*”⁵⁴¹ şeklinde olmaktadır.”⁵⁴²

Şâfiîler’e göre âyetin devamında yıkanma manasında yer alan “tetahherne” “تَطَهَّرْنَ” fiili ve Allah’ın (c.c.) temizlenenleri “*Şüphesiz Allah (c.c.) ... temizlenenleri sever.*” şeklinde övmesi, bu manayı güçlendirmektedir. Şöyle ki, Allah (c.c.) “tetahherne” fiilinin öznesini “kadınlar” şeklinde çoğul kipiyle belirtmiştir. Temizlenme fiilinin kadınlara nispet edilmesi, netice olarak bu eylemin kadınlar tarafından gerçekleştirilmesini gerektirir ki, bu da ancak gusül abdestiyle meydana gelebilir.⁵⁴³ İkinci olarak âyetin devamında temizlenenlere övgüde bulunulması da bu manayı güçlendiren bir başka unsurdur. Çünkü bir kişiye karşı ortaya konulan övgü ve takdir ifadesi, kanın kesilmesi gibi kadınların iradeleri dışında gerçekleşen durumlarla alakalı olmaktan ziyade, bizzat onların fiili neticesinde vuku bulacak gusül abdestiyle ilgili olabilir. Bu husus, hayzın kesilmesinde esas alınacak ölçünün yıkanma olduğunun bir başka emaresidir.⁵⁴⁴

Allah (c.c.) âyette, kadının ay halinin bitiminde eşine helal olmasını bir gaye⁵⁴⁵ ve onu tamamlayan bir şarta bağlamıştır. Burada gaye, “yethurne” okuyuşuna istinaden, kanın kesilmesi olarak kabul edilse bile, âyetin devamında “*temizlendiğinizde*”⁵⁴⁶ şeklinde yıkanmayı ifade eden bir de şartın koşulduğu

⁵⁴¹ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ وَيَتَطَهَّرْنَ فَإِذَا نَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ

⁵⁴² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 386; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 139; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 64; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 89; Aynî, *el-Binâye*, 1: 655; “Hayz”, *Mv.F*, 18: 325; Mehdî İbrahim, “Eserü'l-kırâe fi ihtilâfi'l-fukahâ”, 270.

⁵⁴³ İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 9: 239; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 64; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 80; Şendî, “el-Kırâatü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ”, 7: 320.

⁵⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 387; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 231.

⁵⁴⁵ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ

⁵⁴⁶ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ

aşikârdır.⁵⁴⁷ Bu sebeple sadece kanın kesilmesi suretindeki gayeyi esas alıp peşi sıra onunla bağlantılı zikredilen ve onun gerçekleşmesi için tayin edilen yıkanma şartını göz ardı ederek âyeti anlamlandırmak ve hayızdan sonraki helalliği, sadece kanın kesilmesiyle sınırlandırmak câiz değildir.⁵⁴⁸ Bu hususun bir başka yönden ispatı da şudur: Allah (c.c.) âyette, hayız sonrası beraberliği kanın kesilmesi ve gusül abdestinin alınmasıyla ilişkilendirmiştir. Çünkü âyetin devamında yer alan “*temizlendiğinizde*” ifadesi, yıkanma suretinde temizliği gerektirmektedir. Bunun misali şudur: “Eve girinceye kadar Zeyd’e hiçbir şey verme; eve girip de oturduğunda ona bir dinar öde.” cümlesinin gereği: Zeyd’e ödeme yapılmasının şartı, hem eve girme hem de oturma eylemlerinin, beraberce yerine getirilmesidir.⁵⁴⁹ Dolayısıyla âyette hem kanın kesilmesi hem de gusletme şart koşulduğuna göre helalliğin ortaya çıkabilmesi için her ikisinin de aynı anda dikkate alınması gerekir.⁵⁵⁰

Meselenin temellendirilmesi amacıyla ortaya konulan diğer bir aklî delil de hayız nedeniyle yasaklanan ibadetlerin helal olmasındaki ölçüdür. Örneğin, hac veya namaz gibi ibadetlerin eda edilmesiyle ilgili yasağın esası, hayızlı olma durumunda mevcut olan kan ve onun bir sonucu olan abdestsizlik halidir. Yasağın ortaya çıkmasında birlikte etkili olan durumların yasağın ortadan kalkmasında da beraberce dikkate alınmaları gerekir. Bu itibarla kanın kesilmesiyle birlikte bir diğer etken olan gusülsüzlük halinin abdest almayla sonlandırılmasının beraberce göz önünde bulundurulması icap etmektedir.⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Burada gaye, “حَتَّى” edatıyla beraber yer alan “يَطْهَرُونَ” fiilidir. Şarttan kasıt ise hemen âyetin devamında yer alan “*Yıkandığınızda onlara Allah’ın (c.c.) emrettiği noktadan yaklaşın.*” “فَادِّا” “تَطْهَرُونَ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ” ifadesidir

⁵⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 387; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 246; Kurtubî, *el-Câmi’*, 3: 89; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2: 371; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 4: 460; Şendî, “el-Kırââtü’l-Kur’âniyye ve eseruhâ”, 7: 320.

⁵⁴⁹ Bu hususta Şâfiîler’in Hanefiler’e yönelik eleştirilerinde kullandıkları bir başka örnek şu şekildedir: Âyetteki ilk fiili kanın kesilmesi onu takip eden fiili de yıkanarak temizlenme şeklinde anlamlandırmak mantık açısından tutarsız bir cümlenin ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Bunun örneği bir kimsenin muhatabına: “Falanca kişiye eve girinceye kadar bir dirhem dahi verme; fakat mescide girince ona ödeme yap.” demesidir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 64.

⁵⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 422; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2: 371.

⁵⁵¹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 387.

B. Şâz Kıraat

Arap diline muvafık olmanın yanında senedi sahih bir şekilde Hz. Peygamber'e ulaşan, ancak Hz. Osman'ın çoğaltıp sahâbenin üzerinde icmâ ettiği mushaflardan herhangi birisine uymayan kıraatler, şâz olarak tanımlanmaktadır.⁵⁵²

Hanefîler, şâz kıraatleri bütünüyle Kur'ân'dan saymamakla birlikte sünnet kabilinden rivâyetler olarak değerlendirmişlerdir. Bu kıraatlerin delil olma değeriye rivâyet edilmelerine bağlı olarak değişkenlik arz etmektedir. Bazı kıraatler rivâyet kriterleri açısından haber-i vâhid seviyesinde kalırken bazıları ise sahâbe arasında yaygınlaşmalarına bağlı olarak meşhur haber derecesinde değerlendirilip hükme kaynaklık etmişlerdir. Şâfiîler, sahih kıraat şartlarını kâmilten taşımamaları yanında bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hadis olarak nakledilmemelerini de dikkate alarak şâz kıraatleri hüküm istinbatında delil olarak kullanmamışlardır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin şâz kıraatlerle alakalı ortaya koyduğu bu yaklaşım farklılığı, ahkâm âyetlerinden istinbat edilen hükümlerde de farklı neticelere varmalarına sebebiyet vermiştir.⁵⁵³

1. Hac ve Umrede Sa'y Yapmanın Hükümü

İslâm'ın beş temel esasından birini oluşturan hac ibadeti, sembolik değer taşıyan mekân ve fiilleri bünyesinde barındırmasıyla diğer ibadetler arasında farklı bir yere sahiptir. Bu sembollerden bir tanesi de Safa ve Merve arasında yedi defa gidip gelme suretinde eda edilen sa'y ibadetidir. Bu konu Kur'ân-ı Kerîm'de: *"Şüphesiz Safa ile Merve, Allah'ın (dininin) nişanelerindedir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse, bunda bir günah yoktur."*⁵⁵⁴ (Bakara 2/158) şeklinde yer almaktadır.

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, sa'y yapmanın hac menâsiki içerisinde ibadet değeri taşıyan bir fiil olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak sa'yin

⁵⁵² Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2002), 427.

⁵⁵³ Şâz kıraatlerin fikhî ihtilâflara etki etme keyfiyetiyle alakalı bkz. 35 vd.

⁵⁵⁴ *إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ*

bağlayıcılık derecesiyle alakalı, başta İbn Mes‘ûd (ö. 29/650) kanalıyla rivâyet edilen kıraatin yanında, farklı değerlendirmelerin de etkisiyle ihtilâf etmişlerdir.⁵⁵⁵

Mezkûr âyetle alakalı İbn Mes‘ûd mushafında yer alan kıraati ve muhtelif istidlâlleri esas alan Hanefiler’e göre hac ve umre ibadetinde Safa ile Merve arasında sa‘y yapmak vâcip olup kasten terki durumunda ceza kurbanı kesilerek ortaya çıkacak eksiklik telafi edilmelidir.⁵⁵⁶ Mevcut kıraati delil almayan Şâfîliler’e göre ise sa‘y, hac ve umrenin rüknüdür. Terk edilmesi durumunda ceza kurbanı yeterli olmayıp bu ibadetlerin tekrarı gerekir.⁵⁵⁷

Hanefiler, hac ve umrede sa‘yin rükün olmayıp vâcip seviyesinde bir ibadet olduğu yönündeki görüşlerini, İbn Mes‘ûd mushafında geçen “ellâ yettavvefe bihima” “أَلَّا يَطُوفَ بِهِمَا” okuyuşuna dayandırmışlardır.⁵⁵⁸ Onlara göre âyette yer alan “Safa ile Merve’yi say yapmasında hiç bir günah yoktur.” “فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا” ifadesi, adı geçen kıraate istinaden “Yapmamasında hiç bir günah yoktur.” “فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَلَّا يَطُوفَ بِهِمَا” şeklinde olumsuz bir kipte yer almakta olup neticede bu ibadetin rükün seviyesinde bağlayıcı olmadığı yönünde bir mana barındırmaktadır.⁵⁵⁹

Hanefiler’e göre hacda, “Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.” (Hacc 3/97) âyetiyle ziyaret tavafı, “Hac Arafat’tur.”⁵⁶⁰ hadisiyle de Arafat’ta vakfe rükün olarak tayin edilmiştir. Bunların dışında hacda yer alan diğer fiillerle alakalı rükün iddiasında bulunmak delile

⁵⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur‘ân*, 1: 116; Velîd Haşim Kürdî, “Eserü'l-kırâati’ş-şâzze fi ihtilâfi'l-fukahâ”, *Mecelletu Diyâla* 45 (2010), 498.

⁵⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur‘ân*, 1: 117; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1879; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 50; Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sanâi‘*, 2: 133; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 110; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3: 352; Zeylâ‘î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 21; Salim Öğüt, “Sa‘y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 206; Kürdî, “Eserü'l-kırâati’ş-şâzze”, 45: 498; Abdullah b. Muhammed Tayyâr, vd. *el-Fikhü'l-müeyesser* (Riyad: Medâru'l-vatan, 1433/2012), 4: 55; “Sa‘y”, *Mv.F*, 25: 12.

⁵⁵⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 155; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 3: 495; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 110; Kurtubî, *el-Câmi‘*, 2: 183; Nevevî, *el-Mecmû‘*, 8: 77; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Farh el-İşbili İbn Farh, *Muhtasarü Hilafiyâtü'l-Beyhakî*, thk. Zeyyâb Abdülkerîm (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1997), 3: 200; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2: 461; Öğüt, “Sa‘y”, *DİA*, 36: 206; Tayyâr, *el-Fikhü'l-müeyesser*, 4: 55; “Sa‘y”, *Mv.F*, 25: 12.

⁵⁵⁸ Tirmizî, “Hac”, 57; İbn Mâce, “Menâsik”, 57.

⁵⁵⁹ Taberî, *Cami‘ü'l-beyân*, 3: 241; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1880; Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sanâi‘*, 2: 133; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 110; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3: 352; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2: 462; Şendî, “el-Kıraatü'l-Kur‘âniyye ve eseruhâ”, 7: 328; Kürdî, “Eserü'l-kırâati’ş-şâzze”, 45: 499; Tayyâr, *el-Fikhü'l-müeyesser*, 4: 56.

⁵⁶⁰ Müslim, “İmân”, 95; Tirmizî, “Hac”, 58.

muhtaçtır ki, bu konuda esas alınacak herhangi bir nas da bulunmamaktadır. Öte yandan Hz. Âişe'nin: “*Sa'y olmadıkça kişinin haccı asla tamam olmaz.*”⁵⁶¹ ifadesi de bu ibadetin vâcip olduğu yönünde bir başka delildir. Çünkü Hz. Âişe, ilgili rivâyette sa'yin yapılmaması durumunda haccın fesadından bahsetmemiş, sadece eksik olacağı yönünde bir uyarıda bulunmuştur.⁵⁶²

Hanefiler, sa'yin rükün olamayacağı yönündeki görüşlerini, âyetin İbn Mes'ûd kıraati dışındaki okunuşu üzerinden de ispat etmeye çalışmışlardır. Onlara göre âyette yer alan “... her kim ...onları da tavaf ederse, bunda bir günah yoktur.” ibaresi, sa'yin haram olmayıp mubah olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir ve yapılmasıyla ilgili zorunluluk bildiren herhangi bir ifade içermemektedir. Çünkü rükün derecesinde emredilen bir hususla alakalı “*Yapılmasında bir günah yoktur.*” şeklinde kesinlik ifade etmeyen bir tabirin kullanılması uygun değildir.⁵⁶³ Âyetin mevcut yorumları yanında Hanefiler, diğer mezhebin esas aldığı rivâyetlerle alakalı da haber-i vâhid ile ibadet için farz hükmü taşıyan rükünlerin tespit edilemeyeceği yönünde bir değerlendirme yapmışlardır. Onlara göre bu hususla ilgili hadisler, zannî olmaları hasebiyle sadece sa'yin vücubiyetiyle alakalı delil değeri taşıyabilirler.⁵⁶⁴

Şâfiîler'e göre İbn Mes'ûd'un naklettiği kıraat, şâz olması itibariyle delil olmaya elverişli değildir.⁵⁶⁵ Hacda sa'yin rükün olmadığı yönünde Hanefiler'ce esas alınan kıraat, mana itibariyle de bu görüşe esas teşkil etmemektedir. Zira İbn Mes'ûd kıraatında yer alan, “ellâ yettavvefe bihima” “أَلَّا يَطُوفَ بِهِمَا” ibaresindeki “lâ” “لا” harfi zait olup herhangi bir mana taşımamaktadır. Dolayısıyla bu kıraatle, âyetin diğer okuyuşu arasında mana yönüyle hiçbir fark yoktur. Bunun delili Şeytan'a hitaben Allah'ın (c.c.): “*Emrettiğimde seni secde etmekten alıkoyan neydi?*”⁵⁶⁶ (Sâd 38/75) şeklinde Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ifadesidir. Bu ifadede

⁵⁶¹ *Buhârî*, “Umre”, 10; *Müslim*, “Hac”, 261; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak el-Fakîhî, *Ahbârü Mekke* (Beyrut: Dâru Hızır, t.y.), 2: 213.

⁵⁶² Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2: 133.

⁵⁶³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1879; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 50; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 21; Kürdî, “Eserü'l-kirâati's-şâzze”, 45: 498; Tayyâr, *el-Fıkhü'l-müyesser*, 4: 57.

⁵⁶⁴ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 21; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2: 462; *İbn Mâce*, “Menâsik”, 57.

⁵⁶⁵ Şendî, “el-Kıraatü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ”, 7: 328.

⁵⁶⁶ مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ

söz dizimi içerisindeki olumsuzluk edatı “lâ” “y” zikredilmiş olduğu halde zait kabul edilmiş ve anlam itibariyle kelama herhangi bir menfi mana katmamıştır.⁵⁶⁷ Öte yandan Allah (c.c.) âyette, Safa ile Merve arasında sa'y yapmayı, dinin sembollerini ifade etmede kullanılan *şe'âir* tabiriyle nitelendirmiştir.⁵⁶⁸ Allah'ın (c.c.) bu ifadeyle andığı bir ibadetin rükün seviyesinde değerlendirilmesi, ilgili tanımlamanın bir gereğidir.⁵⁶⁹

Şâfiîler, Hanefîler'in âyetteki içeriğe istinaden sa'yin farz olamayacağı yönündeki delillendirmelerinin kendi görüşleri için engel teşkil etmediğini ifade etmişlerdir. Onlara göre âyette asıl ifade edilen, Safa ve Merve denilen mahallerde tavafın bir sakınca doğurmayacağı hususudur. Oysaki hacda rükün olarak adı geçen sa'y ibadeti, Safa ve Merve arasında gidip gelme suretinde eda edilen bir ibadettir ve bu sebeple âyette hakkında mübahlık bildirilen ve zorunlu olmadığı yönünde açıklama yapılan durumla farklılık arz eder. Cahiliye döneminde bu mekânlarda *İsâf* ve *Nâile* adında birer put bulunmakta olup Müşrikler bunlara tazim amaçlı ibadet yapıyorlardı. İslâm'dan sonra müslümanlar bu durumu dikkate alarak Safa ve Merve'de ibadet yapmaktan çekinmeye başladılar. Mezkûr âyet, ilgili mekânlarla alakalı müslümanlarda oluşan menfi hissi bertaraf etme gayesiyle nazil olmuştur.⁵⁷⁰

Şâfiîler tarafından âyette yer alan “en yettavvefe bihimâ” ifadesinin, kendisinden önce yer alan âyetin diğer kısmıyla bağlantısına dayalı olarak ortaya konulan bir başka yorum ise şu şekildedir: Müslümanlar âyet inmeden önce hac ayları içerisinde umre yapmayı hoş görmüyorlardı. Bu âyetin “*Her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret ederse, bunda bir günah yoktur.*”⁵⁷¹ şeklindeki ilk bölümü, bu zannı ortadan kaldırmak için zikredilen ibadetlerin beraber yapılmasında bir sakınca olmadığını ifade etmektedir. Âyetin devamında yer alan “en yettavvefe

⁵⁶⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 157; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 133, 134; Şendî, “el-Kıraatü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ”, 7: 328.

⁵⁶⁸ Hanefîler'e göre bu ibadetin “şe'âir” diye nitelenmesi önemine binaendir. Safâ ve Merve arasında sa'yin tamamen terkedilmesi durumunda, âyetteki bu ifadenin gereği yerine getirilmemiş olur. Vâcip olarak değerlendirilmesi durumunda ise âyetteki mana gereğince hareket edilmiş olur. Ancak bu ifadeye istinaden sa'yin rükün olarak belirlenmesi caiz değildir. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1881.

⁵⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 119; Kürdî, “Eserü'l-kirââti's-şâzze”, 45: 498.

⁵⁷⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 156; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 71.

⁵⁷¹ مَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ

bihima” “أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا” ifadesi ise “aleyhi en yettavvefe bihimâ” “عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا” kısmıyla beraber müstakil bir cümle olup “Her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe’ye gelirse, onun Safa ve Merve’yi ziyaret etmesi gerekir.”⁵⁷² anlamını taşımaktadır.

Hiz. Peygamber (s.a.v.) bir hadiste: “Koşun! Allah (c.c.) size sa’y yapmayı yazdı.”⁵⁷³ buyurmaktadır. Hadisteki ifadesiyle “yazdı” “كَتَبَ” fiili, zorunlu olarak yapmanızı istedi anlamını taşımaktadır. Bu kullanımın bir benzeri, orucun farziyetini beyân eden âyette, “Oruç size yazıldı/farz kılındı.” (Bakara 2/183) şeklinde yer almaktadır. Hadiste Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) kullandığı bu kesinlik bildiren ifade, sa’yin rükün olarak tespit edilmesiyle alakalı açık bir delildir.⁵⁷⁴

Şâfiîler’in sa’yin rükün olmasına yönelik esas aldıkları diğer bir rivâyet ise âyetin nüzul sebebini de barındıran Hiz. Âişe ile bir sahâbî arasında geçen diyalogdur. Şöyle ki, sahâbeden birisi Hiz. Âişe’nin yanında: “Safa ve Merve arasında sa’y yapmayan bir kişinin herhangi bir sorumluluk altına gireceğine inanmıyorum ve iki mekân arasında tavaf etmemeyi de umursamıyorum.” şeklindeki sözleri sarf edince, Hiz. Âişe, ona hitaben şu ifadeleri kullanmıştır: *Yeğenim! Ne kadar da çirkin bir söz söyledin! Resûlullah (s.a.v.) (Safa ve Merve’yi) tavaf etti ve ardından müslümanlar da tavaf ettiler. Böylelikle bu ibadet (müslümanların hayatında) sünnet olarak yerini aldı. Önceden sadece Menat putuyla alakalı kurban kesen (müşrikler) Safa ve Merve arasında tavaf yapmazlardı. İslâm gelince Hiz. Peygamber’e (s.a.v.) bu durumu sorduğumuzda (söz konusu meseleyi açıklama sadedinde) bu âyet nazil oldu. Eğer durum senin dediğin gibi olsaydı, âyette, “(Kişinin Safa ve Merve arasında) tavaf etmemesinde kendisi için herhangi bir vebal yoktur” denmesi gerekirdi. Allah (c.c.) Safa ve*

⁵⁷² Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 4: 156, 157.

⁵⁷³ Şâfiî, *el-Müsned*, 372; Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1424/2004), 3: 291; Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1424/2003), 5: 158; a.mlf, Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, thk. Abdülmü’tî Emîn el-Kal’acî (Karataş: Cami’atü’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, 1412/1991), 7: 251; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 2: 461.

⁵⁷⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 118; İbn Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 72; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 4: 156; 1: 494; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti’l-Beyhakî*, 3: 202; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2: 110; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3: 351; Kurtubî, *el-Câmi’*, 2: 183; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 2: 462; Kürdî, “Eserü’l-kirââti’s-şâzze”, 45: 498; Tayyâr, *el-Fikhü’l-müeyesser*, 4: 56.

Merve arasında sa'y etmedikçe hiçbir kimsenin hac ve umresini tamamlanmış addetmez."⁵⁷⁵

2. Yemin Kefâretinde Orucun Aralıksız Tutulması

Yemin, bir kişinin muhatabı ikna etmek ve dile getirdiği konuda karşı tarafta oluşacak kanaati güçlendirmek amacıyla, Allah'ın (c.c.) adını anarak onu kendisine şahit kılmasıdır.⁵⁷⁶ İslâm hukukunda, Allah'ın (c.c.) adı anılarak akdedilen yeminin hilâfına hareket edilmesi neticesinde ceza olarak belirlenen yükümlülüklerle, *yemin kefâreti* adı verilmektedir. Bu konu Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde geçmektedir:

*"Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin kefâreti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun kefâreti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin kefâreti budur."*⁵⁷⁷ (Mâide 5/89)

Âyette tanımlandığı üzere yemin kefâreti: on fakiri ortalama ölçüde yedirme veya giydirme, bir köleyi âzâd etme, bunlara gücün yetmediği durumlarda ise üç gün oruç tutma şeklindedir. Bunlardan köle âzâd etme ve on fakiri yedirme veya giydirme seçeneklerinin tercihinde mükellef muhayyer bırakılmış olup dilediğiyle kefâret yükümlülüğünü yerine getirebilir.⁵⁷⁸ Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, bu şıklardan birini teşkil eden oruç tutmanın keyfiyetiyle alakalı ihtilâf etmişlerdir. Bu konudaki görüş ayrılığının şekillenmesinde etkili olan temel unsur, şâz kıraatlerin delil olma değeriyle alakalı ortaya konulan farklı kanaatlerdir.⁵⁷⁹

Hanefîler, yemin kefâretinde köle azâd etme veya on fakiri yedirme-giydirme seçeneklerinden birinin yerine getirilememesi durumunda peş peşe olma

⁵⁷⁵ Buhârî, "Umre", 10; Müslim, "Hac", 261; Fâkihî, *Ahbârü Mekke*, 2: 213.

⁵⁷⁶ Rahmi Yaran, "Kefâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 180; "Eymân", *Mv.F*, 7: 245; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 611.

⁵⁷⁷ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

⁵⁷⁸ Yaran, "Kefâret", *DİA*, 27: 180.

⁵⁷⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 180; İsvâvî, *Te'sîl*, 55.

kaydıyla üç gün oruç tutulmasını gerekli görmüşlerdir.⁵⁸⁰ Şâfiiler ise yemin kefâretinde tutulacak oruçta, peş peşe olma şartını aramamışlardır. Onlara göre kişi ara vererek de olsa dilediği şekilde kefâret orucunu tutabilir; ancak peş peşe olacak şekilde edâ etmesi müstehaptır.⁵⁸¹

Şâz kıraatleri⁵⁸² bütünüyle Kur'ân-ı Kerîm'den saymamakla birlikte sahâbe kanalıyla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilmeleri sebebiyle hüküm istinbatında kaynak olarak kullanılmaya elverişli gören Hanefiler,⁵⁸³ Abdullah b. Mes'ûd (ö. 29/650) kanalıyla rivâyet olunan “fesiyyâmü selâseti eyyâmin mütetâbi'âtin” “فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ” kıraatini esas alarak âyette mutlak olarak zikredilen “oruç tutma” ifadesini “صِيَامٌ”, *peş peşe olmayla* “مُتَتَابِعَاتٍ” kayıtlamışlardır.⁵⁸⁴ Onlara göre İbn-i Mes'ûd kanalıyla rivâyet edilen kıraat, Kur'ân-ı Kerîm'den kabul edilmese de sahâbe arasında şöhret bulması hasebiyle meşhur hadis derecesindedir.⁵⁸⁵ Dolayısıyla bu rivâyetle, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan mutlak lafızları takyîd ederek ilave hüküm getirmede herhangi bir beis yoktur.⁵⁸⁶

Şâfiiler'e göre ise bu rivâyetler sahâbe kanalıyla nakledilmiş olsa dahi, sahih kıraat şartlarını kâmilten taşımadıklarından Kur'ân-ı Kerîm'den bir bölüm olarak değerlendirilmeleri mümkün değildir. Öte yandan bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözü olarak nakledilmemeleri sebebiyle de hadis olarak kabul edilip hükümlere kaynaklık etmeleri mümkün olamamaktadır.⁵⁸⁷

⁵⁸⁰ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 5: 111; Mavsilî, *el-İhtiyâr*, 4: 48; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3: 113; Aynî, *el-Binâye*, 6: 135; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4: 315; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4: 2585.

⁵⁸¹ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 18: 318; Rüyânî, *Bahru'l-mezheb*, 10: 428; Ebü'l-Huseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmam eş-Şâfi'*, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2000), 10: 592; Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravdi't-tâlib* (y.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 4: 248; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6: 192.

⁵⁸² Ümmetin benimseyip kabul etmediği, meşhur veya mütevâtir derecesinde nakledilmemiş olan kıraatlere şâz kıraat denir. Bkz. Muharrem Önder, “Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 23.

⁵⁸³ Serahsî, *Usûl*, 1: 281; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 18; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 67; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 391; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 483; Sabbâh, “el-Kirâetu's-şâzze”, 1: 100; Önder, “Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri”, 13: 188.

⁵⁸⁴ Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 484; Önder, “Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri”, 13: 192.

⁵⁸⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12: 6429; Mavsilî, *el-İhtiyâr*, 4: 48.

⁵⁸⁶ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 5: 111; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3: 113; Aynî, *el-Binâye*, 6: 135; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4: 315.

⁵⁸⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 162; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 280; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 180; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 391; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 483; Önder, “Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri”, 13: 187.

Şâfiîler, şâz kıraatle alakalı tutumları gereği, Abdullah b. Mes‘ûd kanalıyla nakledilen rivâyeti kabul etmeyerek âyetteki mutlak ifadeyi esas almış,⁵⁸⁸ bu kıraatte geçtiği şekliyle yemin kefâretinin edasında orucun peş peşe tutulma zorunluluğunu şart koşmamışlardır.⁵⁸⁹ Onların bu konuyla alakalı diğer bir değerlendirmeleri ise İbn Mes‘ûd kıraatindeki peş peşe olma kaydının, âyetteki mutlak ifadeyle nesh edildiği yönündedir.⁵⁹⁰

3. İLÂ MÜDDETI TALÂK İLİŞKİSİ

Sözlükte yemin anlamına gelen ilâ,⁵⁹¹ İslâm hukukunda, kocanın Allah’ın bizzat adını veya onun örfen yemin için kullanılan sıfatlarını anarak yerine getirilmesi zor bir adak adamak veya boşama gibi bir şarta bağlamak suretiyle belli bir müddet karısına yaklaşmamaya yemin etmesidir.⁵⁹² İlâ uygulaması Kur’ân-ı Kerîm’de şu şekilde beyan edilmektedir:

*“Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde/sürenin bitiminde) dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Eğer (yemin edenler yeminlerinden dönmeyip kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar). Biliniz ki, Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”*⁵⁹³ (Bakara 2/226, 227)

⁵⁸⁸ Şâfiî mezhebinde Hanefîler’de olduğu gibi yemin kefâretinde orucun peş peşe tutulmasının gerekliliği yönünde İmâm Şâfiî’nin kavli-i kadîmi olarak ikinci bir görüşün varlığı kaynaklarda zikredilmektedir. Bu görüşü tercih eden İmâm Müzenî’ye (450/1058) göre adam öldürme ve zihâr kefâretlerinde oruç tutma fiili peş peşe olmakla kayıtlı olarak zikredilmektedir. Yemin kefâretinde ise bu durum mutlak olarak ifade edilmiştir. Mutlakın mukayyede hamli gereği, yemin kefâretindeki mutlak oruç tutma fiili, diğer kefâretlerde peş peşe olmayla kayıtlı lafızlara haml edilerek anlaşılmalıdır. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 15: 329. Yemin kefâretiyle ilgili peş peşe olma şartını aynı mantıktan hareketle âyetteki mutlak lafzın İbn Mes‘ûd’dan nakledilen mukayyed kıraate hamliyle ilişkilendiren bazı Hanefî müellifler de bulunmaktadır. Bkz. Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 148, 149. Ancak Hanefî fakihlerden Serahsî’ye (483/1090) göre mezkûr konuyla alakalı Hanefîler’e bu yaklaşımı isnad etmenin herhangi bir gerekçesi bulunmamaktadır. Ona göre Hanefîler’in bu konuyla alakalı görüşlerinin yegâne dayanağı, sadece ifade edilen İbn Mes‘ûd’dan nakledilen kıraattir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 4.

⁵⁸⁹ Ebû Muhammed Abdürrahim b. el-Hasan İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci’l-fürû ‘ale’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hitû (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1981), 141; Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 485; Şendî, “el-Kıraatu’l-Kur’âniyye ve eseruha”, 7: 315; Önder, “Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri”, 13: 192; Sâ’idî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 74, 75.

⁵⁹⁰ Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, 4: 2585.

⁵⁹¹ Mavsilî, *el-İhtiyâr*, 3: 151.

⁵⁹² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3: 118; Bilmen, *Kâmus*, 2: 290; Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, 9: 7070; Hamdi Döndüren, “İlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 61; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 244.

⁵⁹³ لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرْبُصَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

İslâm hukukunda îlâ, şartlarına uygun şekilde belirlenen süre zarfında eşlerin birbirine dönmemesi durumunda talâkla neticelenebilecek bir yemindir. Âyetle hükmü beyan edilen îlânın sonucunda talâkın ne zaman ve nasıl gerçekleşeceği; bir başka ifadeyle kocanın karısına dönme hususunda kararını hangi aşamada vermesi gerektiği, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilâfa sebebiyet vermiştir.⁵⁹⁴

Hanefî mezhebine göre eşine en az dört ay süreyle yaklaşmamaya yemin eden bir kişi, ancak bu süre zarfında yaptığı yeminden vazgeçerek kefâret ödemek suretiyle eşine dönebilir. Bu sürenin bitimine kadar eşine dönmemesi durumunda ise evlilik bağıyla alakalı karar verme yetkisini kaybeder ve kendiliğinden tahakkuk eden bir bâin talâkla eşinden boşanmış olur.⁵⁹⁵ Şâfiîler'e göre ise dört aydan fazla bir süre eşine yanaşmamaya yemin eden bir kişi, dört ayın bitiminde kendiliğinden tahakkuk eden bir talâkla boş olmayıp eşine dönüp dönmeme hususunda seçim yapma şansına sahip olur. Eğer bu aşamada dönüş yapmaz veya karısını boşamazsa, kadının müracaatı neticesinde hâkim tarafından ayrılmalarına karar verilir. Neticede kadın ve erkek ric'î talâkla boş olur.⁵⁹⁶

Kocanın karısına dönme hususunda seçim yapabileceği süreyi sadece dört ayla sınırlı tutma veya dört ayın bitiminde eşine dönüp dönmeme konusunda kocaya belli bir müddet daha ek süre tanıma şeklinde ortaya çıkan ihtilâfın⁵⁹⁷ meydana gelmesinde, âyette “Eğer dönerlerse” “فَإِنْ فَاءُوا” şeklinde yer alan ifadenin farklı yorumları sebebiyet vermiştir. Bu ifade, belirtilen sebeplere bağlı olarak mezhepler tarafından farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur.⁵⁹⁸

İlgili tartışmada Hanefîler'in görüşlerine yön veren esas unsur, âyetle alakalı rivâyet edilen İbn Mes'ûd'a (32/653) ait kıraattir. Bu kıraatte, tartışmanın esasını

⁵⁹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 432; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 118.

⁵⁹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 432; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5011; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 20; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 148; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 423; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 176; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 118; Mavsîlî, *el-Ihtiyâr*, 3: 152; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 262; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7076; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4: 418; “Vat”, *Mv.F*, 44: 40.

⁵⁹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 10: 337, 338, 340; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 148; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim (Kahire: Dâru's-selâm, 1417), 6: 20; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 118; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 85; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 244; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7076.

⁵⁹⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 176.

⁵⁹⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7076; Döndüren, “Îlâ”, *DİA*, 22: 62.

teşkil eden “Eğer dönerlerse” “fein fâû” “فَانُ فَأُؤَا” ifadesi, “O süre zarfında dönerlerse” anlamına gelen “fein fâû fihinne” “فَانُ فَأُؤَا فِيهِنَّ” şeklinde okunmakta olup kocanın eşine dönme durumunun dört aylık süre içerisinde gerçekleşmesi gerektiği manasını ortaya çıkarmaktadır.⁵⁹⁹ Onlara göre Allah (c.c.), îlâda bekleme süresini dört ayla sınırlı tutmuştur. Eşe dönmeyi, ifade edilen müddetin sonuna tehir etmek, Allah’ın (c.c.) âyette sınırlarını tayin ettiği süreye ilavede bulunmak anlamını taşıyacaktı ki, bu da câiz değildir.⁶⁰⁰

Konuyla alakalı ihtilâfta etkili olan unsurlardan bir diğeri olan “fâ” “ف” harfi, Arap dilinde birçok manada kullanılmakta olup bunlardan en önemlisi *tertip/takip* ifade etmesidir. Gramer kitaplarında tertip manası *lafzi* ve *manevi* olmak üzere iki başlık altında zikredilmektedir. Bunlardan *manevi tertip*, hakikaten iki unsurun peş peşe gelmesini ifade ederken⁶⁰¹ *lafzi tertip* ise⁶⁰² açıklayıcı hüküm ihtiva eden unsurun açıklanan söz öbeğine atfedilmesi manasını taşır.⁶⁰³

Eşe dönme durumunu dört aylık süreyle sınırlayan Hanefiler’e göre îlâ hükümlerinin ifade edildiği âyetteki “Eğer dönerlerse” “فَانُ فَأُؤَا” ibaresinin başında yer alan “ف” harfi, lafzî tertip içindir. Buna göre âyette îlâdan vazgeçip eşe dönme durumunu ifade eden ibarenin dört aylık süreyi beyan eden kısımdan sonra gelmesi, eşe dönme eyleminin bu süreyi takip eden safhada gerçekleşebileceği sonucunu doğurmaz. Bu harfin ilgili ibarenin başında yer alması, sadece dört aylık zaman diliminde askıda olan nikâh bağının hangi surette tekrar tesis edilebileceğini beyan etmek içindir.⁶⁰⁴ Buna göre âyetin anlamı: “Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde) dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır. (Bu süre zarfında dönmeyip karılarını) boşamaya karar

⁵⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5013; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10: 340; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 20; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, 3: 153; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 2: 262; Kürdî, “Eseru’l-kıraati’ş-şâzze”, 45: 504.

⁶⁰⁰ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 3: 176.

⁶⁰¹ Bunun örneği, “قَامَ زَيْدٌ فَعَمَّرُوْهُ”, “Zeyd ve Amr kalktı.”, cümlesidir. Bu cümleden anlaşılan Zeyd’in önce kalkıp Ali’nin onu takip ettiğidir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb an kütübi’l-e’arîb*, thk. Mâzin el-Mübarek ve Muhammed Ali Hamdullah (Dimaşk: Dâru’l-fikr, 1985), 213.

⁶⁰² Bu durumun örneği ise “تَوَضَّأَ فَعَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ”, “Kişi abdest aldı, yani yüzünü ellerini yıkadı.” şeklindedir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 214.

⁶⁰³ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 213,214.

⁶⁰⁴ Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 91; “Îlâ”, *Mv.F*, 7: 232.

verirlerse biliniz ki, Allah (c.c.) hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.” şeklinde olmaktadır.⁶⁰⁵

Hanefîler, âyet içerisinde yer alan “Eğer boşamaya karar verirlerse”⁶⁰⁶ ifadesini, îlâ müddetinde eşe dönmeyip talâka azmetme şeklinde yorumlamışlardır.⁶⁰⁷ Onlara göre bu ibare, îlâda tanınan müddetin peşi sıra ifade edilmesiyle, îlânın ardından talâkın gerçekleşeceğine bir işarettir. Bu hususta Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Boşamaya azmetme(nin anlamı) dört ayın nihâyete ermesidir.”⁶⁰⁸ şeklindeki hadisi de bir başka delili oluşturmaktadır.⁶⁰⁹

Şâfiîler’e göre ise âyetteki “Eğer dönerlerse” ifadesinin başında yer alan “fâ” harfî, *takip* ifade eder. Allah (c.c) âyette önce îlâ için tanınan süreyi, ardından da dönme eylemini zikretmiştir. Âyetteki bu tertip, hükümde de aynı sıralamanın dikkate alınmasını icabeder ve eşe dönüşün dört aylık süre bitiminde de gerçekleşebileceği manasına gelir.⁶¹⁰ Bu tercihe göre âyetin manası, “Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre bittikten sonra) dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır.” şeklindedir.⁶¹¹

Eşe dönmeyi dört aydan sonra da mümkün gören Şâfiîler’e göre Allah (c.c.) âyette dört aylık süre içinde karar verme yetkisini erkeklere tanımıştır. Eğer dört ayın bitiminde boşama kendiliğinden gerçekleşecek olsaydı, bu durumda âyette “Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenlerin karıları dört ay beklerler.” şeklinde bir ifadenin yer alması gerekirdi.⁶¹² Şâfiîler’in görüşlerini temellendirme adına ortaya koydukları diğer deliller ise şu şekildedir:

Îlâ, belirtilen süre zarfında kocanın eşe yaklaşmamaya yemin etmesinden müteşekkil olup talâkı ihtiva eden bir söz değildir. Dolayısıyla, sürenin bitiminde talâkın kendiliğinden vukuunu iddia etmek, îlânın kendisiyle ifade edildiği irade

⁶⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi’*, 3: 111; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3: 118, 119; Hinn, *Eserü’l-ihtilâf*, 91; “Îlâ”, *Mv.F*, 7: 232.

⁶⁰⁶ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ

⁶⁰⁷ İbn Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 247.

⁶⁰⁸ San’ânî, *Musannef*, 6: 454.

⁶⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 21.

⁶¹⁰ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10: 341; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3: 119; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 553; Hinn, *Eserü’l-ihtilâf*, 91; “Tevfik”, *Mv.F*, 14: 184.

⁶¹¹ İbn Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 247; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3: 119; Kurtubî, *el-Câmi’*, 3: 111; Hinn, *Eserü’l-ihtilâf*, 91; “Îlâ”, *Mv.F*, 7: 233.

⁶¹² Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10: 341; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3: 119.

beyanıyla çelişir.⁶¹³ Aynı zamanda âyette yer alan ve talâka azmetmeyi ifade eden ibare, vaktin bitiminde talâkın tahakkuk edeceği görüşünü hükümsüz kılar. Zira sürenin bitimi talâka yeltenme anlamını taşımaz. Bu anlam ancak kocanın bizatihi kendisinin talâkı gerçekleştirmeye karar vermesiyle vuku bulabilir.⁶¹⁴

Allah (c.c.) âyette ifade edilen süreyi, düşünüp karar verebilmesi için kocanın lehine olacak şekilde tayin etmiştir. Bu müddet zarfında kocayı karar vermeye zorlamak, lehinde olan bu süreyi aleyhine çevirme manası taşıyacaktır.⁶¹⁵ Öte yandan îlâ sürecinde eşine dönme veya talâka yeltenme hususunda kocaya bir seçim hakkı verilmiştir. Bu hakkın yerine getirilmesi, ancak her iki durumda da kocanın fiiliyle mümkün olur, aksi takdirde bir seçimden bahsedilemez. Talâkın kendiliğinden tahakkukunu iddia etmek ise kocaya tanınan bu haklardan birini iptal etme demek olduğundan âyetteki ifadeyle çelişki arz eder.⁶¹⁶

Şâfiîler'e göre Hanefîler'in esas aldığı İbn Mes'ûd kıraati, şâz olarak rivâyet edildiğinden hüküm istinbatında herhangi bir delil değeri yoktur. Dolayısıyla âyeti bu kıraat muvacehesinde yorumlama, hüküm açısından bir sonuç ortaya çıkarmaz.⁶¹⁷

Tartışmanın şekillenmesinde etkili olan bir diğer husus ise îlâ olayındaki hükmü ortaya koymak için yapılan kıyas uygulamalarında kullanılan asılların bir birinden farklı oluşudur. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin bu meselede kullandıkları asılların farklı oluşu, ulaştıkları sonuçlara da yansımıştır.⁶¹⁸ Hanefîler bu konuyla alakalı görüşlerini tesis etmede, ric'i talâk iddetini bekleyen kadının durumunu esas almışlardır. Çünkü ric'î talâkta koca karısını istemediğini ortaya koymuş ve eşine dönmeme durumunda bunun bâin talâkla neticelenmesini arzu etmiştir. Îlâ'da da kocanın karısından hoşlanmama ve ric'î talâkta olduğu gibi ayrılığın belli bir müddet devam etmesini isteme durumu olduğundan iki mesele arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Buna göre ric'î talâkta olduğu gibi kadının îlâ müddetinin bitiminde kocanın yemininden dönmemesi halinde bâin talâkla boş olması, bu

⁶¹³ Kâsânî, *Bedâi' u 's-sanâi'*, 3: 176.

⁶¹⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 341; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 150; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 111.

⁶¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 20; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 148.

⁶¹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 341.

⁶¹⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 342.

⁶¹⁸ Konuyla alakalı tartışmalar için bkz. Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 79.

kıyasın bir gereğidir.⁶¹⁹ Öte yandan îlâ neticesinde talâkın gerçekleşmesi, kadının maruz kaldığı eziyeti ortadan kaldırma amacına matuftur. Bu süre sonunda gerçekleşecek talâkı ric'î olarak tayin etmek, bu zararın ortadan kaldırılmasına hizmet etmez. Çünkü koca istediğinde tekrar kadına geri dönebilir. Bu sebeple ifade edilen gaye, ancak bâin talâk neticesinde yerine gelmiş olur.⁶²⁰ Şâfiîler'de ise îlâ, kadının hakkının engellenmesine yönelik bir yemin olmakla nafaka vermemeye yemin eden kocanın durumuna kıyas edilir. Çünkü her ikisinde de bir hakkın gasp edilmesi mevcuttur. Bu itibarla sürenin bitiminde kocaya seçim hakkı tanınır, eğer eşine dönmez ve bu durumda ısrar ederse, hâkim olaya müdahale edip eşlerin ayrılmasına hükmeder.⁶²¹

4. Hırsızlık Haddinin Uygulanma Keyfiyeti

İslâm hukukunda, başkalarına ait bir eşyanın koruma altında olduğu yerden mülk edinme gayesiyle asıl sahibinden habersizce alınması şeklinde tanımlanan hırsızlık⁶²² fiili, belirli cezaî müeyyidelerin uygulanmasını gerektirmektedir. Bu cezalardan biri bedeni, diğeri mali olmak üzere iki kısımdır.⁶²³

Hırsızlığın bedenî cezası olan el kesme müeyyidesi Kur'ân-ı Kerîm'de: *"Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."*⁶²⁴ (Mâide 5/38) şeklinde ifade edilmektedir.

Hırsızlık fiilini işleyen kişinin sağ elinin bilekten kesilmesi hususunda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri ittifak halindeyken⁶²⁵ hırsızlığın üçüncü kez tekrarından sonra sol elin kesilip kesilmeyeceği konusunda, ilgili cezayı beyan eden âyetteki bazı hususlara istinaden ihtilâf etmişlerdir.⁶²⁶ Hanefîler'e göre hırsızlık yapan kişinin ilk olarak sağ eli bilekten kesilir; ikinci defa hırsızlık yapması durumunda ise sol ayağı kesilir. Hırsızlığı üçüncü defa tekrar etmesi halinde ta'zîr cezası olarak

⁶¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 21; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 119.

⁶²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 21.

⁶²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 21; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 85.

⁶²² Bardakoğlu, "Hırsızlık", *DİA*, 17: 385

⁶²³ Bardakoğlu, "Hırsızlık", *DİA*, 17: 390.

⁶²⁴ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

⁶²⁵ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 71; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 5427; Bardakoğlu, "Hırsızlık", *DİA*, 17: 390; "Sirkat", *Mv.F*, 24: 341.

⁶²⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 236.

tövbe edene kadar hapsedilir.⁶²⁷ Şâfiîler'e göre ise Hanefiler'de olduğu gibi hırsızlık suçunun ilk defa işlenmesi durumunda sağ el, ikincide sol ayak kesilir; ancak hırsızlığın üçüncü defa tekrarında Hanefiler'in aksine hapsedilmeden sol elinin kesilmesine hükmedilir. Dördüncüde sağ ayağına aynı had tekraren uygulanır. Vazgeçmemesi durumunda ise hapsedilir.⁶²⁸

Hırsızlığın tekrarı durumunda el kesme cezasının tekrar edilme sınırına bağlı olarak mezhepler arasında gerçekleşen bu ihtilâfın esası, âyette yer alan “*Ellerini kesin.*” “فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” ibaresini anlamada ortaya konulan farklı yaklaşımlara dayanmaktadır.

Hanefiler, hırsızın elinin bir defa kesilmesini yeterli görüp ikinci bir defa el kesme cezasının tatbik edilemeyeceği yönündeki görüşlerini, İbn-i Mes'ûd'dan nakledilen “fekta'û eymanehümâ” “فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” şeklinde “*Onların sağ (ellerini) kesin.*” manasına gelen şâz kıraate dayandırmaktadırlar.⁶²⁹ Hanefiler'e göre âyetteki şekliyle “eller” “الْأَيْدِي” lafzı, sağ ve sol eli ifade eder nitelikte mutlak bir lafızdır. İbn Mes'ûd'dan (ö. 29/650) nakledilen kıraat ise bu mutlak ifadenin kayıtlanmış halidir. Bu durumda âyetin anlamı: “*Onların sağ elini kesin.*” şeklinde anlaşılmalıdır. Rivâyet açısından meşhur haber seviyesine ulaşmış şâz kıraat, meşhur sünnet derecesinde bir delil olduğundan katîdir. Bundan dolayı mutlak olarak el kesmeye delâlet eden lafzı takyîd etmekte ve el kesme müeyyidesinin sağ elle kayıtlanmasına neden olmaktadır.⁶³⁰ Hırsızlığın ikinci defa tekrarında ise sol ayağın kesilmesi hükmü icmâ ile sabittir. Âyet bu şekilde hükme bağlandıktan sonra, bir başka hükmün gelmesi veya aksini gösterir surette icmâ oluşması bir yana, âyetten sol elin kesilmesi yönünde bir mananın çıkartılması câiz değildir.⁶³¹

⁶²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 166; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 496; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 86; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3: 225; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5: 395; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 5427; Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *DİA*, 17: 390; “Sirkat”, *Mv.F*, 24: 341.

⁶²⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 6: 162; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 321; Gazâlî, *el-Vasît*, 6: 488; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 364; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Meftâihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 11: 355; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 236; Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *DİA*, 17: 390; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 5427.

⁶²⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 528; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 6004; Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 166; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 86; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3: 224.

⁶³⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 131.

⁶³¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 528.

Âyette el kesmeye yönelik geçen emir, hırsızlık vasfına bağlıdır. Bu vasfın tekrarına bağlı olarak emrin tekrar edeceği düşünülse de âyetin ilgili kıraate binaen sağ elle takyidi bu hususa engel teşkil etmekte, el kesme cezasının sol elde uygulanmasına imkân tanımamaktadır.⁶³² Öte yandan hırsızlık vasfının el kesme haddine illet olmasını engelleyen ikinci faktör, icmâ delilidir. Çünkü sol elden sonra sağ ayağın kesilmesi hususunda icmâ hâsıl olmuştur. Şayet el kesme haddinin illeti hırsızlık olsaydı, hırsızlığın ikinci kez tekrarında sağ ayak yerine sol elin kesilmesi icap ederdi. Tersî durumun olması ve ikinci kerede sağ ayağın kesilmesi, bu cezanın illetinin hırsızlık olmadığını göstermektedir.⁶³³

Âyetteki kesme emri, bir defa el kesmeyi ifade eder. Âyetteki “*eller*” lafzının mütevatir kıraat gereği sağ el ile kayıtlanmayıp her iki eli kapsar nitelikte mutlak bırakılması ise bu emrin tatbikinde her iki elin de aynı anda kesilmesini gerektirir. Çünkü âyette “*kesin*” “*فَأَقْطَعُوا*” emrinin mefulü, “*onların elleri*” “*أَيْدِيهِمْ*” lafzıdır ve bu iki lafız arasındaki ilişki, her iki elin aynı anda kesilmesi sonucunu doğurur. Oysa suç teşkil eden fiillere mukabil uygulanan cezalarda aynı anda iki organın kesilmesi icmâa aykırı bir uygulamadır.⁶³⁴ Öte yandan âyetteki ifade gereği sol elin kesilmesi şeklinde bir haddin tatbiki mümkün olsaydı, hırsızlığın ikinci defa işlenmesi durumunda sol ayağa geçilmez, direk sol elden cezalandırma devam ederdi. Ancak icmâ ile sabit olan hükme göre ikinci hırsızlık girişiminde sol el yerine sol ayağın kesilmesi gerekir.⁶³⁵

Cezaların tatbikinde şeriatın gözettiği temel gaye caydırıcılıktır. Ceza uygulanan insanın uzuvlarını tamamen ortadan kaldırıp onu insan olma bakımından sahip olması gereken yürüme ve benzeri hayati öneme sahip fonksiyonlarından tamamen mahrum bırakma değildir. Hırsızlık fiili neticesinde her iki elin ve her iki ayağın kesilmesi durumunda kişi tamamen kötürüm olup yürüme ve bir şeyleri alıp bırakma gibi asgari işlerini yerine getiremeyeceğinden ölü insan hüviyetine bürünecektir. Bu durumsa ifade edilen ilkeye muhalif olması bakımından doğru

⁶³² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 132; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5: 397; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1374.

⁶³³ Emîr Padişâh, *Teyşîrü't-tahrîr*, 1: 353.

⁶³⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 132.

⁶³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 166.

değildir.⁶³⁶ Nitekim Hz. Ali'nin hırsızın bütün uzuvlarını yok edecek surette had uygulamamasını gerekçelendirme babında ifade ettiği: “*Ben had uygulama neticesinde hırsızda tutacak bir el, yürüyecek bir ayak bırakmama hususunda Allah'tan hayâ ederim.*”⁶³⁷ şeklindeki sözü de bunun delilidir.⁶³⁸

Hırsızlığın üçüncü kez tekrar edilmesi durumunda sol elin kesilebileceği görüşünü savunan Şâfîiler, İbn-i Mes'ûd kıraatini şâz olması hasebiyle delil olarak görmemişlerdir. Onlara göre “fakta'û eydiyehümâ” okuyuşu, mütevâtir olması sebebiyle her durumda diğer kıraate öncelenerek hükmün mesnedi olmaya daha elverişlidir.⁶³⁹ Şâfîiler görüşleri için âyette el kelimesinin çoğul kipinde zikredilmiş olmasını referans alırlar. Onlara göre dilde iki nesneyi karşılamak üzere çoğul kipinin kullanıldığı vakidir. Zira tesniye kipi, bir sayısına nispetle cemi olarak ifade edilmeye daha münasiptir.⁶⁴⁰ El kesme cezasının hüküm olarak tatbiki hırsızlık fiiline/vasfına bağlıdır; bir başka deyişle hırsızlık, el kesme haddinin illetidir. Neticede hırsızlık tekrar ettikçe el kesme cezasının illeti de tekrar edeceğinden illetin varlığına bağlı olarak hırsızlığın birinci veya üçüncü defa yapılmış olması arasında bir ayırım gözetilmeksizin ilgili cezanın her iki ele de tatbiki gerekli olur.⁶⁴¹ Zira âyette ism-i fâil kalıbında gelen “hırsızlık yapan” “السَّارِقُ” lafzını Arapça'da sebep ifade eden “fâ” “ف” lafzı takip etmektedir “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” ve bu durum, hırsızlık vasfının el kesme hükmüne illet olduğunun bir başka delilidir.⁶⁴²

Hırsızlık neticesinde el ve ayakların kesilmesi, bu organların ifade edilen suçu işlemeleriyle alakalıdır. Hırsızlık suçunda ortak olma bakımından sol el veya

⁶³⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 529; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 86; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3: 225, 226.

⁶³⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5: 490; Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Müsnedu Ebî Hanîfe*, 160.

⁶³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 168; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 496; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 86; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3: 225; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5: 396. Konuyla alakalı ortaya konulan bir diğer lügavi tahlil ise şu şekildedir: Arap dilindeki kullanım gereği vücudun çift organları zikredilirken -velev ki teki kastedilsin- genelde çoğul kipi kullanılır. Âyetteki “erkek ve kadının elleri” ifadesini de bu surette değerlendirmek gerekir. Zira bu kullanımın bir benzeri, Kur'ân-ı Kerîm'de: “فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا” “İkinizin kalpleri sapıtı.” (Tahrim 66/4) ifadesinde yer almaktadır. Bu ibarede görüldüğü şekliyle iki kişiye izafe edilir şekilde “قُلُوبُ” “kalpler” ifadesine yer verilmiştir. Hâlbuki iki insanın, ikiden fazla kalbinin olması âdete muhalif bir durumdur. Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 167

⁶³⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 355.

⁶⁴⁰ Mâverdí, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 322; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 86.

⁶⁴¹ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 355; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 7: 249.

⁶⁴² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 7: 249; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 120.

sağ el arasında bir fark yoktur. Bu itibarla ifade edilen organlar, hırsız bir daha bu suçu işlemesin diye ayırt edilmeksizin caydırıcılık sebebiyle kesilir ve bu şekilde Allah'ın dilediği had tatbik edilmiş olur.⁶⁴³ Onlara göre had cezasını tatbik edecek görevlinin sağ eli kesmek yerine sol eli kesmesi durumunda ceza tekraren uygulanmayıp sol el, sağ elin yerine kaim olur. Bir başka organın yerine had uygulanmaya müsait olan organ, normal durumda da had cezasına mahal olmaya uygundur.⁶⁴⁴

Şâfiîler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarından görüşlerine mesnet teşkil edecek rivâyetleri de delil olarak zikretmişlerdir.⁶⁴⁵ Bu hususta aktarılan bir rivâyet şu şekildedir: Bir defasında Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hırsızlık suçu işleyen birisi getirilir. Hz. Peygamber (s.a.v.) onun sağ elinin kesilmesini emreder. Aynı adam hırsızlık suçunu tekrar edince bu defa onun sol ayağının kesilmesini söyler. Aynı kişi hırsızlığı üçüncü kez tekrar ettiğindeyse Hz. Peygamber'in (s.a.v.) cevabı yine değişmez ve bu defa da sol elinin kesilmesini ister. Bu dördüncüde sağ ayağın kesilmesine kadar devam eder. En sonunda ise Hz. Peygamber (s.a.v.) öldürülmesini emir buyurur.⁶⁴⁶

Değerlendirme:

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında kıraatlere dayalı ihtilâfların ortaya çıkmasında, genel anlamda şâz kıraatin meşruiyetiyle alakalı sahip olunan farklı bakış açıları etkili olmaktadır. Hanefîler, şâz kıraatleri Kur'ân'dan saymamakla birlikte bütünüyle terk etmemiş, Sünnet kabilinden rivayetler olarak kabul edip hüküm istinbatında dikkate almış ve hadislere karşı sergiledikleri tutumu şâz kıraatlere hüküm bina ederken de aynıyla sergilemişlerdir. Bu durumun en bariz göstergesi “yemin kefaretinde orucun aralıksız tutulması” meselesinde Hanefîler'in İbn Mes'ûd'dan nakledilen şâz kıraati, rivâyet kriterleri açısından meşhur haber hükmünde değerlendirip âyetteki mutlak ifadeyi bu kıraatle kayıtlamalarıdır. Zira Hanefîler, delâleti kat'î olan Kur'ân-ı Kerîm nasları karşısında haber-i vâhid'in etkisini olabildiğince sınırlı tutmakla birlikte, meşhur ve mütevâtir rivâyetlerle

⁶⁴³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 323; Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 167.

⁶⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 323.

⁶⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 322; İmrânî, *el-Beyân*, 12: 493; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 236.

⁶⁴⁶ Dârekutnî, *Sünen*, 4: 238.

alakalı aynı tutumu sergilememiş, bu rivâyetlerin kesinliğine dayalı olarak mutlakin takyidi gibi muhtelif şekillerde Kur'ân-ı Kerîm nassı üzerinde tasarrufta bulunmasını câiz görmüşlerdir. Şâfiîler'e göre ise şâz kıraatler, sahih kıraat şartlarını taşımamaları açısından Kur'ân, Sünnet olarak rivayet edilmemeleri sebebiyle de hadis olarak değerlendirilemeyeceğinden hiçbir şekilde delil değeri taşımamaktadır.

Mütevâtir kıraatlerle ilgili tartışmanın temelinde ise kabulden ziyade hangi surette hükme kaynaklık edecekleri hususu yatmaktadır. Zira her iki mezhep de mütevâtir olmaları hasebiyle ilgili okuyuşların tamamını kabul edip âyetin anlaşılmasında dikkate almışlardır. Bu hususta ihtilâfı şekillendiren husus, her iki mezhebin mütevâtir kıraatlere âyet içerisinde farklı fonksiyonlar yüklemeleridir.

II. KEFÂRETlerde KIYASIN İMKÂNI

Fıkıh usûlü eserlerinde, aralarındaki ortak illete istinaden fer'i, asla ilhak etmek⁶⁴⁷ şeklinde tanımlanan kıyas, hakkında nass bulunmayan hususlarla alakalı çözüm üretmede üstlendiği önemli role istinaden fıkıh usulünde önemli bir yer işgal etmektedir. Kıyas prensipte dört mezhep tarafından kabul edilmekle birlikte bazı detay hususlarda görüş ayrılığına neden olmuştur. Bunlardan birisi kıyasla kefâretlerin tespiti meselesidir.⁶⁴⁸

Hanefî mezhebine göre kıyas, kefâretlerin tespitinde meşru bir yöntem değildir.⁶⁴⁹ Zira kefâretler, illeti akılla tespit edilemeyen ve miktarı şârî tarafından tayin edilmiş hususlardır. Oysa kıyasta esas olan hükmün kendisine dayandırılacağı illetin akılla kavranılabilir olmasıdır.⁶⁵⁰ Şâfiîler'e göre ise ta'lili mümkün olan her şer'î hükümde kıyas geçerlidir. Bu itibarla kefâretlerde de kıyasın geçerliliği önünde bir engel yoktur.⁶⁵¹ Onlara göre naslarda var olan buyruklar, *şer'î hüküm* tanımlaması yönüyle eşit olduğundan bir kısmının kıyasla tespitinin mümkün olması, tamamının bu metotla sabit olabileceği anlamına gelmektedir.⁶⁵² Kefâretlerde kıyasın imkânına yönelik usûlî tartışmanın bir yansıması olarak Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, *kasıtlı cinayetlerde kefâretin gerekliliği* konusunda ihtilâf etmişlerdir.

Allah (c.c.) haksız yere bir cana kıymayı yasaklamış ve bu suçu engellemeye yönelik bazı müeyyideler vaz etmiştir.⁶⁵³ Bunlar, kasıtlı veya kasıtsız olmaları

⁶⁴⁷ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 83.

⁶⁴⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 144; Îsâvî, *Te'sîl*, 200; Apaydın, "Kıyas", *DİA*, 25: 537.

⁶⁴⁹ Cessâs, *Usûl*, 4: 105; Serahsî, *Usûl*, 2: 163; Abdullah Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, İstanbul: Ensar, 2012, 161, 167, 176.

⁶⁵⁰ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 507.

⁶⁵¹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 132; Îsâvî, *Te'sîl*, 55; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 161, 167, 174.

⁶⁵² Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 145; Kefâretlerde kıyasın meşruiyeti ve bu hususta mezheplerin öne sürdüğü gerekçelerin geniş izahı için bkz. Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 132, 133; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 144, 145; Hamîd, *Te'sîlü'l-kava'idi'l-fikhiyye*, 197-207.

⁶⁵³ Mâide 5/32.

yönüyle değişiklik arz etmektedir.⁶⁵⁴ Öldürme fiilinin kasıtlı olması durumunda kısas cezası, kasıtlı olmaması durumunda ise diyet ve kefaret öngörülmektedir.

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri kasıtlı öldürmelerde müeyyide olarak belirlenmiş kısas⁶⁵⁵ ve ebedi cehennemde kalma cezasına,⁶⁵⁶ kasıtsız öldürmelerde mevcut olan kefaret cezasının⁶⁵⁷ eklenip eklenemeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir.⁶⁵⁸ Bahsi geçen konuyla alakalı görüş ayrılığı, kıyasla kefaretlerin tespiti hususunda iki mezhep arasında mevcut usûlî farklılığa dayanmaktadır.⁶⁵⁹ Hanefîler'e göre kasten adam öldürmenin dünyevî müeyyidesi sadece kısas cezasıdır.⁶⁶⁰ Şâfiîler'e göre ise hatâen öldürmede olduğu gibi kasten öldürmede de kısasın yanında kefaret bir müeyyide olarak geçerlidir.⁶⁶¹

Hanefîler, kefaretlerle alakalı hükümleri ortaya koyan naslar arasında bir sentez yaparak⁶⁶² sebebi aynı olan kefaretlerin içerik açısından farklı takdir edildiğini göz önünde bulundurmuş ve bu sebeple kefaretlerin tespitinde kıyasın geçerli olamayacağı sonucuna varmışlardır.⁶⁶³ Onlara göre kefaretlerde tayin edilen

⁶⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 27-87.

⁶⁵⁵ “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir.” (Bakara 2/178, 179). Diğer kısas âyetleri için bkz. (Mâide 5/45); (Nahl 16/126).

⁶⁵⁶ Bu cezanın dayanağı: “Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.” (Nisâ 4/93) âyetidir.

⁶⁵⁷ “Bir mü'minin bir mü'mini öldürmesi olacak şey değildir; ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) mü'min olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mü'min bir köle azad etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında anlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mü'min bir köle azad etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay ard arda oruç tutması gerekir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Nisâ 4/92).

⁶⁵⁸ “Keffâre”, *Mv.F.*, 35: 51.

⁶⁵⁹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 135.

⁶⁶⁰ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasarı ihtilâfî'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beirut: Dâru beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), 5: 172; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 307; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 5807; Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 84; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2007), 477; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 251; Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 6: 98; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7: 5699; “Keffâre”, *Mv.F.*, 35: 51.

⁶⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 67; Gazâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, 6: 391; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 135; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-talibin ve umdetü'l-müftin*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 9: 380; İbn Farh, *Muhtasarı Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 399; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5: 374; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7: 5699; “Keffâre”, *Mv.F.*, 35: 52.

⁶⁶² Hanefîler'in bu görüşü temellendirmede âyetler arasında gerçekleştirdikleri istidlâllerin ayrıntıları için bkz. Serahsî, *Usûl*, 2: 163, 164; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 132.

⁶⁶³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4: 105; Serahsî, *Usûl*, 2: 163.

ölçüler ya bizzat şeriat tarafından belirlenmiş olmalı (tevkîfi) ya da icmâ yoluyla sabit olmalıdır. Bu konularda sayılanların dışında illete binaen kıyas yapılarak hüküm ortaya konması câiz değildir.⁶⁶⁴ Hanefiler esas alınan bu yaklaşıma bağlı olarak kasıtsız cinayetlerdeki kefâret müeyyidesinin kasıtlı cinayetlerde de geçerli olacağı yönünde kıyas yoluyla ortaya konulan görüşü meşru görmemişlerdir.⁶⁶⁵ Onlara göre “*Kim bir mü‘mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü‘min köleyi azâd etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir...*” (Nisâ 4/92)⁶⁶⁶ âyeti ve devamında, hatâen adam öldürme fiiline karşılık kefâret müeyyidesi tayin edilmiştir. Aynı şekilde diğer âyetlerde de kasıtlı öldürme fiillerine ceza olarak kısas öngörülmüştür. Niteliği farklı olan kasıtlı ve kasıtsız öldürme eylemleriyle alakalı cezaların ayrı ayrı belirlenmiş olması⁶⁶⁷ bağlayıcıdır. Hükümü kesinleşmiş konuların birbirine kıyas edilmesi yoluyla⁶⁶⁸ yeni hükümler ortaya koymak câiz değildir. Bu sebeple kasıtlı ve kasıtsız öldürme fiilleri neticesinde gereken cezayı düzenleyen nasların her biriyle ayrı ayrı amel edilmesi gerekir.⁶⁶⁹ Hanefiler’in görüşlerini temellendirme adına ortaya koyduğu diğer deliller şu şekildedir:

Hanefiler’e göre kasıtlı ve kasıtsız öldürmelerde günah açısından bir farklılık vardır. Kasıtlı adam öldüren kişinin günahı diğerine göre çok daha fazladır ve onun vebalinin kefâretle ortadan kalkması mümkün değildir.⁶⁷⁰ Kefâret, ibadetle ceza arasında değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Zira kefâretin hem müeyyide tarafı hem de ibadet tarafı vardır. Dolayısıyla kefâretin sebebi olan durum da aynı niteliğe sahip olmalıdır. Bu sebeple mubah olan haklı öldürme fiili ile haram olan haksız yere öldürme fiili için kefâret tayin edilmemiştir. Sadece bu ikisinin arasında yer alan hatâen öldürme fiilinde kefâret geçerlidir.⁶⁷¹

⁶⁶⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 307; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 132; 135; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 5699; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 509.

⁶⁶⁵ Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 508; Hanefiler’in konuyu irtibatlandırdıkları bir diğer husus, nassa ziyade meselesidir. Onlara göre hakkında hüküm kat’î surette şekillenmiş konularda –velev ki bu iki âyet arasında gerçekleşsin- kıyas yoluyla ilave hüküm ortaya koymak nassa ziyadedir ve bu girişim hükmen nesih anlamı taşır. Bu sebeple kasten adam öldürme fiiliyle alakalı kısas suretinde kesin hüküm ortaya koyan âyete, zannî bir delil olan kıyas marifetiyle kefâret gibi ilave bir müeyyide eklemek caiz değildir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 307.

⁶⁶⁶ ... وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ...

⁶⁶⁷ الْمَنْصُوصُ عَلَيْهِ

⁶⁶⁸ قِيَاسُ الْمَنْصُوصَاتِ بَعْضُهَا عَلَىٰ بَعْضٍ

⁶⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 307.

⁶⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 84; “Keffâre”, *Mv.F*, 35: 51.

⁶⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 86; “Keffâre”, *Mv.F*, 35: 52.

Hanefîler, bir sahâbînin başka bir sahâbîyi öldürmesi neticesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sadece diyeti gerekli görüp kefâretten bahsetmemesini, kendi görüşleri için delil kabul etmişlerdir.⁶⁷² Hz. Peygamber'in (s.a.v.) karşılığında kefâretin bulunmadığı büyük günahlardan birisini, haksız yere adam öldürme şeklinde beyan etmesi de konuyla alakalı kullanılan diğer bir delildir.⁶⁷³

Şâfiîler'in kasıtlı öldürme fiillerinde kefâretin geçerliliği hususundaki görüşlerinin temelinde, kıyasla kefâretlerin tespitini meşru saymaları yatmaktadır. Onlara göre akılla illeti tespit edilebilen her şer'î hükümde kıyasla hüküm istinbât etmek câizdir.⁶⁷⁴ Buna binaen Şâfiîler, kasıtlı öldürmeyi kasıtsız öldürmeye kıyas ederek kefâretin bilerek gerçekleştirilen cinayetlerde de geçerli olacağı hükmünü ortaya koymuşlardır.⁶⁷⁵ Şâfiîler'in konuyla alakalı kıyas uygulamasında hükmün üzerine bina edileceği illeti tespit etmedeki yaklaşımları şu şekildedir:

Kefâretlerde günahı silme ve günahın tekrarını engelleme amacı güdülür. Kasıtsız öldürme, günah ve yasaklılık açısından kasıtlı öldürmeye göre daha hafif bir durumdur. Allah (c.c.), kasıtlı öldürmede kefâreti gerekli gördüyse ona göre günah açısından daha üstte yer alan kasıtlı öldürmede de evleviyetle gerekli görmüş demektir. Zira kasıtlı öldüren kişi, günahının silinmesine ve bir daha yapmama hususunda engellenmeye diğerine göre daha fazla muhtaçtır.⁶⁷⁶ Kasıtsız öldürmede kefâretin gerekliliği öldürme fiilinin niteliğine, yani kasıtsız oluşuna göre değil, bizzat öldürmenin kendisine istinaden sabit olmuştur. Dolayısıyla kasıtlı ve kasıtsız olan öldürmelerde fiil aynı olduğundan her ikisinde de kefâretin var olması, bu ortak illetin gereğidir.⁶⁷⁷

Şâfiîler de bir takım delillerle görüşlerini temellendirmişlerdir. Onlar, kasıtsız cinayetin ele alındığı âyette yer alan "hataen" "حَطَأً" sözcüğünü, doğrunun karşıtı olan hatalı durum şeklinde bir manayla irtibatlandırmış ve bu yolla kasıtlı ve kasıtsız öldürmeler arasında ortak bir nokta belirleyerek ilişki kurmaya

⁶⁷² "Keffâre", *Mv.F*, 35: 52.

⁶⁷³ Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, 477.

⁶⁷⁴ Zencânî, *Tahrîcû'l-fürû'*, 132.

⁶⁷⁵ Zencânî, *Tahrîcû'l-fürû'*, 135.

⁶⁷⁶ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 483; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 305; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 2: 187; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 5700; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 509; "Keffâre", *Mv.F*, 35: 53.

⁶⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 85.

çalışmışlardır. Onlara göre Allah (c.c.) yanlış olarak nitelediği kasıtsız cinayetlerde kefareti gerekli gördüğüne göre yanlış olma açısından daha vahim olan kasıtlı fiillerde de kefareti gerekli görmüş demektir.⁶⁷⁸ Bu mezhebin fakihleri, cinayet işlemiş birisi kendisine getirildiğinde, Hz. Peygamber'in söylediği: “*Onun adına bir köle azâd edin ki Allah (c.c.) (kölenin) her uzvuna karşılık onun bir uzvunu cehennemden azâd etsin.*”⁶⁷⁹ sözünü konuyla alakalı delil olarak kullanmışlardır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), kasıtlı cinayet işleyen adına kefareti olarak bir köle azâd edilmesini istemiştir. Bu durum kıyas neticesinde ortaya konulan görüşün Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamasında da yer aldığı açık bir delildir.⁶⁸⁰ Bu konuyla alakalı bir diğer delil ise Hz. Ömer'in cahiliye devrinde kızını canlı canlı gömdüğünü itiraf etmesi üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.), gömdüğü kız çocuğu için ondan bir köle azâd etmesini istemesidir.⁶⁸¹

Değerlendirme:

Kasıtlı öldürmelerde kefaretin gerekliliğiyle alakalı gerçekleşen ihtilâfın sebebi, kasıtlı ve kasıtsız öldürmelerin cezasını belirleyen âyetlerin birbirine kıyas edilmesiyle alakalı mezheplerin ortaya koyduğu farklı yaklaşımlardır.

Hanefiler'in kasıtsız öldürmelerde kefareti câiz görmemelerinin temelinde kefaretin kıyasla tespitini kabul etmemeleri yatmaktadır. Onlara göre kefareti, namazın rekâtları gibi illeti tespit edilemeyen tevkîfi hükümlerdir. Bu itibarla şüphe içeren kıyas uygulamasına mahal olamazlar. Şâfiîler ise görüşlerini tamamen kıyas uygulamasına dayandırmış ve bu konuda kıyasın meşruluğunu ispatlama adına kasıtlı ve kasıtsız öldürmeler arasındaki benzer noktalara vurgu yapmışlardır. Onlar, kasıtlı cinayetlerdeki günahın kasıtsız cinayetlerde daha ağır olmasından hareketle kefaretin kasıtlı öldürmelerde de evleviyetle geçerli olması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Şâfiîler'in bu konuda Hanefiler'e göre daha geniş hareket

⁶⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 85.

⁶⁷⁹ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et- Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavut (y.y.: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994), 2: 204; İbnü Hibbân, *Sahîh*, 10: 145.

⁶⁸⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 67; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 4: 95; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 399; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5: 374; Hinn, *el-Fikhü'l-menhecî*, 8: 51; “Keffâre”, *Mv.F*, 35: 51.

⁶⁸¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 67.

edebilmesinin sebebi, kefâretlerde kıyası câiz görmeleridir. Onlara göre illeti tespit edilebilen her durum, kıyasa mahal olmaya müsaittir.

III. ÂMM LAFZIN TAHSİSİ

Fıkıh usûlü eserlerinde lafzın manaya delâletinin kapsamını ifade etmek için kullanılan âmm terimi, tek bir vaz' ile tek bir mana için konulan ve belirli bir miktarla sınırlanmaksızın kendisi için uygun olan bu mananın gerçekleştiği bütün fertleri içine alan lafız⁶⁸² anlamına gelmektedir.

Ahkâm âyetleri çerçevesinde âmm lafızlara dayalı meydana gelen ihtilâfların büyük çoğunluğu, âmm lafzın manaya delâletinin kesinliğiyle alakalı Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında var olan anlayış farklılığına dayanmaktadır. Buna ilaveten ahkâm âyetlerindeki âmm lafızların tahsise tabi tutulup tutulmadığı ve muhassıs delillerden biri olan istisnanın tahsisteki fonksiyonunun ne olacağı hususları da âmm lafızla alakalı diğer ihtilâf sebeplerini oluşturmaktadır.⁶⁸³

A. Harem Bölgesinde Kısasın Uygulanabilirliği

Mekke ve Medine çevresini kapsayacak şekilde, sınırları Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından tayin edilen bölgeye, dokunulmaz, hürmete layık anlamında *Harem* denmektedir. Bu sebeple Harem denilen bölgede yaşayan insan, bitki ve hayvanlar dokunulmaz sayılmış ve onların hayat hakkı ilgili mekânın hürmetine binaen koruma altına alınmıştır. Bu hususa: “*Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur...*”⁶⁸⁴ (Âl-i İmrân 3/97) âyetinde temas edilmektedir.

⁶⁸² Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 422.

⁶⁸³ Bu bölümde, âmm lafzın tahsise maruz kalıp kalmadığıyla alakalı farklılaşma “Zimmîyi Öldüren Müslümana Kısasın Uygulanması” konusuyla; istisnanın tahsisteki fonksiyonu ise “Kazif Haddi Uygulanan Kişinin Şehadetî” adlı konu etrafında ele alınmıştır. Üzerinde durulan diğer konuları oluşturan “Bâin Talâkla Boşanan Kadının Nafaka Hakkı”, “Harem Bölgesinde Kısasın Uygulanabilirliği” ve “Besmele Çekilmeden Kesilen Hayvanın Hükümü” meseleleri ise âmm lafzın manaya delâletinin kat’î oluşuyla irtibatlı olarak işlenmiştir. Zikredilen son iki konudaki içerik “nassa ziyade” başlığı altında yer alan konulardaki tartışmalarla benzeşik olsa da kaynakların genelinde bu iki mesele âmm lafzın katiyetiyle alakalı iki mezhep arasında var olan usûlî tartışma zemininde ele alınıp incelenmiştir. Zira nassa ziyade olayıyla alakalı tartışmaların bir boyutunu nasların kat’î veya zannî oluşu oluştursa da esas mesele nassa ziyadenin nesih veya beyan olarak isimlendirilmesiyle alakalıdır. Bu iki meselede ise konunun odak noktasını âmm lafzın delâleti oluşturmaktadır. Kaynakların hemen hemen tamamında bu nokta üzerinde durularak ilgili konular incelendiğinden bu başlık altında ele alınmışlardır.

⁶⁸⁴ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri Harem sınırında veya Harem dâhilinde cinâyet işleyen suçlulara, hak etmeleri durumunda kısas uygulanacağı hususunda ittifak halindeyken Harem sınırları dışında cinayet işleyip buraya sığınan kişiye orada kaldığı müddetçe kısasın tatbik edilip edilemeyeceği konusunda ihtilâf etmişlerdir.⁶⁸⁵ Bu mevzu ile alakalı iki mezhep arasında ortaya çıkan ihtilâfın temelinde, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan âmm lafızların haber-i vâhid veya kıyasla tahsis edilip edilemeyeceği meselesi yatmaktadır.

Hanefiler'e göre Harem sınırları dışında (Hill bölgesi) kısası gerektirecek bir cinayet işleyip daha sonra Harem'e sığınan suçlulara, orada kaldıkları sürece kısas uygulanmaz. Kısasın tatbiki için bu kişilerin belirli yaptırımlar uygulanmak suretiyle Harem sınırları dışına çıkmaları beklenir ve bu suretle kısas cezası tatbik edilir.⁶⁸⁶ Şâfiîler'e göre ise suçlu olan kişilerin Harem bölgesine sığınmaları, haklarında kesinleşmiş kısas cezasının uygulanması önünde bir engel teşkil etmemektedir.⁶⁸⁷

Hanefiler'e göre Harem bölgesine sığınanların emniyette olduğunu ifade eden “*Oraya kim girerse, güven içinde olur.*”⁶⁸⁸ âyeti, bu anlamda manaya delâleti kat'î âmm bir lafızdır⁶⁸⁹ ve onu tahsis edecek seviyede bir muhassıs delil mevcut değildir.⁶⁹⁰ Onlara göre harem bölgesine sığınan suçluya had uygulanabileceği yönündeki görüşe mesnet teşkil eden sünnet ve kıyas delilleri, zannî olmaları hasebiyle zikredilen âyeti tahsis edemezler.⁶⁹¹

⁶⁸⁵ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 213; “Hudûd”, *Mv.F*, 17: 148.

⁶⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 27; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 5677; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 114; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 468; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 296; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 213; “Hudûd”, *Mv.F*, 17: 148.

⁶⁸⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 12: 220; Gazâlî, *el-Vasît*, 6: 307; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 331; Şemsüddîn Muhammed b. Ebü'l-Abbâs er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1404/1984), 7: 303; “Hudûd”, *Mv.F*, 17: 148.

⁶⁸⁸ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا

⁶⁸⁹ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 468.

⁶⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, 1: 133; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 297; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 266; İzzüddîn Muhammed Ahmed Ömer, “Eseru'l-ihtilâf fi delâleti'l-âmm kable't-tahsis fi'l-fikhi'l-İslâmî” (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1410/1989), 203.

⁶⁹¹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 332; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 297; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 266; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 213; Apaydın, “Manevî İnkıtâ”, 8: 175; Ebü'l-Hâris Muhammed Sıdkî b. Ahmed el-Ğazzî, *Mevsû'atü'l-kavâ'idi'l-fikhiyye* (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2003), 7: 357; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 220.

Hanefîler zaman ve mekân sınırlaması yapmadan genel anlamda kısasın tatbikini emreden âyetlerle⁶⁹² ifade edilen âyete istinaden ortaya koydukları görüş arasında bir çelişki görmemişlerdir. Onlara göre kısasla ilgili nazil olan âyetler genel anlamda kısasın hükmünü ifade etmekte olup uygulanma mekânıyla alakalı bir bilgi ihtiva etmemektedir.⁶⁹³ Bu âyet, Kur’ân-ı Kerîm’de tek olmayıp aynı içeriğe sahip başka âyetler de mevcuttur. Bu hususta; “*Biz Kâbe’yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmıştık.*” (Bakara 2/125) âyetiyle, “...*Yurtlarını saygın ve güvenli bir yer kıldığımızı görmediler mi?*” (Ankebût 29/67) âyeti örnek gösterilebilir.⁶⁹⁴ Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “*Allah (c.c.) Mekke’yi dokunulmaz kıldı. Ne benden önce ne de benden sonra hiç kimseye (bu dokunulmazlığı ihlal etme noktasında) bir serbestlik verilmedi.*”⁶⁹⁵ hadisi de Hanefîler’ce ilgili âyetle alakalı görüşlerini temellendirme adına delil olarak kullanılmıştır.⁶⁹⁶

Şâfiîler’e göre ise âmm lafzın delâleti zannî olduğundan diğer zannî deliller olan haber-i vâhid veya kıyasla tahsisi câizdir.⁶⁹⁷ Harem bölgesindeki canlılara dokunulmazlık sağlama hususunda âmm bir lafız olan âyet, belirli delillerle tahsis edilmiş olup suç işleyen ve Harem’e sığınan kişilerin kısasa mahal olmaları önünde herhangi bir engel teşkil etmemektedir.⁶⁹⁸ Adı geçen âyeti tahsis eden birinci delil Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Harem ne bir asiye ne bir caniyi ne de bir hırsızı korur.*”⁶⁹⁹ şeklindeki hadisidir.⁷⁰⁰ Bu konuda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Mekke’yi fethinde İbnü Hatal adlı bir müşriği Harem içerisinde öldürüp Kâbe örtüsüne astırdığı yönünde aktarılan bir rivâyet de delil olarak kullanılmıştır.⁷⁰¹

⁶⁹² Bakara 2/178; Mâide 5/45; İsrâ 17/33.

⁶⁹³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 28, 29.

⁶⁹⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 28; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 5678; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7: 114; Ebü’l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu Sibte İbnü’l-Cevzî, *İsarü’l-insâf fî âsâri’l-hilâf*, thk. Nâsiru’l-Alî en-Nâsır el-Halîfî (Kahire: Dâru’s-selâm, 1408), 402.

⁶⁹⁵ Buhârî, “Cezâü’s-sayd”, 7; İbn Mâce, “Menâsik”, 103.

⁶⁹⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 29.

⁶⁹⁷ Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 330.

⁶⁹⁸ Nemle, *el-Mühzezeb*, 4: 1629; a.mlf., *el-Câmi’ li mesâili usûli’l-fikh*, 270.

⁶⁹⁹ Buhârî, “İlim”, 39; Müslim, “Hâc”, 446; Tirmizî, “Hâc”, 1; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 7: 95; Ebu Avane Ya’kub b. İshak b. İbrâhim, *Müstahrec*, thk. Eymen b. Arif ed-Dimaşkî (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1419/1998), 10: 301.

⁷⁰⁰ Ebü Şücâ’ Fahreddin Muhammed b. Ali İbnü’d-Dehhân, *Takvîmü’n-nazar fî mesâili hilâfiyye zâi’a*, thk. Salih b. Nâsır (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1422/2001), 4: 433; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 296; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”, 266; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 220.

⁷⁰¹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 296; “Hudûd”, *Mv.F*, 17: 149.

Şâfîiler'in âyetin tahsisiyle alakalı işlettikleri deliller hadisle sınırlı olmayıp kıyası da kapsamaktadır.⁷⁰² Bu hususta ortaya koydukları kıyas uygulamaları şu şekildedir: Şâfîiler'e göre bir uzvuna kısas uygulanması gereken kişiye Harem'e sığınması dokunulmazlık sağlamadığı⁷⁰³ gibi, ona göre daha ağır bir suç olan bir insanı tamamen öldürme fiiliyle alakalı da dokunulmazlık sağlamamalıdır.⁷⁰⁴ Bakara suresinde geçtiği üzere Allah (c.c.): "*Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşurlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün.*" (Bakara 2/191) âyetiyle, cinayet işlenmesi durumunda Harem dâhilinde gerektiğinde adam öldürme fiiline cevaz verilmektedir. Bahsi geçen konuda da kısasla alakalı bir zaruret hâsıl olduğundan, bu âyet kapsamında değerlendirilip suçlunun öldürülmesine cevaz verilmelidir.⁷⁰⁵ Yine Harem sınırında işlenen suçlara karşı kısasın uygulanabilir olması da bu hususta dikkate alınması gereken bir başka ölçüdür.⁷⁰⁶ Öte yandan "*Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün.*" (Tevbe 9/5) âyetinde herhangi bir mekân kısıtlaması olmaksızın öldürme fiiline cevaz verilmiştir.⁷⁰⁷ Şâfîiler'in bu konuda esas aldıkları bir diğer husus ise Kur'ân-ı Kerîm'de zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın kısası öngören âyetlerdir. Onlara göre bu âyetlerin umumu, Harem bölgesinde de kısasın geçerliliğini gösterir birer delildir.⁷⁰⁸

B. Besmele Çekilmeden Kesilen Hayvanın Hükümü

Kur'ân-ı Kerîm'de: "*Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranmak fasıklıktır.*"⁷⁰⁹ (En'âm 6/121) buyurulmaktadır. Fıkıh mezhepleri, sehven besmele çekilmeden kesilen hayvanın

⁷⁰² Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 331.

⁷⁰³ Hanefîiler'e göre insanların uzuvları mal hüviyetinde olup bir canın katledilmesi durumuyla eş tutulamaz. İlgili âyet Harem bölgesiyle alakalı bu konuda bir emniyetten bahsetmeyip daha ziyade bütünüyle bir insanın katledilmesi yönünde bir yasaklama getirmektedir. Dolayısıyla bu şekilde ortaya konulan kıyas caiz değildir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 29; İzzeddîn Muhammed, *Eserü'l-ihtilâf fi delâleti'l-'âmm*, 203.

⁷⁰⁴ Sekafî, "Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ", 266; Ömer, "Eserü'l-ihtilâf fi delâleti'l-'âmm", 202; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 220.

⁷⁰⁵ Sekafî, "Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ", 266; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 214; Nemle, *el-Mühezzeb*, 4: 1629; a.mlf, *el-Câmi' li mesâili usûli'l-fikh*, 270.

⁷⁰⁶ Ömer, "Eserü'l-ihtilâf fi delâleti'l-'âmm", 203.

⁷⁰⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 114; Sibte İbnü'l-Cevzî, *İsaru'l-insâf*, 402.

⁷⁰⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 221; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 12: 201.

⁷⁰⁹ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ

helalliği hususunda ittifak halindeyken kesim esnasında bilerek bismelenin terk edilmesi halinde kesilen hayvanın durumuyla alakalı ihtilâf etmişlerdir.⁷¹⁰

Hanefî mezhebine göre kesilen hayvanın helal olabilmesi için Allah'ın adı anılarak kesilmesi şarttır. Unutarak terk edilmesi durumu hariç⁷¹¹ müslüman veya gayr-i müslim bir kişi tarafından kasten Allah'ın ismi anılmaksızın kesilen hayvanın etinin yenmesi haramdır.⁷¹² Şâfiî mezhebine göre ise hayvan kesilirken Allah'ın ismini zikretmek sünnet olup müslüman bir kişi tarafından bilerek terk edilmesi durumunda mekruh olmakla birlikte kesilen hayvanın etinden yemek câizdir.⁷¹³

Konuyla ilgili ihtilâfin kaynağı, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında âmm lafzın fertlerine delâletinin kat'î olup olmaması ve buna bağlı olarak zannî olan haber-i vâhid ve kıyasla tahsisinin imkânıyla ilgili usûlî bir tartışmaya dayanmaktadır.⁷¹⁴

Hanefîler, Allah'ın (c.c.) adı anılmadan kesilen hayvanların yenilemeyeceğiyle alakalı âyetin umûmî bir hüküm ifade edip müslüman veya kâfir herkesi kapsadığını, kasten besmele çekilmeksizin kesilen hayvanların yenmesinin haram olduğunu dile getirmişlerdir.⁷¹⁵ Onlara göre müslümanlar tarafından Allah'ın ismi anılmadan kesilen hayvanların yenilebileceğine işaret eden hadisler,

⁷¹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 210; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 213.

⁷¹¹ Hanefîler, "Allah (c.c.) ümmetinden hata, unutma, zorlanarak mecbur bırakıldıkları işlerden dolayı sorumluluğu kaldırılmıştır." (İbn Mâce, Talâk 16; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, 6: 139.) hadisine istinaden unutarak besmeleyi terk edenlerin kestiklerinin yenebileceğini ifade ederler. Bkz. Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 210; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 216; Abdullah İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne 'ale'l-ahkâm min haysü'l-beyân ve'l-icmâl ve'z-Zuhûr ve'l-hafâ* (y.y.: Dâru'l-cem', 2001), 693.

⁷¹² Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 3: 198; a.mlf., *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 7; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12: 6290; Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 236; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 510; Merğînânî, *el-Hidâye*, 4: 347; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 210; Mavsilî, *el-İhtiyâr*, 5: 9; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5: 287; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 210; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 649; "Besmele", *Mv.F*, 8: 90.

⁷¹³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 10; Nevevî, *el-Mecmû'*, 8: 410; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 211; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 5: 67; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 6: 105; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 213; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 649; "Besmele", *Mv.F*, 8: 90.

⁷¹⁴ Zikredilen tartışma için bkz. Ali Haydar, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, 152; Sekafi, "Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ", 262; Fevâz, "Tahsîsü'l-âmm bi haberi'l-vahidi ve'l-kıyâs", 404; Koca, "Tahsîs", *DİA*, 39: 433; Atar, *Fıkh Usûlü*, 243; Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 336.

⁷¹⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 133, 134; Mavsilî, *el-İhtiyâr*, 5: 9; Uceyl Câsim Neşemî, *Turuku istinbâti'l-ahkâm mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kuveyt: Câmi'âtü'l-Kuveyt, 1997), 32; Sâ'idî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 88.

haber-i vâhid niteliğinde nakledilmiş zannî deliller olmaları hasebiyle delâlet açısından kat'î olan âyetin umumunu tahsis edemezler. Bu sebeple ilgili hadislere dayanarak müslümanın Allah'ın adını anmayı kasten terk ederek kestiği hayvanın helal olacağına hükmetmek câiz değildir.⁷¹⁶

Hanefiler, âyetle alakalı görüşlerini temellendirmek için Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen : “Allah'ın ismini anarak eğitilmiş köpeğini göndermen koşuluyla (onun yakalayıp getirdiği hayvandan) ye.”⁷¹⁷; “Eğer senin köpeğinin (avladığı hayvana) başka bir köpek av esnasında ortak olursa bu durumda o hayvandan yeme. Çünkü sen her ne kadar kendi köpeğine besmele çektinse de başkasının köpeğine çekmedin.”⁷¹⁸ şeklindeki rivâyetleri delil olarak kullanmışlardır.⁷¹⁹ Onlara göre mezkûr hadislerde av hayvanının helalliği, avlayacak hayvanın salıverilmesi esnasında besmele çekilmesiyle ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla bu durum, besmele çekmenin kesilen hayvanların helal olma kriterlerinden bir tanesi olduğunu göstermektedir. Hanefiler'in konuyla alakalı diğer delilleri ise şu şekildedir:

Mâide suresinin 3. âyetinde⁷²⁰ Allah (c.c.) kendisinden başka bir varlık adına kesilen hayvanları haram kılmıştır. Bu durum göstermektedir ki, müslümanın hayvan boğazlarken Allah'ın adını anması müşriklere muhalefettir. Bu sebeple hayvan kesiminde besmele çekmek zaruridir.⁷²¹ Öte yandan “Onlar ayakları üzerinde dururken üzerlerine Allah'ın ismini anın.” (Hâc, 22/36) âyeti de hayvanı keserken tesmiyenin gerekliliğine delildir. Zira âyetin devamındaki “yan üstü yere düştüklerinde” “فَادَا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا” ibaresinin başında *tarik* ifade eden “fâ” “ف” harfiyle önceki pasajın peşi sıra gelmesi, âyette Allah'ın isminin anılması yönünde var olan

⁷¹⁶ Şâsî, *Usûl*, 23; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 294, 295; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ”, 266; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 210; Türkî, *Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ*, 213; Sâ'idî, *Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ*, 88; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 252; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 219; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 336.

⁷¹⁷ Buhârî, “Zebâih”, 8; Müslim, “Sayd”, 3; Tirmizî, “Sayd”, 1.

⁷¹⁸ Buhârî, “Zebâih”, 2; Müslim, “Sayd”, 2; Ebû Dâvûd, “Sayd”, 2.

⁷¹⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 9; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12: 6291; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 11; Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 237; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 46; Nevevî, *el-Mecmû'*, 8: 411; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 367; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5: 287; Türkî, *Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ*, 214.

⁷²⁰ “Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan hayvanlar... size haram kılındı.”

⁷²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 238.

emrin hayvan kesimiyle ilişkili olduğunu göstermektedir.⁷²² Arap dilinde “min” “من” harfî cerri nehiyden sonra geldiğinde te’kid ifade eder. Zikredilen yasaklamanın bulunduğu âyette de bu harfî nehiyden sonra geliyor olması⁷²³ yasaklamanın kesinliğine bir işarettir.⁷²⁴

Ehl-i kitabın kestiği hayvanın yenilip mecûsî olan kişinin kestiğinin yenilmemesi, kesme esnasında Allah’ın adının anılmasıyla ilişkilidir. Zira mecûsî, farklı varlıkları ilah edindiğinden onun Allah’ın adını anmasının bir hükmü yokken, ehl-i kitabın onlara nispetle daha düzgün Allah inancına sahip olmaları, kestikleri hayvanların helalliği sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bu durum, kesilen hayvanın helal olmasında tesmiyenin önemine⁷²⁵ işaret eden bir başka delildir.⁷²⁶

Hanefî fakihlerden Serahsî’ye (ö. 483/1090) göre kasten besmele terkedilerek kesilen hayvanın yenilemeyeceği hususunda sahâbe arasında icmâ oluşmuştur. Yine onun naklettiğine göre Ebû Yûsuf: “Kasten besmele terkedilerek kesilen hayvanın helalliği veya haramlığı hususunda ictihad câiz değildir. Hâkim böyle bir etin satılabileceğine hükmetse ona itibar edilmez. Zira bu hüküm icmâa aykırı verilmiş kabul edilir.” şeklinde bir görüş beyan etmiştir.⁷²⁷ Sahâbeden İbn Abbâs ise ilgili âyeti: “Allah’ın (c.c.) adını anmaktan kasıt, hayvanın kesimi esnasında kesen kişinin *bismillahi vellahu ekber* demesidir” şeklinde tefsir etmiştir.⁷²⁸

Şâfiîler’e göre âmm lafızlar tahsis öncesi veya sonrası fertlerine delâleti hususunda zaniyyet ifade ettiğinden, zannî olan haber-i vâhid veya kıyasla tahsis edilebilirler.⁷²⁹ Bu itibarla Şâfiîler, “*Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin.*” (En’âm 6/121) âyetinin umûm lafzını, haber-i vâhid niteliğindeki rivâyetlerle tahsis ederek müslümanlar tarafından besmele çekilmeksizin kesilen

⁷²² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3: 9; Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 237; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, 5: 9; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 5: 288.

⁷²³ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ

⁷²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 237.

⁷²⁵ Şâfiîler’e göre Mecusi ile ehl-i kitap arasında kestikleri hayvanın yenip yenmemesi hususunda ayırım gözetilmesi onların Allah’ın ismini anmamasından ziyade, inkârlarının ehl-i kitaba göre daha şiddetli olmasındandır. Bu durumdan dolayı onların nikâhı da yasaklanmıştır. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 15: 12.

⁷²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 237; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 5: 287.

⁷²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 236; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 5: 287.

⁷²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 237.

⁷²⁹ Tilemsânî, *Miftâhu’l-vusûl*, 534, 536; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 243; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 219.

hayvanların yenilebileceği sonucuna varmışlardır.⁷³⁰ Şâfîîler'in âyetin tahsisıyla alakalı esas aldıkları hadisler şunlardır:

Sahâbeden bir gurup: “*Ya Resûlallah, bir topluluk bize et getirdi; Allah'ın isminin (kesilme esnasında etler) üzerine zikredilip zikredilmediğiyle alakalı bir bilgimiz yok.*” dediğinde Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Siz Allah'ın ismini anın ve yiyin.*”⁷³¹ buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) diğer hadislerinde: “*Müslüman besmele çekse de çekmese de Allah'ın (c.c.) adıyla kesmiş olur;*⁷³² *Allah'ın (c.c.) isminin zikri, her müslümanın kalbindedir.*”⁷³³ şeklinde ifadeler geçmektedir. Şâfîîler'e göre bu rivâyetler âyetteki umûm manayı tahsis ederek⁷³⁴ müslümanları bu yasaklamanın dışında tutmuş ve onların kasten veya sehven besmeleyi terk ederek kestikleri hayvanların yenebileceği hükmünü ortaya çıkarmıştır.⁷³⁵

Şâfîî kaynaklarında âyetteki yasaklamanın ölü hayvanlarla alakalı olduğu yönünde de bir görüş mevcuttur. Onlara göre müşrikler Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek: “Kendi öldürdüğünüz hayvanları yiyorsunuz; ancak Allah'ın öldürdüğü (yani kendi kendine ölen) hayvanları ise yemiyorsunuz. Bu nasıl iştir?” şeklinde bir soru yöneltince, bu âyet nazil olmuştur.⁷³⁶ Şâfîî fakihlerinden Zencânî (656/1258)

⁷³⁰ Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 265; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 213; Neşemî, *Turuku istinbâti'l-ahkâm*, 32, 33; Sâ'idî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 89; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 252; Dalgın vd., *Fıkıh Usûlü*, 314; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 220; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 336.

⁷³¹ *Buhârî*, “Tevhîd”, 13; *Ebû Dâvûd*, “Edâhî”, 13; *İbn Mâce*, “Zebâih”, 4.

⁷³² Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağîr*, 4: 42; a.mlf., *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*, 13: 446.

⁷³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29: 182; Tahâvî, *Şerhü Müşkili'l-âsâr*, 5: 390.

⁷³⁴ Hanefîler, Şâfîîler tarafından kullanılan bu hadisleri şu şekilde yorumlamışlardır: Ashâbın, kendilerine gelen etlerle alakalı Hz. Peygamber'den (s.a.v.) malumat almak istemeleri, öncesinde bu konuda bir haramlığın biliniyor olmasındandır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu şekildeki hayvanın yenmesine müsaade etmesi de onun, müslümanların kestikleri hayvanlar için besmele çekecekleri yönünde taşıdığı zannının kuvvetli oluşuyla ilgilidir. Öte yandan müslümanın tesmiyeyi zikretmemesinin kestiği hayvana hâlel getiremeyeceğini bildiren hadisler ise unutmaya değerdir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 238; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5: 288.

⁷³⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 11; *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 211; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 367; Nevevî, *el-Mecmû'*, 8: 411; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 5: 67; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6: 106; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 211, 212; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 215; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 252.

⁷³⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 11; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 5: 67; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6: 106; Şâfîî fakihler âyetin iniş sebebiyle alakalı dile getirilen konuya ilaveten bir de ilgili âyeti, Mâide suresinde geçtiği şekliyle Allah'tan (c.c.) başkası adına kesilen hayvanlar şeklinde te'vîl etmiş ve haramlığın bu surette kesilen hayvanlar için geçerli olduğunu dile getirmişlerdir. Onlara göre âyetin sonunda yer alan “O bir fisktır.” nitelemesi de, söz konusu hayvanların Allah'tan (c.c.) başkası adına kesilenler olduğuna delâlet etmektedir. Bkz.

bu olaydan hareketle konuyla alakalı ihtilâfta mezhep görüşünü şu şekilde temellendirmiştir: Ona göre tartışmanın çıkmasında *özel bir sebebe binâen gelen âmm lafzın sebebine hasr edilip edilmeyeceği* şeklindeki usûlî⁷³⁷ tartışma etkili olmuştur. Şâfiîler'e göre özel bir sebep üzerine gelen âmm lafız sebebine hasr edilir. Belirtildiği üzere kendi kendine ölen hayvanları müslümanların yememesi müşriklerin garibine gitmiş ve onlar bu konuda müslümanları dillerine dolamıştı. Bunun üzerine bu âyet nazil olduğundan âyetteki yasaklama, sadece ölü hayvanlar için geçerlidir.⁷³⁸ Dolayısıyla özel bir sebebe binaen nazil olan âyeti, umuma şamil kılmak⁷³⁹ câiz değildir.⁷⁴⁰ Şâfiîler'in konuyla alakalı diğer gerekçeleri ise şu şekildedir:

Şeriatta emrin söz konusu olduğu durumlarda sorumlulukla alakalı unutanla unutmayan arasında herhangi bir ayırım yapılmaz. Namazda tekbir almak veya Kur'ân-ı Kerîm okumak o ibadetle alakalı emredilen hususlardır. Namazın geçerliliği hususunda kasten terk edenle sehven terk eden arasında bir ayırım yoktur. Her iki kişinin de eksiklerini tamamlaması zarureti vardır. Bu fark sadece yasaklarda mevcuttur. Örneğin, oruçlunun kasten ve sehven yemesi arasında oruca etki etme bakımından farklılık vardır. Bu durumdan hareketle denebilir ki, âyette besmelenin terki hususunda unutanla unutmayan arasında herhangi bir farkın gözetilmemiş olması, bu durumun yukarıda ifade edildiği şekliyle emredilen/farz bir

Şemsuddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 8: 119; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 6: 106; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 212; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 252; "Besmele", *Mv.F*, 8: 90.

⁷³⁷ Bu tartışma için bkz. Serahsî, *Usûl*, 1: 272, 273; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 286.

⁷³⁸ Zencânî'nin naklettiğine göre, Araplar kesim işini tesmiye şeklinde isimlendirdiğinden âyetteki "ولا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ" lafzı, kesmediğiniz (kendi kendine ölen) hayvanları yemeyin şeklinde anlaşılmalıdır. Bkz. Ebü'l-Menakıb Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Fıkhî Hükümlerin Usûlî Dayanakları*, çev. Davut İltaş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 307, 20. dip not.

⁷³⁹ Hanefîler'e göre ise "sebebin hususiliği hükmün umûmiliğine mani değildir", âyetin nuzûlü belli bir sebebe dayansa bile sebebin hususiliği hükmün umûmiliğine engel teşkil etmez. Eğer âyetten kastedilen sadece müşrikler olsaydı, Allah (c.c.) sadece besmelenin terkinden bahsetmez, bu durumun müşriklerle alakalı olduğu yönünde açıklama getirirdi. Öte yandan onların kestiği hayvanlar besmele çekseler de çekmeseler de her halükârda zaten haramdır. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 8; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12: 6291; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 46.

⁷⁴⁰ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 359-362.

husus olmadığı sonucunu⁷⁴¹ ortaya çıkarır.⁷⁴² Yine Şâfiîler'e göre Hristiyanların kestiği hayvanların müslümanlar tarafından yenilebilir olması da bu konuda delildir. Zira besmele hayvanın helalliği için kıstas olsaydı onların kestiklerinin de yenmemesi gerekirdi. Çünkü Hristiyanlar her ne kadar kesim esnasında Allah'ın (c.c.) ismini ansalar da itikatlarındaki sakatlık gereği bunun bir hükmü yoktur. Dolayısıyla hiç besmele çekmemiş hükmünde kabul edilirler.⁷⁴³

C. Bâin Talâkla Boşanan Kadının Nafaka Hakkı

İslâm hukukunda, evlenme akdinin gereklerinden birisi olarak kocanın sahip olduğu eş ve çocukların ihtiyaçlarını karşılama adına yüklendiği sorumluluğa nafaka denmektedir. Nafaka yükümlülüğü belirli şart ve durumlarda evlilik bağının son bulmasıyla da devam eder ve talâk neticesinde eşinden ayrılan kadına yönelik iddet süresince kocanın üstlenmesi gereken nafakaya iddet nafakası denmektedir. Bu hususa Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde işaret edilmektedir: “Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. Sizin için (çocuğu) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini de verin ve aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer anlaşamazsanız, çocuğu baba hesabına başka bir kadın emzirecektir.”⁷⁴⁴ (Talâk 65/6)

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri bâin talâkla boşanan kadının iddet süresince hamile olması durumunda nafaka hakkına sahip olacağı hususunda ittifak halindeyken hamile olmaması halinde aynı haktan istifade edip edemeyeceği konusunda ihtilâf etmişlerdir.⁷⁴⁵ Bu meselede görüş ayrılığının ortaya çıkmasında birden fazla husus etkili olmuştur. Bunlar, haber-i vâhid'in Kitab'ın umumunu

⁷⁴¹ Hanefîler'e göre bu görüşün bir temeli yoktur. Zira bilerek veya bilmeyerek yapılan fiillerin değerlendirilmesinde o fiilin yasaklanan veya emredilen hususlardan birisi olması arasında bir ayrım yoktur. Örneğin; namaz esnasında yemek yemek veya ihramlı iken cinsel ilişkide bulunmak yasaktır ve bilerek veya sehven yapan kişiler arasında bir ayrım gözetilmez, her ikisinin de ibadeti hükümsüz olur. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 10; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12: 6294; Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 238. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 47.

⁷⁴² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 10; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 210.

⁷⁴³ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 212; “Besmele”, *Mv.F*, 8: 90.

⁷⁴⁴ أَسْكُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلْنَ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَنْتُمْ يُبَيِّنُكُمْ لِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَمَنْعُكُمْ لَهُ أُخْرَى

⁷⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 465; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 113; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 10: 7405; “Nafaka”, *Mv.F*, 41: 57.

tahsisi ve mefhûmu'l-muhâlefe yönteminin delil olma değeri şeklinde sıralanabilir.⁷⁴⁶

Hanefiler'e göre ric'î veya bâin talâkla kocası tarafından boşanan kadın, hamile olsun veya olmasın iddet süresince hem süknâ hem de nafaka hakkına sahiptir.⁷⁴⁷ Şâfiî mezhebine göre ise ric'î talâkla eşi tarafından boşanan kadın, iddet süresince hem süknâ hem de nafaka hakkına sahip olur. Bâin talâkla boşanması durumunda ise yine süknâ hakkı varken nafaka hakkını sadece hamile olması durumunda elde edebilir.⁷⁴⁸

Bâin talâkla boşanan kadının nafakası hususunda Hanefiler'in görüşlerine esas teşkil eden delil, Talâk suresinin altıncı âyetidir. Hanefiler bu âyetin umûmu gereği ric'î veya bâin talâkla boşanan kadının hem mesken hem de nafaka hakkına sahip olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁷⁴⁹ Bâin talâkla boşanan kadınlara nafaka verilmeyeceği yönünde bir içeriğe sahip olan Fatıma bint Kays hadisini ise haber-i vâhid olup bilgi değeri açısından zannî olması gerekçesine binaen Kitab'ın delâleti kat'î umûm ifadesini tahsis edemeyeceğinden dolayı reddedilmiştir.⁷⁵⁰

Hadisle amel etmeme hususunda Hanefiler'in bir diğer gerekçesi ise bu rivâyetin mezkûr âyetle çelişik bir içeriğe sahip olmasıdır. Hanefî mezhebinde haber-i vahidin delil değeri taşıyıp hükme kaynaklık edebilmesi belirli şartları taşıması neticesinde mümkün olabilmektedir. Bu şartlardan bir tanesi de haber-i

⁷⁴⁶ Bu konuyla alakalı ihtilâfın bir diğer nedeni, nafaka hakkının vücûp sebebinin ne olduğu hususudur. Hanefiler'e göre nafakanın illeti kadının davranışlarının kısıtlanmasıdır. Bu sebeple ric'î veya bâin talâk farketmeksizin kadın her durumda nafaka hakkına sahip olur. Şâfiîler'e göre ise nafaka hakkının illeti evlilik bağıdır. Ric'î talâkta evlilik bağı devam ettiğinden kadın nafaka hakkına sahip olur. Bâin talâkta ise evlilik bağı ortadan kalktığından nafakayı gerektiren illet de ortadan kalkmış olur. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 614; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 245; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4: 16; Zencânî, *Fıkhî Hükümlerin Usûlî Dayanakları*, 135.

⁷⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 614; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5395; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 246, 465; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 201; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 113; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 166; Hazrecî, *el-Lübâb*, 2: 699; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 4: 407; Bilmen. *Kâmus*, 2: 488; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 10: 7405; Sekafî, "Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ", 229; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 188; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 315; "Nafaka", *Mv.F*, 41: 57.

⁷⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 614; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 246, 465; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3: 156; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 201; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 113; Rüyânî, *Bahru'l-mezheb*, 11: 482; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 166; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâtü'l-Beyhakî*, 4: 313; Sekafî, "Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ", 229; H. İbrahim Acar, "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 470.

⁷⁴⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5395; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 465; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 124.

⁷⁵⁰ Cessâs, *el-Fusul*, 3: 113; Buhari, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 10; Mustafa Zuhaylî, *Usûl*, 2: 55.

vâhidin Kur'ân-ı Kerîm'in zâhiriyle çelişmemesidir. Bu muhtevaya sahip haberler, Hanefî usul ıstılahında *manen munkatı* sayılarak amel edilmeye değer görülmemiştir.⁷⁵¹ Bu itibarla kadınların nafaka hakkına sahip olmadığı yönünde bir muhtevaya sahip Fatıma bint Kays hadisi⁷⁵² Hanefiler'ce Kur'ân-ı Kerîm'in zâhiriyle çelişkili görüldüğünden reddedilmiştir.⁷⁵³ Bu konuda Hanefiler'in yaklaşımını şekillendiren bir başka husus da ilgili hadisle alakalı Hz. Ömer'in⁷⁵⁴ sarfettiği “İyi ezberledi mi yoksa ezberlediğini unuttu mu bilmediğimiz bir kadının sözüne istinaden Allah'ın kitabını ve Hz. Peygamber'in sünnetini terk edemeyiz.”⁷⁵⁵ sözüdür.⁷⁵⁶ Hanefiler'in bu âyet ekseninde görüşlerini temellendirme hususunda ortaya koydukları diğer gerekçeleri ise şunlardır:

Talâk suresindeki “Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.” ifadesi kadının iddet esnasında barınma yükümlülüğünün kocaya ait olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kadının barınma hakkına sahip olmasının bir gereği de yeme içme ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Çünkü mesken de nafaka da mali bir yükümlülük olmaları hasebiyle ortaktır. Bu itibarla nafaka hakkı mesken hakkının tamamlayıcı bir cüzü olması hasebiyle

⁷⁵¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 365; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 11; İbn Kutluboğa, *Hulâsetü'l-efkâr*, 136.

⁷⁵² Fatımâ bint Kays tarafından nakledilen hadis işaret edilen sebebe binaen umumiyetle Hanefiler tarafından terk edilmekle birlikte farklı şekillerde de değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler kısaca şu şekilde aktarılabilir: Fatıma dili ağır bir kadın olup devamlı kocasının yakınlıklarına yönelik aksi sözler sarf ederdi. İddeti esnasında kocasının ailesi, bu tavrına dayanamayarak onu iddet beklediği evden çıkardılar. Hz. Peygamber de (s.a.v.) Abdullah b. Ümmî Mektûm'un evinde iddet beklemesini emretti. Fâtıma bint Kays ise Resulullah'ın (s.a.v.) bu tavrını yanlış değerlendirerek kendisine nafaka tayin etmediği yönünde anladı. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 617; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4: 22; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 114; Hazrecî, *el-Lübâb*, 2: 702.

⁷⁵³ Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2: 14; Sâ'idî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 77; Erdoğan, “Batınî İnkıta”, 4: 423; Apaydın, “Manevî İnkıta”, 8: 171; Sâ'idî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 77.

⁷⁵⁴ Şâfiîler'e göre Hz. Ömer'e nisbet edilen söz delil olmaya elverişli değildir. Zira bu rivâyet hadis kriterleri doğrultusunda değerlendirildiğinde munkatı hükmündedir. Hadisi ilk nakleden râvi İbrahim en-Nehâî, Hz. Ömer'le tanışmamıştır; dolayısıyla ondan böyle bir rivâyeti alıp nakletmesi mümkün değildir. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 11: 466. Hanefiler ise kendileri için mürsel veya müsned rivâyetlerin bir olduğu ve bu rivâyetin güvenilir bir râvi olan İbrahim en-Nehâî tarafından naklediliyor olmasının kabul açısından herhangi bir sorun teşkil etmiyeceği yönünde bu eleştiriyi cevaplandırmışlardır. Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5396.

⁷⁵⁵ Tirmizi, “Talâk”, 5; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4: 136.

⁷⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 616; a.mlf., *el-Fusûl*, 1: 159; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5396, 5399; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 11: 465; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 201; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 114; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 3890; Sâ'idî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 77; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 10; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 230; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 207; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 315.

âyetteki ifadenin kapsamı içerisinde değerlendirilmelidir.⁷⁵⁷ Kadına iddet süresince mesken hakkının tanınıp nafaka hakkının tanınmaması, geçim hususunda onu meşakkate sokacağından âyetteki “Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın.” ifadesinin aksine bir davranış olacaktır. Âyetin muhtevası bu bakımdan da nafaka hakkının kadına tanınmasını gerektirmektedir.⁷⁵⁸

Konuyla alakalı Hanefiler’in kullandığı bir başka delil ise İbn-i Mes‘ûd kanalıyla rivâyet olunan bir kıraattir. Bu kıraatte âyetteki “min vücüküm” “مِنْ وَجْدِكُمْ” ibaresinden önce “ve enfikû ‘aleyhinne” “وَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ” takdiri yapılarak âyete, “Onları (iddetleri süresince), oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun ve gücünüz nispetinde nafakalarını verin.”⁷⁵⁹ şeklinde bir anlam kazandırılmıştır. Bu kıraat mütevâtir derecesine ulaşmamış olsa da sahâbe tarafından nakledilmesi itibariyle Hanefiler’ce Hz. Peygamber’den (s.a.v.) duyulmuş gibi kabul edilerek amele konu edilmiştir.⁷⁶⁰

Hanefiler’e göre âyette “Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin.” şeklinde boşanmış kadının nafakasının hamile olma durumuyla ilişkili ele alınması, hamile olmadığı durumlarda bu hakka sahip olmadığı anlamını taşımamaktadır. Âyette hamile kadınların nafakaları üzerinde özellikle durulması, hamilelik süresinin uzunluğu bahane edilerek kadınların bu haktan mahrum bırakılmasını engellemeye matuftur. Bu ifadeden hareketle *mefhûmu’l-muhâlefe* ilkesini işleterek nafakayı hamile olma koşuluna bağlamanın ve hamile olmama durumunda bu hakkın geçerli olmayacağını iddia etmenin herhangi bir temeli yoktur.⁷⁶¹ Hamile kadınlara nafaka ödenmesinin, onların hamile olmalarıyla ilişkili olabileceği gibi, kocaları tarafından iddet nedeniyle evde alıkonmaları sebebiyle de olabilir. Nitekim ric’î olsun bâin olsun iddet bekleyen bütün kadınlarda evde

⁷⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 202; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3: 124; Hazrecî, *el-Lübâb*, 2: 699; Acar, “İddet”, *DİA*, 21: 470; Mahmud Şeltut ve Ali Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, çev. Sait Şimşek (İstanbul: İlim Yayınları, t.y.), 162.

⁷⁵⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5395; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3: 614; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 11: 465; Suûd b. Abdullah, *İhtilâfî’l-müfessirîn*, 179.

⁷⁵⁹ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ

⁷⁶⁰ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Kesb*, thk. Süheyl Zekar (Dimaşk: Abdülhâdî el-hirsûnî, 1400), 57; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 202; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 4: 23; Zeyla‘î, *Tebyînü’l-hakâik*, 3: 58; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 4: 407; Erdoğan, “Batınî İnkıta”, 4: 423.

⁷⁶¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3: 615; a.mlf., *Şerhu muhtasarı’t-Tahâvî*, 5: 297; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5396; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 202; Hazrecî, *el-Lübâb*, 2: 700; Hinn, *Eserü’l-ihtilâf*, 188; Şeltut ve Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, 158.

alıkonma durumu mevcut olduğundan nafakanın sebebi olan illet tahakkuk etmektedir.⁷⁶²

Şâfiîler, bâin talâkla boşanmış kadının nafaka hakkını sadece hamile olması durumuyla sınırlandırmışlardır. Nafaka hakkının yokluğuna esas kabul ettikleri delil, Fatıma binti Kays kanalıyla rivâyet olunan hadistir. Bunun yanında bu hakkı sadece hamile olan kadınlara tahsis etme hususundaki dayanakları ise ilgili âyeti *Mefhûmu'l-muhâlefe* ilkesi doğrultusunda yorumlamalarıdır. Onlara göre âyetin başında yer alan “*Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.*” ifadesi, sadece süknâ hakkıyla alakalıdır. Dolayısıyla buradan hareketle nafaka hakkı tayin olunamaz.⁷⁶³

Şâfiîler, bâin talâkla boşanan kadının iddet müddeti süresince nafaka hakkına sahip olmadığı yönündeki görüşlerini İmâm Mâlik'in Muvattâ'ında geçen tarikiyle Fatıma bint Kays tarafından nakledilen hadise dayandırırılar. Hadiste Fatıma bint Kays, kocası tarafından üç talâkla boşanmış olmasına rağmen kendisine sadece birazcık arpa verilmesi ve kocası tarafından başka bir hakkı olmadığı yönünde uyarılması üzerine sinirlenerek Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gittiğini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.): “*Senin kocan üzerinde nafaka hakkın yoktur.*”⁷⁶⁴ şeklinde durumuna açıklık getirdiğini nakletmektedir. Bu hadisi delil kabul eden Şâfiîler, Fatıma bint Kays'ın bâin talâkla boşanmış olmasına rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ona nafaka hakkı tanımamasından hareketle, kocanın üç talâkla boşadığı karısına iddet süresince nafaka ödeme zorunluluğu olmadığı yönünde hüküm beyan etmişlerdir.⁷⁶⁵

Şâfiîler'in mebtûte kadına ödenecek iddet nafakasını sadece hamile olanlarla sınırlandırmaları ise âyet içerisinde yer alan “*Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin.*” ifadesine dayanmaktadır. Bu âyet,

⁷⁶² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 614; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 465. Ayrıca bkz. Ali Kumaş, “Kadının İddet Bekleme Yeri ve İddet Esnasında Evden Çıkmasının Hükümü”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 471-474.

⁷⁶³ Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 10: 7405.

⁷⁶⁴ Müslim, “Talâk”, 38; *Ebû Dâvûd*, “Talâk”, 39; *Nesâî*, “Nikâh”, 22, “Talâk”, 15.

⁷⁶⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 117; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 464; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 201; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 11: 483; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 114; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 313; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 4: 404; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 230.

mantukuyla nafakayı hamile olanlarla ilişkilendirirken mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla hamile olmayanların nafaka hakkına sahip olmadıklarına delâlet etmektedir. Şâfiîler'e göre Allah (c.c.) âyette ifade edildiği üzere iddet bekleyen kadının nafakasını hamile olma şartına bağlamıştır. Mefhûmu'l-muhâlefe ilkesi gereği şarta bağlanan bir hüküm şartın yokluğunda hükümsüz hale geleceğinden ilgili kural gereği âyette mebtûte kadının nafaka alabilmesi hamilelik durumuyla sınırlandırılmıştır.⁷⁶⁶ Onlara göre âyette süknâ hakkında olduğu gibi nafaka hakkında da hamile olan veya olmayan herkesi kapsar nitelikte umûmî bir emir olsaydı, Allah (c.c.) nafakayı mutlak olarak zikreder, hamilelik kaydıyla sınırlamazdı.⁷⁶⁷

D. Zimmîyi Öldüren Müslümana Kısasın Uygulanması

Kısas, İslâm teşriinin ana gayelerinden biri olan canın korunması ilkesine binaen vaz edilmiş bir müeyyidedir.⁷⁶⁸ Bu konuya Kur'ân-ı Kerîm'de “*Ey akil sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz.*” (Bakara, 2/179) âyetiyle işaret edilmektedir. Bu itibarla kısas cezası İslâm hukukunda caydırıcı bir müeyyide olarak devlet eliyle uygulanmış ve bu yolla İslâm devletinde yaşayanların can emniyetleri güvence altına alınmıştır.⁷⁶⁹

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri harbî statüsündeki gayr-i müslimi öldüren müslümana kısas uygulanmayacağı konusunda ittifak halindeyken zimmî statüsünde yer alan kişiyi öldüren müslümana had cezasının tatbik edilip edilmeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir.⁷⁷⁰ Hanefîler'e göre zimmî⁷⁷¹ vatandaş öldüren müslümana kısas uygulanır.⁷⁷² Şâfiîler'e göre ise niteliği fark etmeksizin

⁷⁶⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 465, 466; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 156; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 202; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 11: 482; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 166; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 313; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 229; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 172; “Nafaka”, *Mv.F*, 41: 58.

⁷⁶⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5398.

⁷⁶⁸ Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 386.

⁷⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 60.

⁷⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 181; Bâbertî, *el-İnâye*, 10: 217; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 223; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 224; Beyânünî, *Esbâbü'l-ihtilâfi'l-ilmîyye*, 55; Mâlik, “Tearuzu'l-umûm ve'l-husûs”, 4: 221.

⁷⁷¹ İslâm devletinde emân altında yaşayan gayr-i müslim vatandaş. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 621.

⁷⁷² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 171; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 5438; Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 131; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 237; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 6: 103; Bâbertî, *el-İnâye*, 10: 217; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 8: 337; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 224; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 613.

harbî,⁷⁷³ zimmî veya müste'men⁷⁷⁴ kâfiri öldüren müslümana kısas cezası uygulanmaz.⁷⁷⁵

Zimmî statüsündeki bir vatandaşı öldüren müslümana kısasın uygulanıp uygulanmayacağı tartışması, mümin olsun veya olmasın bütün insanları kısasa muhatap kılan umûm manalı âyetlerin tahsis edilip edilmediğiyle alakalı ortaya çıkmıştır. Hanefiler, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir.*” (Bakara, 2/178) âyeti başta olmak üzere, kısası emreden diğer âyetlerin⁷⁷⁶ bu müeyyidenin uygulanmasında umûmî mana ihtiva ediyor olmasına istinaden zimmîyi öldüren müslümana kısasın uygulanması gerektiği sonucuna varmışlardır.⁷⁷⁷ Onlara göre zimmîyi öldüren müslümanı bu âyetlerdeki kısas hükmünün haricinde tutmayı gerektirecek ve âyetleri bu hususta takyîd veya tahsis edecek herhangi bir delil bulunmamaktadır.⁷⁷⁸ Hanefiler'in görüşlerini destekleyen diğer deliller şu şekildedir:

Kısas cezasındaki eşitlik, mümin veya kâfir sıfatını taşımaktan ziyade can sahibi olma açısından dikkate alınmalıdır. Mümin ve kâfir can taşıma açısından

⁷⁷³ Müslümanlarla aralarında anlaşma bulunmayan gayr-i müslimlere ait ülkelerde yaşayan vatandaş. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 179.

⁷⁷⁴ Müslüman diyarına pasaportla giren gayr-i müslim vatandaş. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 431.

⁷⁷⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 339; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 12: 10, 11; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 12: 10; İmranî, *el-Beyân*, 11: 305; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 605; Nevevî, *el-Mecmû'*, 18: 356; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 324; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 4: 12; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 5: 239; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 223.

⁷⁷⁶ “*Haklı bir sebep olmadıkça, Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşmasın. Çünkü kendisine yardım edilmiştir.*” (İsrâ, 17/33); “*Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için keffaret olur. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, zalimlerin ta kendileridir.*” (Mâide, 5/45.) Hanefiler'in bu âyetin umumuyla amel etmeleri şer'u men keblenâ deliline dayanmaktadır. Onlara göre nesh edildiğine yönelik Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bir açıklama gelmedikçe önceki şeriatlarla alakalı Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan hükümler de bizler için delil olma özelliğine sahiptir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 172; Şâfiîler'e göre bu âyette ifade edilen hükümler İsrail oğullarıyla alakalı Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmiştir. Zira onlar tek millet olmaları açısından aralarında derece açısından bir eşitlik söz konusu idi. Dolayısıyla onlara has olan bu durumun müslüman toplumdaki bir vakia için delil olarak kullanılması meşru değildir. Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 12: 13.

⁷⁷⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 171; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 12: 10; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 237; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 224; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 225; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 613; Beyânûnî, *Esbâbü'l-ihtilâfi'l-ilmîyye*, 56.

⁷⁷⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 237.

aynı dereceye sahip olduğundan bu durum kısasta da şer‘an eşit olmalarını gerektirir.⁷⁷⁹ İman vasfıyla alakalı derece farkı ise dünyevî olmaktan ziyade uhrevî bir anlam taşıyıp ahiretteki üstünlüğe işaret etmektedir.⁷⁸⁰ Kısas, hayat hakkını ikame etmeye yönelik vaz olunmuş bir müeyyidedir ve bu mana, zimmîyi öldüren müslümana kısasın tatbikinde, müslümanların birbirlerini öldürmeleri sonucu uygulanmasından daha ziyade gerçekleşmektedir. Çünkü din farklılığından kaynaklanan düşmanlık, bu suçun tekrarına zemin hazırladığından caydırıcılık açısından müslümanla zimmî arasında kısasın tatbiki diğer duruma nispetle daha fazla önem arz etmektedir.⁷⁸¹

Cizye vergisini ödeyen bir zimmî, müslüman devletinin emânı altına girmiş demektir. Zimmî vatandaş, devletin bir ferdi olma açısından müslüman vatandaşla eşittir ve bunun gereği olarak da belirli haklara sahiptir. Zimmînin cizye ödeyip devletin korumasında olması, onun hayat hakkının kısas yoluyla korunmasını gerektirmektedir.⁷⁸² Bunun bir göstergesi de zimmînin malını çalan müslümana el kesme cezasının tatbik edilmesidir.⁷⁸³ Nitekim bir zimmîyi öldüren müslümana kısas uyguladıktan sonra Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “*Zimmetinin gereğini yerine getirip (devlete ödemesi gereken cizyeyi verenin) hakkını en fazla ben korurum.*”⁷⁸⁴ şeklindeki ifadeleri de bunun en bariz kanıtıdır.⁷⁸⁵

Şâfiîler ise kısas hükmünü ihtiva eden âyetleri, hadisle tahsis ederek⁷⁸⁶ zimmî kâfiri öldüren müslümana kısas cezasının tatbik edilemeyeceği hükmünü ortaya koymuşlardır.⁷⁸⁷ Bu konuda Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen: “*Müslümanların kanları (hayat hakkı açısından) birbirine denktir. Onlar kendi dışındakilere el uzatırlar. Kendilerinden sayı bakımından az olanların haklarını korumaya çalışırlar. Dikkat edin, bir mümin bir kâfire karşı öldürülemez, (İslâm diyarında) anlaşmalı olarak yaşayan (zimmî) de, anlaşması kapsamında (bu statüye*

⁷⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 133; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7: 237; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 225.

⁷⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 134; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 224, 225.

⁷⁸¹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7: 237.

⁷⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 134.

⁷⁸³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 172.

⁷⁸⁴ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8: 56.

⁷⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 132; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7: 237.

⁷⁸⁶ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 12: 14.

⁷⁸⁷ Hinn, *Eserü’l-ihtilâf*, 223; Beyânûnî, *Esbâbü’l-ihtilâfi’l-ilmiyye*, 56; Mâlik, “*Tearuzu’l-umûm ve’l-husûs*”, 4: 221.

sahip olmayan kâfir karşılığında) öldürülemez”⁷⁸⁸ hadisini esas almışlardır. Şâfiîler’e göre hadiste “Müslüman kâfir nedeniyle öldürülmez.”⁷⁸⁹ ifadesiyle belirtilen kâfirle, zimmî veya harbî şeklinde ayırt edilmeksizin iman ehli olmayan bütün insanlar kastedilmektedir. Hadisin son kısmında yer alan ve müslüman bir ülkede anlaşmalı olarak yaşayan kişilerin aynı statüye sahip olmayan harbî kâfirlere karşılık öldürülemeyeceğini ifade eden bölüm⁷⁹⁰ ise sadece bu kişiler arasındaki hükmü beyan edip önceki ifadedeki bütün kâfirleri kapsayıcı anlamı sınırlandırıcı bir etkiye sahip değildir.⁷⁹¹ Şâfiîler’in konuyla alakalı görüşlerini destekleyen delilleri şu şekildedir:

Kıyas eşitlik esasına dayanır, bu sebeple kıyas cezasının uygulanması için öldürülenle kıyas cezasının tatbik edileceği kişi arasında eşitlik olmalıdır. Derece açısından üstte yer alan kişiye, kendisinden daha aşağıda yer alan kişi sebebiyle kıyas cezası tatbik edilemez. Kâfir konum açısından müslümandan daha aşağıda yer aldığından onun öldürülmesi kıyas cezasını gerektirmez.⁷⁹² Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de yer alan “*Cehennemliklerle cennetlikler bir olmaz. Cennetlikler kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.*”(Haşr, 59/20) şeklindeki ifade de bu hususa işaret edilmektedir. Âyette Allah (c.c.) müslümanla kâfirler arasında iman açısından var olan farka dikkat çekerek iki sınıfın aynı muameleye tabi tutulamayacağını ortaya koymuştur.⁷⁹³ Öte yandan hadiste “*Müslümanların kanlarının eşit olduğu*”

⁷⁸⁸ الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَيَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، أَلَا لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا دُوَّ عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ
(Nesâî, “Kasâme”, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 268).

⁷⁸⁹ لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ

⁷⁹⁰ وَلَا دُوَّ عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ

⁷⁹¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 12: 13; Şâfiîler’in kıyas âyetlerini tahsis noktasında esas aldıkları hadisi, Hanefiler farklı değerlendirmelerle te’vil etmiş⁷⁹¹ ve bu yolla ilgili âyetlerle mezkûr hadis arasında ortaya çıkabilecek tearuzu gidermeye çalışmışlardır. Hanefiler’e göre hadiste geçen ve müslümanın kendisi sebebiyle kıyas cezasına çarptırılmayacağı ifade edilen kâfirden kasıt, müslüman ülkelerin vatandaşı olmayan ve harbî diye tanımlanan gayr-i müslimlerdir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1: 174; Serahsî, *el-Mebûsût*, 26: 135; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7: 237; Zeyla’î, *Tebyînü'l-hakâik*, 6: 104; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 10: 219; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 224.

⁷⁹² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 12: 11; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 605; Zeyla’î, *Tebyînü'l-hakâik*, 6: 103; Türkî, *Esabâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 224. Şâfiîler’in zikredilen te’vile karşı ortaya koydukları itirazlar için bkz. Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 12: 12.

⁷⁹³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 12: 11; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 12: 11.

yönündeki vurgu da⁷⁹⁴ müslüman olmayanların ayrı bir seviyede değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyan bir başka delildir.⁷⁹⁵

Şâfîiler'in bu konuyla alakalı kullandığı bir başka delil ise Ebû Yusuf'un kadı olduğu dönemde başından geçen bir olaya dayanmaktadır. Rivâyet edildiğine göre Ebû Yusuf, zimmî bir vatandaşı öldüren müslümanın kısas cezasıyla cezalandırılmasına hükmetmiş; ancak toplum içinde bunun duyulması neticesinde dedikodu ve fitne baş göstermiştir. Ebû Yusuf olayın toplumda bir infiale yol açacağı yönündeki belirtileri dikkate alarak halife Harun Reşid'in (193/809) de tavsiyesiyle kararından vaz geçmiş ve kısas cezasını uygulamayarak diyet ödenmesi yönünde hüküm vermiştir. Şâfîiler, bu meselede toplumun gösterdiği tepkiyi ve meydana gelen problemi Ebû Yusuf'un kararından dönerek fidyeye çözmelerini esas almış ve konuyla alakalı en doğru yaklaşımın zimmîye karşı müslümanın öldürülmemesi olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁹⁶

E. Kazif Haddi Uygulanan Kişinin Şehadeti

Kadınların iffetine yönelik iftirada bulunup sonrasında bunu ispat edemeyenlerin maruz kalacakları yaptırım, Kur'ân-ı Kerîm'de: şu şekilde dile getirilmektedir:

*“Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsik kimselerdir. Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna. Çünkü Allah (c.c) çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”*⁷⁹⁷ (Nur 24/4-5)

Hanefî ve Şâfîî mezhepleri, âyette yer alan muhtevaya istinaden namuslu kadınlara iftira atan kişiye yönelik kazif haddinin uygulanması ve ardından şahitliğinin geçersizliği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak iftira sonrası yapılan

⁷⁹⁴ Hanefîler'e göre hadiste korunma altında olma bakımından müslümanların kanlarının eşit olması şeklindeki ifadenin varlığı, İslâm diyarında meskûn olan zimmîlerin bu noktada müslümanlarla aynı haklara sahip olmadığına delil değildir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 134.

⁷⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 131.

⁷⁹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 12: 16; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 12: 15; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 225.

⁷⁹⁷ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

tövbe neticesinde, şahitliğin tekrar kabulü hususunda ihtilâf etmişlerdir.⁷⁹⁸ Hanefiler'e göre namuslu kadınlara iftirada bulunduktan sonra kazif haddi uygulanan kişilerin tövbe etseler dahi ebediyen şahitlikleri kabul edilmez.⁷⁹⁹ Şâfiîler'e göre ise bu kişiler, kazif haddi sonrası tövbe etmeleri neticesinde şahitlik ehliyetlerini tekrar geri kazanırlar.⁸⁰⁰

Fıkıh usûlünde âmm lafızların kapsamını daraltma şeklinde ifade edilen tahsis ameliyesini gerçekleştiren ve muhassıs (sınırlayıcı delil) olarak nitelenen unsurlardan birisi de istisnadır. İstisnanın,⁸⁰¹ kendisinden önce gelen ve birbiriyle ilişkisi karineyle⁸⁰² sabit olan cümlelerin tamamına etki edip sınırlandırabileceği hususunda usulcüler arasında ittifak vardır.⁸⁰³ Ancak mevcut cümlelerin birbiriyle ilişkisini ortaya koyan bir emarenin olmaması durumunda, istisnanın bunlardan kaçığı üzerinde etki edip hükmün sınırları haricinde tutacağı hususu,⁸⁰⁴ ihtilâflıdır.⁸⁰⁵

⁷⁹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 356; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 25: 17; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 226; Tilemsânî, *Miftâhü'l-vusûl*, 533; Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 4: 418; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 100, 535.

⁷⁹⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 355; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 25: 17; Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 125; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 226.

⁸⁰⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 25: 17; Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 125; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 226.

⁸⁰¹ Usûl ıstılahı olarak istisnâ, “illâ” ve onun görevini gören diğer edatlarla, konuşanın kelimelerinden bir kısmını hariç tutmasıdır. Bkz. Ziyad Muhammed Hamîdân, *el-Mu'cemü'l-câmi' li't-ta'rîfati'l-usûliyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006), 14; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 95.

⁸⁰² Örneğin; Mâide suresi 33 ve 34. âyetleri bu hususta örnek verilebilir: “Allah'a ve Resulüne savaşa çıkanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır. Ancak onları ele geçirmenizden önce tövbe edenler bunun dışındadırlar. Artık Allah'ın çok bağışlayıcı, çok merhamet edici olduğunu bilin.” Bu âyetlerde yer alan cezaların tamamının tövbe neticesinde sakıt olacağı hususunda ittifak vardır. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 357; Serahsî, *Usûl*, 2: 44; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 373.

⁸⁰³ Tilemsânî, *Miftâhü'l-vusûl*, 533; Abdülvehhab Abdüsselam Tavîle, *Eserü'l-lüğa fî ihtilâfi'l-müctehidîn* (Kahire: Dâru's-selâm, 2000), 381; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 534.

⁸⁰⁴ Bu konuyu şu şekilde örneklendirebiliriz: Bir kişi, “Kur'ân-ı Kerîm hafızlarına infakta bulun, ilim talebelerine vakıflar kur; ancak bir yerde ikamet edenler hariç.” şeklinde bir cümle kursa bu cümlede mukim olup da yardım alamayacak olanların kimler olduğu istisna cümlesinin etkisiyle alakalıdır. Eğer istisna cümlesi tamamına etki ediyor denirse, hem mukim olan Kur'ân-ı Kerîm hafızları hem de ilim talebeleri yardımdan mahrum kalır; ancak istisna cümlesinin etkisini sadece kendisinden önce yer alan ilim talebeleriyle sınırlı tutarsanız bu durumda yardımdan mahrum olacak olan kişiler, ilim talebeleriyle sınırlı kalır. Kur'ân-ı Kerîm hafızları mukim olsalar da bu durumdan etkilenmezler. Bkz. Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 235.

⁸⁰⁵ Tilemsânî, *Miftâhü'l-vusûl*, 533; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 235, 236; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 228; Tavîle, *Eserü'l-lüğa*, 381; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 99; Bu konudaki tartışmalar için bkz. Amidî, *el-İhkâm*, 2: 300-307; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 379-384; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 198-207.

Hanefiler'e göre aksini gösterir bir karine olmaması durumunda istisna kendisinden önce gelen ve birbirine atfedilen cümlelerden sadece istisnaya bitişik olan üzerinde etkili olur ve onun anlamını sınırlandırır, diğer cümlelerin ifade ettiği anlam üzerinde herhangi bir etki ortaya koymaz.⁸⁰⁶ Nur suresinde Allah (c.c.) namuslu kadınlara iftira edilmesi sonucunda kazif haddinin uygulanacağı,⁸⁰⁷ bu suç işleyen kişilerin tövbesinin bir daha kabul edilmeyeceği⁸⁰⁸ ve bunların fasıklıkla niteleneceği,⁸⁰⁹ arada atıf harfi “vâv” “و” bulunmak suretiyle peş peşe gelen cümlelerle ifade edilmiştir. Ardından tövbe etme durumunda bağışlanmanın söz konusu olacağı, istisna edatıyla başlayan bir istisna cümlesiyle⁸¹⁰ beyan edilmiştir.⁸¹¹ Hanefiler'e göre yukarıda ifade edilen usûlî anlayış gereği istisna cümlesi olan “*Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna.*”⁸¹² ifadesi, sadece kendisinden önce gelen “*İşte bunlar fâsık kimselerdir.*”⁸¹³ şeklindeki nitelemenin hükmünü kaldırıp diğer cümlelere herhangi bir etkide bulunamaz.⁸¹⁴ Dolayısıyla kazif haddi uygulanan kişinin tövbesi, sadece fasıklık durumundan kurtulmasını sağlarken şehadetinin ebediyen kabul edilmemesi hususunda var olan hükmü etkilemez.⁸¹⁵ Hanefiler ilgili usul kuralına bağlı görüşlerini temellendirmek için ayrıca dil kurallarından ve âyetteki lafızlardan bir takım sonuçlara ulaşmışlardır. Bunlar şu şekilde ifade edilebilir:

Âyette, seksen sopa vurulması ve şehadetin kabul edilmemesini ifade eden cümleler, emir sığasıyla ifade edilmiş inşâî cümlelerdir; ancak ardı sıra gelen

⁸⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 265, 266; Serahsî, *Usûl*, 2: 44; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 373; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 381; Tilemsânî, *Miftâhü'l-vusûl*, 533; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 238; Tavîle, *Eseru'l-lüğa*, 384; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 100; Osman Güman, “Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 120.

⁸⁰⁷ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً “*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun.*”

⁸⁰⁸ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا “*Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin.*”

⁸⁰⁹ وَإِنَّكَ لَهُمُ الْفَاسِقُونَ “*İşte bunlar fâsık kimselerdir.*”

⁸¹⁰ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ “*Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna.*”

⁸¹¹ Tavîle, *Eseru'l-lüğa*, 383; Güman, “Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi”, 122.

⁸¹² إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا

⁸¹³ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

⁸¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 266; Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 125; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 386; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7: 400; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 241; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 228.

⁸¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 126; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 226; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 206.

“Onlar fasıklardır.”⁸¹⁶ cümlesi ise ihbârî bir cümledir ve istisna cümlesi bu cümleden sonra gelmiştir. Kural gereği istisna cümlesinin sadece kendisinden sonra geldiği ihbârî cümleyi sınırlaması gerekir. Zira istisnanın mahiyet farkından dolayı, biri ihbârî diğerleri inşâî formda olan cümleleri aynı anda sınırlandırması düşünülemez.⁸¹⁷ Öte yandan fasıklığı ifade eden cümlenin başında yer alan “vâv” harfi, atıf olmayıp isti’nafiyeye anlamı ifade eder ve cümlenin başlangıç cümlesi olduğuna delâlet eder. Dolayısıyla ilgili kelimenin başlangıç cümlesi olması, sonrasındaki istisnanın kendinden öncesini etkilemesine engel olup onu sadece kendisine bağlar.⁸¹⁸

Hanefiler’e göre âyette yer alan “ebeden” “أَبَدًا” kelimesi, şahitlik ehliyetinin hiçbir durumda geri kazanılamayacağını gösteren açık bir emaredir. Zira bu kelime, sonsuzluğa delâlet eder nitelikte Arap dilinde kullanılmaktadır. Öte yandan aynı cümlede yer alan ve şehadeti kabul edilmeyecek olanlara râcî olan “lehüm” “لَهُمْ” zamiri de şehadeti kabul edilmeyecek olanların kazif haddine uğrayanlar olduğuna delâlet etmektedir.⁸¹⁹

Âyette iftira suçuyla ilgili müeyyide olarak başta kazif haddinden bahsedilmiş ve bunun tövbeyle sakıt olamayacağı, âlimler tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Arap dilinde bilinen kural gereği kendisine atıfta bulunulan cümle unsuruyla atfedilen diğer cümle unsuru netice itibariyle aynı hükmü paylaşmalıdır. Kazif haddinin malum suç neticesinde tatbik edilmesinin tövbeyle engellenemeyeceği kesin olduğuna göre, bu hükmü ifade eden ibareye atfedilen şehadetin kabul edilmemesi hususu da aynı şekilde değerlendirilmelidir.⁸²⁰

Âyetteki “Onlar fasıklardır.”⁸²¹ ibaresi, öncesinde yer alan ve iftira neticesinde terettüp edecek cezaları ifade eden lafızlardan bağımsız olarak düşünülmelidir. Zira bu ibarede yer alan fasıklık ifadesi, diğerlerinde olduğu gibi ceza niteliği taşıyan bir husus değildir.⁸²² Dolayısıyla fasıklık ifadesinin istisna

⁸¹⁶ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

⁸¹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 359.

⁸¹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 422; Güman, “Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi”, 122.

⁸¹⁹ Cüveynî, *el-Bürhân*, 1: 141; Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 126; Güman, “Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi”, 122.

⁸²⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 362; Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 127.

⁸²¹ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

⁸²² Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 127.

edatıyla cezaların ifade edildiği kelimeler arasında yer alması, mana açısından etkileşimi ortadan kaldıracığından istisna cümlesinin şehadetin kabul edilmemesi durumunu hükümsüz kılması mümkün gözükmemektedir. Hanefiler, devlet başkanına yönelik olarak emir sığımasıyla gelmeleri hasebiyle, seksen sopa vurulması ve şehadetin ebediyen kabul edilmemesi müeyyidelerini kazif haddi olarak nitelendirmişlerdir. Sonrasında gelen “*Onlar fasıklardır.*” cümlesini, ihbârî olması hasebiyle diğerlerinden ayrı tutarak başlangıç cümlesi olarak değerlendirmişlerdir. Bunun sonucu olarak da tövbe hususunu ihtiva eden lafzı, başlangıç cümlesi şeklinde âyet içerisinde yer alan “*Onlar fasıklardır.*” ifadesiyle sınırlı tutmuşlardır.⁸²³

Bu konuda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Hıyanet eden erkek ve kadının; kazif haddi uygulanan kişinin şehadeti kabul olmaz.*”⁸²⁴ şeklindeki sözü de Hanefiler tarafından delil olarak kullanılmıştır.⁸²⁵

Şâfiîler’e göre ise birbirine atfedilen cümlelerden sonra gelen istisna, bu cümlelerin tamamında etkili olup onları tahsis edebilir.⁸²⁶ Dolayısıyla tövbe etmesi durumunda hem fasıklık sıfatı kişiden kalkar hem de bir önceki cümlede yer alan ebediyen şahitliğin kabul edilmemesi müeyyidesi hükümsüz kalır.⁸²⁷

Şâfiîler de bu konuda dilde kullanımı olan cümlelerden hareketle görüşlerini temellendirme yoluna gitmişlerdir. Onlara göre bir kişi: “Falancaya beş dirhem ve beş dirhem borcum var ancak yedi dirhem hariç” dese, bu cümleden, kişinin üç dirhem borcu olduğunun anlaşılacağı hususunda âlimler arasında icmâ vardır. Eğer istisna sadece son cümleyi kapsıyor olsaydı bu kişinin on dirhem borcu olurdu. Çünkü bu şekilde istisnanın kendisinden istisna edilen unsurdan daha kapsamlı olması bu cümleyi anlamsız hale getirirdi. Dolayısıyla bu şekilde cümle kur’ân bir

⁸²³ Tavîle, *Eseru’l-lüğa*, 384.

⁸²⁴ *Buhârî*, “Şehâdât”, 8.

⁸²⁵ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 17: 25.

⁸²⁶ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mü’temed*, 1: 247; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 17: 26; İbn Kudâme, *Ravdatü’n-nâzır*, 2: 94; Amidî, *el-İhkâm*, 2: 300; Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 379; Tilemsânî, *Miftâhü’l-vusûl*, 533; Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 237; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 228; Tavîle, *Eseru’l-lüğa*, 381; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 99.

⁸²⁷ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 17: 26; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4: 22; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 4: 226; Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 383; Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 240; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 228; Tavîle, *Eseru’l-lüğa*, 384.

kişinin üç dirhem borcu olduğu hususunda ittifakın var olması, istisnanın kendisinden önceki bütün cümle unsurlarını kapsadığının açık bir delilidir.⁸²⁸

Âyette istisna cümlesinden önce yer alan fasıklıkla vasıflanma ve şehadetin kabul edilmemesi durumları, atıf harfi olan “vâv” ile birbirine bağlanmıştır. Bilinen kurala göre matuf ve matufun aleyh birbirine atfedildiğinde aradaki “vâv” harfi gereği hükümde de ortaklık meydana gelir. Bu itibarla tövbenin fasıklığı kaldırdığına hükmetmek, atıf harfi marifetiyle onunla aynı hükmü paylaşması gereken şehadet hususundaki kısıtlamayı da kaldırdığına hükmetmeyi gerektirir.⁸²⁹

Şâfiîler, ifade edilen usul kaidesi gereği ortaya koydukları görüşlerini temellendirme adına, malum hadisede kişinin şehadetinin kabul olmamasına neden olan unsurdan hareket ederek bazı deliller ortaya koymuşlardır. Onlara göre şehadetin kabul edilmemesi müeyyidesinin illeti, zina iftirasında bulunma veya kazif haddine maruz kalma değildir. Çünkü zina fiili onu gerçekleştiren kişinin şahitlik ehliyetine herhangi bir zarar vermemektedir. Dolayısıyla zinadan daha hafif bir suç olan iftira olayında da şahitlik ehliyetinin evleviyetle etkilenmemesi gerekir. Öte yandan hadler uygulandıktan sonra Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ifadesi gereği, kişi işlemiş olduğu günahın tamamen temizlenir. Bu sebeple kazif haddi uygulanan kişinin de yaptığı işin günahından tamamen kurtulması ve sonrasında herhangi bir müeyyideye çarptırılmaması gerekir. Şahitliğin kabul edilmemesine sebep olabilecek ihtimallerden ikisinin geçersizliği ispatlandığına göre geriye sadece illet olmaya müsait olan fasıklık kalmaktadır. O da kişinin tövbesi neticesinde ortadan kalktığına göre zina iftirasında bulunan kişinin şahitliğinin ebediyen geçersiz olduğunu söylemek câiz değildir.⁸³⁰ Bu konuda zimminin durumu da tövbeyle şehadet hakkının tekrar tahakkukuna delildir. Çünkü zimmiye müslüman değilken kazif haddi uygulansa, önceki durumunun sonraya etkisi olmayıp müslüman olduktan sonra şehadeti tekraren kabul edilir.⁸³¹ Âyette istisna edatından önce gelen ve birbirine atfedilen cümlelerden ilkinde yer alan kazif haddinin istisna vesilesiyle tahsise tabi tutulamayacağı hususunda ittifak vardır.

⁸²⁸ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 379.

⁸²⁹ İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 2: 97.

⁸³⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 17: 26; Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 126.

⁸³¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 17: 27.

Çünkü hadler kul hakkı barındırması hasebiyle tövbe neticesinde bağışlanamazlar.⁸³²

Değerlendirme:

Hanefî ve Şâfiî usul düşüncesinde ahkâm âyetlerinde yer alan âmm lafızların delâletine yönelik sergilenen farklı görüşler, bu lafızlar etrafında belirli ihtilâflara kapı aralamıştır. Hanefiler, tahsise konu olmamış âmm lafızların hükme delâletini kat'î kabul etmelerine bağlı olarak bunlar üzerinde meydana gelebilecek tahsis işleminin zannî olan haber-i vâhid ve kıyasla gerçekleştirilmesini meşru görmezken âmm lafzın delâletinin zannî olduğunu düşünen Şâfiîler ise bu lafızların yer aldığı âyetlerde ahad haber ve kıyasla tahsisi caiz görmüşlerdir. Şâfiîler, “besmele çekilmeden kesilen hayvanın hükmü” ve “bâin talâkla boşanan kadının nafaka hakkı” gibi konularda âmm lafzı haber-i vâhidle, “harem bölgesinde kisasın uygulanabilirliği” konusunda ise kıyasla tahsis ederken Hanefîler bu hususlarda ilgili tutumları gereği âyetlerde yer alan hükmü, söz konusu zannî delillerden bağımsız olarak değerlendirmişlerdir.

Hanefîler, haber-i vâhidi reddetmemekle birlikte farz seviyesindeki hükümler için kaynak olamayacağı görüşünü ortaya koymuş ve ilgili rivâyetleri daha alt seviyede amele konu etmişlerdir. Ancak, Ku'rân-ı Kerîm'in lafzına muhalif içerik barındırması hasebiyle “bâin talâkla boşanan kadının nafaka hakkı” konusunda farklı bir tavır sergilemiş ve Kur'ân-ı Kerîm lafzına zıt içerik barındırması hasebiyle karşı tarafın bu konuda esas aldığı hadisi hiçbir surette dikkate almamışlardır.

Âmm lafız çerçevesinde ihtilâfa mesnet teşkil eden bir diğer husus, âmm lafzı tahsis edecek delilin var olup olmaması ve muhassıs delillerden istisnanın kendisinden önce yer alan cümle unsurları üzerindeki etki alanıyla ilgilidir. İstisna konusu, usûl-i fıkıh kitaplarında tahsis ile alakalı ele alınsa da gramerle de sıkı bir ilişki içindedir. Kur'ân-ı Kerîm'in nazmı Arapça olduğundan onu anlama çabasında olan müctehidler de belirli hususlarda dilbilimcilerin görüşlerine başvurmuş ve bu hususta yapılan tercihlere ictihadlarında belirli oranda yer vermişlerdir. Hanefî ve

⁸³² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16: 70; Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 125; Amidî, *el-İhkâm*, 2: 304; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 240; Tavîle, *Eseru'l-lüğa*, 383.

Şâfîiler'in diğer Kur'ân-ı Kerîm âyetleri üzerinde gerçekleştirdikleri ihtilâflara bakıldığında, görüşlerin temellendirilmesinde büyük oranda rivâyetlere başvurdukları müşahede edilmektedir. Ancak istisna konusundaki tartışmanın geçtiği hilâf türü eserlere bakıldığında, ortaya konulan delillerin hemen hemen tamamının, gramer kitaplarında var olan cümle örneklerine dayandırıldığı görülmektedir. Bu tartışmanın aynıyla dilbilimciler arasında da yer alması, usul-i fıkıh dil etkileşimini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

IV. EMRİN DELÂLETİ

Hâs lafzın bir bölümünü oluşturan ve üst makamda yer alan bir kişinin kendisine göre daha aşağıda yer alan kişiden herhangi bir işi yapmasını istemesi⁸³³ anlamına gelen emir fiil, fikhî hükümlerin birçoğunun dayanağı olması hasebiyle usul kitaplarında genişçe ele alınıp incelenmiştir.⁸³⁴

Emrin sığıması ile ilgili usul kitaplarında üzerinde durulan bazı hususlar fakihler arasında ihtilâfa neden olmuştur. Bunlar; mutlak emrin mucibinin ne olacağı, emrin fevr veya terâhî ifade etmesi ve tekrara delâlet edip etmemesi gibi konulardan oluşmaktadır.⁸³⁵ Zikredilen hususlarla alakalı ortaya konulan farklı yaklaşımlar, ahkâm âyetleri nezdinde bazı ihtilâfların ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir.

A. Bir Teyemmüm ile Birden Fazla Farzın Edası

Mâide sûresinin 6. âyetinde abdest ve teyemmümle alakalı hususlara değinilmektedir. Fıkıh mezhepleri, bu âyette yer alan hükümlerin geneli üzerinde ittifak etmişken bazı detay hükümlerle alakalı ihtilâf etmişlerdir. Bir teyemmümle birden ziyade farz namazın eda edilip edilemeyeceği hususu da hakkında görüş ayrılığı olan meselelerden birini oluşturmaktadır. Hanefî mezhebine göre hükümsüzlüğünü gerektirecek bir durum meydana gelmedikçe, bir teyemmümle birden fazla farz veya nafil namaz eda edilebilir.⁸³⁶ Şâfiîler'e göre ise bir teyemmümle birden fazla nafil namaz eda edilebilirken yalnızca bir farz namaz eda edilebilir.⁸³⁷

⁸³³ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 79; Serahsî, *Usûl*, 1: 11; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 243; Ögüt, "Emir", *DİA*, 11: 120.

⁸³⁴ Ögüt, "Emir", *DİA*, 11: 119, 120.

⁸³⁵ Konuyla alakalı tartışmalar için bkz. 74 vd.

⁸³⁶ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 1: 147; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 1: 355; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 113; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 80; Aynî, *el-Binâye*, 1: 555; "Teyemmüm", *Mv.F*, 14: 270.

⁸³⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 64; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 1: 356; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 181; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 294; a. mlf., *Ravzatü't-Talibîn*, 1: 116; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 1: 353; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 269; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 1: 310; "Teyemmüm", *Mv.F*, 14: 270.

Bir teyemmümle birden fazla farzın eda edilip edilemeyeceği hususuyla ilgili görüş ayrılığına: “*Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. (teyemmüm edin)*”⁸³⁸ (Mâide 5/6) âyetinde yer alan “*teyemmüm edin*” “*فَتَيَمَّمُوا*” emri, tekrarı gerektirip gerektirmemesi⁸³⁹ açısından mesnet teşkil etmektedir.⁸⁴⁰

Hanefiler’e göre emir tekrarı gerektirmez.⁸⁴¹ Zira tekrar, fiile zait olan bir anlamdır, esas olan fiili ilkin eda etmektir. Bir defa eda etmekle de me’ûrun bih yerine getirilmiş olur.⁸⁴² Dolayısıyla abdesti bozan herhangi bir durum meydana gelmedikçe veya özür durumu ortadan kalkmadıkça, kişi aldığı teyemmümle istediği kadar farz namazı eda edebilir.⁸⁴³ İkinci farz namazın vaktinin girmesiyle emrin tekrar etmesi ve kişinin yeniden teyemmüm almasının gerekliliği söz konusu değildir. Çünkü teyemmümle namazı mubah kılan illet, suyun yokluğudur. Hâlbuki bu hal eda edilen bir farzın akabinde de devam edebilir. Bu durumda başlangıçta teyemmümü mubah kılan sebep varlığını koruduğundan farz namazın eda edilip edilmemesine bakılmaksızın illetin varlığına istinaden aynı teyemmümle bir başka farz namazın eda edilmesi câiz olmalıdır.⁸⁴⁴

Hanefiler, bu görüşlerini desteklemek için başka delillere de dayanmışlardır. Onlara göre abdest alan veya mesh ruhsatından faydalanan kişi, abdest veya meshe

⁸³⁸ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

⁸³⁹ Fıkıh usûlü eserlerinde konuyla alakalı muhtelif yaklaşımlardan bahsedilmektedir. Bunlar; mutlak emrin tekrarı gerektireceği, tekrarı gerektirmese de buna muhtemel olduğu, bir şart veya vasıfla kayıtlanmış emrin bunların tahakkukunda tekrarı gerektireceği, mutlak emrin hiçbir surette tekrara delâlet etmeyeceği veya bu hususta asıl olanın tevakkuf etmek olduğu şeklinde farklılık arz etmektedir. Bkz. Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 255. Hanefî ve Şâfiî usulcülerin çoğunluğuna göre mutlak emir tekrarı gerektirmez. Ancak Şâfiîler’den ve Hanefiler’den bir kısım usulcü emrin tekrara muhtemel olduğu, bir vasıf veya şarta bağlı olma durumunda bu şart ve vasıf tahakkukuyla beraber emrin de tekrarının söz konusu olacağı kanaatini taşımaktadır. Konuyla alakalı geniş izahlar için bkz. Serahsî, *Usûl*, 1: 20-23; Amidî, *el-İhkâm*, 2: 155; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2: 122-125; Tilemsânî, *Miftâhu’l-vusûl*, 383-387.

⁸⁴⁰ Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 203; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 256.

⁸⁴¹ Şâsî, *Usûl*, 123.

⁸⁴² Serahsî, *Usûl*, 1: 20; Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû*, 75, 76.

⁸⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 113.

⁸⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 479; Râid Hemedân Hazimî, *Ahkâmü’t-teyemmüm* (Riyad: Dâru’s-samiî, 1432/2011), 411.

halel getirecek özel hallerin meydana gelmemesi durumunda birden fazla farz namazı eda edebilmektedir. Aynı hususun abdestin halefi olan teyemmümde de geçerli olması esastır.⁸⁴⁵ Zira teyemmüm, abdestin mutlak bedelidir.⁸⁴⁶ Hanefîler Hz. Peygamber'in (s.a.v.): “*On yıl geçse bile su bulamaması durumunda toprak müslüman için temizleyicidir.*”⁸⁴⁷ hadisiyle de ihticâc etmişlerdir.⁸⁴⁸ Ayrıca İbn Abbas'tan gelen, bir teyemmümle birden fazla farz namazın eda edilebileceği şeklindeki rivâyete de işaret etmişlerdir.⁸⁴⁹

Şâfiîler'den emrin bir şarta bağlandığında tekrarı gerektireceğini düşünenlere göre⁸⁵⁰ karinelere hâlî bir emir, emredilen şeyin cinsinin edasını gerektirir. Cins olması hasebiyle fiilin edasının bir veya iki şeklinde herhangi bir sayıyla kayıtlanması mümkün olmayacağından, kişinin gücü yettiği kadar me'mûrun bihi eda etmesi zaruridir. Yapamaması durumunda ise emir düşer. Ancak burada emrin düşmesi, fiilin aslıyla alakalı olmayıp kişide emri eda etme mahallinin yok olmasıyla ilgilidir.⁸⁵¹ Bu itibarla “*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi... yıkayın... su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. (teyemmüm edin)*” âyeti, namaza kalkan kişinin su bulabiliyorsa abdest almasını, su bulamaması halinde ise teyemmüm etmesini gerektirmektedir. Bu husus, her namaza kalkma⁸⁵² halinde tekrar eder⁸⁵³ ve suyun mevcut olmama durumu önceden olduğu gibi devam etse de kişi öncelikle namaz için abdestle sorumlu olur. Su olmadığında ise abdestle

⁸⁴⁵ Şâfiîler, Hanefîler'in mesh hususundaki kıyaslarına cevaben şunları söyler: Mesh ile abdest, biri ruhsat diğeri zaruret olmaları hasebiyle birbirinden farklıdır; dolayısıyla mesh etmedeki durumu teyemmüme taşımak fâsid bir istidlâldir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 258; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 295.

⁸⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 479, 480; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 428; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 113; “Teyemmüm”, *Mv.F.*, 14: 270.

⁸⁴⁷ Tirmizî, “Taharet”, 92; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1: 144; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35: 231.

⁸⁴⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 225; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 258; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 113; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 117; Aynî, *el-Binâye*, 1: 556; İbnü'l-hümâm, *Fethü'l-kadir*, 1: 137; “Teyemmüm”, *Mv.F.*, 14: 270.

⁸⁴⁹ Aynî, *el-Binâye*, 1: 556.

⁸⁵⁰ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 256.

⁸⁵¹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 75.

⁸⁵² إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ

⁸⁵³ Hanefîler'e göre sırf namaza kalkma eylemini emrin tekrarı için esas kabul etmek doğru değildir. Zira âyette zikredilen “namaza kalkma eylemi” “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ”, hükmî kirliliğin bulunması durumunda abdest veya teyemmümün koşulu olabilir. Bu itibarla Hanefî kaynaklarda “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ” ibaresi “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَأَنْتُمْ مُحَدِّثُونَ” şeklinde yapılan bir takdirle beraber hadesle kayıtlanarak ele alınmıştır. Bkz. Serahsî, *Usûl*, 1: 22.

alakalı emir düşer ve teyemmüm devreye girer. Arada, âyetteki emir gereği abdest alma durumu tekraren tahakkuk ettiğinden birinci teyemmüm hükümsüz kalır ve yenilenmesi gerekir.⁸⁵⁴ Bu durum abdest için nesh edildiğinden dolayı, ikinci bir farza yeltenmeyle kişinin abdestini yenilemesi gerekmez.⁸⁵⁵

Şâfiîler görüşlerini temellendirmede diğer bazı delillere de yer vermişlerdir. Onlara göre teyemmüm zarureten vaz' edilmiş bir kolaylık olup her farz namazın vaktinin girmesiyle bu zaruret hâli yenilenmiş olur; dolayısıyla zaruretin tekrarına bağlı olarak vaz' edilmiş teyemmümün de yenilenmesi gerekir.⁸⁵⁶ Onlar istihâze kanı gören kadının her vakit abdestini yenilemesi gerektiği hususunu örnek gösterip teyemmümde de benzer bir durumun olduğunu öne sürmüşlerdir.⁸⁵⁷

Şâfiî fakihler, Abdullah b. Abbas'tan nakledilen: "*Kişinin bir teyemmümle tek bir namaz kılması sünnettendir, sonra diğer namaz için yeniden teyemmüm alır.*"⁸⁵⁸ rivâyeti yanında⁸⁵⁹ yine Abdullah b. Ömer'den nakledilen: "*Herhangi bir hades vuku bulmasa da her namaz için teyemmüm alınır.*" sözünü de delil olarak kullanmışlardır.⁸⁶⁰

⁸⁵⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 258; Serahsî, *Usûl*, 1: 22; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 1: 358; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 77; İmrânî, *el-Beyân*, 1: 315; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 294; Hâzîmî, *Ahkâmü't-teyemmüm*, 416.

⁸⁵⁵ İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 1: 358; Ebû Bekr Takıyyüddin b. Muhammed el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli gayeti'l-ihtisâr* (Dimâşk: Dâru'l-hayr, 1994), 63; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 1: 311; "Teyemmüm", *Mv.F*, 14: 270.

⁸⁵⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 258; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 73; Gazalî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1: 385; İmrânî, *el-Beyân*, 1: 315; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 269.

⁸⁵⁷ Ancak Hanefî fakihler, mustehâze olan kadının durumunun vakitle kayıtlı olduğunu, ancak teyemmümün geçerliliği hususunda vakit itibarıyla sınırlama getiren bir rivâyetin mevcut olmamasından ötürü Şâfiîler'in bu görüşünün geçersiz olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 480.

⁸⁵⁸ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbü'r-rahman el-Azamî (Hindistan: el-Meclisü'l-ilmî, t.y.), 1: 214; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11: 62; Darekutnî, *Sünen*, 1: 341; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1: 339.

⁸⁵⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 73; İmrânî, *el-Beyân*, 1: 315; Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 63; Haluk Zayfullah Ağâ, "el-Emru'l-muallak ale's-sıfatı evi's-şartı hel yektezî et-tekrare ev lâ", *Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-dirasati'l-İslâmiyye*, 9:1 (2010): 52; "Teyemmüm", *Mv.F*, 14: 271. Kudûrî, bu rivâyetin birden fazla farzın edasıyla ilgili delil olmayacağını, zira rivâyette dile getirildiği gibi bu hususta rivâyetin sünnet kabilinden değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 227.

⁸⁶⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 295; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 1: 353. Şâfiî fakihler, Hanefîler'in bu rivâyetlerin hadis olmayıp sahâbe sözü olmalarına yönelik tenkitlerini şu şekilde cevaplandırmışlardır: Bu rivâyetler her ne kadar sahâbeye ait olsa da genel anlayış gereği ibadetlerle alakalı olmaları hasebiyle Hz. Peygamber'den (s.a.v.) duyup naklettikleri kabul edilip bir bakıma hadis gibi değerlendirilmelidirler. Bkz. Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 1: 311.

B. Mükâtep Köleye Yardımın Bağlayıcılığı

Bir insanın hürriyetini başka bir insanın elinde bulundurması anlamındaki kölelik, İslâm'ın ortaya çıktığı dönemlerde hem Arap toplumunda hem de diğer milletler arasında var olan sosyal bir realiteydi. İslâm, köle olarak hürriyetleri ellerinden alınmış insanların özgür olabilmeleri için çeşitli hususları vesile kılmıştır. Bunlardan birisi de kölenin belirli bir malî bedel karşılığında hürriyetini elde etmesi amacıyla efendisiyle anlaşma yapması demek olan “kitâbet” akdidir.⁸⁶¹ Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususa şu şekilde değinilmektedir:

“Kölelerinizden hür olmak için bedel vermek isteyenlerin, onlarda bir iyilik görürseniz, bedel vermelerini kabul edin. Onlara Allah'ın size verdiği maldan verin.”⁸⁶² (Nûr 24/33)

Fıkıh mezhepleri mükâtebe akdinin tarafların iradelerine bırakılmış bir uygulama olduğu yönünde⁸⁶³ ittifak halindeyken kitâbet akdi yapmış köleye mali yardımda bulunmanın bağlayıcılığı hususunda ihtilâf etmişlerdir.⁸⁶⁴ Mevcut konudaki ihtilâfî ortaya çıkarıcı sebep, âyette yer alan “onlara verin” emir kipinin, emrin muhtemel manalarından hangisine delâlet ettiği hususudur.⁸⁶⁵ Hanefî mezhebine göre kitâbet akdi yapmış köleye, efendisinin bizzat ödemedede bulunmak veya üstlendiği kitâbet bedelinin bir kısmını düşürmek suretiyle yardımda bulunması menduptur.⁸⁶⁶ Şâfiîler'e göre ise efendinin, kitâbet akdi yapmış kölesine malî yardımda bulunması farzdır. Köle efendisinden kitâbet bedelinin dörtte birlik oranını bağışlamasını isteyebilir.⁸⁶⁷

Fıkıh usûlü eserlerinde hâs lafzın bir bölümü olarak ele alınan emrin vücûb, ibâha, nedb, tehdîd, irşâd, te'dîb, dua, tavsiye gibi muhtelif anlamlarda kullanımları

⁸⁶¹ Bilmen, *Kâmus*, 3: 342; Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 531.

⁸⁶² وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ

⁸⁶³ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5: 150.

⁸⁶⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 158; Atar, “Mükâtebe”, *DİA*, 31: 531.

⁸⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 159; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 314.

⁸⁶⁶ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, 4: 412; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 416; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 206; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5: 151; Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (y.y.: Dâru'l-fikr, t.y.), 9: 157; Aynî, *el-Binâye*, 10: 364; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 9: 157; Atar, “Mükâtebe”, *DİA*, 31: 532; “Rikk”, *Mv.F*, 22: 27.

⁸⁶⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 8: 35; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 18: 186; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 8: 253; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 388; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16: 28; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 4: 424; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6: 491; Atar, “Mükâtebe”, *DİA*, 31: 532.

mevcuttur.⁸⁶⁸ Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te karinelere bağımsız mutlak olarak yer alan emir sığalarının bahsi geçen anlamlardan hangilerine delâlet edeceği, usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur.⁸⁶⁹ Hanefiler'in de içinde bulunduğu çoğu usul âlimine göre karineden bağımsız mutlak emir kipleri vücûb ifade eder.⁸⁷⁰ Bu mananın dışında kalan anlamlara ise ancak karineyle beraber hamledilebilirler.⁸⁷¹ Mutlak emrin hangi manada kullanıldığıнын yanı sıra tartışmalara sebebiyet veren bir ikinci husus ise emri, ifade edilen manalara hamletmede belirleyici olan karinelerin tespitiyle ilgili ortaya konulan farklı mülâhazalardır.

Hanefiler'e göre Allah (c.c.) âyette yer alan "*Allah'ın size verdiği maldan onlara verin.*" ifadesiyle kölelere yardımı tavsiye etmiştir. Dolayısıyla âyetteki emir kipi sadece nedb ifade edip bahsi geçen konuda müminlere bir mecburiyet yüklememektedir.⁸⁷² Hanefiler, âyetteki emir kipinin manasını tespit etmede ilgili sözleşmenin niteliğinden hareket ederek bir tercih ortaya koymuşlardır. Onlara göre kitâbet akdi ivazlı bir sözleşmedir. İvazlı sözleşmelerde esas olan tayin edilen bedelin karşı tarafa ödenmesi olup ilgili anlaşma, bedeli ödeme hususunda herhangi bir indirim zorunluluğu ihtiva etmez. Bu itibarla nitelik açısından ivazlı akitlere benzeyen kitâbet akdinde, kölesine yardım yapma hususunda efendiye bir zorunluluk yüklenmesi câiz değildir. Bu benzerlikten hareketle ortaya çıkan sonuç, âyetteki emir kipinden kastedilen mananın vücûb değil de nedb olduğu yönündedir.⁸⁷³ Ayrıca âyetteki "*Allah'ın size verdiği maldan onlara verin.*" ibaresi, aynı âyet içerisinde yer alan "*Onlarla mükâtebe yapın.*" ifadesine atfedilmiştir. Bu ibarede ise "*Mükâtebe yapın.*" şeklinde yer alan emir kipi, mezheplerin ittifakıyla⁸⁷⁴ vücûb ifade etmeyip nedb anlamı taşır.⁸⁷⁵ Arap dilinde yerleşik kurala göre matuf,

⁸⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 14; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 107; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 253, 254; Öğüt, "Emir", *DİA*, 11: 120; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 229.

⁸⁶⁹ Şâsî, *Usûl*, 120; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 87; Öğüt, "Emir", *DİA*, 11: 120.

⁸⁷⁰ Şâsî, *Usûl*, 120; Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 79; Öğüt, "Emir", *DİA*, 11: 120.

⁸⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 87.

⁸⁷² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 416; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 8: 253; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 206; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5: 151; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 9: 158; "Rikk", *Mv.F*, 22: 27.

⁸⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 207; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5: 151; Aynî, *el-Binâye*, 10: 364; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 315; "Rikk", *Mv.F*, 22: 27.

⁸⁷⁴ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5: 150.

⁸⁷⁵ Şâfiîler'e göre âyette yer alan "*Sahip olduğunuz kölelerden mükâtebe yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapın.*" ibaresindeki emrin nedbe hamledilmesi bir karineye istinadendir. Ancak "*Allah'ın size verdiği maldan onlara verin.*" ibaresinde yer alan emir kipinin nedbe delâlet ettiği yönünde herhangi bir karine yoktur.

matufun aleyhin hükmüne tabi olacağından yardımı öngören ifadede yer alan emir kipinin tıpkı kendisine atfedildiği emir kipi gibi nedb ifade etmesi gerekir.⁸⁷⁶

Hanefiler, âyette yer alan: “Allah’ın size verdiği maldan onlara verin.” ibaresinden yola çıkarak burada kendisinden söz edilen yardımın zekât manası taşıyabileceği sonucuna varmışlardır. Onlara göre Allah (c.c.) zekât âyetinde kölelere zekât verilebileceğini açıkça beyan etmiştir. Bu âyette kölelere yönelik öngörülen yardımın kitâbet bedelinden ziyade bu minvalde anlamlandırılması daha isabetlidir.⁸⁷⁷ Bu görüşü destekleyen bir başka husus ise âyette kölelere verilmesi öngörülen malın Allah’a izafe edilerek zikredilmiş olmasıdır. Nitekim naslarda yer alan bu ifade tarzı, genellikle verilmesi zaruri olan mallarla alakalı kullanılmıştır.⁸⁷⁸

Hanefiler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Kim kölelerinden biriyle yüz ukye karşılığında kitâbet akdi yaparsa ve bu köle de on ukye kalacak şekilde söz konusu bedeli (eksik olarak) öderse, o efendisinin kölesi olmaya devam eder.”⁸⁷⁹ hadisini delil olarak kullanmışlardır. Onlara göre bu hadis, kölenin kitâbet bedelinin tamamını yüklenmesi yönünde bir mana ifade ettiğinden efendinin yardım etmesini zorunlu gören anlayışı hükümsüz kılmaktadır.⁸⁸⁰

Şâfîiler’e göre ise âyetteki emir kipi vücûb manasında olup efendinin, kölenin kitâbet bedelinden bir kısmını düşürmesi yönünde bir zorunluluk ifade

Dolayısıyla bu ifadede yer alan emir fiil mutlak emrin gereği olan vücûba haml edilir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 18: 187.

⁸⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 207; Bâbertî, *el-Înâye*, 9: 158; Aynî, *el-Binâye*, 10: 364.

⁸⁷⁷ Şâfîiler’e göre âyetteki emri, farz olan zekâtın kölelere ödenmesini bildirir nitelikte anlamlandırmak doğru değildir. Çünkü âyette yer alan “Onlarla mükâtebe yapın.” ibaresi kölelerin muhatap alınmasını gerektirdiğine göre, bu ifadeye atfedilen “Onlara verin.” ibaresi de kitâbet akdinde ikinci tarafı oluşturan efendinin muhatap alınmasını gerektirir. Hâlbuki şeriatta yerleşik kurala göre efendinin kölesine zekât vermesi caiz olmadığından burada efendinin ödemesi öngörülen malın zekât olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Âyette ifade edilen malın Allah’a izafe edilerek zikredilmesi, zekât anlamına gelmesinden ziyade bütün varlıkta olduğu gibi o mallarda da asıl mülkiyetin Allah’a ait olduğuna vurgu yapma anlamı taşır. Öte yandan zekât malın kiridir, bu itibarla bu malın kitâbet bedeline haml edilmesi, hem zekât anlamı taşıyıp hem de bunun Allah’a izafe edilir nitelikte zikredilmesinden evladır. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 18: 187.

⁸⁷⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 3: 416; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 207; Zeyla‘î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5: 151; Bâbertî, *el-Înâye*, 9: 157; Aynî, *el-Binâye*, 10: 364; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 9: 158; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 315.

⁸⁷⁹ Tirmizî, “Büyü”, 35; Beyhakî, *Ma’rifetü's-süneni ve'l-âsâr*, 14: 445.

⁸⁸⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 3: 419; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 206.

eder.⁸⁸¹ Onlar, köle ile efendi arasında gerçekleştirilen bu anlaşmanın yardım etme amacı taşıdığı kanaatine varmışlardır. Onlara göre köle sahibi bu anlaşmayı kâr elde etmekten ziyade yardım edip kölesini özgürlüğüne kavuşturma gayesiyle tesis eder. Dolayısıyla efendinin özgür kalması yönünde kölesine yapacağı her yardım, bu anlaşmanın bir gereğidir. Bu itibarla kölenin, efendisinden kitâbet bedelinin bir kısmını bağışlamasını isteme hakkı vardır.⁸⁸² Bu konuda Hz. Ali'den nakledilen ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.): “*Allah'ın size verdiği maldan onlara verin.*” ifadesini, kitâbet bedelinin dörtte birini düşürme şeklinde tefsir ettiği yönünde nakledilen bir rivâyet de Şâfiîler tarafından bu konuda delil olarak kullanılmıştır.⁸⁸³

Değerlendirme:

Şer'î buyrukların ifade edilmesinde emir mefhumu önem arz etmektedir. Emir kipiyle gelen lafızların değerlendirilip hükme bağlanmasında Arap dilinde bu kullanımın ifade ettiği anlamlar öncelikle göz önünde bulundurulmakla birlikte, buna bağlı hükümlerin şekillenmesinde diğer bazı hususiyetler de etkili olmaktadır.

Ahkâm âyetlerinde emir kipinin ihtilâfa neden olduğu hususlardan ilkinin herhangi bir karineyle ilişkilendirilmemiş (mücerret) emrin gereğini (mucebini) tespit etmede sergilenen farklı yaklaşımlar oluşturmaktadır. Hanefî ve Şâfiî fakihler, genel anlamda emrin vücûb ifade edeceği hususunda hemfikir olmakla birlikte, emir kipini çevreleyen diğer karinelerin etkisiyle farklı şekillerde yorumlanabileceği hususunu da kabul etmektedirler. Bu itibarla gerek emir kipinin bulunduğu âyetin bağlamından hareketle gerekse Sünnet gibi diğer delillere dayalı ortaya koydukları istidlâllerle ahkâm âyetlerinde yer alan mutlak emir sığalarının gereğini, vücûb ve nedb gibi bağlayıcılık açısından farklı derecelerde yorumlamışlardır.

Emir konusunda, iki mezhep arasındaki görüş ayrılıklarından bir diğeri olan emrin tekrara delâletiyle alakalı aynı mezhebe ait usulcüler arasında da farklı değerlendirmelere rastlanmaktadır. Mutlak emrin tekrara delâlet etmeyeceği

⁸⁸¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 18: 187; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 8: 253; Cüveynî, *el-Bürhân*, 2: 88; İmrânî, *el-Beyân*, 8: 456; İbnü'd-Dehhân, *Takvîmü'n-nazar*, 5: 80; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6: 491; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 314.

⁸⁸² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 18: 188; İbnü'd-Dehhân, *Takvîmü'n-nazar*, 5: 80; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 4: 424; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6: 491; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 314.

⁸⁸³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 18: 187.

meselesi çoğunluğun kabul ettiği bir husus olarak ifade edilmektedir. Ancak emrin bir vasma veya şarta bağlı olması durumunda, o vasıf veya şartın tahakkukuna bağlı olarak yeniden tekrar edip etmeyeceği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır ve “bir teyemmüm ile birden fazla farzın edası” konusundaki ihtilâfin esası da bu hususa dayanmaktadır.

V. MUTLAKIN MUKAYYEDE HAMLİ

Usul kitaplarında hâs lafız; emir, nehiy, mutlak ve mukayyed olmak üzere çeşitli alt başlıklardan oluşmaktadır. Bunlardan mutlak, cinsi içerisinde tayinsiz ve şümlsüz bir şekilde şâyi olan lafız anlamına gelirken mukayyed ise cinsi içerisine giren fertlere şümlsüz ve tayinsiz olarak delâlet eden lafız anlamında kullanılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te yer alan lafızlar dikkate alındığında aynı lafızların bazı durumlarda mutlak bazı durumlarda ise mukayyed olarak zikredilmiş olduğu müşahede edilecektir. Mutlak ve mukayyed lafızlardan hükümleri ortak olmakla birlikte konuları farklı olanların, ayrı ayrı mi amele konu olacağı yahut aralarındaki benzerliğe istinaden mutlak olanın mukayyed olanda var olan hüküm çerçevesinde mi anlaşılacağı mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Usul kitaplarında “mutlakın mukayyede hamli”⁸⁸⁴ şeklinde tanımlanan teorik tartışma, *zihâr kefâretinde âzâd edilecek kölenin vasfı* konusunda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilâfa neden olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de, yapılan yeminin bilerek bozulması (Mâide 5/89), ihramlının tıraş olması veya avlanması (Mâide 5/95), hatâen adam öldürme (Nisâ 4/92) ve zihâr yapma (Mücadele 58/3) gibi hususlarda, var olan kuralları ihlal etme sebebiyle kefâret olarak bazı müeyyideler yer almaktadır. Bunlar aralarında bazı hususlarda farklılık taşımakla birlikte genelde: köle âzâd etme, oruç tutma, fakirleri yedirme veya giydirme şeklinde özetlenebilir.⁸⁸⁵ Kefâreti gerektiren durumlardan biri olan zihâr⁸⁸⁶ uygulamasında, mutlak olarak köle âzâd etmenin geçerliliği hususunda mezhepler arasında ittifak varken bu uygulamaya bağlı olarak

⁸⁸⁴ Konunun teorik zemini ve tartışmaya mahal olma yönüyle ilgili geniş bilgi için bkz. 78.

⁸⁸⁵ Yaran, “Kefâret”, *DİA*, 25: 179.

⁸⁸⁶ Kocanın, karısını ne seb, süt emme veya sıhriyyet sebebiyle ebediyen kendisine evlenmesi haram olan bir kadının kendisince bakılması caiz olmayan bir uzvuna benzetmesidir. Cahiliye döneminde zihâr bir tür talâk sayılmaktaydı. İslâm'la birlikte bu uygulamanın talâk sayılması reddedilmiş; ancak yapılması durumunda yapan kişinin kefâret vererek eşine dönmesi ve yaptığıın karşılığında kefarete olarak belirli bir müeyyideyi yüklenmesi istenmiştir. Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, 2: 265; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 620.

özgürlüğüne kavuşturulacak olan kölenin niteliği hususunda görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır.⁸⁸⁷ Bu görüş ayrılığı, naslarda geçen mutlak ve mukayyed ifadelerin hangi durumlarda bir arada mütalaa edilip mutlak olanın mukayyede hamledileceği hususunda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında var olan tartışmaya dayanmaktadır.

Hanefî mezhebine göre zihâr kefaretinde müslüman veya gayr-i müslim herhangi bir kölenin âzâd edilmesi yeterlidir.⁸⁸⁸ Şâfiî mezhebine göre ise zihâr kefaretinde âzâd edilecek kölenin hatâen adam öldürme kefaretinde olduğu gibi mümin olması şarttır.⁸⁸⁹

Allah (c.c.) Mücadele suresinde zihâr yapan kişinin zihârından dönmesi durumunda bir köleyi azâd etmekten⁸⁹⁰ bahsetmiş;⁸⁹¹ ancak bu kölenin vasfıyla alakalı herhangi bir kayıt koymamıştır. Buna rağmen hatâen adam öldürme fiiline karşılık uygulanacak kefaretin tanımlandığı Nisâ suresinde ise azat edilecek köle, mümin olmayla⁸⁹² kayıtlanmıştır.⁸⁹³ Bu meselelerdeki hüküm, köle azâd etme şeklinde aynı olmakla birlikte, birinde hükmün ortaya çıkmasında etkili olan sebep zihâr iken diğerinde hatâen adam öldürme olayıdır. Hanefîler'e göre hüküm aynı olsa da sebepler farklı olduğundan Mücadele suresinde *köle azâd etme* şeklinde mutlak olarak zikredilen ifade, Nisâ suresinde *mü'min köle azâd etme* şeklinde mukayyed olarak zikredilen ifadeye hamledilemez. Her ikisiyle ayrı ayrı amel edilmesi gerekir.⁸⁹⁴

⁸⁸⁷ Zihâr kefaretinde azâd edilecek kölenin mü'min olup olmamasıyla alakalı ele alınan bu tartışma, "mutlakın mukayyede hamli" şeklinde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında var olan teorik tartışma zemininde, yemin kefaretinde azâd edilmesi gereken köleyle alakalı da söz konusu olmaktadır. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 181.

⁸⁸⁸ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, 2: 493; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 3; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 427; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 110; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, 3: 163; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3: 6; Aynî, *el-Binâye*, 5: 542; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7150; Koca, "Mutlak", *DİA*, 31: 404.

⁸⁸⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 298; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 461; Gazâlî, *el-Vasît*, 6: 47; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 181; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7150; Koca, "Mutlak", *DİA*, 31: 404.

⁸⁹⁰ فَتَّحْرِيرُ رَقَبَةٍ

⁸⁹¹ Kadınlarından zihâr yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler. (Mücadele 58/3).

⁸⁹² فَتَّحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

⁸⁹³ ...Kim bir mü'mini bir hata sonucu öldürürse, o zaman bir mü'min köle azat etmesi...gerekir. (Nisa 4/92)

⁸⁹⁴ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3: 6; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, 146; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7150; Neşemî, "Turuku istinbatî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân", 66; Hinn, *Esbâbü ihtilâf*, 261, 262; Koca, "Mutlak", *DİA*, 31: 404; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, 266; Sâ'idî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 90.

Hanefiler'e göre *mutlakı mukayyede hamletmek*, iki nassı bir addedip amel etmektir. Hâlbuki burada iki nassı birbirine hamlederek birleştirmeyi gerektiren bir zorunluluk yoktur. Zira her iki nas da tek başına amel edilmeye müsaittir. Hatâen adam öldürme kefâretinde kölenin mümin olmayla kayıtlı olarak amele konu olması, akılla illetlendirilecek bir husus değildir. Dolayısıyla kölenin iman kaydıyla anıldığı nas ile ameli kendi mahalli ile sınırlı tutup başka konularda kullanmamak ibadetlerde sözü edilen hususun bir gereğidir.⁸⁹⁵ Öte yandan hükmü Allah tarafından ortaya konmuş iki mesele arasında kıyas câiz değildir. Kıyas esas itibariyle bilinmeyenin biline arz edilerek takdir edilmesi demek olduğundan bu âyetlerde işletilmesi, Allah'ın beyan ettiği iki husustan birinin bilinmeyen mesabesinde değerlendirilmesi anlamını taşır ki, bu da doğru değildir.⁸⁹⁶

Kefâretlerde kölelerin âzâd edilmesi sahip oldukları nitelik nedeniyle değil, aksine sırf köle olmaları nedeniyledir. Bunun kanıtı küçük veya büyük, kadın veya erkek köleler arasında kefâretin geçerliliğiyle ilgili fark gözetilmemiş olmasıdır.⁸⁹⁷ Sabah namazıyla öğlen namazı ibadet olmaları hasebiyle aynı kefeye konarak sabah namazının rekât sayısı ile öğlen namazını tanımlamak nasıl câiz değilse, aynı şekilde kefâretlerde de iki nassı ortak mana sebebiyle birbirine hamletmek de bu suretle câiz değildir.⁸⁹⁸

Şâfîiler'e göre ise hüküm aynı olduktan sonra sebepler farklı olsa da Arap dilinin bir gereği olarak mutlak lafız mukayyed lafız üzerine hamledilir.⁸⁹⁹ Bu bağlamda Mücadele suresinde mutlak olarak zikredilen *köle âzâd etme* ifadesi, Nisa suresinde *mümin olma* kaydıyla sınırlandırılmış lafza hamledilir ve hatâen adam öldürme kefâretinde olduğu gibi, zihâr kefâretinde de âzâd edilecek kölenin mümin

⁸⁹⁵ Kâsânî, *Bedâi 'u's-sanâi'*, 5: 110.

⁸⁹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 568; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 3.

⁸⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 4.

⁸⁹⁸ Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 147; Hânefilîler'in bu durumla alakalı farklı düşüncelerinin bir başka açıklaması da nassa ziyade ilkesine⁸⁹⁸ bağlı ortaya koydukları yaklaşımdır. Hanefî usulcülere göre Şâfîiler'in zihâr kefâretinde âzâd edilecek köleyi mümin olma vasfıyla kayıtlamaları hatâen adam öldürme neticesinde âzâd edilecek kölenin âyette mümin olarak nitelenmesi durumuna kıyasen sabit olmuştur. Nassın bir vasıfla kayıtlanması nassa ziyadedir ve netice itibariyle hükmen nesihtir. Âyetin zannî bir delil olan kıyasla neshi mümkün olamayacağından zihâr kefâretinde kölenin mümin olarak nitelenmesi caiz değildir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 318, 324; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 3; a.mlf., *Usûl*, 2: 84.

⁸⁹⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 462; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 262; Tilemsânî, *Miftâhü'l-vusûl*, 544; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 7; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 262; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhü*, 542; Koca, "Mutlak", *DİA*, 31: 404; "Takyîd", *Mv.F*, 13: 183.

olanlar arasından⁹⁰⁰ seçilmesi gerekir.⁹⁰¹ Onlara göre sebepleri farklı olsa da bütün kefâretlerde köle âzâd etme eyleminde özgürlüğü sınırlı bir insanı serbest bırakma şeklinde ortak bir mana vardır. Bu mananın bir nasta mümin olma koşuluna bağlanması, zikredilmese dahi aralarındaki benzerliğe istinaden diğer naslarda da bu koşulun geçerliliğini gerektirir.⁹⁰²

Mutlak ile mukayyed arasındaki ilişki, mücmel ile müfesser arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Mücmelin tefsir edilerek açığa kavuşturulmasında olduğu gibi mutlakın takyidinde de manayı daha açık hale getirme ve neticede her iki nassı bir hükümde birleştirme gayreti vardır.⁹⁰³ Şahitliğin bir nasta mutlak diğer bir nasta adalet vasfını gerektirecek keyfiyette mukayyed gelmesi ve buna istinaden şahitlikte adaletin gereğine hükmedilmesi bu kabildendir.⁹⁰⁴ Kur'ân, kaynağı aynı olması hasebiyle tek bir kelime olarak değerlendirilir. Dolayısıyla bir nasta mukayyed olarak varit olan durum, diğer nasta kayıtlı olarak gelmişse her ikisini bu anlayış gereği bir kabul etmek ve bu doğrultuda amel etmek gerekir.⁹⁰⁵

Şâfiîler, âyet üzerindeki görüşlerine ilaveten Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen şu hadiseyi de konuyla alakalı delil olarak kullanmışlardır: Ebû Hureyre'nin (58/678) rivâyet ettiğine göre bir adam, yanında siyah bir köleyle gelerek köle azâd etmesi gerektiğini, getirdiği bu kölenin ise yeterli olup olmadığını sorması üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) (köleye hitaben): “*Allah nerede?*” diye sormuş. Cariye elleriyle semayı göstermiş. Hz. Peygamber (s.a.v.) yine: “*Ben kimim?*” diye sorunca o, önce semayı sonra Hz. Peygamber'i (s.a.v.) işaret ederek “*Allah'ın resulüsün.*” demek istemiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.):

⁹⁰⁰ Konuyla alakalı Şâfiîler'in bir diğer açıklaması ise mutlak lafzın âmm lafız kapsamında değerlendiriyor olmalarıyla irtibatlı olarak dile getirilmiştir. Mutlak lafzı âmm kapsamında değerlendiren Şâfiîler'e göre ilgili âyetlerdeki mutlak lafzın mukayyed olana hamli, kıyasla tahsis anlamı taşımaktadır. Şöyleki; Nisâ suresindeki “رَقَبَةٌ” kelimesi, mümin-kâfir bütün köleleri ihtiva ediyor olması yönüyle mutlaktır. İlgili kelimenin “iman” vasfıyla kayıtlanması ise kâfir olan köleleri lafzın kapsamı dışına çıkarmak olacağından tahsis anlamı taşımaktadır. Bkz. Şîrâzî, *et-Tabsıra*, 216; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 17, 19.

⁹⁰¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 462; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 181; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 263; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 252; Tilemsânî, *Miftâhü'l-vusûl*, 544; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7150; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 262; Koca, “Mutlak”, *DİA*, 31: 404.

⁹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 3; a.mlf., *Usûl*, 1: 267.

⁹⁰³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 110.

⁹⁰⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 461.

⁹⁰⁵ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 145; İsnevî, *Temhîd*, 421; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, 267; Hayta, “Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fıkhî İhtilâflardaki Rolü”, 2: 159.

“*Bunu âzâd et.*”, diye buyurmuştur.⁹⁰⁶ Şâfiîler bu hadiste Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kölenin imanını sorgulamasından hareketle, kefâret ödenirken kölenin mümin olmasının gerekliliğinin bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından vurgulandığı yönünde istidlâlde bulunmuşlardır.⁹⁰⁷

Değerlendirme:

İki mezhep arasında görüş ayrılığını ortaya çıkaran etken, sebepleri farklı hükümleri aynı mutlak ve mukayyed lafızların birbirini etkileyip etkilemeyeceği hususudur. Konunun Hanefiler cihetinden farklılığa sebep olma yönü, hükümde aynı olmakla birlikte nedenleri farklı, biri mutlak diğeri mukayyed iki nassın birbirine hamledilemeyeceği meselesidir. Onlar naslarda yer alan mutlak ve mukayyed lafızların hükmü kesinleşmiş olmaları yönüyle ayrı ayrı dikkate alınması ve birbirine kıyas edilmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Konuları farklı olsa da hükümleri aynı mutlak ve mukayyed lafzın birbirine hamledilebileceğini savunan Şâfiîler, bu lafızlar arasında köle olma yönüyle ortak olan manayı esas almış ve bu açıdan bir nassa kölenin mümin olarak nitelenmesinin diğere naslarda da dikkate alınmayı gerektirdiği hususu üzerinde durmuşlardır.

Fıkıh usûlü eserlerinde genel anlamda *mutlakın mukayyede hamli* başlıklı tartışmayla irtibatlı verilen bu konu, bazı Hanefî kaynaklarda nassa ziyade tartışmasıyla da irtibatlandırılmıştır. Ancak burada genel yaklaşım esas alınarak bu konu mezkûr başlık altında incelenmiştir. Hanefiler bu durumu, birbirine hamledilen naslar arasında ortak olan hürriyete kavuşturma illetine istinaden kıyasa benzetmiş ve kıyasın zannî bir delil olmasına dayalı olarak nas üzerine ziyade işlemini gerçekleştirmeye yetkili bir yöntem olamayacağını dile getirmişlerdir.

⁹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25: 20; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7: 637.

⁹⁰⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 463; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 3; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 253.

VI. HURÛFÛ'L-ME'ÂNÎ

Arap dilinde cümlenin en temel yapıtaşını oluşturan kelime; isim, fiil ve harf şeklinde üç temel unsurdan müteşekkildir. Bunlar içerisinde yer alan isim ve fiil müstakil olarak bir manayı karşılamakla birlikte harfler, kendi başlarına bir anlam ifade etmezler. Ancak isim ve fiil arasındaki ilişkiyi sağlama açısından cümle içerisinde önemli bir görev icra ederler. Arap dilinde “hurûfu'l-me'âni” diye tabir edilen mana harfleri, fikhî hükümlerin ortaya çıkmasında sahip oldukları kilit role istinaden usul kitaplarında müstakil bir başlık altında ele alınıp incelenmiştir.

A. Başın Mesh Edilmesinde Gözetilmesi Gereken Miktar

Mâide suresindeki: “*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınızı mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.*”⁹⁰⁸ (Mâide 5/6) âyetinde abdestin dört farzından bahsedilmektedir. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri âyette abdestle alakalı zikredilen unsurların farziyetiyle alakalı ittifak etseler de bu farzlardan biri olan ve abdest organının ıslak elle sıvazlanması anlamında kullanılan meshin, başın ne kadarında uygulanması gerektiği hususunda ihtilâf etmişlerdir.⁹⁰⁹ Konuyla alakalı görüş ayrılığı büyük oranda âyetteki “*Başlarınızı mesh edin.*” “فَامَسْحُوا بِرُؤُسِكُمْ” kısmında yer alan “bâ” “ب” harfinin fonksiyonuyla ilgili mezheplerin ortaya koyduğu farklı değerlendirmeler doğrultusunda şekillenmiştir.

Hanefî mezhebine göre başın dörtte birinin, en az üç parmak kullanılarak mesh edilmesi farzdır.⁹¹⁰ Şâfiî mezhebinde ise asgari üç saç teli kadar bir alanı

⁹⁰⁸ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

⁹⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 428; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 4; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 19; İbn Kudâme *el-Muğni*, 1: 92,93; “Vudû”, *Mv.F*, 43: 347; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1: 219.

⁹¹⁰ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk, Ebu'l-Vefâ el-Afğanî (Kerataş: İdaretü'l-Kur'âni ve'l-ulumi'l-İslâmiyye, t.y.), 1: 43; Kudûrî, *et-Tecrid*, 1: 118; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 63; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 19; Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer İbnu'l-Kassâr, *Uyûnü'l-edille fi mesâilü'l-hilâf beyne fukahai'l-emsâr* (Riyad: Cami'âtu Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1426/2006), 1: 163; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1: 372; Cezîrî, *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 52.

kaplayacak şekilde başın mesh edilmesi farzdır.⁹¹¹

Hanefiler'e göre abdest âyetinde başın mesh edilmesiyle alakalı yer alan ibare, meshin miktarının ne kadar olacağıyla alakalı barındırdığı kapalılığa bağlı olarak mücmeldir. Zira bu ifade, başın tamamına delâlet edebileceği gibi bir cüzüne de delâlet ediyor olabilir. Bu itibarla âyetteki mücmellik farklı deliller yoluyla beyan edilmeye muhtaçtır.⁹¹² Hanefiler'in başın mesh edilmesinde gözetilmesi gereken miktarın ne kadar olacağıyla alakalı kapalılığı beyan etmede ilk üzerinde durdukları nokta, ilgili ifadede yer alan "bâ" harfinin ne anlama geldiği hususudur. Hanefiler'e göre âyetteki "*Başlarınızı mesh edin.*" ifadesinde yer alan "bâ" harfi cerri "İlsâk" içindir; kendisiyle meshin yapılacağı alet olan elin başına gelmesi durumunda *mesh etme* fiilini, mesh edilecek mahal olan başa geçişli yapar. Böylece mesh fiili, mesh mahalli olan başın tamamını içine almayı gerektirir. Bunun örneği; "مَسَحْتُ يَدِي بِالْمِندِيلِ" "*Elimin tamamını mendille sildim.*" cümlesidir.⁹¹³ Şâyet "bâ" harf-i cerri mesh edilecek mahal olan başın evvelinde gelirse bu durumda fiil, alete muteaddî (geçişli) olur ve öncekinin aksine mesh etmede kullanılan organın yani elin tamamını ihtiva eder. Elin kaplayacağı alan ise başın tamamına değil de bir kısmına tekabül etmektedir. Böylece mesh hususunda farzın edası için itibar edilecek asgari miktarın ölçüsünde başın tamamından ziyade bir kısmının dikkate alınmasının gerekliliği ortaya çıkmış olmaktadır. Fakat başın bir kısmı muayyen bir ölçü olmadığından âyetteki mücmellik devam eder ve kapalılığı gidermek için başka delillere başvurulması gerekir.⁹¹⁴

Hanefiler'in harfi cer sebebiyle meydana gelen ihtilâfi gidermede başvurdukları ikinci husus Muğîre b. Şu'be'nin (ö. 50/670) rivâyet etmiş olduğu hadistir. Muğîre b. Şu'be bu rivâyette, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) başın meshinde esas aldığı ölçüyü: "*Peygamber (s.a.v.) abdest aldı, başının önünü (nâsiye) mesh*

⁹¹¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 114; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 176; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 40; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 374; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 57; "Vudû", *Mv.F.*, 43: 349.

⁹¹² Şâşî, *Usûl*, 36; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 431; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 63; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 164; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 169; Ebû Muhammed Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü's-sül şerhu Minhâci'l-vusûl* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/1999), 227; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 17; Şâkiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkh*, 155.

⁹¹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 118; Serahsî, *Usûl*, 1: 229; Şâkiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkh*, 155; Tavîle, *Eseru'l-lüğâ*, 241.

⁹¹⁴ Serahsî, *Usûl*, 1: 229; Şâkiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkh*, 155; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 372; Tavîle, *Eseru'l-lüğâ*, 241.

etti. *Sarığın üzerini ve mestlerini de mesh etti.*”⁹¹⁵ şeklinde ortaya koymaktadır. Hanefiler, hadiste geçen ve başın dörtte birlik kısmına tekabül eden “nâsiye” (başın önu) ifadesini esas alarak mesh edilmesi gereken miktarın başın dörtte⁹¹⁶ birlik kısmına karşılık geldiği sonucuna varmışlardır.⁹¹⁷ Onlara göre Hz. Peygamber (s.a.v.) dinî açıklama görevi icabı, bazen sözüyle bazen de fiilleriyle Kur’ân-ı Kerîm’in mücmelini beyan eder. Bu hadisi şerifle de aynı fonksiyon icra edilmiş, âyetteki kapalı mana açıklanmış olmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “nâsiye” miktarından daha azıyla meshi gerçekleştirmemesi esas alınarak ilgili ölçü mesh hususunda alt sınır olarak tayin edilmiştir.⁹¹⁸

Hanefiler, başın mesh edilmesiyle ilgili ifade edilen ölçünün gerekliliğini, başı diğer abdest organlarına kıyas ederek de ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlara göre yüz, el ve ayaklarda yıkama eylemi belirli oranda bir alanı kapsamayı gerektirmektedir. Başın mesh edilmesi farz olma yönüyle diğer organlardaki yıkamaya benzediğinden burada da maksadın hâsıl olmasına yetecek belirli bir mahallin mesh edilmesi zarureti vardır.⁹¹⁹

Şâfiîler, başın meshiyle alakalı görüşlerini esas itibariyle “bâ” harfî cerrinin “teb’îz” manasına dayandırmışlardır. Onlara göre harf-i cerler, başında buldukları cümle unsuruna mutlaka bir anlam katmaktadır. Âyette geçen “bâ” harf-i cerrinin esas manası “ilsâk” için olup fiille meful arasındaki ilişkiyi sağlar. “Bâ” harf-i cerrinin “ilsâk” manasında kullanılıp kullanılmadığı, hazfedilmesi durumunda cümlenin manasının bozulup bozulmamasıyla tespit edilebilir. Şayet “bâ” harf-i cerri çıkarıldığında cümle diziminde bir anlamsızlık oluyorsa, ilgili harfîn manası “ilsâk” suretinde gerçekleşmiş demektir. Bunun örneği Kur’ân-ı Kerîm’deki: “*Onlar Beyt-i ‘atiki tavaf etsinler.*” “وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ” (Hac 22/29.) cümlesidir. Mezkûr âyette “*Beyt-i ‘atik*” ifadesinin başındaki “bâ” harf-i cerrinin hazf edilmesi durumunda, baştaki “*Onlar tavaf etsinler.*” “وَلْيَطَّوَّفُوا” fiilinin geçişlilik

⁹¹⁵ *Muslim*, “Tahâret”, 83.

⁹¹⁶ Bu konuyla alakalı farklı değerlendirmeler için bkz. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 5.

⁹¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 64, 65; Zemahşerî, *Ruûsu’l-mesâil*, 103; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 119; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 5; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inaye*, 1: 44; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1: 372.

⁹¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 431; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 63; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 5; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2: 169.

⁹¹⁹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 116. Şâfiîler’e göre şeriatla miktarların tayininde zannî bir delil olan kıyasın geçerliliği yoktur. Dolayısıyla Hanefiler’in diğer abdest organlarına kıyasen ortaya koydukları görüşleri, bu itibarla geçersizdir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 117.

özelliği kaybolacağından cümlede anlam bozukluğu ortaya çıkacaktır. Bu durum, ilgili harfin “ilsâk” manasında kullanıldığına açık kanıttır. Ancak, “*Yüzlerinizi mesh edin.*” “*وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ*” ifadesinde yer alan “bâ” harf-i cerrinin hazfedilmesi, “mesh etme” fiilinin geçişlilik özelliğine herhangi bir etkide bulunmamaktadır. Buradan hareketle “bâ” harf-i cerrinin cümlede “ilsâk” manasının ötesinde bir kullanımı ortaya çıkmaktadır ki, bu da “teb‘îz”dir.⁹²⁰ Bu sebeple âyetteki “bâ” harf-i cerrinin anlamı, başın tamamından ziyade bir kısmında mesh eyleminin gerçekleşmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Şâfiiler bu istidlâle mesh hususunda gerekli alanı başın bir bölümü olarak belirledikten sonra ikinci bir yaklaşımla bu konudaki görüşlerine nihai şeklini kazandırmışlardır. Onlara göre Arapça’daki kullanım gereği geçişli fiillerin anlamı, etki ettiği nesnenin bir cüzünde gerçekleşmesiyle mutlak manada yerine gelmiş olur.⁹²¹ Ayrıca nesnenin tamamında fiilin gerçekleşmesi gerekmez. Örneğin “Zeyd’in başına vurdum.” cümlesinin manası, dövme fiilinin ifade edilmesine yetecek derecede Zeyd’in başında eylemin gerçekleştirilmesiyle yerine gelmiş olur.⁹²²

Şâfiiler görüşlerini ayrıca sünnetle de ispat etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) başının ön tarafını mesh ettiği yönünde Enes b. Mâlik’ten (90/709) rivâyet edilen hadisi delil olarak kullanılmıştır. Onlar hadisteki “başın ön tarafı” ifadesinden hareketle, meshin dörtte birlik alanın altında gerçekleştiğini, dolayısıyla daha az miktarda bir kısmın meshiyle farzın eda edilebileceğine delâlet ettiğini ifade etmişlerdir.⁹²³

B. Zekât Verilecek Sınıfların Tayini

Allah (c.c.) Kur’ân-ı Kerîm’de zekâtın verilebileceği yerleri: “*Sadakalar (zekâtlar), Allah’tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm’a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir.*”

⁹²⁰ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 115; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1: 374.

⁹²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 41.

⁹²² Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 4; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 93; Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, 2: 18; Tavîle, *Eseru’l-lüğa*, 243.

⁹²³ Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 41; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 116; Tavîle, *Eseru’l-lüğa*, 243.

Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir”⁹²⁴ (Tevbe 9/60) şeklinde beyan etmektedir. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, âyette belirtilen sekiz sınıfa zekâtın verilebileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak zekâtın ödenmesinde bu sekiz sınıfın eş zamanlı olarak mı dikkate alınacağı yoksa onlardan birine zekâtın verilmesinin yeterli olacağı hususunda, âyetteki bazı harflerin (hurûfu’l-me‘ânî) manalarıyla irtibatlı olarak ihtilâf etmişlerdir.⁹²⁵

Hanefîler’e göre zekâtla mükellef olan kişi, âyette zikredilenlerden herhangi bir sınıfı önceleyerek zekâtını verebilir.⁹²⁶ Şâfiîler’e göre ise zekâtın, âyette zikredilen sekiz sınıftan ulaşılabilir olanlara verilmesi gerekir.⁹²⁷ Zekâtı dağıtan devlet ise bu takdirde sekiz sınıfa da ulaştırması gerekir. Zekâtın mükellef tarafından bizzat dağıtılması durumunda ise zekât dağıtım memurlarının hissesi düşer. Kişi geriye kalanların ulaşılabilir olanlarında her sınıf içerisinde en az üç kişiye vermek suretiyle zekâtını öder.⁹²⁸

Hanefîler, âyetin lafzi yorumundan ziyade zekâtın anlam ve maksadına öncelik vermişlerdir. Onlara göre zekâta esas olan, ihtiyacı giderme ve sıkıntıyı ortadan kaldırmadır. Dolayısıyla zekât verecek kişinin bu hususu dikkate alarak bu sınıflar içerisinde en fazla ihtiyacı olanı tespit edip zekâtını ona vermesi şeriatın umumi maksatlarına daha uygundur.⁹²⁹ Lafzî yorumdan ziyade manayı önceleyen Hanefîler’e göre âyette farklı sınıfların var olması, hepsinin zekât malına aynı anda ortak olmasından çok, zekât verilecek sınıfların belirlenmesi (cinsin temyizi), dolayısıyla zekâtın bu sınıflardan başka birine harcanmamasını sağlama anlamı taşır.⁹³⁰ Bu itibarla mükellef olan kişi, bu sınıflarda yer alanlardan birini seçip

⁹²⁴ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْعَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

⁹²⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 36.

⁹²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 179; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 47; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 36; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2: 265; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3: 1951; “Zekât”, *Mv.F*, 33: 329; İnanır, *İslâm Hukuk Düşüncesinde İctihad, İtibâ ve Taklid Tartışmaları*, 65.

⁹²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 36; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 499; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 185; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3: 1950.

⁹²⁸ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 3: 387; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 185; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3: 1950; Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 203.

⁹²⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 37.

⁹³⁰ Kurtubî, zekâtın tek sınıfa verilebileceği görüşünde olanlar için şöyle bir dayanak dile getirir: Gerek “Sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirsiniz bu, sizin için daha hayırlıdır.” âyetinde gerekse “Ben sadakayı zengin olanınızdan alıp fakir

zekâtını ona verme hususunda muhayyerdir.⁹³¹ Hanefiler, aşağıdaki esaslardan hareketle görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır:

Âyetteki “el-fukarâ” “الْفُقَرَاءُ” kelimesinin başında yer alan “lâm-ı tarif”, mecazen cins ifade eder. Dolayısıyla burada cins olarak fakirler kastedilmiş olup zekâtın bir fakire verilmesiyle bu mananın gereği yerine getirilmiş olur. Aksi takdirde bu harfin “istiğrak” anlamındaki hakiki manası, zekâtın bütün fakirlere verilmesini gerekli kılacağından bunun kastedilmiş olması, aklen mümkün değildir.⁹³² Aynı zamanda bu harfle zekât verilecek sınıflar tayin edilerek ihtiyaç sahibi olmanın sıfatları beyan edilmiş olmaktadır.⁹³³ Âyetteki “el-fukarâ” kelimesinin başında bulunan ve atıf yoluyla diğer kelimelerle de ilişkilendirilen “lâm” “ل” harf-i cerri, sebep ifade etmektedir. Hanefiler bu anlamı Arap dilindeki bazı kullanımlarla ilişkilendirilerek anlatmışlardır. Örneğin bir kişi “هَذَا السَّرْحُ لِلدَّابَّةِ” “Bu semer hayvan içindir.” veya “هَذَا الْبَابُ لِلْبَيْتِ” “Bu kapı ev içindir.” dediğinde, bu varlıkların yapılma sebebini ifade etmiş olmaktadır.⁹³⁴ Dolayısıyla âyette belirtilen guruplar, zekâtın var olma sebebini beyan etme amacıyla bu harfle ifade edilmektedir. Konuyla ilgili bir diğer yorum ise “lâm” harfinin tahsis ifade edip zekâtı bu kişilerle sınırlandırdığı, dolayısıyla diğer insanları bu sınırın dışında tuttuğu; “vâv” “و” harfinin ise “tahyîr” ifade eden “ev” “أَوْ” anlamında zekâtın bu sınıflardan birine verilmesindeki serbestliği ifade etme manasında kullanıldığı yönündedir.⁹³⁵

Şâfiîler’e göre âyetteki “el-fukarâ” kelimesinin başındaki lâm harf-i cerri, “temlik” ifade eder.⁹³⁶ Zekât verilecek sınıfların beyan edildiği sekiz madde arasında bağlantıyı sağlayan atıf harfi “vâv” ise “iştirâk/cem” için kullanılır. Baştaki “lâm” harfiyle ifade edilen “temlik” anlamı, aradaki “vâv” harfiyle bütün sınıflara atfedildiğinden zekât malı bu sınıflara ortaklaşa verilmelidir. Böylece

olanınıza vermekte emrolundum.” hadisinde görüldüğü üzere, sadakanın muhatap kitlesi olarak sadece fakirler zikredilmiş olup âyetteki diğer guruplara değinilmemiştir. Bu da sadakanın tek bir sınıfa tahsis edilebileceğine dolaylı da olsa bir işarettir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, 8: 168.

⁹³¹ Kurtubî, *el-Câmi*, 8: 167; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 2: 47; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2: 37; İzâm, *Delâletü’l-kitâb ve’s-sünne*, 747; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhu*, 453.

⁹³² İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 2: 265; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 3: 1951.

⁹³³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3: 179.

⁹³⁴ İbn Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 521.

⁹³⁵ “Zekât”, *Mv.F*, 33: 329.

⁹³⁶ İbn Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 521; Kurtubî, *el-Câmi*, 8: 167.

zekât malından hepsinin ortaklaşa mülkiyet elde etmesi sağlanmalıdır.⁹³⁷ Yine onlara göre âyetin başında yer alan ve “hasr” ifade eden “innemâ” edatı “إِنَّمَا”, zekâtın bu sınıfların her birine tahsisini gerektirir.⁹³⁸

Şâfiîler görüşlerini Ziyad b. el-Hâris es-Sudaî tarafından Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen: “Allah, sadakalar hususunda ne bir peygamberin, ne de bir başkasının hükmüne razı olmadı ve neticede bu konuda sadece o hüküm verdi. O, sadakayı sekiz sınıfa ayırdı. Eğer sen bu bölümlerden birisinde yer alıyorsan sana veririm”⁹³⁹ şeklindeki hadisle teyit etmişlerdir.⁹⁴⁰

C. Talâk ve Fesihle Sonuçlanma Bakımından Muhâlea Uygulaması

İslâm hukukunda evliliği sona erdirici hukukî fiillerden biri olan muhâlea uygulaması, kadının belirli bir ücret karşılığında kocasını boşanmaya razı etmesi ve bu yolla evlilik bağından kurtulması şeklinde tanımlanmaktadır.⁹⁴¹ Kur’ân-ı Kerîm’de muhâlea uygulamasına şu şekilde değinilmektedir:

“(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır. (Evlilikte) tarafların Allah’ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız, sizin için helâl olmaz.... Allah’ın koyduğu sınırları kim aşarsa, onlar zalimlerin ta kendileridir. Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz.” (Bakara 2/229-230)⁹⁴²

İslâm hukukçuları muhâleanın talâk kelimesi veya talâk niyetiyle yapılması durumunda, bâin talâkla sonuçlanacağı hususunda ittifak etmişlerdir.⁹⁴³ Ancak

⁹³⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3: 1950; İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 746; “Zekât”, *Mv.F*, 33: 329.

⁹³⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, 8: 167; Hanefîler aynı edatın “hasr” manasıyla, zekâtın sadece bu kişilerden herhangi birine verilmesi, diğer insanların dışarda tutulması anlamının kastedildiğini ifade ederek Şâfiîler’in edattan hareketle ulaştıkları hükümden farklı bir sonuca ulaşmışlardır. Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 2: 259.

⁹³⁹ *Ebü Dâvûd*, “Zekât”, 23; *Dârekutnî, Sünen*, 3: 57.

⁹⁴⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 181; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8: 168; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 37; İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 746.

⁹⁴¹ Atar, “Muhâlea”, *DİA*, 30: 399.

⁹⁴² الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ

⁹⁴³ Atar, “Muhâlea”, *DİA*, 30: 402.

talâk kelimesi kullanılmadan veya talâka niyet edilmeden yapılan muhâlea neticesinde gerçekleşen ayrılığın ne şekilde tanımlanacağı hususu ihtilâfa neden olmuştur.⁹⁴⁴

Hanefiler'e göre muhâlea neticesinde meydana gelen ayrılık bâin talâk olarak değerlendirilir ve bu durum, kişinin talâk haklarında eksilmeye neden olur.⁹⁴⁵ İmam Şâfiî'nin kavli-i kadimine göre⁹⁴⁶ talâka niyet edilmeksizin gerçekleştirilen muhâlea uygulaması, sadece nikâhın feshiyle sonuçlanır, bu sebeple kocanın talâk haklarında bir değişiklik olmaz.⁹⁴⁷

Muhâleayı talâk sayan Hanefiler'e göre âyetin başında zikredilen “*Talâk ikidir.*” “الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ” ifadesiyle boşamanın karşılıksız gerçekleştirilmesinden bahsedilmiş ve peşi sıra kocanın eşine dönüp dönmeme hususunda sahip olduğu hakka değinilmiştir. Ardından gelen “*Sizin için helâl olmaz.*” “وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ” ibaresiyle başlayıp devam eden bölümle de talâkın muhâlea ile gerçekleştirilen şekline temas edilmiştir. Böylece boşamanın bedelsiz ve bedelli olan her iki veçhesi de örneklendirilmiştir.⁹⁴⁸ Bu ifadeleri takip eden ve talâk haklarının sonuncusunu ifade eden “*Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa*” “فَإِنْ طَلَّقَهَا” ibaresinin başında yer alan “fâ” “ف” harfi, Arap dilinde “takip” ifade eden hâs bir lafızdır ve kendisine atfedildiği unsurla aynı hükmü paylaşması gerekir. Âyette “*Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa*” ibaresi, kendisinden önce gelen ve muhâlea uygulamasına değinen pasaja atfedildiğine göre muhâleanın da talâk hükümlerine tabi olmasını gerektirir. Muhâleanın talâk sayılmaması durumunda ise hass lafzın gereğiyle amel edilmemiş olur.⁹⁴⁹

⁹⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 143.

⁹⁴⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 479; Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 171; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 447; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 143; Atar, “Muhâlea”, *DİA*, 30: 402.

⁹⁴⁶ Şâfiî'nin kavli-i cedidine göre Hanefî mezhebinde olduğu üzere muhâlea neticesinde gerçekleşen ayrılık talâk olarak değerlendirilir. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 10; Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 171; İmrânî, *el-Beyân*, 10: 15; Şâfiî mezhebi içerisinde tartışmalı olan bu konu, ahkâm âyetleri üzerinde gerçekleşen ihtilâflara bir veçheyle de olsa örneklik gösterdiğinden çalışma içerisinde ele alınıp incelenmiştir.

⁹⁴⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 9; İmrânî, *el-Beyân*, 10: 15; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 447; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 143; Atar, “Muhâlea”, *DİA*, 30: 402.

⁹⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 480; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 144; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 208.

⁹⁴⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 131; Habbâzî, *el-Muğnî*, 94, 95; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 208, 209.

Hanefiler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "hul'" uygulamasını bâin talâk olarak nitelediği bir rivâyeti⁹⁵⁰ de, görüşleri için esas kabul etmişlerdir.⁹⁵¹ Onlara göre nikâh akdiyle kurulan evlilik ilişkisi, ancak talâk ile son bulabilir. Dolayısıyla ayrılma, muhâlea şeklinde gerçekleşse dahi sonuç itibariyle talâk hükümlerine tabi tutulmalıdır.⁹⁵²

İmam Şâfiî'ye göre zikredilen âyetin başında yer alan "Talâk ikidir." "الطَّلَاقُ" ifadesiyle, kocaya tanınan iki talâk hakkı dile getirilmiştir. Âyetin son kısmında yer alan "Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa" "فَإِنْ طَلَّقَهَا" ifadesiyle de bu hakkın üçüncü basamağı zikredilmiş olup İslâm hukukunda üzerinde icmâ edilen talâk haklarının tamamı bu şekilde ifade edilmiş olmaktadır. Âyetteki talâk haklarına ilaveten ilgili lafızlar arasında yer alan muhâlea uygulamasının talâk olarak nitelenmesi durumunda, talâk sayısı dörde çıkmış olacağından bu durum genel teamüle aykırı olması bakımından câiz değildir.⁹⁵³ İmam Şâfiî, âyette "Sizin için helâl olmaz." "وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ" şeklinde başlayan ve muhâleadan bahseden bölümü⁹⁵⁴ ara cümle saymıştır. Üçüncü talâk hakkını ifade eden "Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa" "فَإِنْ طَلَّقَهَا" ifadesinde yer alan "fâ" harfini ise muhâleadan bahseden bölümden kopararak daha yukarda yer alan "Talâk ikidir." "الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" ifadesine bağlamıştır. Böylece muhâleadan bahseden pasajı talâkla ilişkilendirmeden feshe hamletmiştir.⁹⁵⁵

İmam Şâfiî, bir adamın konuyla alakalı Sa'd b. Vakkas'a, iki talâktan sonra muhâlea yapan kişinin eşiyle tekrar evlilik akdi gerçekleştirip gerçekleştirilemeyeceği sorusuna, bunun mümkün olacağı yönünde verdiği cevabı, görüşleri için delil olarak kullanmışlardır.⁹⁵⁶

⁹⁵⁰ Dârekutnî, *Sünen*, 5: 83.

⁹⁵¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 479; Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 172.

⁹⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 172.

⁹⁵³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 10; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 447; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 143; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 209.

⁹⁵⁴ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

⁹⁵⁵ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 209.

⁹⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 143.

D. Hedm Meselesi

Bakara suresinde yer alan: “Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz. (Bu koca da) onu boşadığı takdirde, onlar (kadın ile ilk kocası) Allah’ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur.”⁹⁵⁷ (Bakara 2/230) âyetinde, eşinden üç talâkla boşanan bir kadının başka bir erkekle evlenmedikçe eski eşine dönemeyeceği hususu ele alınmaktadır. Âyette zâhiren ifade edilen hüküm üzerinde mezhepler ittifak halindeyken bu konunun bir uzantısı olan ve fıkhıta *hedm meselesi* şeklinde anılan hususta, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında görüş ayrılığı vuku bulmuştur.⁹⁵⁸ Bu âyet, içerdiği mana ile beraber söz diziminde yer alan “hattâ” “حَتَّى” edatına verilen anlamlarla irtibatlı olarak adı geçen konuyla alakalı ihtilâfın şekillenmesinde etkili olmuştur.

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında konu edilen ve fıkıh kitaplarında *hedm meselesi* şeklinde anılan tartışmanın içeriğini, bir veya iki talâk kullanılarak boşanan bir kadının, bir başka erkekle evlendikten sonra tekrar eski eşine dönmesi durumunda, ilk kocasının ne kadar talâk hakkı bulunacağı hususu oluşturmaktadır.⁹⁵⁹ Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, âyetteki “hattâ” edatına yükledikleri *yeni bir helallik ispat edip eski evliliğin hükmünü kaldırma* veya sadece *geçici haramlık sürecinin nihâyetini bildirme* fonksiyonlarına bağlı olarak hedm meselesinde ihtilâf etmişlerdi. Tartışmanın etrafında şekillendiği temel mesele, ikinci kocayla zifafa girme, başından üç talâk geçmiş kadında yeni bir helallik ispat edip önceki evliliğini hükümsüz kılar mı; yoksa ikinci kocayla zifafa girme kadında üç talâkla sabit olan haramlık halinin gayesi/son halî olup var olan helallik durumunun devamını sağlar mı?⁹⁶⁰

⁹⁵⁷ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ

⁹⁵⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 286; H. İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 499; “Talâk”, *Mv.F*, 29: 50.

⁹⁵⁹ Ebû Hafs Necmuddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Tilbetü't-talebe fi'l-istulahati'l-fikhiyye* (Bağdat: Mektebetü'l-âmire, 1311. 537), 58; “Talâk”, *Mv.F*, 29: 50.

⁹⁶⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 85.

Hanefiler'den Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre⁹⁶¹ bir veya iki talâkla boş olan bir kadın, ikinci bir erkekle evlendikten sonra birinci eşine dönmesi durumunda kocanın talâk hakları hiç kullanılmamışçasına yeniden başlar.⁹⁶² Eskiden vuku bulan boşamalara itibar edilmez. Ancak bir veya iki defa kocası tarafından boşanmış kadın bir başkasıyla evlenmeden eski eşine dönerse evlilik eski haliyle devam edeceğinden talâk haklarıyla alakalı bir yenilenme söz konusu olamaz.⁹⁶³ Şâfiî mezhebine göre ise boşama sonrası yapılacak yeni bir nikâh, eski talâk haklarını etkilemez; erkeğin ilk evlilikten kaç talâk hakkı kalmışsa evliliğin yenilenmesi durumunda sadece onları kullanmaya yetkisi olur.⁹⁶⁴ Bir başka ifadeyle ilk evlilikte eşini bir talâkla boşamışsa aynı kadınla yenilediği evlilikte kalan iki talâkını, iki talâkla boşaması durumunda ise kalan bir talâk hakkını kullanır. Bu meselede Hanefî fakihlerden İmam Muhammed'in görüşü de Şâfiîler'le aynıdır.⁹⁶⁵ Sahâbeden İbn Abbas, İbn Ömer, İbrahim en-Nehâ'î ve Abdullah b. Abbas'tan ikinci evliliğin ilk evlilikteki talâk haklarını yenileyeceği görüşü rivâyet edilirken⁹⁶⁶ Hz. Ömer, Ali, Übey b. Ka'b, İmran b. Husayn ve Ebu Hureyre'den ise talâk haklarının kaldığı yerden devam edeceği görüşü aktarılmıştır.⁹⁶⁷

Hanefî imamlardan Ebû Hanîfe ve Ebu Yusuf'a göre âyetteki "hattâ" kelimesi dildeki kullanımı açısından hakikat olarak gaye manasını bildirmekle birlikte, âyette mecazen *bir şeyi ortadan kaldırma*⁹⁶⁸ anlamlarını ifade eder.⁹⁶⁹ Bu itibarla hedm meselesinde de âyetteki durum gereği ikinci eşle zifafa girme, önceki

⁹⁶¹ Bu meselede Hanefî İmamlardan İmam Muhammed de Şâfiîler ile aynı görüşte olduğundan konu ele alınırken "Hanefî mezhebi" ifadesiyle sadece Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un başını çektiği fakihler ifade edilmektedir.

⁹⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 95; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 420; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 290; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 127; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 259; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6909; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 95; Hüseyin b. Avde el-Avâyişe, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müeyyessere fi fikhi'l-kitabi ve's-sünneti'l-mutahhara* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008), 5: 322.

⁹⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 95; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 94.

⁹⁶⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 266; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 286; Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 95; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 289, 290; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4: 477; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6908.

⁹⁶⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 4961; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 127; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6908; "Talâk", *Mv.F*, 29: 50.

⁹⁶⁶ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 259.

⁹⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 95; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 127; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7: 505.

⁹⁶⁸ رُفِعَ وَ قَطَعَ

⁹⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 95; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 288; Tilemsânî, *Miftâhü'l-vusûl*, 595; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 94.

evliliğin hükmünü tamamen kaldırıp yeni bir helallik durumunun ortaya çıkmasına imkân tanır.⁹⁷⁰ Sözü geçen Hanefî imamları, “hattâ” edatının âyetteki mecazî kullanımını *hükmü sona erdirmek* ve *hükmü kaldırmak* arasındaki farka dayandırmaktadırlar. Zira “hattâ” edatı hakikatte mugayyanın hükmünü sona erdirirken burada mecazî kullanımdan dolayı hükmü kaldırma anlamını ifade etmektedir.⁹⁷¹

Hanefî usulcülerden Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1329) bu harfle alakalı şu hususlara değinmektedir: “Hattâ” harfi, gaye ifade etmek için vaz‘ edilmiş bir lafız olup bu anlamda kullanımı hakikattir. Bu harfin gaye ifade edebilmesi için evvelinin sürekliliğe sonrasının ise nihâyete/sonlanmaya uygun olması gerekir. “Hattâ” harfinin ifade ettiği gaye anlamı, ancak “hattâ” harfi mecaz olarak kullanıldığında düşebilir.” Buhârî’nin bu açıklamaları neticesinde anlaşılan odur ki Hanefîler, âyetteki “hattâ” edatını mecaza haml ederek intiha manası yerine, ref‘/hükmü kaldırma anlamını ilgili lafza giydirme yoluna gitmişlerdir.⁹⁷²

Nisâ suresinin 43. âyetinde “hattâ” kelimesi, gusül abdesti alma fiiline bitişik olarak kullanılmış olup⁹⁷³ cünüplük halinin abdest alma neticesinde hükmen ortadan kalkacağını ifade etmektedir.⁹⁷⁴ Bu örnek neticesinde anlaşılan odur ki, âyette ikinci evliliğin gaye olması mecâzî anlamda olup ilk eşle zorunlu ayrılık süresinin nihâyetini bildirmek yerine yeni bir helallik durumunu ispat edip ilk evliliğin hükmünü kaldırma anlamı taşır. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadiste⁹⁷⁵ ikinci kocayı *helal kılan*⁹⁷⁶ olarak nitelemiştir.⁹⁷⁷ Bu durum ifade edilen kişinin haramlığı kaldırıp yeni bir helallik tahakkuk ettirici vasfı olduğunun en bariz göstergesidir.⁹⁷⁸

⁹⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 4961; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 420; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf fi'l-fikhi beyne'l-eimmeti'l-eslâf* (Kahire: Dâru't-türâs, 1438/2007), 100; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4: 477.

⁹⁷¹ Fatih Orhan, “Hurûfu'l-me‘ânî ve Fikhî İhtilâflara Etkisi” (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2003), 72.

⁹⁷² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 160.

⁹⁷³ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا

⁹⁷⁴ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû‘*, 289; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 94.

⁹⁷⁵ *İbn Mace*, “Nikâh” 33; *Ebû Davûd*, “Nikâh”, 14; *Tirmizî*, “Nikâh”, 27.

⁹⁷⁶ مُحَلَّلٌ

⁹⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 95; Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 100; Zeyla‘î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 259.

⁹⁷⁸ Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 100; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 85; Zeyla‘î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 259; Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 1: 68.

Hanefiler, âyetteki talâk sayısının üçle kayıtlı olmasını bir başka açıdan değerlendirerek kendi görüşlerini teyit etmeye çalışırlar. Onlara göre âyette ikinci eşle evlenme durumu üç talâkla vaki olan evliliklerin hükmünü kaldırdığına göre talâk sayısının daha az olmasına bağlı olarak hedm meselesinde evleviyetle kaldırmalıdır.⁹⁷⁹ Netice itibariyle Hanefî imamlara göre âyette “hattâ” edatı, ikinci eşle evliliği bildiren lafza bitişik gelerek haramlığın süresinin sona ermesinden ziyade, önceki evliliğin hükmünü tamamen ortadan kaldırmayı ve buna bağlı olarak talâk kullanımlarını yenilemeyi ifade eder. Böylece kadın, ikinci eşle evlenmekle üç talâkla boşanmış gibi eşine yabancı hale gelir ve talâk hakları baştan tahakkuk eder.⁹⁸⁰

Şâfiîler ise “*bir başka kocayla nikâhlanmadıkça*” “حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ” ifadesindeki “hattâ” edatının hakikat manasında gaye ifade ettiğini belirtmişlerdir.⁹⁸¹ Bu anlamda dilde var olan kullanımlar da delil olarak gösterilmiştir. Örneğin bir kişi, “سِرْتُ حَتَّى أَتَيْتُ الْبَصْرَةَ” dediğinde, *Basra’ya kadar yürüdüğümü, yürüyüşünün son sınırının Basra şehri olduğunu* ifade etmeye çalışır.⁹⁸² İmam Şâfiî ve İmam Muhammed’e göre “hattâ” kelimesi dilde “gaye” ve “intihâ” manalarına vaz’ edilmiştir. Bu lafzı, sonradan meydana gelecek bir helalliğin gereği kılmak hâs lafızla ameli terk etme anlamına gelir. Bu lafzın gereğiyle amel etme, ancak bu lafzı meydana gelecek hürmetin gayesi yapmakla mümkün olabilir.⁹⁸³ Gaye, kendisinden sonrakini ispat etmede bir etkiye sahip olmayıp sadece bir şeyin son bulunduğunu ifade eder. Gayenin sınırını tayin eden muğayya sonlandığında ise hüküm önceki sebebe istinaden varlığını devam ettirir. Muvakkat yeminler buna örnek verilebilir. Zira tayin edilen süre bittiğinde yemin hükümsüz kalır ve aslî ibâha ilkesi gereği önceki helallik durumu kaldığı yerden varlığını devam ettirir.⁹⁸⁴ Şâfiîler’e göre âyette kullanılan “hattâ” edatı, üç talâk neticesinde tahakkuk eden haramlığın son haddini ve ikinci eşle evliliğin bu

⁹⁷⁹ Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 290; Tilemsânî, *Miftâhü’l-vusûl*, 595; Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, 9: 6909; Avâyişe, *el-Mevsu’atü’l-fikhiyye el-müyessere*, 5: 320; “Îlâ”, *Mv.F*, 7: 239.

⁹⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 95.

⁹⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 95; Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 288.

⁹⁸² Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 288.

⁹⁸³ Serahsî, *Usûl*, 1: 130; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, 1: 68.

⁹⁸⁴ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 85; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, 1: 68.

haramlık süresini sona erdirdiğini ifade eder.⁹⁸⁵ Önceki evlilikle alakalı talâk hususunda bir yenilemeyi gerektirmez.⁹⁸⁶

Şâfiîler, âyetteki edata yükledikleri fonksiyonun arka planında yer alan düşüncüyü şu şekilde ifade ederler: Kadın insan olması hasebiyle nikâha mahaldir ve onunla evlenmek -istisnai durumlar olmakla beraber- ibaha-i asliyye kaidesi gereği aslen helaldir. Evliliğin üç talâkla bitirilmesi beraberinde ilk eşle evlenme hususunda bir haramlık doğurmuştur; ancak bu arızî bir durumdur. Âyetteki ikinci eşle evlilik, bu haramlığın süresinin sona erip tekrar eskiden var olan helallik halinin devam etmesi anlamına gelir.⁹⁸⁷ Böylelikle âyetteki “hattâ” edatı, sadece geçici olan bu haramlık sürecinin son haddini ifade edip⁹⁸⁸ önceden zaten var olan helalliğin devam ettiğini bildirir; yoksa ikinci eşle evlilik, yeni bir helallik doğurmaz.⁹⁸⁹ Bu hususa dayanak teşkil etmesi babında icâre akdiyle konuyu kıyas ederek şu örneği verirler: Kiralama süresinin sona ermesiyle menfaat hakkı tekrar mal sahibine döner. Bu hususta hakların mal sahibi tarafından elde edilmesi kiralama akdinin son bulmasından ziyade, zaten önceden beri var olan mülkiyete sahip olma durumuna bağlıdır. Kontratın bitimi sadece geçici bir süre askıda olan haklardan faydalanamama durumunun sona erdiğini ifade eder.⁹⁹⁰

Şâfiîler’in ikinci eşle evlenmeyle beraber meydana gelen helalliği, birinci eşle önceden var olan helalliğin devamı olarak ifade etmeleri, ilk evliliğin talâk haklarıyla beraber devam ettiği, aradaki bu geçici haramlık durumunun mevcut ilişkiyi koparmayıp her şeyi sil baştan başlatmayacağını ispata dayanmaktadır.

Şâfiîler’e göre kadının bir ikinci eşle evlenme neticesinde eski eşle ilişkisinin bütünüyle yenilenmesi hükmü, Kur’ân-ı Kerîm’de belirtildiği üzere üç talâkın kâmil vukuuyla illetlendirilmiştir. Hedm meselesinde ise boşama sayısı

⁹⁸⁵ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10: 286; Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 288; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 505.

⁹⁸⁶ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10: 286.

⁹⁸⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 267; Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 288; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 94. “Îlâ”, *Mv.F*, 7: 240.

⁹⁸⁸ مَعْنَاهَا : تَأْقِيتُ التَّحْرِيمِ الثَّابِتِ بِالطَّلَاقِ الثَّلَاثِ وَأَنْتِهَائِهِ بِوَطْءِ لِرُؤُجِ الثَّانِي

⁹⁸⁹ Tilemsânî, *Miftâhü’l-vusûl*, 595; Teftâzânî, *Şerhü’t-Telvîh*, 1: 68.

⁹⁹⁰ Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 288. Hanefiler bu delillendirmeye şu şekilde cevap vermişlerdir: Evliliğin başlamasıyla oluşan helallik durumu arazdır ve sonsuzluğu düşünülemez. Arada haramlık durumunun mevcut olması, ilk evlilikteki helalliği tamamen hükümsüz kılar. İkinci eşle evlenip boşanma sonrasında ilk eş ile alakalı helallik durumu, öncekiyle alakası olmaksızın sıfırdan tahakkuk eder. Bkz. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 3: 127.

bir veya iki sınırında kalmış olup hükmün menatı olan illet tekrar tahakkuk etmediğinden, talâk haklarının yenilenmesi mümkün değildir.⁹⁹¹ Bir başka ifadeyle, gaye mugayyanın sonucunu bildirir; ancak hedm meselesinde âyette olduğu gibi mugayya olan üç talâkla gerçekleşen haramlık durumu söz konusu değildir ki, akabinde bir helal olma durumundan bahsedilebilsin.⁹⁹² Öte yandan âyette ikinci kocanın nikâhıyla helal olma durumu, üç talâkla neticelenmiş ve arada haramlık oluşmuş evlilikler içindir. Hedm meselesinde ise üç talâkın vuku bulmamasından ötürü haramlık hali hiç tahakkuk etmemiştir. Buna bağlı olarak ortada olmayan bir haramlığın izalesi ve neticede talâk haklarının yenilenmesi mevzu bahis olamaz.⁹⁹³

Neticede ikinci eşle evliliğin ilk nikâhı ve onunla irtibatlı hususları etkisiz hale getirmesi yönüyle Hanefiler âyeti delil olarak kullanmışlardır. Şâfiîler ise ilgili âyette konu edilen hususla hedm meselesi arasındaki farklılıklara temas etmiş, Hanefiler'in vardığı sonucun yanlış olduğunu yine âyet üzerinden ispatlamaya çalışmışlardır. Her iki mezhep de “hattâ” edatının gaye manasını kabul etmekle birlikte bu gayenin niteliği hususunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Hanefiler âyetteki edatı ve bitişik bulunduğu kelimedeki *başkasıyla evlenme* manasını, haramlığı ortadan kaldıracı, ilk eşle beraberliği/helalliği yeniden tahakkuk ettirici ve evliliği yenileyici bir unsur olarak görmüşlerdir. Şâfiîler ise âyetteki aynı lafza bağlı olarak ikinci evliliği, bu haramlığı giderici bir ara unsur olarak tanımlayıp yeniden helallik doğurma suretinde bir fonksiyon icra etmediğini ispata çalışmışlardır. Zira onlara göre kadının ilk kocaya helal olması, ikinci evlilikle değil, ibaha-i asliyye kaidesi gereği evvelden var olan helalliğin aradaki yasaklılık döneminin bitimiyle kaldığı yerden devam etmesiyle mümkün olmuştur. “Hattâ” edatı ise sadece haramlık sürecinin son safhasını bildirme anlamını taşır. Şâfiîler, âyetteki hükmün üç talâkın tahakkukuyla meydana gelen haramlık neticesinde ortaya çıktığını ifade ederek bir veya iki talâkın söz konusu olduğu hedm meselesiyle, âyetteki durumun farklı olduğunu belirtirler. Hanefiler ise farklı bir bakış açısıyla konuya yaklaşarak âyette üç talâktan bahsedildiğini, hedm

⁹⁹¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 286; Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 95. (Bu kaynakta ilgili görüş, İmam Muhammed'in kavli olarak verilse de Şâfiî mezhebiyle aynı görüşte olması hasebiyle Şâfiîler'in görüşü için de kaynak olarak verilmiştir.); Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 127; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 505.

⁹⁹² Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 259; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 505.

⁹⁹³ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 267; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 290; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6908.

meselesinde ise talâk sayısının daha az olması hasebiyle evleviyetle âyet içerisinde mütalaa edilebileceğini savunurlar

Değerlendirme:

Arap dilinde cümle içerisinde yer alan unsurlar arasında farklı ilişkilerin oluşturulabilmesine imkân tanıyan yapılar, mana harfleri diye ifade edilmekte olup birden çok anlama gelmektedir. Mana harflerinin gramer kitaplarında ifade edilen anlamları mezhepler tarafından genel anlamda kabul görmektedir. Ancak değişik faktörlerin etkisiyle ahkâm âyetlerinde yer alan bu harflerin hangi mana esas alınarak hükme kaynaklık edeceği meselesi, ihtilâflara kaynaklık etmektedir.

Hanefî ve Şâfiî fakihler, mana harflerinin anlamlarının tespitinde Arap dilindeki kullanımları ön planda tutmakla birlikte diğer naslardaki ifadeler yanında hadislerde kendi görüşlerine dayanak olmaya müsait hususları da bu harflerin manalarıyla ilgili tercihlerinde delil olarak kullanmışlardır. Bu harflerin birden çok manaya delâlet etmeleri neticesinde oluşan zanniyet ise istinbat edilen hükümlerde de farklılıkları beraberinde getirmiştir. Bu hususta görüş ayrılığına neden olan bir diğer husus ise “hedm meselesinde” “hattâ” edatının “gaye” anlamında olduğu gibi aynı mana etrafında farklı mülahazaların ortaya konmasıdır.

VII. MÜŞTEREK LAFIZ

Fıkıh usûlünde lafzın vaz edildiği manada kullanımının ele alındığı bölümde incelenen müşterek lafız, her biri ayrı vaz ile olmak üzere birden çok manayı karşılayan lafızlara denmektedir.

Müşterek lafızların ifade ettikleri manalardan esas kastedilene gösteren bir karine bulunmadığı durumlarda hükme kaynaklık edecek anlamı tespit etmek için müctehidler farklı delillere başvurmuşlardır. Mananın tespitiyle ilgili izlenen farklı yöntemler tercihlerde farklılaşmayı bu da hüküm açısından muhtelif neticelere varmayı beraberinde getirmiştir. Bu hususta görüş ayrılığına yol açan bir diğer unsur müşterek lafızların ihtiva ettikleri anlamların aynı anda hükme kaynaklık edip edemeyeceği (umûmu'l-müşterek) meselesidir.⁹⁹⁴

A. Teyemmümde Kullanılacak Maddenin Niteliği

Kur'ân-ı Kerîm'de: "...*Su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin (teyemmüm edin)...*"⁹⁹⁵ (Mâide 5/6) şeklinde beyân edilen teyemmümün yeryüzü cinsinden temiz bir toprakla⁹⁹⁶ yapılması konusunda mezhepler arasında ittifak vardır.⁹⁹⁷ Ancak teyemmümde toprak dışındaki maddelerin kullanılması ve kullanılan maddelerin abdest uzuvlarına intikalinin gerekip gerekmediği hususu, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilâflıdır.⁹⁹⁸

Ebû Hanîfe'ye göre kum, kireç taşı, zırnık, çamur, mermer, taş gibi yerden neşet eden her türlü temiz maddeyle teyemmüm almak câizdir.⁹⁹⁹ Ayrıca teyemmümde kullanılan maddenin tozlu olup herhangi bir bölümünün abdest

⁹⁹⁴ Konuyla alakalı geniş bilgi için bkz. 80.

⁹⁹⁵ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

⁹⁹⁶ صَعِيدًا طَيِّبًا

⁹⁹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 77; "Teyemmüm", *Mv.F*, 11: 142.

⁹⁹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 77; Hâzîmî, *Ahkâmü't-teyemmüm*, 471.

⁹⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 209; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 108; "Teyemmüm", *Mv.F*, 11: 142.

uzuvlarına ulaştırılma zorunluluğu da yoktur.¹⁰⁰⁰ İmam Şâfiî'ye göre ise teyemmüm sadece üzerinde toz barındıran halis toprakla yapılabilir.¹⁰⁰¹ Yine İmam Şâfiî, teyemmümde kullanılacak toprağın üzerinde yer alan tozun abdest uzuvlarına intikal ettirilmesini vâcib görmüştür.¹⁰⁰² Hanefî imamlardan Ebû Yusuf, sadece toprakla teyemmüm yapılması hususunda;¹⁰⁰³ İmâm Muhammed ise teyemmüm yapılan maddenin azalara sirayetinin gerekliliği hususunda İmam Şâfiî ile aynı görüştedir.¹⁰⁰⁴

Teyemmüm alınacak maddenin tespitiyle alakalı ihtilâfi şekillendiren ana unsur, teyemmüm alınırken kullanılacak maddenin kendisiyle tanımlandığı “sa‘îd” “صَعِيدٌ” lafzının müşterek bir kelime olmasıdır. Bu kelimenin dildeki kullanımları nispetinde fakihler teyemmümün kendisiyle yapılacağı maddenin niteliği hususunda muhtelif sonuçlara varmışlardır.¹⁰⁰⁵ “Sa‘îd” lafzı Arap dilinde bazen saf toprak ile sınırlı bir kullanıma sahipken bazen de yeryüzü cinsinden temiz olan maddeleri kapsayacak şekilde geniş bir anlam içeriğine sahip olarak kullanılmıştır. Tartışmanın ortaya çıkmasında etkili olan ikinci unsur ise “sa‘îd” lafzına dönen zamirin başında yer alan¹⁰⁰⁶ mana harfi “min” “من”¹⁰⁰⁷ dir.¹⁰⁰⁸ Bu harfin Arap dilinde birçok manada kullanımı bulunmakla birlikte en meşhur olanları: “ibtidâü'l-gâye”, “teb‘îz” ve “temyîzü'l-cins” anlamlarıdır.¹⁰⁰⁹ Teyemmüm yapılırken istifade edilecek maddenin yüzeyine temas etmeyi yeterli gören fakihler, âyette

¹⁰⁰⁰ Kâsânî, *Bedâi‘u’s-san‘ai‘*, 1: 53; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414, 1994), 1: 41; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 129.

¹⁰⁰¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 66; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 1: 354; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur‘ân*, 3: 57; Nevevî, *el-Mecmû‘*, 2: 212; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 258; Hâzîmî, *Ahkâmü't-teyemmüm*, 472; “Teyemmüm”, *Mv.F*, 11: 142.

¹⁰⁰² Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 67; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur‘ân*, 3: 58; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû‘*, 71; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 187.

¹⁰⁰³ Kudûrî, *et-Tecrid*, 1: 209; Aynî, *el-Binâye*, 1: 531; Hâzîmî, *Ahkâmü't-teyemmüm*, 472.

¹⁰⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 109; Kâsânî, *Bedâi‘u’s-san‘ai‘*, 1: 53; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 41.

¹⁰⁰⁵ “Teyemmüm”, *Mv.F*, 11: 142.

¹⁰⁰⁶ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

¹⁰⁰⁷ Muğni'l-lebîb müellifi İbn-i Hişâm, “min” harf-i cerrinin 15 farklı manada kullanıldığını dile getirir. Ona göre ibtidâü'l-gâye şeklindeki kullanımı aslî olup diğer manalar bu asla râcî olarak kullanılmaktadır. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 419; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 186; Kureyşe, *el-İstidlâl*, 92.

¹⁰⁰⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 76; Kureyşe, *el-İstidlâl*, 92.

¹⁰⁰⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 176; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 248.

“min” harf-i cerrinin “ibtidâü'l-ğâye”¹⁰¹⁰ manasında kullanıldığını kabul ederken; ilgili maddenin bir kısmının teyemmüm uzuvlarına taşınmasını şart koşanlar ise bu harfin “teb'îz”¹⁰¹¹ manasını öncelmişlerdir.¹⁰¹²

Ebû Hanîfe'ye göre müşterek bir kelime olan “sa'îd” lafzı, yeryüzü cinsinden her şeyi ifade eder nitelikte bir anlam içeriğine sahiptir. Bu itibarla teyemmümün kendisiyle yapılabileceği maddeler temiz toprağın yanında taş, mermer vb. yeryüzü cinsinden birçok maddeyi ihtiva etmektedir.¹⁰¹³ Ona göre “sa'îd” lafzı, yeryüzünün dış kısmını oluşturan bütün maddelerin adıdır ve kelimeyi toprakla sınırlandırmak doğru değildir.¹⁰¹⁴

Teyemmüm edilen maddenin abdest organlarına naklini gerekli görmeyen Ebû Hanîfe'ye göre âyetteki harf-i cer, “ibtidâü'l-ğâye”¹⁰¹⁵ manasında kullanılmış olup sadece bir fiilin başlangıç safhasını beyan etme anlamı taşır. Âyetteki “min” harf-i cerrine “teb'îz” manası vererek ilgili maddenin tozlu olmasının gerekliliği yanında, bir de bu maddenin bir kısmının uzuvlara naklini şart koşmanın herhangi bir dayanağı yoktur.¹⁰¹⁶ Bu itibarla “min” harfi, teyemmüme topraktan başlanıp abdest uzuvları olan el ve yüzde sonlandırılmasını ifade eder.¹⁰¹⁷ Bu anlamda Arap dilinde “تَوَضَّأَ مِنَ النَّهْرِ” “*Nehirden abdest al.*” cümlesi kullanılmakta olup bundan: *abdest almaya nehirden başlanıp fasıla vermeksizin ellerin abdest uzuvlarına intikalinin gerekliliği* anlaşılır.¹⁰¹⁸ Dolayısıyla sert bir kayaya veya pürüzsüz bir taşta mesh yeterli olur. Bu şekilde teyemmüm alan kişi, âyette ifade edildiği gibi

¹⁰¹⁰ İbtidâü'l-ğâye, “خَرَجْتُ مِنَ الْبَلَدِ” “Şehirden çıktım.” cümlesinde olduğu gibi hedeflenen işin başlangıç noktasını ifade etmek için kullanılır. Bkz. Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Haşimî, *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-lüğati'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Ahmed Kasım (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1419/1998), 248.

¹⁰¹¹ Teb'îz, nesnenin bir kısmından istifade etme anlamında “min” harf-i cerrinin manalarından birisidir. “أَنْفَقْتُ مِنَ الدَّرَاهِمِ” “Dirhemlerden bir kısmını infak ettim.” cümlesi bu kullanımına örnek verilebilir. Haşimî, *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye*, 248.

¹⁰¹² Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 189; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 248; Kureyşe, *el-İstidlâl*, 93; Hâzimî, *Ahkâmü't-teyemmüm*, 492.

¹⁰¹³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 41; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 213; Hâzimî, *Ahkâmü't-teyemmüm*, 473.

¹⁰¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 487; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 209; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 116; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 213; Aynî, *el-Binâye*, 1: 531; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 129.

¹⁰¹⁵ İbn Rüşd'e göre toprağın azalara intikalini gerekli görmeyenler ilgili harfin “temyîzü'l-cins” manasını öncelmişlerdir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 76.

¹⁰¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 215; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 54; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 72; Aynî, *el-Binâye*, 1: 537; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 129; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 187.

¹⁰¹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 215; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 72.

¹⁰¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 489.

meshe yeryüzü cinsinden bir maddeyle başlamış olup âyetin gereğini yerine getirmiş olur.¹⁰¹⁹ Toprak ve toprak cinsi maddelerle teyemmümü câiz görenler, âyet üzerinde ortaya koydukları görüşlerini temellendirme babında Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen muhtelif hadisleri delil olarak kullanmışlardır. Bu hususta üzerinde durulan rivâyetler şu şekildedir:

Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Yeryüzü bana mescit ve onun (toprağı da) bana temiz kılındı.*”¹⁰²⁰ buyurmuştur.¹⁰²¹ Yine bu hususta kullanılan bir diğer rivâyete göre bedevilerden bir gurup Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek şöyle dediler: “*Aramızda cünüp, lohusa ve hayızlı kadınlar olduğu halde bizler üç dört ay çölde yaşıyoruz ve su bulamadığımız oluyor, (bu durumda ne yapmalıyız)*”. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Size (üzerinde bulunduğunuz) yeryüzü yeter.*”¹⁰²² buyurmuştur.¹⁰²³ Ebû Hanîfe ve onun görüşünde olanlara göre yukarıda aktarılan rivâyetlerde teyemmüm yapmada kullanılacak olan maddeler yeryüzü cinsinden olup sadece toprakla sınırlandırılmayarak mutlak bırakılmıştır. Dolayısıyla hadislerdeki bu içerik, âyetteki “sa'îd” lafzının toprak ve toprak cinsinden her maddeyi kapsar nitelikte anlaşılmasını gerektirmektedir.

Teyemmümde toprağın azalara naklinin gerekmediği hususu da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarıyla temellendirilmiştir. Bu konuda sahâbe tarafından aktarılan rivâyetlerden birinde: “*Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir duvara yönelerek ellerini oraya vurduğu ve sonrasında yüzünü ve kollarını mesh ettiği*”¹⁰²⁴ aktarılırken diğer bir rivâyette ise: “*Avuçlarını yere vurup onlara üfleyerek üzerindeki kalıntıları temizlediği, sonra avuçlarıyla yüzünü ve kollarının yarım zira kadar olan yerini sıvazladığı.*”¹⁰²⁵ ifade edilmektedir. Hanefî fakihlerden Cessâs (ö. 370/980) bu hadislerin delil olma yönünü şöyle ifade eder: “Hadislerde Hz.

¹⁰¹⁹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 72.

¹⁰²⁰ *Buhârî*, “Salât”, 55; *Müslim*, “Mesâcid”, 3; Ebû Bekir Muhammed b. İshak es-Sülemi İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk: Muhammed Mustafa el-Azâmî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y. 311), 1: 132.

¹⁰²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 488; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 41; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 213; Aynî, *el-Binâye*, 1: 531.

¹⁰²² İbn Râhûye, *el-Müsned*, 1: 339; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Tarık b. Avz, Abdulmuhsin b. İbrahim (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, t.y), 2: 290; Beyhakî, *es-Sünenü'-kübra*, 1: 333.

¹⁰²³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 488; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 182.

¹⁰²⁴ *Buhârî*, “Teyemmüm”, 2; *Müslim*, “Hayız”, 114; İbn Huzeyme, *Sahih*, 1: 139.

¹⁰²⁵ *Ebû Dâvud*, “Taharet”, 122.

Peygamber'in (s.a.v.) fiillerinden anlaşılan odur ki, teyemmüm esnasında esas olan yeryüzü cinsinden olan bir maddeyle elin teması ve malum uzuvların sıvazlanmasıdır. Şâfiîler'in iddia ettiği gibi bu maddenin abdest uzuvlarına sirayeti şart olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.) bizzat bu hususa dikkat çeker, teyemmüm esnasında ellerini silkelemez veya onlara üflemezdi.¹⁰²⁶ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu fiili uygulaması, ilgili şartın geçersizliğinin açık bir göstergesidir."¹⁰²⁷

Şâfiîler, âyetteki "sa'îd" lafzının üzerinde toz barındıran, bitki yetiştirmeye müsait toprak manasına geldiğini ifade etmişlerdir.¹⁰²⁸ Yeryüzü cinsinden olmakla birlikte katı maddelerde bu hususiyet olmadığından bunlar teyemmümde kullanılamaz. Nitekim sahâbeden İbn-i Abbas da "sa'îd" lafzını, "ekin toprağı" şeklinde tefsir etmiştir.¹⁰²⁹

Şâfiîler, teyemmümde kullanılacak maddenin üzerinde toz barındıran cinsten olması yanında bu tozun abdest uzuvlarına naklini gerekli kılan görüşleri için "min" harfinin aslî manalarından "teb'îz" anlamını esas almışlardır. Onlara göre âyetteki "sa'îd" lafzına dönen zamirin başında yer alan "min" harfi, "teb'îz" ifade eder ve maddenin bir kısmının abdest uzuvlarına sirayetini zorunlu kılar.¹⁰³⁰ Zira "teb'îz" manası, "أَكَلْتُ مِنَ الطَّعَامِ" "Yemekten yedim.", "أَخَذْتُ مِنَ الْمَالِ" "Maldan aldım." cümlelerinde yer aldığı şekliyle fiilin icra edilmesi esnasında nesnenin bir bölümünün faile intikalini gerektirir.¹⁰³¹ Bu itibarla teyemmümde kullanılacak olan maddenin abdest uzuvlarına sirayet edebilir nitelikte olması şarttır. Yeryüzü cinsinden olmakla birlikte katı ve pürüzsüz maddelerde bu hususiyet olmadığından bunlar teyemmümde kullanılamaz.¹⁰³²

¹⁰²⁶ Şâfiîler ise bu hadisleri farklı bir zaviyeden ele almışlardır. Onlara göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) teyemmüm yapılacak maddeye dokunduktan sonra ellerine üflemesi, kullandığı toprağın tozlu olduğuna delildir. Ayrıca duvarı kullanarak teyemmüm alması da bu anlamda değerlendirilmelidir. Zira o dönemde inşa edilen duvarlar çamurdan olup üzerlerinde toprağın olması kuvvetle muhtemeldir. Bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 214.

¹⁰²⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 488.

¹⁰²⁸ Aynî, *el-Binâye*, 1: 531.

¹⁰²⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 214; Sekafî, "Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ", 187.

¹⁰³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 76; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 71; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 215; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 259.

¹⁰³¹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 71.

¹⁰³² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 54.

Şâfiiler, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen ve teyemmüm edilecek maddeyi toprakla kayıtlayan: “*Yeryüzü bana mescit, toprağı ise temiz kıldı.*”¹⁰³³ hadisiyle görüşlerini temellendirmişlerdir.¹⁰³⁴ Onlara göre hadiste ilgili maddenin toprak ile kayıtlanması, diğer maddelerin teyemmümde kullanılamayacağını bir göstergesidir.¹⁰³⁵

B. İhramlıken Öldürülen Hayvanın Kefâreti

Hac, içinde gerçekleştiği zaman ve eda edildiği mekân itibariyle normal durumlarda helal olan saç tıraş etme, başı örtme gibi bazı davranışların yasaklanmasını gerektiren bir ibadettir. Bu yasaklardan biri olmak üzere hac için ihrama giren kişinin kara hayvanlarını öldürmesi yasaklanmış, bu suçu işlemesi durumunda ise yaptığına mukabil kefâret müeyyidesiyle sorumlu tutulmuştur. Bu husus Kur’ân-ı Kerîm’de şu şekilde ifade edilmektedir:

“*Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanı öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır. (Bu ceza), Kâbe’ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan veya yoksulları yedirmek suretiyle kefâret yahut onun dengi oruç tutmaktır. (Bu) yaptığı işin kötü sonucunu tatması içindir.*”¹⁰³⁶ (Mâide 5/95)

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri öldürülen hayvanlardan dengi verilemeyecek olanların bedelinin tasadduk edilmesi hususunda ittifak halindeyken¹⁰³⁷ dengi olanların bizzat bedelinin verilip verilemeyeceği konusunda âyetteki “öldürdüğünün dengi bir kurbanlık hayvan”¹⁰³⁸ ifadesinde yer alan “misl” “مِثْلٌ”

¹⁰³³ Müslim, “Mesâcid”, 4; Beyhakî, *Sünen*, 1: 327.

¹⁰³⁴ İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 1: 354; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 77; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 182; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 213; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 259; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 187.

¹⁰³⁵ Hâzimî, *Ahkâmü't-teyemmüm*, 475.

¹⁰³⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ بِحُكْمٍ بِهِ دَوَّأَ عَدْلٌ مِنْكُمْ هَدِيًّا بِالِغِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةً طَعَامٌ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ

¹⁰³⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 590.

¹⁰³⁸ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ

kelimesinin müşterek manalara delâlet eden bir lafız olmasına bağlı olarak ihtilâf etmişlerdir.¹⁰³⁹

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ihramlı iken yaradılış itibariyle vahşi olan bir kara hayvanını öldüren veya öldürene yol göstermek suretiyle yardım eden kişiye, benzeri bulunsun veya bulunmasın o hayvanın bedelini Harem sakinlerine tasadduk etmesi gerekir. Öldürülen hayvanın değeri ise ya öldürüldüğü yerde ya da oraya en yakın beldedeki durumuna göre iki adil şahidin takdirine göre belirlenir. Kurbanın değerini ödeyecek kişi, eğer yeterli ise onunla bir kurban alıp etini fakirlere dağıtmak, karşılığında buğday alıp tasadduk etmek veya her yarım sa'y¹⁰⁴⁰ buğday için bir gün oruç tutmak hususunda muhayyerdir.¹⁰⁴¹ Şâfî mezhebine göre ise benzeri bulunmayan bir kara hayvanının öldürülmesi durumunda, öldüren kişi ya onun kıymeti tutarınca yiyeceği tasadduk eder ya da o yiyeceğin her müddü¹⁰⁴² için bir gün oruç tutar. Benzeri bulunan hayvanlarda ise suçu işleyen kişi avın benzerini (deve, sığır, koyun cinsinden) bulup kurban eder veya *benzerinin kıymeti kadar buğday veya arpa alıp fakirlere dağıtır* ya da tasadduk etmesi gereken buğdayın her müddüne mukabil bir gün oruç tutar.¹⁰⁴³ Benzeri bulunan hayvanların kıymetini ödemekle, yükümlü olduğu cezayı yerine getirmiş olmaz. İmam Muhammed de Şâfî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.¹⁰⁴⁴

Hanefî mezhebine göre âyette yer alan “misl” kelimesi, iki husus arasında manen (kıymet) ve sûreten benzerliği ifade eder nitelikte birden fazla anlamı barındıran müşterek bir lafızdır.¹⁰⁴⁵ Müşterek kelimelerin umumu olmadığından bu manalar aynı anda amele konu olamazlar ve bunlardan birinin tercih edilmesi

¹⁰³⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 589; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 109; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 198; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 123; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 431.

¹⁰⁴⁰ Hanefîler'e göre bir sa'y, 3.261.5 gram; Şâfîiler'e göre ise 2182 gramdır. Bkz. Kal'acî, *Mu'cemu'lüğati'l-fukahâ*, 270.

¹⁰⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 82; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 310; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, 1: 166; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 431; Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998), 3: 173; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3: 2331.

¹⁰⁴² Hanefîler'e göre 815.39 gram; Şâfîiler'e göre ise 543 gram. Bkz. Kal'acî, *Mu'cemu'lüğati'l-fukahâ*, 417.

¹⁰⁴³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 301; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 310; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 431; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3: 173; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3: 2333.

¹⁰⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 198.

¹⁰⁴⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 589; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, 1: 166.

gerekir. İlgili kelimenin manen benzerliği ifade eden anlamı ise diğerine göre daha umumi bir niteliğe sahip olduğundan âyetin anlaşılmasında öncelenmelidir. Buna göre âyette ifade edilen misliyetten, bedelin ödenmesi manası anlaşılır ve bu mana gereği ihramlının öldürdüğü hayvanın bedelini vermesi câiz olur.¹⁰⁴⁶ Hanefîler, “misl” kelimesinde manen benzerlik anlamını tercih etmelerini şu şekilde temellendirmişlerdir:

Hanefîler’e göre öldürülen hayvanın benzerinin bulunamaması halinde kıymetinin verilebileceği yönündeki ittifak, âyetteki “misl” kelimesinin kıymet manasında kullanılabilirliğinin bir delilidir.¹⁰⁴⁷ Şayet deve kuşu için büyük baş hayvan, zebra için bir inek şeklinde hayvanlar arasında bir benzerlik kurup ihram cezası ödenebilir olsaydı, Allah (c.c.) âyette iki adil şahidin şahadetini gerekli kılmazdı.¹⁰⁴⁸ Zira benzeri bulunan hayvanlarda, öldürülen hayvanın karşılığında verilecek olan malum olduğundan birinin takdirine ihtiyaç yoktur. Takdir ancak hayvanın kıymetinin belirlenmesinde önemlidir ki, âyetteki şahitlerin varlığı da ancak bu durumda bir anlam kazanır.¹⁰⁴⁹

Âyet içerisinde yer alan “*Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanı öldürmeyin.*” emri, benzeri olan ve olmayan bütün hayvanları kapsaması babında âmm bir lafızdır ve ona atfedilen “*Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) öldürdüğünün dengi bir ceza vardır.*” ifadesinin de aynı minval üzere âmm bir lafız olmasını gerektirir. Bu durum, ancak bedelin kıymet cihetinden bütün hayvanları kapsar nitelikte tayin edilmesiyle mümkün olabilir. Nitekim lafızlarda imkân olduğu takdirde umûmî mana ile amel, hususi manaya her zaman tercih edilir.¹⁰⁵⁰ Yemeğin telef edilmesi veya başkasına ait bir kölenin öldürülmesi durumunda olduğu gibi, Şeriatta birçok hususta “misl” kelimesi kıymet olarak kullanılmıştır.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁶ Şâfi, *Usûl*, 39; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 590; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 199; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3: 31; Bâbertî, *el-Înâye*, 3: 74; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 458.

¹⁰⁴⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 431.

¹⁰⁴⁸ Şâfîler’e göre âyette iki adil şahidin varlığı öldürülen hayvan mukabilinde seçilen hayvanların büyüklük küçüklük ve diğer vasıflarında tayininin yapılabilmesi içindir. Bkz. Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 111; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 310.

¹⁰⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 310.

¹⁰⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 590; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 64.

¹⁰⁵¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 591; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 199.

“Misl” kelimesinin hakikat anlamı bir şeye hem sureten hem de manen benzemeyi; mecaz manası ise sadece manen benzemeyi ifade eder. Her ne kadar kelamda asıl olan hakiki mana ile amel etmek olsa da taazzür durumunda mecazî kullanımın öncelenmesi gerekir. Öldürülen hayvanın kendi cinsinden hilkaten mislini bulmak imkânsız olduğundan bu durumda âyetin anlaşılmasında mecazî mana olan kıymetin öncelenmesi zarureti ortaya çıkar.¹⁰⁵² Öte yandan bedel ödemeyi sadece benzeri bulunmayan hayvanlarla sınırlı tutup benzeri bulunanları nas haricinde tutmak tahsis demektir; bu âyette tahsisi gerektirecek herhangi bir delil de mevcut olmadığından “misl” kelimesini kıymet olarak anlamlandırmak bu açıdan daha doğrudur.¹⁰⁵³

Şâfiîler’e göre ise âyette yer alan “misl” kelimesi hilkaten (yaratılış itibarıyla) benzerliği ifade eder ve âyet sadece benzeri bulunabilen hayvanları kapsar. Benzeri bulunamayıp kıymeti verilen hayvanlar ise âyetle ilişkilendirilemez.¹⁰⁵⁴ Bu itibarla ihramlıyken kara avı öldüren kişi, öldürdüğü hayvanın ya benzerini ya da benzerinin kıymetini ödemekle yükümlü tutulur, bizzat av hayvanının kıymetinin ödenmesi âyetteki nassın hilâfına bir davranış olur.¹⁰⁵⁵ Nitekim insanların örfünde de “misl” kelimesi kıymetten ziyade hilkaten benzerliği ifade eder.¹⁰⁵⁶ Şâfiîler’de muhtelif delillerle görüşlerini temellendirmişlerdir:

Onlara göre âyetle alakalı kıraat imamlarından aktarılan üç farklı okuyuşta¹⁰⁵⁷ “misl” kelimesi, öldürülen hayvanla irtibatlı olarak telaffuz edilmektedir ve bu okuyuşların tamamı öldürülen hayvanın benzerinin tasadduk edilmesini gerektirmektedir.¹⁰⁵⁸ Öte yandan âyette: “*Kâbe’ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan*” şeklinde yer alan ibarede, öldürülen hayvanın karşılığının yine Kâbe’ye ulaştırılmak üzere götürülen bir hayvan olması dile getirilmektedir. “Misl” kelimesinin kıymet şeklinde anlamlandırılması ise âyetteki bu ifadeyi hükümsüz

¹⁰⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 82, 83; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 2: 64.

¹⁰⁵³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 591; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2: 199.

¹⁰⁵⁴ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 4: 301.

¹⁰⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi’*, 6: 310.

¹⁰⁵⁶ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 109.

¹⁰⁵⁷ Bu okuyuşların delil olma keyfiyetiyle alakalı geniş izahlar için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 12: 431; Kurtubî, *el-Câmi’*, 6: 309.

¹⁰⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi’*, 6: 309.

kılmaktadır.¹⁰⁵⁹ Onlara göre cezalarda tazmin, telef edilenin karşılığıdır. Bu hususta bedel kendisi için verildiği hayvana ne kadar yakın olursa ceza en kâmil manada ödenmiş olacaktır; kıymette ise böyle bir durum yoktur.¹⁰⁶⁰

Şâfiiler, “Sırtlan bir av hayvanı mıdır?” şeklinde soru soran bir sahâbîye Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “*Evet onu öldürenin karşılığında ceza olarak bir koç tasadduk etmesi gerekir.*”¹⁰⁶¹ şeklindeki sözlerini görüşleri için delil kabul etmişlerdir. Onlara göre hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) öldürülen hayvanın karşılığını yine başka bir hayvanla takdir etmiş, kıymetiyle alakalı bir ifade kullanmamıştır.¹⁰⁶²

C. Boşanan Hayızlı Kadının İddeti

İslâm hukukçuları zifafın gerçekleştiği bir evliliğin boşanmayla neticelenmesi durumunda hamile olanlar dışında¹⁰⁶³ kocasından ayrılan kadınların, “*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.*”¹⁰⁶⁴ (Bakara 2/228) âyeti gereği üç “kur” (hayız veya temizlik) dönemi iddet beklemesi konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁰⁶⁵ Ancak âyette geçen ve sayısı üzerinde ittifak edilen boşanma iddetinde neyin esas alınacağı hususu, âyetteki “kur” “قُرء” kelimesinin müşterek bir lafız olmasına bağlı olarak mezhepler arasında görüş ayrılığına neden olmuştur.¹⁰⁶⁶

Hanefî mezhebine göre âyette iddet dönemini ifade etmek için kullanılan “kur” lafzı, hayız manasına gelmektedir. Dolayısıyla kocasından boşanan bir kadın, içinde boşandığı hariç tam üç hayız dönemi iddet bekler ve üçüncü hayız döneminin bitiminde ise iddetini tamamlar.¹⁰⁶⁷ Şâfiî mezhebine göre ise âyetteki

¹⁰⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi*’, 6: 310; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu ’l-gayb*, 12: 431.

¹⁰⁶⁰ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu ’l-gayb*, 12: 432.

¹⁰⁶¹ Bu rivâyet hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

¹⁰⁶² Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu ’l-gayb*, 12: 431; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 458.

¹⁰⁶³ “*Gebe kadınların iddeti ise çocuklarını doğurmalarıyla son bulur.*” (Talak, 4).

¹⁰⁶⁴ وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

¹⁰⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü ’l-müctehid*, 3: 108; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 100; Hinn, *Eseru ’l-ihtilâf*, 72; “Kur”, *Mv.F*, 33: 27.

¹⁰⁶⁶ Maverdî, *el-Hâvi ’l-kebîr*, 11: 165; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 10: 29; Kiya el-Herrâsî, *Ahkâmü ’l-Kur ’ân*, 1: 152; Kâsânî, *Bedâi ’u’s-sanâi*’, 3: 193; İbn Rüşd, *Bidâyetü ’l-müctehid*, 3: 109; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 100; Sâ’idî, *Esbâbü ihtilâfi ’l-fukahâ*, 84.

¹⁰⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü ’l-Kur ’ân*, 1: 441; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5279; Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 13; Kâsânî, *Bedâi ’u’s-sanâi*’, 3: 193; Mavsilî, *el-İhtiyâr*, 3: 172; Zuhaylî, *el-Fıkhü ’l-İslâmî*, 7: 632; Hinn, *Eseru ’l-ihtilâf*, 72; Cezîrî, *el-Fıkh ’ale ’l-mezahibi ’l-erba’a*, 4: 477; “Kur”, *Mv.F*, 33: 27, 28.

kelimeyle temizlik manası kast edilmiş olup içinde boşandığı dâhil, üçüncü temizlik döneminin bitimiyle kadın iddetini tamamlamış olur. Şâfiîler’de kâmil vakit kaydı gözetilmediğinden boşama ilk temizliğin son deminde gerçekleşse bile yine de bu bir temizlik dönemi olarak kabul edilir.¹⁰⁶⁸

İhtilâfin kaynağını oluşturan “kur” (bir başka okunuşla: kar’) kelimesi, her biri ayrı vaz’ ile konulmuş birden fazla manaya gelen, müşterek bir kelimedir.¹⁰⁶⁹ Çoğulu “akrâ” “أقراء”, “kurû” “قروء” ve “akru” “أقروء” şeklinde gelen ve Arapça’da hayız ve temizlik gibi bir birine zıt iki anlamı ihtiva eden¹⁰⁷⁰ bu kelimenin manalarından her ikisi hakikat veya mecaz yahut da biri mecaz diğeri hakikat olmak üzere farklı kullanımlara sahiptir.¹⁰⁷¹ “Kur” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’in nüzulü esnasında zikredilen farklı şekillerdeki mana içeriğini koruyor ve günlük hayatta farklı kabileler tarafından her iki anlamda da kullanılıyordu. Hicazda yaşayan kabileler bu kelimeyi *temizlik* manasında, Temîm kabilesi de *hayız* manasında anlamlandırıyorlardı.¹⁰⁷²

İddet dönemiyle ilgili süreyi ifade etmek için âyette zikredilen “kur” kelimesini hayız olarak anlayan Hanefiler,¹⁰⁷³ bu konuyla alakalı tercihlerini temellendirmek için aklî ve naklî bir takım deliller ortaya koymuşlardır. Onlara göre Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetinde boşamanın temizlik dönemi içerisinde gerçekleştirilmesi tavsiye edilmektedir. İlgili kelimenin temizlik manasında kullanıldığı kabul edildiğinde, temizlik döneminde gerçekleşecek bir boşama sonrasında ikisi tam, biri yarım dönem olmak üzere âyette istenilenin aksine eksik iddet beklenilmiş, üç iddet dönemi kâmil manada tamamlanamamış olmaktadır. Oysaki âyette üç sayısıyla kayıtlanan kur’ kelimesi hâs bir lafız olup iddetin

¹⁰⁶⁸ Maverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 11: 163; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3: 108; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 10: 28; Dimeşkî, *Rahmetü’l-ümm*, 227; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 7: 632; Hinn, *Eserü’l-ihtilâf*, 72; Cezîrî, *el-Fıkh ‘ale’l-mezahibi’l-erba’a*, 4: 478; “Kur”, *Mv.F*, 33: 28.

¹⁰⁶⁹ Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”, 184.

¹⁰⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, 3: 114.

¹⁰⁷¹ Alaüddin Ali b. Muhammed Hâzin, *Lübâbü’t-te’vil fi me’âni’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1415/1994), 1: 158.

¹⁰⁷² Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 58.

¹⁰⁷³ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 224; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”, 183; Hinn, *Eserü’l-ihtilâf*, 72; “Kur” kelimesiyle alakalı Hanefiler’in bir diğere değerlendirmesi ise hakikat ve mecaz üzerinden gerçekleşmiştir. Onlara göre kur’ kelimesinin hakikat anlamı hayız, mecazî anlamı ise temizliktir ve ilgili âyette bu lafız hakiki anlamı olan hayız manasında kullanılmıştır. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 47, 369; Pezdevî, *Usûl (Keşfü’l-esrâr ile)*, 2: 84.

kendisinde gerçekleşeceği üç dönemin eksiksiz olarak tamamlanmasını gerektirmektedir. Şöyle ki, “İki adamı gördüm.” cümlesinden, bir adamı veya bir buçuk adamı gördüm şeklinde bir anlam çıkarılamaz. Bu itibarla hâs bir lafız olan “üç kur” “ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ” kelimesinden iki küsur temizlik dönemi gibi bir mananın anlaşılması mümkün değildir. Dolayısıyla içinde talâkın gerçekleşeceği temizlik döneminin eksik kalması ve tam üç kur’ döneminin tamamlanamamasından ötürü ilgili kelimeye temizlik manasının verilmesi, âyetin lafzıyla uyuşmamaktadır. Oysa kur’ lafzının hayız manasında kullanılması durumunda kocası tarafından boşanan kadın, kendisinde boşamanın gerçekleştiği temizlik döneminin ardından gelen üç hayız dönemini de kâmil manada beklemiş olacağından âyetin mantukuyla ifade ettiği iddeti tam manasıyla yerine getirilmiş olacaktır.¹⁰⁷⁴

Kur’ kelimesinin kök anlamlarından biri de nesnelere bir araya getirmek, toplamaktır.¹⁰⁷⁵ Araplar, ufukta yıldızlar bir araya gelip küme oluşturduğunda, “Yıldızlar toplandı.” manasında “أَقْرَأَتِ النُّجُومَ” cümlesini kullanırlar.¹⁰⁷⁶ Hayız döneminde kadının rahminde kanın toplanması gerçeğini dikkate alacak olursak, bu anlamla irtibatlı olarak kelimenin hayız manasında kullanımı daha münasip görülmektedir.¹⁰⁷⁷ Bir başka âyette: “Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla, henüz âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır.” (Talâk, 65/4) buyurulmaktadır. Teyemmümün abdestin yerine geçmesi¹⁰⁷⁸ durumunda olduğu gibi bu âyette de zaman itibarıyla üç aylık sürenin kendisi için alternatif olduğu husus, hayızlı olma durumudur. Buradan hareketle denebilir ki hayız, iddet sürecinin belirlenmesinde temel alınması gereken esas unsurdur.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 444; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5280; Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 14; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 194; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 109; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 631; Tavîle, *Eserü'l-lüğa*, 105; “Kur”, *Mv.F.*, 33: 28; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 207, 208.

¹⁰⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 14.

¹⁰⁷⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 442; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 75; Hanefî mezhebinde olduğu gibi kur’ kelimesinin “bir araya toplanma” manası, Şâfiiler tarafından da farklı bir değerlendirmeye görüşleri için dayanak kabul edilmiştir. Onlara göre temizlik döneminde kadının rahminde kan bir araya gelir; hayız döneminde ise dışarıya atılır. Bkz. Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 153; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 5: 79; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 115; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 632.

¹⁰⁷⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 442.

¹⁰⁷⁸ “Su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin.” (Maide, 4/6).

¹⁰⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 14; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5281, 5283; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 193,194; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 101; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 10: 36; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 116; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 631.

Hanefiler'e göre Hz. Peygamber'den (s.av.) nakledilen şu hadisler "kur" kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de hayız manasında kullanıldığını göstermektedir:¹⁰⁸⁰ Sahâbe hanımlarından biri, (sürekli) gördüğü bir kandan şikâyet edince, Hz. Peygamber (s.a.v.) ona hitaben şunları söylemiştir: *"Bu sadece bir damar (kanı)dır. Bekle, kur' dönemin geldiğinde namazı bırak. Bu dönemin bitiminde de temizlen. Sonra iki kur' dönemi aralığında namazlarını eda et."*¹⁰⁸¹ Yine bir başka hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.): *"İstihâze kanı gören kadın kur' günlerinde namazı bırakır; sonra yıkanıp namaz kılmaya devam eder."*¹⁰⁸² Malum olduğu üzere hanımların namaz ibadetini eda edemedikleri vakit, hayız dönemidir. Hadiste¹⁰⁸³ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazın bırakılacağı zaman dilimini "kur" lafzıyla ifade ediyor olmasından bu kelimeyle hayız döneminin kastedildiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁸⁴ Yine bir başka hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v.): *"Cariyenin boşama sayısı ikidir ve hayzı da iki kur' (süresidir)."*¹⁰⁸⁵ dediği rivâyet edilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân-ı Kerîm'e nispetle beyan edici vasfı, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve yorumlanmasında hadislerin yegâne kıstas olarak kabul edilmesini zaruri kılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'deki kur' lafzı, hadislerde hayızla ilişkilendirilmiş olduğundan iddet için hayız döneminin esas alınması daha münasıptir.¹⁰⁸⁶

Boşanan kadının beklemesi gereken iddet süresini ifade eden "kur" lafzını temizlikle ilişkilendiren Şâfiîler,¹⁰⁸⁷ kelimenin anlamıyla ilgili tercihlerini çeşitli delillerle temellendirmeye çalışmışlardır. Şâfiîler'e göre Arap dilinde mevcut olan kural gereği madûdu müzekker olan sayıların sonunda "tâ" "ة" harfî bulunur. Âyetteki "kur" lafzının niceliği ifade edilirken kullanılan sayıda da "ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ" "tâ" harfî izhar edilmiştir. Buna göre "kur" kelimesi manaları yönünden dikkate alındığında, madûd olmaya münasip olan hayız değil de sonunda müenneslik

¹⁰⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 14; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5281, 5283; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 3: 193,194; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 101; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 10: 36; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 116; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7: 631.

¹⁰⁸¹ *Ebû Davud*, "Tahâret", 108; *İbn Mace*, "Tahâret", 115; *Nesâî*, "Tahâret", 52.

¹⁰⁸² *Ebû Davud*, "Tahâret", 107; *Tirmizî*, "Tahâret", 95.

¹⁰⁸³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18: 140.

¹⁰⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 14; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 443; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 3: 193.

¹⁰⁸⁵ *Ebû Davud*, "Talâk", 7; *İbn Mace*, "Talâk", 30; *Tirmizî*, "Talâk", 8.

¹⁰⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 443.

¹⁰⁸⁷ Sekafi, "Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ", 183; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 73; Şâfiî kaynaklarda da "kur" lafzı hakikat ve mecazla ilişkilendirerek ele alınmıştır. Onlara göre bu kelimenin hakikat manası hayız mecazî manası ise, temizliktir ve ilgili âyette bu kelime temizlik manasında kullanılmıştır. Bkz. Tâcuddîn es-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 363.

alameti “tâ” bulunan temizlik anlamındaki “tahâre” طَهَارَةٌ kelimesidir.¹⁰⁸⁸ Öte yandan âyette ilgili kelimenin çoğul formu “kurû” كُرُوْءٌ şeklinde gelmiştir. Arap dilinde bu kelime temizlik manasında kullanıldığında bu şekilde çoğul yapılır. Eğer “kur” كُرٌ lafzı hayız manasında kullanılsaydı bu manaya özgü çoğul şekli olan “akrâ” أَكْرَاءٌ ile telaffuz edilmesi gerekirdi.¹⁰⁸⁹

Allah (c.c.) “Kadınları iddet süresi içerisinde boşayın.” (Talâk 65/1) buyurmaktadır. Bu âyette yer alan iddet lafzının “لِعِدَّتِهِنَّ” başındaki “lâm” “ل” harfi cerri, zaman bildiren “fi” “فِي” manasında olup talâkın kendisinde gerçekleşeceği vakti ifade eder.¹⁰⁹⁰ Resulullah (s.a.v.) karısını hayız halindeyken boşayan Abdullah b. Ömer’i kastederek babası Ömer’e hitaben şunları söylemiştir: “Ona emret de karısına dönsün! Ardından kadın temizlensin, hayız görsün sonra tekrar temizleninceye kadar ona yaklaşmasın! Ondan sonra artık isterse nikâhında tutar; dilerse yakınlık etmeden boşar. İşte kadınların kendisi için beklemesini Allah’ın (c.c.) emrettiği iddet budur.”¹⁰⁹¹ Âyetteki ifade boşamanın iddet döneminde olmasını, hadis ise boşama için temizlik döneminin tercih edilmesini gerektirmektedir. Âyet ve hadisin beraberce değerlendirilmesinden ortaya çıkan sonuç, talâkın iddet içerisinde ve temizlik döneminde olmasının gerekliliğidir.¹⁰⁹² Buradan hareketle “kur” كُرٌ kelimesinin temizlik manasına geldiği bir başka yönden ortaya konmuş olmaktadır.¹⁰⁹³

¹⁰⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, 3: 117; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3: 109; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5286; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 7: 632; Hinn, *Eserü’l-ihtilâf*, 74; Tavîle, *Eserü’l-lüğa*, 100; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 59; “Kur” كُرٌ, *Mv.F.*, 33: 28; Hanefî fakihler: “Adet ve madut arasındaki ilişkiyi düzenlemede itibara alınan mana değil, lafzdır; dolayısıyla “ثَلَاثَةٌ” kelimesinin sonundaki “ة” harfi kur’ kelimesinin lafzından ötürüdür, manasıyla alakalı değildir.” şeklinde, bu yoruma itiraz etmişlerdir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 14; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 3: 194.

¹⁰⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3: 109.

¹⁰⁹⁰ Buna göre âyetteki kelime “فِي عِدَّتِهِنَّ” şeklinde takdir olunur.

¹⁰⁹¹ Müslim, “Talâk”, 1; İbn Mâce, “Talâk”, 1; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4: 55; Ebu Cafer Ahmet b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr (y.y.: Alemü’l-kütüb, 1414/1994), 3: 51.

¹⁰⁹² Hanefî fakihler ise bu âyeti, “İddetlerine yakın boşayın.” فَطَلَّفُوهُنَّ فِي قَبْلِ عِدَّتِهِنَّ şeklinde yorumlayarak, bu yolla yapılan itirazı bertaraf etmeye çalışmışlardır. Onlara göre boşama iddetin sebebidir ve sebep müsebbebden önce yer almalıdır. Bu itibarla boşamanın iddetin içinde değil de dışında gerçekleşmesi daha uygun olacaktır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 14; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5282; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 7: 632.

¹⁰⁹³ Maverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 11: 163, 166, 167, 168, 221; Kurtubî, *el-Câmi*, 3: 115; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 101; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 7: 632; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”, 184; Tavîle, *Eserü’l-lüğa*, 100; “Kur” كُرٌ, *Mv.F.*, 33: 28.

D. Maktulün Velisinin Kıyas ile Diyet Arasında Muhayyer Olması

İslâm ceza hukukunda kasıtlı öldürülen kişinin velisine, kıyas tatbik ettirme konusunda tercih hakkı tanınmıştır.¹⁰⁹⁴ Bu duruma Kur'ân-ı Kerîm'de: “*Haklı bir sebep olmadıkça, Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir.*”¹⁰⁹⁵ (İsrâ, 17/33) âyetinde yer verilmiştir.

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, maktulün velisinin tek taraflı olarak kıyası talep etme yetkisine sahip olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak velinin kıyas hakkının yanında katilin onayını almadan tek taraflı olarak diyet talep ederek affetme yetkisine sahip olup olmadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir.¹⁰⁹⁶ Hanefîler'e göre maktulün velisi, herhangi bir mâlî bedel talep etmeksizin karşılıksız olarak kıyas hakkından vazgeçebilir. Fakat suçlunun bedel karşılığı affedilmesi halinde velinin kararının yanında, katilin de bu duruma razı olması gerekir. Aksi halde velinin kıyastan vazgeçip tek taraflı olarak diyeti tercih etme hakkı yoktur.¹⁰⁹⁷ Şâfiîler'e göre¹⁰⁹⁸ ise maktulün velisi, katili karşılıksız affedebileceği gibi katilin rızasını almadan diyet talebinde de bulunabilir.¹⁰⁹⁹

Konuyla alakalı ihtilâfın temelinde, âyette veliye tanınan yetkinin hem kıyas hem de diyet anlamında müşterek bir kelime olan “sultân” “سُلْطَانٌ” lafzıyla ifade edilmesi yatmaktadır. Tek taraflı olarak kıyası uygulayıp uygulamama seçeneğinin dışında velinin, katilin onayını almadan diyet talep etme yetkisinin olmadığını kabul eden Hanefîler'e göre müşterek bir lafız olan “sultan” kelimesiyle sadece kıyas uygulama yetkisi kastedilmiştir.¹¹⁰⁰ Bu kelimeyle aynı anda hem kıyas hem de diyet manasının murat edilip velinin yetkisinin her iki seçeneği kapsar nitelikte

¹⁰⁹⁴ Şâmil Dağcı, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 494.

¹⁰⁹⁵ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ

¹⁰⁹⁶ Tavîle, *Eseru'l-lüğâ*, 121; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 197.

¹⁰⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 5541; Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 60; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 235; Tavîle, *Eseru'l-lüğâ*, 121; Dağcı, “Kıyas”, *DİA*, 25: 494.

¹⁰⁹⁸ Bu konuyla alakalı imam Şâfiî'ye velinin sadece kıyas hakkına sahip olduğu, katilin rızası olmadan diyet talep edemeyeceği yönünde bir görüş de nispet edilmektedir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 6: 325; Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 60; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 343.

¹⁰⁹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6: 10; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 6: 324; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 343; Tavîle, *Eseru'l-lüğâ*, 121; Dağcı, “Kıyas”, *DİA*, 25: 494.

¹¹⁰⁰ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 315.

genişletilmesi câiz değildir.¹¹⁰¹ Çünkü müşterek kelimelerden hangi mananın murat olduğu yönünde bir emare bulunmaması durumunda, bu kelimeler mücmel lafız kapsamına girer ve bunların umumu olmadığından muhtemel manalarının aynı anda hükme kaynaklık etme imkânı ortadan kalkar.¹¹⁰²

Hanefîler diyetin, katilin rızasına bağlı bir müeyyide olduğunu “*Öldüren, ölenin kardeşi tarafından bağışlanmışsa, kendisine örfe uymak ve bağışlayana güzellikle diyet ödemek gerekir.*” (Bakara, 2/178) mealindeki âyetle de irtibatlı olarak temellendirmişlerdir.¹¹⁰³ Hanefîler’in bu konuda kullandığı bir başka delil ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kasıtlı öldürmelerdeki müeyyideyi tanımlayan “*Kasten öldürmenin (gereği) kısastır.*”¹¹⁰⁴ şeklindeki hadisidir.¹¹⁰⁵

Şâfiîler ise maktulün velisinin tek taraflı olarak kısasla diyet arasında tercih yapabilme hakkını elinde bulundurmasını, âyette yetkinin kendisiyle ifade edildiği “sultan” lafzının hem kısas hem de diyeti ihtiva eden müşterek bir kelime olmasına bağlamışlardır.¹¹⁰⁶ Onlara göre bir lafzın ifade edebileceği manalardan her biriyle ilişkisi eşit seviyededir ve bu manalardan birinin ön plana çıkması diğerlerinin tercih edilmesiyle ilgili bir engel teşkil etmemektedir. *Müştereğin umumu* gereği bu manaların aynı anda hükme kaynaklık etmesi câizdir.¹¹⁰⁷

Şâfiîler konuyla alakalı Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Kim bir kişiyi öldürürse onun ailesi muhayyerdir. Dilerse (kisas yoluyla) o kişiyi öldürür, dilerse ondan diyet talep eder.*”¹¹⁰⁸ şeklindeki hadisini görüşleri için delil kabul etmişlerdir.¹¹⁰⁹

Değerlendirme:

Müşterek lafızlar, Arap dilindeki ihtimalliliğin ve neticesinde oluşan zannîliğin en önemli etkenlerinden birisidir. Kur’ân-ı Kerîm’de bazı manaları ifade etmek için müşterek lafızlara yer verilmiş ve o günün Arap toplumunda bu

¹¹⁰¹ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 235; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1107; Tavîle, *Eseru'l-lüğa*, 121.

¹¹⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 76; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 36; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 165; Mahmud Esad, *Telhisu Usûl-i Fıkıh*, 93.

¹¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 60.

¹¹⁰⁴ Darekutnî, *Sünen*, 4: 82.

¹¹⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 61.

¹¹⁰⁶ Zencâmî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 313; Karafî, *Nefâisü'l-usûl*, 2: 715; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 59, 60.

¹¹⁰⁷ Zencâmî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 313; Karafî, *Nefâisü'l-usûl*, 2: 715; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 59, 60.

¹¹⁰⁸ Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde rivâyet ettiği bu hadis, benzer ibareyle hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

¹¹⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6: 10.

kelimelerle ilgili mevcut manalar, müctehidler tarafından ilgili kelimeyi anlama bakımından dikkate alınmıştır.

Müşterek lafızlarda hangi mananın kastedildiğiyle ilgili Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te açık bir ifadenin bulunmadığı durumlarda mezhep imamaları kendi icihadları neticesinde hükme kaynaklık edecek anlamı tespit etmeye çalışmışlardır. Bu hususta Hanefî ve Şâfî fakihlerin birbirinden farklı unsurları dikkate almaları, ilgili lafızların manalarıyla alakalı muhtelif tercihlere ve buna bina edilen hükümlerde de ihtilâflara neden olmuştur. Bu hususta üzerinde durulması gereken bir diğer konu ise müşterek lafızların karşıladığı manaların aynı anda hükme kaynaklık edip edemeyeceği meselesidir (umûmu'l-müşterek). Şâfîler'in müşterek lafızlarda yer alan manaların aynı anda kastedilebileceği görüşü ve Hanefiler'in bunu câiz görmemeleri, bu konuda iki mezhep arasındaki görüş farklılığının bir diğer nedenini oluşturmaktadır.

VIII. HAKİKAT- MECAZ

Arap dilinde lafızlar, vaz' edildiği manada kullanılması yönüyle hakikat, belirli bir karineye istinaden vaz edildiği mananın dışında kullanılması yönüyle ise mecaz olarak nitelenmektedir.

Farklı durum ve duyguları ifade etmede sunduğu çeşitlilik açısından dilde büyük öneme sahip olan hakikat ve mecaz kullanımı, fikhî hükümlerin istinbatında müctehidlerin muhtelif sonuçlara ulaşmalarında da kilit rol oynamıştır. Bu itibarla fıkıh usûlü eserlerinde hakikat ve mecaz terimleri, lafzın konulduğu manada kullanımı yönüyle müstakil bir başlık altında ele alınarak incelenmiştir.

A. Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi

Maide suresinin 6.¹¹¹⁰ ve Nisâ suresinin 43.¹¹¹¹ âyetleri, abdestle alakalı muhtelif hükümleri konu edinmektedir. Bu âyetlerden abdestin farzları gibi hükümler elde edilmekle birlikte, abdestle alakalı detay hükümler de elde edilmiştir. Bu hususta üzerinde durulan ve mezhepler arasında tartışmalı olan konulardan birisi de kadınlara dokunmanın abdestin sıhhatine etkisinin ne olacağı meselesidir.

Hanefi mezhebine göre şehvet olsun olmasın temas edilen kişinin yaşı, cinsiyeti, dokunana yakınlık durumu, dokunulan yerin keyfiyeti, arada herhangi bir

¹¹¹⁰ “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp oldunuz ise, boy abdesti alın. Hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız, yahut biriniz tuvaletten gelirse, yahut da kadınlara dokunmuşsanız (cinsî birleşme yapmışsanız) ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla mesh edin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister; umulur ki şükredersiniz.”

Hanefî âlimlerden Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde, fukahânın bu âyetten 69 tane hüküm çıkardığını ifade edip bunları sıralamaktadır. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 299.

¹¹¹¹ “Ey İnananlar! Sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar, cünübken, yolcu olan müstesna gusledene kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta veya yolculukta iseniz yahut biriniz ayakyolundan gelmişseniz veya kadınlara yaklaşmışsanız ve bu durumlarda su bulamamışsanız tertemiz bir toprağa teyemmüm edin, yüzlerinize ve ellerinize sürün. Allah affeder ve bağışlar.”

Abdestle alakalı aynı hükümleri konu edinen Nisa suresinin 43. âyetinde yer alan “mülâme kelimesi üzerinde de burada ele alacağımız mezhep görüşleri ve tartışmalar geçerlidir. Bkz. *İbn-Arabî, Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 563.

engelin bulunup bulunmaması fark etmeksizin dokunma, öpme gibi fiiller, dokunan veya kendisine dokunulan kişinin abdestinin bozulmasına neden olmaz.¹¹¹² Şâfiî mezhebine göre erkeğin vücudunun herhangi bir yeriyle, arada giysi gibi herhangi bir engel olmadan şehvetli veya şehvetsiz bir şekilde karşı cinsten birinin saçı dışında bir uzvuna dokunması durumunda, her ikisinin de abdesti bozulur.¹¹¹³ Kişinin eşine veya aralarında evlenme engeli bulunmayan yabancı bir kadına dokunması, ölü olsun diri olsun mutlak surette abdestini bozar. Ancak, aralarında ebedi olarak evlilik yasağı bulunan kadınlara dokunması ise herhangi bir sorun teşkil etmez.¹¹¹⁴

Konuyla alakalı ihtilâfın sebebi, âyette yer alan “lâ mestüm” “لَا مَسْتَمٌ” kelimesinin aslı olan “lemese” “لَمَسَ” fiilinin fiziki dokunma anlamındaki hakikat manasıyla, zifaf anlamındaki mecazî manalarından¹¹¹⁵ hangisinin temel alınarak âyetin anlaşılacağı hususudur. Zikredilen âyetlerde yer alan “lemese” fiilinin manası, Hanefiler tarafından sadece mecazî anlamda “zifaf” olarak anlaşılırken Şâfiîler tarafından hakikat ve mecazî manalar aynı anda işletilerek hem “fiziki dokunma” hem de “zifaf” manaları aynı anda dikkate alınmıştır.¹¹¹⁶

Hanefiler’e göre mecaz ve hakikatin aynı anda kastedilmesi mümkün değildir. Karinelerle beraber hangi anlam öne çıkarsa diğerini hükümsüz kılar. Zira hakikat, lafzın vaz edildiği anlamda kullanılması manasına gelirken; mecaz, lafzın konulduğu mananın dışında kullanılıyor olması hasebiyle hakikatin zıddıdır. İki zıt mananın aynı anda kastedilmesi mümkün olamayacağından ya hakikat ya da mecazî mana tercih edilmelidir.¹¹¹⁷ Bu farklılığa dayalı olarak Hanefiler, muhtelif

¹¹¹² İmam Muhammed, *el-Hüccce ‘alâ ehli’l-Medîne*, 1: 65; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 171; Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi’l-ulemâ*, 1: 162; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 67; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’* 1: 30; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 44; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, 1: 10.

¹¹¹³ Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 29; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 462; Maverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 187; Sem’ânî, *el-İstulâm*, 1: 92; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 43; Kurtubî, *el-Câmi’*, 5: 224; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2: 30; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1: 676.

¹¹¹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 30; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2: 28; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1: 145; “Hades”, *Mv.F*, 17: 117.

¹¹¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 462; Kiya el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3: 49; İbnu’l- Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 564; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 30; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 44.

¹¹¹⁶ Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 144.

¹¹¹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 173; Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 68; Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, 1: 79; Mahmud Esad, *Telhîsu Usûl-i Fıkh*, 127; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, 218; Bilmen, *Kamus*, 1: 84; Şakiru’l-Hanbelî, *Usûlü’l-fıkhî’l-İslâmî*, 171; Zeydân, *el-Vecîz fî usûli’l-fıkh*, 335; Ferhat Koca,

delillerin etkisiyle mecâzî manayı dikkate aldıklarından, kural gereği hakiki anlamı devre dışı bırakmışlardır.¹¹¹⁸

Hanefiler belirli delillerle görüşlerini temellendirmişlerdir. Onlara göre Arapça'da “vat” “وَطءٌ” kelimesinin hakikat manası, yeri çiğnemektir. Ancak kadınlara nispet edildiğinde hal karinesi gereği bu kelimedenden yeri çiğnemek değil de aynı kelimedenden mecaz olan cinsel ilişki anlaşılmaktadır. Zira Arap dilinde “لَمَسْتُ” “المرأة” dendiğinde, kadınla cinsel ilişki kurma manası anlaşılır.¹¹¹⁹ Aynı şekilde âyette “lemese” “لَمَسَ” lafzı kadınlara yönelik kullanıldığından hakikat değil de mecazî manası¹¹²⁰ tercih edilmelidir.¹¹²¹ Yine Bakara suresinin 237. âyetinde “Onlarla cinsel ilişkiye girmeden önce kadınlarınızı boşarsanız.”¹¹²² buyurulmakta ve burada da hakiki manası dokunma olan “mess” “مَسَّ” kelimesiyle, cinsel ilişki kastedilmektedir.¹¹²³

Hanefilere göre abdest âyetinin akışı, cinsel ilişki manasının kastedilmesini gerektirmektedir. Âyette “*Biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir.*” ifadesinden sonra uygun olan abdesti bozan, keyfiyeti başka bir hususun zikredilmesidir. İlk olarak küçük hadesten bahsedilmiş olmasından dolayı *kadınlara dokunma* ifadesiyle büyük hades anılmış olursa, mana yönünden daha münasip olur. Çünkü suyun bulunmaması halinde teyemmümün ortadan kaldıracığı küçük hadese tuvalet ihtiyacının giderilmesi, büyük hadese ise cinsel ilişki örnek verilmiştir. Aksi takdirde âyette tekrara düşülmüş olacaktır.¹¹²⁴

“Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 221; Kahveci, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe Mecazî Anlam”, 18: 39.

¹¹¹⁸ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medine*, thk. Mehdi Hasan el-Keylânî (Beyrut: Alemlü’l-kütüb, 1403), 1: 65; Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî’l-ulemâ*, 1: 162; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 171; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 67; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 30; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 44; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, 1: 10.

¹¹¹⁹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 30.

¹¹²⁰ Normal kural gereği hakikat ve mecaz mananın kullanımıyla ilgili bir çatışma olduğunda kelimelerin hakikat manası öncelenir. Ancak, bir kelimenin mecaz manasıyla kullanımı şöhret bulunduğu bu durum genel kuraldan istisna edilip mecazî mana tercih edilir. Âyetteki “الغائط” kelimesi de “yeri çiğnemek” manasında hakikattir. Fakat “tuvalet ihtiyacını giderme” anlamındaki mecazî manası kullanım noktasında hakiki manasının önüne geçmiştir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 44.

¹¹²¹ Cessas, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 462.

¹¹²² وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

¹¹²³ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavamizi’t-tenzîl*, (Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-Arabi, Beyrut, 1407), 1: 284.

¹¹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 68.

Hanefiler'e göre âyetteki kelimenin dokunma olarak yorumlanamamasının bir sebebi de konunun *umumu'l belva* cihetinden bir mesele olmasıdır. Karşı cinse dokunma olayı günlük hayatta çokça vuku bulan bir olay olmasına rağmen Hz. Peygamber'den (s.a.v.) dokunmanın abdesti bozacağı yönünde bu durumu izah eden bir açıklama gelmemiştir. Bu da âyetteki ifadenin, Şâfiîler'in anlayışı üzere yorumlanmasını zorlaştırmaktadır. Aksine Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen rivâyetler, dokunmanın abdesti bozmayacağı yönünde malumat içermektedir.¹¹²⁵ Zira erkekle kadının çoğunlukla beraber olduğu gerçeği dikkate alındığında böyle bir hüküm müslümanlar için büyük bir meşakkat oluşturacaktır.¹¹²⁶

Hanefiler, Hz. Aişe tarikiyle gelen şu hadisleri görüşleri için delil göstermişlerdir.¹¹²⁷ Hz. Aişe, Hz. Peygamberden (s.a.v) şöyle rivâyet etmektedir: “(Kendisini kastederek) Hz. Peygamber (s.a.v) hanımlarından birini öptü, sonra namaz kıldı. Yeniden abdest de almadı.”¹¹²⁸ “Ayaklarım kiblede olduğu halde Resulullah (s.a.v) önümde namaz kılıyordu. Secdeye vardığında (ayaklarımı çekmem için) beni dürttü. Ben de sonrasında ayaklarımı toparladım, ayağa kalktığımda ise tekrar uzattım.”¹¹²⁹ “Rasulullah, (s.a.v), ben onun önünde bir cenaze gibi boylu boyunca yatmış olduğum hâlde namaz kılardı. Vitir kılmak isteyince ayağıyla bana dokunurdu.”¹¹³⁰

Şâfiîler'e göre ise kelimada bir sözün hem hakikat hem de mecazî manası aynı anda kastedilebilir. Şâfiîler, bu konuda siyah ve beyaz anlamlarına gelen “cevn” “جَوْنٌ” kelimesini örnek göstererek mevcut durumun dilde kullanılabilir olduğunu ispata çalışmıştır.¹¹³¹ Şâfiîler, mevcut usûlî anlayış doğrultusunda her iki

¹¹²⁵ Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 463; Şihabüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zehîra* (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1: 226.

¹¹²⁶ Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 30.

¹¹²⁷ Bu hadislerle alakalı geniş değerlendirmeler için bkz. Hüseyin Kahraman, “Hadislere Göre Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19:1 (2010), 69-109; Buna benzer diğer rivâyetler için bkz. İmam Muhammed, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medine*, 1: 65; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkik fî mesâilî'l-hilâf* (Kahire: Dâru'l-va'yi'l-Arabî, 1998), 1: 198-204; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 142-143.

¹¹²⁸ *Tirmizî*, “Taharet”, 63; *İbn Mâce*, “Taharet”, 69; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 210.

¹¹²⁹ *Buhârî*, “Salât”, 22; *Müslim*, “Salât”, 272; *Nesâî*, “Tahâret”, 120.

¹¹³⁰ *Müslim*, “Salât”, 267; *İbn Mâce*, “Salât”, 40; Konuyla ilgili rivayetlerin geniş değerlendirmesi için bkz. Sahip Beroje, “Fıkıh Açısından Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30 (2017), 406-417.

¹¹³¹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 68; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 79; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ”, 190; Türkî, *Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ*, 256; Özer, “Fukahâ ve Usulcülerin Hakikat ve Mecaz Anlayışı”, 13: 125; Kahveci, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe Mecazî Anlam”, 18: 39.

manayı da aynı anda işletmekte beis görmeyip bu lafzı, hem dokunma hem de zıfaf manalarıyla anlamlandırarak hakikat ve mecazı aynı anda işletmişlerdir.¹¹³²

Şâfiîler bu konudaki görüşlerini desteklemek için Kur’ân-ı Kerîm’de “lems” kelimesinin dokunma manasında kullanıldığı “*Onlar da elleriyle ona dokunsalardı.*”¹¹³³ (En’am, 6/7) ifadesini örnek gösterip abdest âyetindeki kullanımın da tıpkı burada olduğu gibi dokunma manasında olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹¹³⁴ Yine Şâfiîler, Ebu Hureyre’den nakledilen, “mülâmese” kelimesinin içerisinde hakikat manasında kullanıldığı “*Resulullah (s.a.v), mülâmeseyi (dokunma yoluyla yapılan alışverişi) ve münabezeyi (birbirine atma yoluyla yapılan alışverişi) yasakladı.*”¹¹³⁵ hadisiyle görüşlerini teyit etmişlerdir.¹¹³⁶

Şâfiîler de Hanefiler gibi siyak-sıbakı dikkate alarak görüşlerini temellendirme açısından aynı mevzuda farklı bir mantık yürütmüşlerdir. Onlara göre âyette “kadına dokunma” ifadesi, “tuvaletten gelme/ihtiyacını giderme” ifadesine atfedilmiştir. “Atıf” ve “matufun ‘aleyh” arasında var olan tertip gereği, iki durum da eşit seviyede hades kabul edilmelidir ki, aralarında bir uygunluktan bahsedilebilsin.¹¹³⁷ Aynı şekilde, abdesti gerektiren sebeplerden biri olan tuvalete gitmenin ardından, aynı sonucu doğuran bir başka sebebin zikredilmiş olması daha evladır.¹¹³⁸

Bu konuda sahâbeden gelen rivâyetler de mevcuttur: Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Ebû Musa el-Eş‘ari’ye göre âyetteki “lâ mestüm” ifadesi, cima manasına gelir. Hz. Ömer ve Abdullah b. Mesud’a göre ise el ile dokunmayı ifade eder.¹¹³⁹ Ancak İmam Serahsî’nin belirttiğine göre Hz Ömer, bu görüşünden vazgeçmiştir. Bir defasında cariyelerinden birini öptükten sonra namaza durmuş, kendisinden mezi geldiğini fark edince, namazı terk etmiştir. Sebebi sorulduğunda ise

¹¹³² Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 69; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2: 30; Mansur b. Yunus el-Buhûtî, *Şerhu Münthe’l-îradât* (y.y.: Alemü’l-kütüb, 1993), 1: 73; Bilmen, *Kamus*, 1: 84; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 239.

¹¹³³ فَلَمَّسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ

¹¹³⁴ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 21: 173; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 1: 142; “Hades”, *Mv.F*, 17: 118.

¹¹³⁵ “وَالْمَنَابَذَةُ” (Müslim, Büyu‘1-3; Ebü Davud, Büyu‘ 25).

¹¹³⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 30.

¹¹³⁷ Şâfiî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 46; “Hades”, *Mv.F*, 17: 118.

¹¹³⁸ Kiya el-Harrasî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 463.

¹¹³⁹ İmam Muhammed, *el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medine*, 1: 65; Cessas, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 462; Kasâni, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 30; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 142.

kendisinden mezi gelmesi nedeniyle namazdan ayrıldığını ifade etmiştir.¹¹⁴⁰ İbn Mesud, Abdullah b. Ömer gibi sahâbîler ise karşı cinse dokunmanın abdesti bozacağını düşünmekteydiler.¹¹⁴¹ İbn Abbas'a göre Allah (c.c) hayâ sahibidir ve bu sebeple söylemesi çirkin karşılanabilecek şeyleri, güzel olanlarla kinaye yoluyla ifade eder. Abdest âyetlerinde de bu durum vardır. Yani Allah (c.c) aslında cimayı kastetmiş, fakat bunu "lems" kelimesiyle ifade etmiştir.¹¹⁴²

B. Zina ile Sıhriyet Bağının Oluşması

Akit sonrası gerçekleşen zifafın sıhriyet bağını oluşturacağı ve evlenme engelinin meydana gelmesine sebep olacağı konusunda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ittifak vardır.¹¹⁴³ Ancak Nisa suresinin 22. âyetinde dilde hem mutlak anlamda cinsel ilişki hem de evlilik akdi manasında kullanılan "nikâh" "نِكَاح" kelimesine bağlı olarak zina sonucu sıhriyet bağının oluşup oluşmayacağı meselesi, iki mezhep arasında görüş ayrılığına sebebiyet vermiştir.¹¹⁴⁴

Hanefî mezhebine göre erkeğin, kadınla ön taraftan yaklaşarak helal veya haram yolla cinsel ilişkiye girmesi neticesinde taraflar arasında sıhriyet bağı oluşur. Artık bu erkeğin, kendisiyle zifafa girdiği kadının usul ve furuuyla evlenmesi câiz olmaz.¹¹⁴⁵ Şâfiî mezhebine göre ise zina ile hiç bir şekilde sıhriyet bağı meydana gelmez. Bir kimse zina yaptığı kadının usul ve furuuyla evlenebileceği gibi, bu kimsenin oğlu veya babası da o kadınla evlenebilir.¹¹⁴⁶

¹¹⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 68.

¹¹⁴¹ İbn Kudame, *el-Muğnî*, 1: 142.

¹¹⁴² Kudurî, *et-Tecrîd*, 1: 174; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 68; İbn-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 564.

¹¹⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 57.

¹¹⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 143; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 58; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4: 62; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 491; Muhyiddin Abdülhamid, *el-Ehvalü's-şahsiyye*, 48; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 254.

¹¹⁴⁵ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 2: 309; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 143; Kudurî, *et-Tecrîd*, 9: 4449; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 204; Aynî, *el-Binâye*, 5: 33; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3: 219; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6627, 6628; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4: 62; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 491; Muhyiddin Abdülhamid, *el-Ehvalü's-şahsiyye*, 48; "Nikâh", *Mv.F.*, 3: 207.

¹¹⁴⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 164; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 214; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 12: 240; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 204; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 383; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 272; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16: 219; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 139; Muhyiddin Abdülhamid, *el-Ehvalü's-şahsiyye*, s.49; "Nikâh", *Mv.F.*, 41: 207.

Zinanın sıhriyet bağına etkisiyle ilgili meseledeki ihtilâfın sebebi, Nisa suresinin 22. âyetinde geçen “nikâh” kelimesinin lügat ve şer‘î manalarından hangisinin tercih edileceği hususudur.¹¹⁴⁷

Sözlükte “nekeha” “نَكَحَ” fiili, hakiki mana olarak cinsel ilişki ve bir şeyin diğer bir şeye eklenmesi, katılması manalarına gelmektedir. Birbirlerine doğru eğilerek dalları dolaşan ağaçlar için de bu fiil kullanılır. Bu kelime mecaz olarak evlenme akdi anlamında kullanılmıştır. Çünkü evlenme akdi, cinsel ilişkinin bir sebebidir.¹¹⁴⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de nikâh kelimesi zıfaf,¹¹⁴⁹ evlenme akdi¹¹⁵⁰ ve her iki manayı da kapsayacak şekilde¹¹⁵¹ farklı manalarda kullanılmıştır.

Zinayı sıhriyet için sebep kabul eden Hanefî mezhebine göre nikâh kelimesi hem şer‘î hem de lugavî hakikat¹¹⁵² olarak cinsel ilişki, mecaz olarak akit manalarına gelmektedir. Onlara göre nikâh kelimesi âyette mutlak olarak zikredildiğinden cima manası tercih edilerek kullanılması daha doğrudur.¹¹⁵³ Nikâh kelimesinin cima manası dışındaki kullanımları, şer‘î hakikat dahi olsa mecaz olarak değerlendirilir ve tercihi hususunda karineye ihtiyaç vardır.¹¹⁵⁴ Âyetteki nikâh kelimesi, evlenme akdi neticesinde helal yolla kurulan bir ilişki biçiminde kayıtlanmayıp mutlak olarak zikredilmiştir. Bu sebeple mutlak ve karînesiz olarak zikredilen nikâh lafzını hakikat manası olan cinsel ilişkiye yormak, mecaz manası

¹¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 59.

¹¹⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 141, 142; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 9: 147; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6514; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4: 7; “Nikâh”, *Mv.F.*, 41: 207.

¹¹⁴⁹ “Yetimleri deneyin. Evlenme çağına erdiklerinde eğer reşit olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin.” (Nisâ, 4/6).

¹¹⁵⁰ “Ey inananlar! Mümin kadınlarla nikâhlanıp, sonra onlarla zıfafa girmeden boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur.” (Ahzâb, 33/49); “İçinizden bekarları, kölelerinizden ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin.” (Nur, 24/32); “Eğer velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz.” (Nisâ, 4/3).

¹¹⁵¹ “Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz.” (Bakara, 2/230).

¹¹⁵² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3: 187.

¹¹⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 48, 285, 369; a.mlf., *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 142, 143; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9: 4449; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 205; Buharî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 85, 86; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3: 220; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999), 59; Tavîle, *Eseru'lüğa*, 122; İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 578.

¹¹⁵⁴ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 272; Tilemsânî, *Miftâhü'l-vusûl*, 517; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhü*, 492.

olan evlilik akdine yormaktan daha evladır.¹¹⁵⁵ Bir şeyin diğer bir şeye eklenmesi, katılması şeklindeki lügat manası da her bakımdan bu anlamı desteklemektedir.¹¹⁵⁶

Hanefî fakihler, nikâh lafzının hakikat ve mecaz anlamları birlikte kapsayacak nitelikte olduğu yönünde değerlendirmeler de ortaya koymuşlardır. Buna göre âyette geçen “nekeha” fiili, hakiki manada zifaf anlamına gelmekle birlikte akit anlamını da ihtiva etmektedir. Çünkü burada “nikâhlamayın” şeklindeki yasak, onlarla helal veya haram yolla cinsel temasta bulunmayın anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla bu kelime sadece “Evlenme akdi düzenlemeyin.” anlamıyla sınırlandırılmaz, her iki manayı da ihtiva eder.¹¹⁵⁷ Aynı şekilde Allah (c.c.) Nisa suresinin 32. âyetinde¹¹⁵⁸ üvey kızla evlenme engelinin ortaya çıkmasını cinsel temasa bağlamış, ancak bu ilişkiyi nikâh öncesi veya sonrasında sınırlandırmamıştır. Bu sebeple buradaki beraberlik mutlak anlamda helal veya haram yolla yapılan cima olarak anlaşılmalıdır.¹¹⁵⁹

Hanefîler, zina neticesinde hürmet-i musaharanın oluşabileceği yönündeki görüşlerini, zinanın helal olmasa da üreme yoluyla kadın ve erkek arasında kuracağı bağa vurgu yaparak ispatlamaya çalışmışlardır. Onlara göre zina ile de olsa erkeğin dölü bir şekilde kadına ulaşmakta ve bu vesileyle kadın ve erkeğin bir cüzü sayılan çocuk meydana gelmektedir.¹¹⁶⁰ Zinayla kadın ve erkek arasında meydana gelen bu bağ, sadece kadınla sınırlı kalmayıp onun annesi ve kızının da bu neticeyle akrabalık bağı açısından etkilenebileceği şüphesini doğurmaktadır. Haramlığın gerçekleşmesiyle ilgili olarak meydana gelen şüphe, gerçek gibi değerlendirilir ve buna göre hareket edilir. Çocuğun anne babasından bir parça olması nedeniyle ikisi arasında teşekkül edecek yakınlık, bu kişilerin akrabaları arasında da hürmet-i musahare yoluyla bir bağın ve neticesinde de evlenme engelinin gerçekleşmesine sebep olmaktadır.¹¹⁶¹ Yine âyetin sonunda, üvey anneyle evlenme fiili *hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iş* olarak ifade edilmektedir. Âyette ağır sıfatlarla

¹¹⁵⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 86.

¹¹⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 142; Neşemî, *Turuku istinbâti'l-ahkâm*, 107; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezahibi'l-erba'a*, 4: 7.

¹¹⁵⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 142; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 260; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 45; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezahibi'l-erba'a*, 4: 7.

¹¹⁵⁸ وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ (Nisa, 4/32)

¹¹⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 143, 144.

¹¹⁶⁰ Aynî, *el-Binâye*, 5: 33; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3: 220.

¹¹⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 205.

olayın nitelenmesi, bunun normal akitten daha öte çirkin bir durumu ifade ediyor olmasını gerektirir.¹¹⁶²

Şeriatta dinin tasvip etmediği zina fiili, gerek recm gerek celde cezası gerekse ahiretteki büyük azabın varlığıyla tehdit edilme suretinde olsun hiçbir şekilde karşılıksız bırakılmamış, mutlaka hukukî bir müeyyideyle sonlandırılmıştır. Zina sonucu hürmet-i musaharanın ortaya çıkması durumu da bu minvalde değerlendirilmeli ve hürmet-i musahare zina fiilinin zorunlu hukukî neticesi olarak düşünölmelidir.¹¹⁶³

Hanefî fakihleri, nikâh kelimesinin cinsel ilişki anlamında kullanıldığına dair şu hadisi de delil olarak kullanmışlardır:¹¹⁶⁴ Rivâyete göre bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek ona: “*Ya Resulellah! Ben cahiliyede bir kadınla zina ettim, kızını nikâhlayabilir miyim?*” diye sorduğunda, Resulullah da (s.a.v.) “*Bunu doğru bulmuyorum. Kendisiyle beraber olduğun kadının kızıyla nikâhlanman, münasip değildir.*”¹¹⁶⁵ diye cevap vermiştir.¹¹⁶⁶

Şâfiîler'e göre¹¹⁶⁷ âyette geçen “nikâh” kelimesi, şeriatta mutlak olarak zikredildiğinde şer'î hakikat olarak sadece akit manasını ihtiva eder.¹¹⁶⁸ Cima manası ise şer'î mecaz haline gelir.¹¹⁶⁹ Onlara göre nikâh kelimesinin Kitap ve

¹¹⁶² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 118.

¹¹⁶³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 144.

¹¹⁶⁴ Belirtilen kaynaklarda zikredilen bu rivâyet, hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

¹¹⁶⁵ San'ânî, *Musannef*, 7: 201.

¹¹⁶⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3: 221; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 9: 6630.

¹¹⁶⁷ Hanefî ve Şâfiî mezhepleri “nikâh” kelimesinin Arap dilinde hakiki anlam olarak cinsel ilişkiyi, mecazî anlam olarak ise nikâh akdini karşıladığı noktasında aynı görüştedir. Hanefîler'de bu kelimenin lügavî ve şer'î anlamları arasında bir fark gözetilmeyip her iki durumda da cinsel ilişki hakiki anlam, akit ise mecazî mana olarak değerlendirilir. Bu noktada Şâfiîler'i Hanefîler'den ayıran durum, onların şeritta çok kullanılmasına bağlı olarak nikâh kelimesinin akit manasını, şer'î hakikat olarak kabul etmeleridir. Şâfiîler bu kullanıma nispetle diğer mana olan cinsel ilişki anlamını da şer'î mecaz olarak değerlendirmişlerdir. Muasır çalışmaların çoğunda Şâfiîler'in şer'î hakikat ve şer'î mecaz nitelemeleri bağlamından koparılıp, lügavî anlamla karıştırılmış ve Şâfiîler'in, Hanefîler'in tersine lügavî olarak ilgili kelimenin hakiki anlamını akit, mecazî anlamını ise cinsel ilişki şeklinde değerlendirdikleri yönünde bilgiler verilmiştir. Bu konuyla alakalı değerlendirmeler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 48, 285; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 383; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 272, 273; Şihabüddîn Ahmed b. İdris el-Karafî, *Şerhu tenkihi'l-fusûl*, thk. Taha Abdürreûf Sa'd (y.y.: Şeriketü't-tibâ'iyye el-fenniyye, 1393/1973), 44; Tilemsânî, *Miftâhü'l-vusûl*, 517; İsnevî, *et-Temhîd*, 190; a.mlf., *Nihâyetü's-sûl*, 139; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3: 220.

¹¹⁶⁸ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 383; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 272; Tilemsânî, *Miftâhü'l-vusûl*, 517; İsnevî, *et-Temhîd*, 190; a.mlf., *Nihâyetü's-sûl*, 139; Tavîle, *Eseru'lüğa*, 122; İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 578.

¹¹⁶⁹ Tilemsânî, *Miftâhü'l-vusûl*, 517.

Sünnet'in birçok yerinde evlenme akdi anlamında kullanılmış olması da bu duruma işaret etmektedir. Buna şu âyet örnek gösterilebilir: “*Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz.*” (Bakara, 2/230.) Bu âyette önceden de belirtildiği üzere “nikâh” kelimesi, “evlenme akdi” anlamında kullanılmıştır.¹¹⁷⁰

Şâfiîler'e göre Allah (c.c.) Nisâ suresinin 23 ve 24. âyetlerinde evlenilmesi yasak olan kadınları saymış ve bunun dışında kalanların helal olduğunu açıkça beyan etmiştir. Mezkûr âyetlerde zina yoluyla kurulan ilişki sonrasında herhangi bir kadının bir başkasına hürmet-i musahare nedeniyle haram olacağından bahsedilmemiştir. Bu sebeple kendisiyle zina edilen kadın da “*Bunların dışında kalanlar size helal kılındı.*” ibaresiyle ifade edilen kendisiyle evlenilecek kadınlar sınıfında değerlendirilmelidir.¹¹⁷¹

Şâfiî fakihler görüşlerini Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen şu hadisle de delillendirmişlerdir: Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bir kadınla zina yapıp onunla veya kızıyla evlenmek isteyen birinin durumu sorulduğunda O : “*Haram bir fiil, helal bir fiili haram kılmaz. Ancak nikâhla olan durum helali haram kılar.*” buyurmuştur.¹¹⁷² Şâfiîlere göre hadiste geçen “*Haram bir fiil, helal bir fiili haram kılmaz.*” ilkesi, zinanın aile bağına tesis edip normalde evlenilmesi yasak olmayan kadınların bu çerçevede içerisinde değerlendirilmesine¹¹⁷³ manidir.¹¹⁷⁴

¹¹⁷⁰ Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4: 7.

¹¹⁷¹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6632.

¹¹⁷² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5: 104; Dârekutnî, *es-Sünen*, 4: 401; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7: 274.

¹¹⁷³ Şâfiî fakihler tarafından delil olarak kullanılan bu hadis, Hanefiler tarafından farklı yorumlanmıştır. Onlara göre hadiste geçen bu cümle, harama bakmak veya zinaya götüren fiillerin sıhriyet bağına doğurabileceği tevehhümünü izale etmek için zikredilmiştir. Burada haram olarak nitelenen fiil, cima değil de ona götüren diğer davranışlardır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisi şeriflerinde: “*Gözlerin zinası bakmak, ayakların zinası da (harama) yürümeğidir.*” (Ebû Dâvûd, Nikâh 44) buyurmaktadır. Bu ve benzeri hadislerin, harama bakmak ve buna benzer fiillerin hakiki anlamdaki zina gibi düşünülmesine sebebiyet verebileceği aşikârdır. Şâfiî mezhebi tarafından delil olarak kullanılan “Haram bir fiil, helal bir fiili haram kılmaz.” ilkesini barındıran bu hadisin senedindeki râvilere, karşıt görüşteki mezhep imamaları tarafından eleştiriler yöneltilip hadislerin sıhhatiyle alakalı olumsuz görüş beyan edilmiştir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 145; İlgili hadise yönelik Hanefiler'in ortaya koyduğu eleştirilerin geniş izahı için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9: 4453-4456; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3: 220.

¹¹⁷⁴ Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 215; ; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 204; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 140; Aynî, *el-Binâye*, 5: 35; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6131.

Şâfiîler, zina ile hürmet-i musaharanın teşekkül edemeyeceğini helal ve haram olma bakımından nikâh ve zina arasında var olan farklılığa vurgu yaparak ispatlama yoluna gitmişlerdir. İmam Şâfiî'ye göre evlilik yoluyla kurulan akrabalık bağı, Allah'ın (c.c.) lütfettiği nimetlerden biridir. Bu nimetin taşlanma, kırbaçlanma ve kınanmayla cezalandırılan zina yoluyla tesis edilmesi asla düşünülemez. Çünkü haram ile helal birbirine zıt olduğu halde, Allah'ın (c.c.) helal bir fiil olan nikâh sebebiyle yasakladığı akrabalar arası evlenme durumunu, haram bir fiil olan zina ile de yasaklaması mümkün değildir. Nikâh ile zina birbirine zıt olduğundan şeriatta bu iki durum her bakımdan ayrı muamele görmelidir. Nitekim Allah (c.c.) insanları nikâha yönlendirmiş ve evlenmeyi emretmiştir. Nikâh bağı, soy, sıhriyet, eşler arasında ülfet ve muhabbetin kaynağı kılmış, evlilikten önce haram olan birçok durumu evlilik nedeniyle helal hale getirmiştir. Zina ise Kur'ân-ı Kerîm'de “*Zinaya yaklaşmayın. Zira o bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur.*” (İsra, 17/32) sözüyle kınanmış ve kesin ifadelerle yasaklanmıştır. Şeriatta zina ile nikâh fiillerine yaklaşım bu şekildeyken haramlık doğurma açısından ikisini aynı kefeye koyarak ilgili görüşü ortaya koymak câiz değildir.¹¹⁷⁵ Bunun bir diğer delili de Hz. Peygamber'in (s.a.v.), “*Musahare yoluyla meydana gelen akrabalık, nesep akrabalığı gibidir.*” sözüdür.¹¹⁷⁶

Değerlendirme:

Arap dilinde, lafızlardaki zannîliğin diğer bir sebebi, mecazî kullanımlardır. Kelimelerin manalarını daha da genişletme veya muhataba verilmek istenen mesajın etkili bir biçimde aktarımını sağlayıp onun daha fazla dikkatini çekmeyi amaçlayan bu üslup, gerek amelî nitelikli gerekse diğer konuları ihtiva eden âyetlerde geniş kullanım alanı bulmuştur.

Lafzın taşıdığı hakikat manası yanında mecazî mananın da ihtimal dâhilinde olduğu yerlerde, müctehidlerin hakikat ve mecaz mana arasında tercih yaparken farklı argümanları esas almaları, neticede görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Konuyla alakalı ihtilâflarda etkili olan diğer bir neden ise Şâfiîler'in bir kelimenin karşıladığı mecaz ve hakikat manalarının aynı anda hükme kaynaklık edebileceği

¹¹⁷⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 164, 165; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9: 4457; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 204, 205.

¹¹⁷⁶ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6632.

kanaati ve Hanefiler'in bunu caiz görmemeleridir. Hanefî fakihler, mecazî manaların umûm ifade edip hakikat manasını da ihtiva edecek şekilde (umûmu'l-mecaz) hükme kaynaklık edebileceği yönünde bir görüş de ortaya koymuşlardır.

IX. LAFIZLARDAKİ KAPALILIK

Fıkıh usûlü eserlerinde lafız mana ilişkisi açısından üzerinde durulan hususlardan birini, lafzın manaya delâletinin açıklığı ve kapalılığı meselesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda lafızlar kapalılık derecesine bağlı olarak hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih olmak üzere dört kısımda ele alınmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan lafızlar, sübût açısından kat’î olmakla birlikte bazı durumlarda manaya delâleti açısından içerdiği zannîliğe dayalı olarak yer yer kapalılık ihtiva etmekte ve bu durum da ahkâm âyetlerinde bazı ihtilâfları beraberinde getirmektedir. “*Gusülde mazmaza ve istinşâkın hükmü*” ile alakalı Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki tartışma da bu konunun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Gusül abdesti, “*Eğer cünüpseniz iyice temizlenin.*”¹¹⁷⁷ (Mâide 5/6) âyeti ve sünnette yer alan hükümler¹¹⁷⁸ gereği cünüplük, hayız ve nifas sonrasında ortaya çıkan hükmî kirliliği gidermek için akıl-baliğ olan her mükellefe farz kılınmıştır.¹¹⁷⁹ Gusül abdestinde bedenın tümünün suyla yıkanmasının gerekliliği üzerinde mezhep imamları ittifak etmişlerdir.¹¹⁸⁰ Ancak ağız ve burnun vücudun dışından sayılıp sayılmamasına bağlı olarak âyetteki “*İyice temizlenin.*” “فَاطَّهَّرُوا” emrinin kapsamına dâhil edilip edilmeyeceği hususu, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında görüş ayrılığına neden olmuştur.¹¹⁸¹

Hanefî mezhebine göre guslün farzları: “mazmaza” (ağza su almak), “istinşâk” (burna su vermek) ve bütün vücudu kuru yer kalmayacak derecede yıkamaktır.¹¹⁸² Şâfiî mezhebine göre ise guslün farzları: niyet ve bütün bedeni

¹¹⁷⁷ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا

¹¹⁷⁸ Buhari, “Gusl”, 28; Müslim, “Hayız”, 87.

¹¹⁷⁹ Şener, “Gusül”, *DİA*, 14: 213.

¹¹⁸⁰ Cezîrî, *el-Fıkh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba’a*, 1: 106.

¹¹⁸¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 51; “Gusl”, *Mv.F*, 31: 208, 209.

¹¹⁸² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 458; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 108; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 62; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 34; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 16; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1: 526; Şener, “Gusül”, *DİA*, 14: 213; Cezîrî, *el-Fıkh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba’a*, 1: 102; “Gusl”, *Mv.F*, 31: 208.

yıkamak olup “mazmaza” ve “istinşâk” bunlar içerisinde yer almamaktadır.¹¹⁸³ Hanefiler bu hususta gusül ve abdesti ayrı ayrı değerlendirerek “mazmaza” ve “istinşâkı” gusülde farz, abdestte ise sünnet kabul etmişlerdir.¹¹⁸⁴

Hanefiler’e göre âyetteki “*İyice temizlenin.*” emri, esas itibarıyla mutlak yıkamaya delâletinden dolayı zâhir bir lafızdır. Ancak yüzün bir kısmı olan ağız ve burun bölgesini kapsayıp kapsamaması bakımından meydana gelen kapalılığa bağlı olarak “hafî” lafız kapsamında değerlendirilmelidir.¹¹⁸⁵ Bu fiille bedeninin tamamının yıkanması kastedilmekte olup özür sebebiyle iç kısmı bu emrin kapsamı dışında tutulmuştur ve bu hususta da icmâ oluşmuştur.¹¹⁸⁶ Geride bedeninin dış kısmı kalmaktadır. Ancak bir yönüyle bedeninin içi, diğer yönüyle de bedeninin dışı kabul edilebilecek ağız ve burun bölgesi¹¹⁸⁷ farklı mütalaalara imkân tanınmasından ötürü ilgili lafzın manasında bir kapalılığa sebebiyet vermiştir. İhtiyat ilkesi gereği ağız ve burun bölgesi vücudun dışından kabul edilmek suretiyle lafzın kapsamına dâhil edilerek âyetteki kapalılık giderilmeye çalışılmıştır.¹¹⁸⁸ Hanefiler ayrıca konuyla alakalı görüşlerini şu şekilde temellendirmişlerdir:

“Mazmaza” ve “istinşâk” olmaksızın gusül abdesti alan kişi vücudunun tamamını değil de bir kısmını yıkamış olur. Zira âyetteki yıkama emri umumî olup mübalağa içerdiğinden ulaşılması mümkün olmayan kısımlar dışında bedeninin tamamının yıkanmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla uygun olan âyetteki lafzı, hüküm ve fayda açısından en geniş haliyle anlayıp gereğince amel etmektir.¹¹⁸⁹

Hanefiler “mazmaza” ve “istinşâk”ı gusülde farz, abdestte sünnet kabul etmelerini şu şekilde açıklamışlardır: Abdest âyetinde yüz lafzı geçmektedir, oysa

¹¹⁸³ Sem‘ânî, *el-İstulâm*, 1: 86; Gazâlî, *Nihâyetü’l-matlab*, 1: 345; Nevevî, *el-Mecmû‘*, 2: 197; a.mlf., *Ravdatü’t-talibîn*, 1: 88; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti’l-Beyhakî*, 1: 344; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1: 219; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1: 526; Şener, “Gusül”, *DİA*, 14: 213; Cezîrî, *el-Fıkh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba‘a*, 1: 103; “Ğusl”, *Mv.F*, 31: 208.

¹¹⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 62.

¹¹⁸⁵ Abdülaziz el-Buhârî, (730/1329) eserini şerhettiği Pezdevî’nin âyetteki emir fiilin müşkil bir lafız olduğu yönündeki değerlendirmesine, kapalılığın lafzın bizzat kendisinden kaynaklanmayıp haricî unsurların etkisiyle teşekkül etmesini gerekçe göstererek eleştiri getirmiş ve bu lafzı hafî olarak niteleme yoluna gitmiştir. Bkz. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 53; Benzer bir değerlendirme için bkz. Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 234.

¹¹⁸⁶ Semerkandî, *Tühfetü’l-fukahâ*, 1: 29.

¹¹⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 62

¹¹⁸⁸ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 52, 53.

¹¹⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, 2: 458; Aynı değerlendirme için bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 108; Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sanâi‘*, 1: 34; Bâbertî, *el-İnâye*, 1: 57.

ağız ve burnun içi yüzden değildir. Ancak aynı âyet gusülle alakalı yıkanması gereken mahalli beden olarak nitelendirmiş olduğundan ağız ve burun bu lafzın kapsamında değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu organların yıkanması, âyetteki emir gereği farz olmuştur.¹¹⁹⁰ Öte yandan âyette guslü gerektiren “*İyice yıkayın.*” anlamındaki “ittahherû” “اطَّهَّرُوا” emri, şeddeli olması bakımından “tekellûf” ve “mübalağa” ifade ettiğinden vücûba; abdesti emreden “yıkayın” anlamındaki “iğsilû” “اغْسِلُوا” emri ise mübalağa ifade etmediğinden nedbe yorumlanmaya daha elverişlidir.¹¹⁹¹

Hanefiler ayrıca, “*Her kılın altında cünüplük eseri mevcuttur. O halde (vücudunuzdaki) kılları ıslatın derileri de ovmağa temizleyin.*”¹¹⁹² hadisi ile¹¹⁹³ “*Her kim vücudundan bir kılı dahi olsa (yıkamayı) terk ederse cehennemde ona şöyle şöyle yapılır.*”¹¹⁹⁴ hadisini delil olarak kullanmışlardır. Hanefiler burunda kılın bulunuşundan hareketle hadisteki ifade gereği cünüplüğün oraya da ulaştığını, dolayısıyla bu bölgenin de yıkanması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹¹⁹⁵ Yine Hanefiler tarafından delil kabul edilen bir diğer rivâyet ise: “*Hz. Peygamber (s.a.v.) cünüp olan kişi için mazmaza ve istinşâkı üç defa tekrar etmeyi farz kıldı.*”¹¹⁹⁶ hadisidir.¹¹⁹⁷

Şâfiîler, âyetteki “*İyice temizlenin.*” fiiliyle vücudun dışının yıkanmasının emredildiğini ifade ederler. Onlar, ağız ve burnun vücudun dışından olmadığına, oruçlunun ağzında olan tükürüğü yutmasının orucuna hâlel getirmemesi ve ölü yıkanırken “mazmaza” ve “istinşâkın” yapılmamasını¹¹⁹⁸ delil göstermişlerdir.¹¹⁹⁹ Şâfiî fakihlerden Zencânî (ö. 656/1258) konuyla alakalı mezhebinin görüşünü:

¹¹⁹⁰ Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, 1: 29; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 34; Bâbertî, *el-Înâye*, 1: 57; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1: 71.

¹¹⁹¹ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 234.

¹¹⁹² *Ebû Dâvud*, “Tahâret”, 97; *Tirmizî*, “Tahâret”, 79; *İbn Mâce*, “Tahâret”, 106.

¹¹⁹³ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 101.

¹¹⁹⁴ *İbn Mâce*, “Teyemmüm”, 107; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-ıvâsıt*, 7: 120; Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağır*, 2: 179.

¹¹⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 108, 109; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 104; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 62; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 1: 347.

¹¹⁹⁶ Dârekutnî, *Sünen*, 1: 207; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asâr*, 1: 485.

¹¹⁹⁷ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed vd. (y.y.: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, 1431/2010), 1: 341; Zeyla'î, *el-Bahrü'r-râik*, 1: 48.

¹¹⁹⁸ Hanefiler'e göre ölünün ağız ve burnuna suyun verilmemesi gusülde bunun olmayışından değil ölüye has bir durum olup ona eziyet etmeme amacına matuftur. Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 113.

¹¹⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 62.

“Mükellefin, sorumlu tutulduğu bir fiili ifade eden kavramın gereğinin asgari miktarını icra etmesi, emri yerine getirmesi anlamına gelir.”¹²⁰⁰ şeklinde bir asla dayandırmaktadır. Ona göre bir şeyin en düşük seviyede mevcudiyeti kesin iken kâmilin var olması şüpheli bir durumdur. Dolayısıyla kesin olan şüpheli olana tercih edilir. Ayrıca ziyade olan durumun, şüpheli olması hasebiyle ancak delille beraber vâcip seviyesine yükseltilmesi mümkündür.¹²⁰¹

Şâfiiler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) eşi Ümmü Seleme’ye: *Suyu üç defa başından aşağı serpmen senin için yeterlidir. Ardından suyu başından aşağıya dökmen neticesinde temizlenmiş olursun.*”¹²⁰² şeklinde guslü tarif edişini bu hususta delil kabul etmişlerdir.¹²⁰³ Onlara göre guslü tarif etmesine rağmen hadiste Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ağız ve burnun yıkanmasına değinmeyişi, “mazmaza” ve “istinşâk”ın guslün farzlarından olmadığını göstermektedir.¹²⁰⁴

Değerlendirme

Kur’ân-ı Kerîm’deki lafızların manaya delâletleri, bazı durumlarda kolaylıkla anlaşılabilirken bazı durumlarda ise gerek ilgili lafzın çok bilinmeyen bir kelime olması gerekse diğer lafızlarla ilişkisi açısından bir açıklamanın olmayışı nedeniyle kapalılık içermektedir. İlgili lafızların mana itibarıyla netlik taşınamaması, bunlar üzerine bina edilen hükümlere de sirayet ederek ihtilâfların ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Mazmaza ve istinşakın gusüldeki hükmü konusunda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ortaya çıkan ihtilâf, âyetteki “İyice temizlenin.” lafzının ağız ve burnu kapsayıp kapsamaması yönünde ihtiva ettiği kapalılığa bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Hanefiler ağız ve burnun, vücudun dışından olduğu varsayımıyla âyetteki

¹²⁰⁰ Şîrâzî, *el-Lüma’*, 19.

¹²⁰¹ Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû*, 58; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 205.

¹²⁰² Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 1: 252.

¹²⁰³ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid* adlı kitabında konuyla alakalı ayrışmada hadislerin etkisini şöyle izah eder: Ümmü Seleme, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) gusülde mazmaza ve istinşakı terkettiğini aktarırken Hz. Aişe ise buna devam ettiği yönünde bir rivâyette bulunmuştur. Hanefiler, Hz. Aişe’nin naklettiği “*Mazmaza ve istinşak abdestin kaçınılmaz unsurlarıdır.*” (Dârekutnî, *es-Sünen*, 1: 144) hadisiyle âyetteki mücmel ifadeyi tefsir ederek “mazmaza” ve “istinşakın” gerekliliğine, Şâfiiler ise Ümmü Seleme hadisini söz konusu fiillerin vâcip olmadığını, Hz. Aişe’nin naklettiği hadisi ise nedbe yorarak her iki hadisi cem’ etmek suretiyle uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 52.

¹²⁰⁴ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 105; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti’l-Beyhakî*, 1: 344; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 64; “Gusl”, *Mv.F*, 31: 209.

yıkama emrine mahal olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu tespiti dayanak olarak da ihtiyat prensibini ön planda tutmuşlardır. Şâfiîler ise ağız ve burnun vücudun dışından olduğu yönünde bir değerlendirmeyle bu organların âyetteki emrin kapsamına girmeyeceğini ortaya koymuşlardır. Ayrıca konuyu, “emrin me’mûrun bihe delâletinde asgari miktarı kapsamı” hususuyla ilişkilendirmenin yanında farklı mülâhazalar da ortaya koyarak temellendirmeye çalışmışlardır. Her iki mezhep de hadisleri lafız tahlili neticesinde meydana gelen görüşlerini desteklemek için kullanmışlardır. Bu hususta Hanefîler’in esas aldığı rivâyette görüşlerini destekler mahiyette daha net ifadeler bulunurken Şâfiîler’in kullandığı rivâyette ise dolaylı yoldan bir istidlâl mevcuttur.

X. NASSIN MANAYA DELÂLET KEYFİYETİ

Bir şeyin bilinmesinin başka bir şeyden haberdar olmayı gerektirmesi şeklinde tanımlanan delâlet,¹²⁰⁵ fıkıh usûlünde lafız mana ilişkisini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu anlamda lafızlar, mana ile münasebetleri bakımından farklı başlıklar altında ele alınıp incelenmiştir. Lafzın manaya delâlet keyfiyeti de bunlardan birini oluşturmaktadır.¹²⁰⁶

Fukahâ metoduyla telif edilen eserlerde bu ilişki: ibarenin delâleti, işaretin delâleti, nassın delâleti ve iktizanın delâleti şeklinde dördü bir ayırımı tabi tutulurken mütekellimîn metoduyla yazılan eserlerde ise: mantûk ve mefhum ana başlıkları altında fukahâ metodundaki taksimi de kapsayacak nitelikte farklı alt başlıklarla ele alınmıştır.¹²⁰⁷

A. Kefâretlerde Fakirleri Doyurmanın Keyfiyeti

İslâm hukukunda kefâret, bazı yasakları çiğnemesi neticesinde hem suçun cezalandırılması hem de bağışlanması amacıyla matuf olarak mükellefin sorumlu tutulduğu ibadet boyutu olan müeyyidelere denmektedir.¹²⁰⁸

Kur'ân-ı Kerîm'de kefâretlerin sebebi olarak kişinin zihâr yapması,¹²⁰⁹ hatâen adam öldürmesi,¹²¹⁰ hac ve umrede yasaklanmış davranışları yapması¹²¹¹ ve yemininden dönmesi¹²¹² gibi durumlardan bahsedilmektedir. Sebebine göre

¹²⁰⁵ Cürcanî, *Ta'rifât*, 108.

¹²⁰⁶ Fıkıh usûlünde lafzın delâletine ilişkin yapılan taksimler için bkz. Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 407-419.

¹²⁰⁷ Mantûkun delâleti, lafzın sözde zikri geçen hükme delâlet etmesidir ki, bu fukahâ metodunda ibare, işâre ve iktizanın delâletini kapsamaktadır. Mefhûm ise lafzın sözde zikri geçmemekle birlikte değişik yönlerle ilişkili olduğu hükme delâlet etmesidir. Mefhûm ise mefhûmu'l-muvafaka ve mefhûmu'l-muhâlefe şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan mefhûmu'l-muvafaka, fukahâ metodundaki nassın delâletini karşılar. Bardakoğlu, "Delâlet", *DİA*, 9: 121, 122.

¹²⁰⁸ Yaran, "Kefâret", *DİA*, 25: 179.

¹²⁰⁹ Mücadele 58/3.

¹²¹⁰ Nisâ 4/92.

¹²¹¹ Mâide 5/95.

¹²¹² Mâide 5/89.

farklılıklar barındırmakla birlikte kefâretlerin tümünde ortak olan hususlar: köle azâd etme, oruç tutma, fakirleri doyurma veya giydirmedir.¹²¹³

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri zıhâr, yemin ve oruç kefâretiyle ilgili müeyyideler arasında yer alan fakirleri yedirme seçeneğinin, bir kefâret uygulaması olduğu hususunda ittifak¹²¹⁴ ederken bunun uygulanması hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bu konuda iki mezhep arasında görüş ayrılığının ortaya çıkmasında etkili olan husus, âyetin lafzıyla sınırlı kalma veya çeşitli delâlet yollarını işleterek uygulamada alternatif seçenekler ortaya koyma şeklinde sergilenen iki farklı yaklaşıma dayanmaktadır.

Hanefîler'e göre kefâretlerde yedirme fiili (zıhâr ve oruç kefâretinde altmış, yemin kefâretinde on), bizzat belirtilen sayıda fakirin sabahlı akşamı yedirilmesi şeklinde ödenebileceği gibi, bir fakirin belirlenen sayı miktarınca doyurulması şeklinde de yerine getirilebilir.¹²¹⁵ Yedirilecek yemeğin bedelinin fakire verilmesi de yeterli olur.¹²¹⁶ Ayrıca Hanefîler'de kefâretlerde verilecek yemeğin fakirin mülkiyetine geçirilmesi (temlik) gibi bir şart da yoktur.¹²¹⁷ Şâfiîler'e göre ise kefâretlerde yer alan yedirme, ancak belirtilen sayıda fakirin sabahlı akşamı doyurulmasıyla yerine getirilebilir. Bir fakirin on gün veya altmış gün sabahlı akşamı doyurulması âyette belirtilenin tersine bir davranış olacağından geçerli değildir.¹²¹⁸ Ayrıca Şâfiîler'de yemeğin fakirin mülkiyetine geçirilmesi şartı da vardır.¹²¹⁹ Yine onlara göre yemeğin bizzat verilmesi gereklidir, sadece bedelinin fakire ulaştırılması borcun ifası için yeterli olmaz.¹²²⁰

¹²¹³ Yaran, "Kefâret", *DİA*, 25: 182.

¹²¹⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7154; "İt'âm", *Mv.F*, 5: 116.

¹²¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 574; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5130; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 513; Serahsî, *el-Mebsût*, 8: 150; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 2: 460; İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 733; Yaran, "Kefâret", *DİA*, 25: 182.

¹²¹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 575; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 102; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7156.

¹²¹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 573; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 15; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 100; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7156.

¹²¹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 3: 302; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 574; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 512; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 10: 300; İmrânî, *el-Beyân*, 10: 391; Nevevî, *el-Mecmû'*, 17: 380; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7157; İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 733; Yaran, "Kefâret", *DİA*, 25: 182.

¹²¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 15; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 100; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7157.

¹²²⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 17: 380; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7157.

Zihâr ve yemin kefâretlerinde yer alan fakirleri doyurmayla ilgili Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında gerçekleşen görüş ayrılığı: yedirmenin keyfiyeti, yedirmede bedelin geçerliliği, yedirmede yer alan malın temlikinin gerekip gerekmediği şeklinde üç noktada¹²²¹ meydana gelmiştir.

Hanefiler'e göre kefâretlerde yer alan yedirmenin asıl maksadı muhtaç durumdaki fakirin ihtiyacını gidermektir ve bu durum nassın işâretiyle¹²²² sabittir.¹²²³ Bu itibarla âyetlerde yedirilecek fakir adedinin on ve altmış şeklinde rakamsal olarak ifade edilmiş olması, kafa sayısından ziyade bu eylemin belirtilen miktarda tekrar etmesi ve o kadar ihtiyacın giderilmesi manasında anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bir kişi birbirinden farklı on veya altmış kişiyi bir günde doyurabileceği gibi, aynı fakiri on veya altmış öğün de doyurabilir. Kefâretle sorumlu kişi bu şekilde âyette ifade edildiği kadar ihtiyacı giderdiğinden hükmün gereğini yerine getirmiş sayılır.¹²²⁴ Hanefiler bu anlayış doğrultusunda âyeti anlamlandırmada lafız üzerinde bazı takdirler ortaya koymuşlardır. Onlara göre âyetin asıl manası, on veya altmış fakiri doyurmaktan ziyade “seddü halleti sittîne miskînen” “سَدُّ خَلَّةِ سِتِّينَ مِسْكِيْنًا” takdirine bağlı olarak “altmış fakirin ihtiyacını giderme” yönündedir.¹²²⁵ Hanefiler'in âyetle ilgili yaptıkları bir diğer takdir ise “it'âmü tu'meti sittîne miskînen” “إِطْعَامُ طُعْمَةِ سِتِّينَ مِسْكِيْنًا” şeklinde olup bunun anlamı da “altmış fakirin doyacağı kadarıyla fakirleri yedirme” yönündedir.¹²²⁶

Âyette yer alan yedirme fiili ihtiyaca delâlet etmektedir. Çünkü ihtiyacı olmayan kişi için bu fiilin bir anlamı yoktur. Öte yandan ihtiyaç kavramını gündeme getiren bir başka kelime ise “miskin” lafzıdır. “Miskin”, hayatını idame ettirecek kadar imkâna sahip olmaması yönüyle ihtiyacı çağrıştırmaktadır. Âyette

¹²²¹ Bu hususta iki mezhep arasında gerçekleşen bir başka ihtilâf ise yedirmede esas alınacak miktarla alakalıdır. Hanefiler'e göre her bir fakire iki müdd buğday veya bir sa' hurma veya arpa verilir. Bkz. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7155; “İt'âm”, *Mv.F*, 5: 116. Şâfiiler'e göre ise her bir fakire bir müdd buğday veya yarım sa'y hurma veya arpa verilmelidir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 515; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 96; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7156; “İt'âm”, *Mv.F*, 5: 117.

¹²²² Delâletü'l-işâre, söyleyenin esas maksadını ifade etmemekle birlikte lafzın, dolaylı da olsa ihtiva ettiği manaya delâlet etmesidir. Bkz. Nemle, *el-Mühezzeb*, 4: 1735.

¹²²³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 218.

¹²²⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 574; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 57; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7157; İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 732.

¹²²⁵ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 2: 460; İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 316.

¹²²⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5132, 5133.

yer alan bu ifadeler, nassın işareti yoluyla esas olanın ifade edilen sayıda fakire ulaşmaktan ziyade, bu sayı miktarınca ihtiyacı gidermek olduğunu ortaya koymaktadır.¹²²⁷

Hanefiler, naslarda bulunan ve kendilerini destekler mahiyette içeriğe sahip örneklerden hareketle görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu hususta üzerinde durulan misallerden biri şu şekildedir: İstincanın keyfiyetinden bahseden naslarda taş üç rakamıyla kayıtlanmıştır. Nitekim bir kişi aynı taşı üç defa kullanarak malum temizliği yerine getirebilir. Bütün bunlardan anlaşılan, zikredilen durumlarda önemli olanın, nesnelere sayı itibarıyla varlık göstermesinden ziyade maksadın o sayı miktarınca yerine getirilip getirilmediğidir. Kefârette yedirme meselesi de bu minval üzere değerlendirilmeli, âyette sayı itibarıyla var olan kayıt, kişi adedinden ziyade ihtiyacı giderme yönünde anlamlandırılmalıdır.¹²²⁸ Bu anlayışın bir sonucu olarak Hanefiler, kefaretlerde bizzat yemek yedirmenin yanında yemeğin bedelini fakire ulaştırmanın da yeterli olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre âyette her ne kadar yedirmeden bahsediliyor olsa da esas olan fakirin ihtiyacını gidermektir. Bunun bizzat yemek yedirme şeklinde olmasıyla bedelinin takdim edilmesi yoluyla fakirin yemek alacak imkâna kavuşturulması arasında bir fark yoktur. Çünkü kefaret kastıyla kendisine yemek verilen bir fakir, aldığı yemeği bizzat yiyerek faydalanabileceği gibi onu satarak bedelinden de istifade edebilir ve bu durum, kefareti ödeyenin sorumluluktan kurtulması yönünde herhangi bir sıkıntı ortaya çıkarmaz.¹²²⁹

Bu âyetle alakalı bir diğer tartışmalı husus ise fakire ulaştırılacak yemeğin mülkiyetine intikalinin gerekip gerekmediği konusudur. Hanefiler'e göre önemli olan fakirin yeme ihtiyacını karşılamak olduğu için yemeğin mülkiyete geçirilip istifadeye sunulması veya sadece yeme hususunda fakire izin verilmesi (ibâha) aynı sonucu ortaya çıkarır.¹²³⁰ Her iki durumla da nassın işaretiyle sabit olan ihtiyacı giderme maksadı hâsıl olmuş olur.¹²³¹ Çünkü âyette fakirlik lafzıyla yemeğe olan

¹²²⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7157; İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 733.

¹²²⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 574.

¹²²⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 575.

¹²³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 15; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 101, 102; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7156.

¹²³¹ Muhammed Baltacı Hasan, "İhtilâfü'l-usûliyyîn fi turuki delâlati'l-elfâz 'alâ me'ânihâ ve eseruhü fi'l-ahkâmi'l-fikhiyye" (Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, 1422/2001), 69.

ihtiyaca işaret edilmiştir ve fakir olan kimsenin yiyeceğe mâlik olmaktan ziyade onu tüketmeye ihtiyacı vardır.¹²³² Hanefîler'e göre naslarda sadece “itâ” “إِيْتَاءٌ” ve “edâ” “أَدَاءٌ” lafızlarıyla ödenmesi istenen şeylerde temlik şartı aranır. Bunun dışında “it‘âm” “إِطْعَامٌ” veya “ta‘âm” “طَعَامٌ” lafızlarında bu şartı gerektirecek bir durum yoktur. Fakire yemek hususunda müsaade edilmesi (ibâha), kefâretin ifası için yeterlidir.¹²³³

Şâfîiler'e göre ise kefâretlerde esas olan ölçü, on veya altmış fakiri ayrı ayrı doyurmaktır. Çünkü âyetin lafzen ortaya koyduğu mana¹²³⁴ bu şekildedir.¹²³⁵ Âyette yedirme anlamındaki “it‘âm” “إِطْعَامٌ” fiili, yemek yedirilecek kişiyi gerektirecek tarzda geçişli (müteaddî) olarak zikredilmiştir. Buna ilaveten yemek yedirilecek kişilerin adedi de belirli bir sayısıyla kayıtlanmıştır.¹²³⁶ Dolayısıyla celde cezası ve diğer sayıyla kayıtlı durumlarda olduğu gibi bu hususta da belirtilen hükme tevîl yapmadan sayı ve şartları dikkate alarak aynen riâyet edilmesi gerekir.¹²³⁷ Hanefîler'in âyetle alakalı ortaya koydukları tevîl, karineye dayanmayan zorlama bir tevîldir.¹²³⁸

Kefâretlerde yemek yedirmeyi ifade eden âyetlerde on ve altmış sayıları fakirlere izafe edilerek zikredilmiştir. Bu itibarla fakirleri yedirmede bu sayıda fakirin ayrı ayrı doyurulmasına itina gösterilmesi bu lafzın bir gereğidir.¹²³⁹ Şâfîiler, aynı mantık çerçevesinde kefâretlerde yemek yedirme yerine kıymetin verilmesini de câiz görmemişlerdir. Onlara göre âyetin lafzında bizzat yedirmeden bahsedildiğinden kefâretin bizzat fakire yemek yedirme şeklinde edası gereklidir. Aksi takdirde kefâretin gereği yerine getirilmemiş olur.¹²⁴⁰ Nitekim bu konuda kıymet yeterli olsaydı Allah (c.c.) âyette yedirme ve giydirme şeklinde bir ayrıntıya yer vermeden hepsini karşılayacak nitelikte bir ölçü belirtmekle yetinirdi.¹²⁴¹

¹²³² Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 2575.

¹²³³ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7156.

¹²³⁴ الْمَنْصُوصُ عَلَيْهِ

¹²³⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 305; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 97.

¹²³⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 513; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 10: 300.

¹²³⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 574.

¹²³⁸ İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 732, 734.

¹²³⁹ İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 735.

¹²⁴⁰ İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 741.

¹²⁴¹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 98.

Ayrıca rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulaması da hep bu yönde gerçekleşmiştir.¹²⁴²

Şâfiîler yemek yemede verilecek miktarın fakirin mülkiyetine intikalini de şart koşmuşlardır. Onlara göre "it'âm", örfte temlik anlamında kullanılır.¹²⁴³

B. Cariyeye Nikâh Kıymanın Şartları

Kur'ân-ı Kerîm'de "...İçinizden kimin, mü'min ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse, o zaman ellerinizin altında bulunan genç mü'min cariyelerinizle evlensin... .. İşte bu (cariye ile nikâhlanma izni) içinizden (zina etme) sıkıntısına düşmekten korkanlar içindir."¹²⁴⁴ (Nisâ 4/25) âyeti, cariyelerle kurulacak nikâh ilişkisine dair hükümleri ihtiva etmektedir. Âyette cariyeye nikâh hususunda üzerinde durulan konular: a) hür kadınla evlenme imkânından yoksun olma, b) evlenilecek cariyenin mümin olması, c) evlenilmemesi durumunda günaha düşme endişesi taşıma şeklinde üç maddeden müteşekkildir.

Âyette ifade edildiği üzere müslüman hür bir kadınla evlenme imkânından yoksun olma ve zinaya düşme endişesi taşıma durumunda müslüman bir cariyeye evlenmenin helalliği konusunda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri ittifak etmişlerdir. Ancak âyette üzerinde durulan hususların zıddı bir durum mevcut olduğunda bunun cariyeye evlenmeye engel teşkil edip etmeyeceği, "mefhûmu'l-muhâlefe"¹²⁴⁵ anlayışına bağlı olarak iki mezhep arasında görüş ayrılığına sebebiyet vermiştir.¹²⁴⁶

¹²⁴² Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 9: 7157; İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 741.

¹²⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 15.

¹²⁴⁴ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ... ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ

¹²⁴⁵ Mefhûmu'l-muhâlefe (delilü'l-hitâb), lafzın manaya delâlet keyfiyetiyle alakalı usul kitaplarında ele alınan bir konudur. Mefhûmu'l-muhâlefe genel olarak lafzın vasf, şart, gaye veya bir sayı ile kayıtlanması durumunda ifade ettiği sonucu, bu kayıtların mevcut olmadığı durumlarda ifade etmemesi anlamına gelmektedir. Bir diğer ifadeyle lafzın ifade ettiği hükmün aksinin, söylenmeyen için geçerli olduğuna delâlet etmesidir. Bkz. Cüveynî, *el-Bürhân*, 1: 166; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 2: 38; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 285; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 366. Hanefîler, lafzın bu keyfiyetle manaya delâletinin dikkate alınarak hüküm istinbat edilmesini fâsid istidlâllerden sayarak meşru görmemiştir. Bkz. Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1: 291; Koca, "Mefhum" *DİA*, 28: 352; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 289, 290. Şâfiîler ise bu yöntemle lafzın maya delâletini meşru istidlâl yollarından biri kabul ederek hüküm istinbatında esas almışlardır. Bkz. Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 174. Mefhûmu'l-muhâlefe ilkesinin ihtilâflara kaynak olma yönüyle ilgili geniş açıklamalar için bkz. 84.

¹²⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 136; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 66.

Hanefî mezhebine göre hür bir erkek, hür bir kadın üzerine olmamak kaydıyla müslüman veya ehl-i kitap dört cariye için nikâhında tutulabilir. Bu hususta erkeğin hür kadınlarla evlenme imkânından yoksun olması, harama düşme endişesi taşıması¹²⁴⁷ veya cariye için mümin olması¹²⁴⁸ şeklinde herhangi bir şart yoktur. Mefhûmu'l-muhâlefe ilkesini esas alan Şâfiî mezhebine göre ise cariyeyle nikâhlanabilmek, hür bir kadınla evlenme imkânından yoksun olma, günaha düşme endişesi taşıma¹²⁴⁹ ve evlenilecek cariye için mümin olması¹²⁵⁰ gibi belirli şartlara bağlı olarak câizdir. Ayrıca Şâfiî mezhebinde evlenilebilecek cariye sayısı birle sınırlıdır.¹²⁵¹

Hanefî mezhebine göre âyette cariyeyle evlenme hususunda zikredilen hususlar geçerli olmakla birlikte bu hususların aksini, mefhûmu'l-muhâlefe ilkesine istinaden nikâhın geçerliliği için şart koşmanın herhangi bir hukukî zemini yoktur.¹²⁵² Zira bir hükmün şarta bağlanması, şartın yokluğunda hükmün de yokluğunu gerektirmez.¹²⁵³ Hanefîler'e göre erkeğin hür bir kadınla evlenmeye imkânı bulursa dahi bunu tercih etmeyip cariye ile evlenebilir.¹²⁵⁴ Harama düşme tehlikesinin bulunmaması da bu hususta herhangi bir engel teşkil etmemektedir.¹²⁵⁵ Öte yandan âyette cariye için mümin olarak vasıflanması da mümin olmayan cariyelerin nikâhlanamayacağı manasını taşımamaktadır.¹²⁵⁶

Hanefî fakihler, Şâfiîler'in mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla istinbat ettikleri bu şartların geçersizliğini ispatlama adına, nikâhla alakalı hükümleri beyan eden

¹²⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 199; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4466, 4485; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 108, 109, 110; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 136; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3: 234.

¹²⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 204; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 388; "Rik", *Mv.F*, 23: 52.

¹²⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 7; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 233; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 444; Gazâlî, *el-Vasît*, 5: 118, 119; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 12: 256; Nevevî, *Ravdatü't-talibîn*, 7: 129; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 142; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4: 302.

¹²⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 7; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 243; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 444; Gazâlî, *el-Vasît*, 5: 118; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 12: 256; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4: 302.

¹²⁵¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 239; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 67; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 136; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5: 139.

¹²⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 315; Serahsî, *Usûl*, 1: 260; Pezdevî, *Usûl*, (Keşfü'l-esrâr şerhi ile birlikte), 2: 272; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3: 235.

¹²⁵³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 280.

¹²⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3: 235; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 185; "Rik", *Mv.F*, 23: 50.

¹²⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3: 235; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 186; "Rik", *Mv.F*, 23: 50.

¹²⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 109; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 267; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3: 234; Sekafî, "Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ", 146; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 186; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 240.

âyetlerdeki umûm ifadelerle görüşlerini temellendirmişlerdir. Bu hususta verilebilecek örnekler şu şekildedir:

Nisa suresinin“...size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin...” (Nisâ 4/3) âyeti bu konuda iki yönden delil oluşturmaktadır: Âyette zikredilen sayıya bağlı kalmak şartıyla hür olsun cariye olsun bütün kadınlarla nikâhın câiz olduğu mutlak olarak ifade edilmiş olup herhangi bir kısıtlamaya yer verilmemiştir. Dolayısıyla mefhûmu'l-muhâlefe kanalıyla bu umûmu tahsis etmek câiz değildir.¹²⁵⁷ İkinci olarak âyette hür erkeklere, hür kadınlarla veya cariyelerle evlenme hususunda iki seçenek sunulmuştur. Bu iki seçeneğin varlığı, erkeğin hür veya köle olan bir kadınla evlenebilme hususunda muhayyer olduğunun¹²⁵⁸ açık bir delilidir.¹²⁵⁹ Yine Nisâ suresinin 23 ve 24. âyetlerinde kendisiyle evlenilemeyecek olan kadınlar sayıldıktan sonra “...bunların dışında kalanlar”¹²⁶⁰ ibaresiyle geriye kalanların helalliği vurgulanmıştır. Konumuzu oluşturan cariyeler, haram olduğu ifade edilenler arasında yer almadığına göre “bunların dışında kalanlar” şeklinde helal daireyi ifade eden kısımda mütalaa edilmeleri gerekmektedir. Bu itibarla âyetin umum ifadesinden, cariyelerle evlenme hususunda ileri sürülen şartların geçersiz olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.¹²⁶¹ Öte yandan “Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin.” (Nur 24/32) âyetinde Allah (c.c.), cariye ve hür olanları içerisine alacak şekilde umûmî bir ifade

¹²⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 315; Beyânûnî, *Dirâsât fî ihtilâfi'l-ilmîyye*, 54.

¹²⁵⁸ Şâfîiler'e göre Hanefiler'in bu âyetin umumuna tutunarak cariye ile nikâhlanmada zikredilen şartların gerekli olmadığı yönündeki istidlâlleri geçersizdir. Âyette “Adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin.” şeklinde geçen ifade, hür kadınla evlenme veya nikâh ilişkisi olmadan kölelik vasfıyla (milk-i yemîn) cariyelerden istifade etme noktasında kişiye tanınan bir muhayyerlikten bahsetmektedir. Buradaki muhayyerliği hür kadın veya cariye ile nikâhlanma şeklinde anlamlandırmak, fâsid bir istidlâldir. Dolayısıyla Hanefiler'in cariye ile nikâhı âyetin umumunda mütalaa etmeleri caiz değildir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 236, 244.

¹²⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 199, 200; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 267; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 66; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5: 137; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3: 235; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 314; “Rik”, *Mv.F.*, 23: 51, 52.

¹²⁶⁰ مَا وَرَاءَ ذِكْرِكُمْ

¹²⁶¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 200; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 185

kullanıp cariyelerin evlenmeleriyle alakalı sınırlayıcı herhangi bir şarta yer vermemiştir.¹²⁶²

Mefhûmu'l-muhalefe'yi delil kabul eden Şâfiîler'in âyet üzerinden bu usûlî ilkeyi esas alarak mevcut şartlara ulaşma yöntemini şu şekilde sıralayabiliriz: Âyette “içinizden kimin, mü'min ve hür kadınlarla nikâh yapmaya (evlenmeye) gücü yetmezse”¹²⁶³ ibaresiyle, cariyeye evlenebilme hür kadınla evlenme imkânından¹²⁶⁴ yoksun olmayla¹²⁶⁵ kayıtlanmıştır. Bu ibarenin mefhûmu'l-muhâlifi, erkeğin hür kadınla evlenmeye gücü yetmesi durumunda cariyeye evlenemeyeceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hür kadınla evlenme imkânından yoksun olmak, cariyeye kurulacak nikâh bağının geçerliliği için şarttır.¹²⁶⁶ Âyetteki “Bu (cariye ile evlenme izni), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir.” kaydı da bu görüşü desteklemektedir. Zira h r kadınla evlenmeye gücü yeten kişi için böyle bir mahzur yoktur.¹²⁶⁷ Nik hta eşler arasında denklik her zaman gözetilmesi gereken bir husustur. Cariye ile h r arasında böyle bir denklik mevcut olmadığından h r kadınla nikâh kıymak asıl, cariyeye ile nikâh kıymak ondan bedeldir. Bu itibarla aslın bulunduğu yerde bedelin meşruyetini yitirmesi tabii bir durumdur.¹²⁶⁸ Bu, teyemmüm ile abdest arasındaki ilişkiye benzemektedir.¹²⁶⁹ Ayrıca Abdullah b. Abbas'ın: “Kimin yanında  c yüz dirhem bulunursa ona hac farz olmakla birlikte cariyelerle nik hlanması da haram olur.” sözüyle; Câbir b. Abdillan'ın: “Hür bir kadına verecek mehri elinde bulunduran

¹²⁶² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur' n*, 2: 200; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 109; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 185.

¹²⁶³ وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ

¹²⁶⁴ Evlenme imkânına sahip olma şeklinde tercüme ettiğimiz “tavl” “طَوَّلَ” kelimesi, genelde her yönüyle nikâha elverişli olmayı,  zelda ise mehri verecek derecede mal sahibi olmayı ifade eder. Bkz. “Tavl”, *Mv.F*, 29: 145.

¹²⁶⁵ “عَدَمَ الطَّوْلِ” “Tavl” kelimesi, mal ve kudrete sahip olup evlenmeye imkanı olma manasına gelmektedir. Bkz. Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 234; şirbin , *Muğni'l-muhtâc*, 4: 304.

¹²⁶⁶ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 234; şir zi, *el-Mühezzeb*, 2: 444; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 12: 256; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7: 136; Zencânî, *Tahric 'l-fir *, 165; Buh ri, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 273; Sekafi, “Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ”, 313; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 185; “Rik”, *Mv.F*, 23: 50.

¹²⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 108.

¹²⁶⁸ Hanefiler, bu görüşün yanlış olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre kendisine kıyas yapılan teyemmümde asıl olan suyun varlığı teyemmümü hükümsüz kılmakta; ancak bu meselede cariyeye ile evli bir erkeğin hür bir kadınla evlenmesi durumu önceki nik hına herhangi bir zarar vermemektedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 109.

¹²⁶⁹ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 235; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 109.

erkeğin cariye ile nikâhlanması helal değildir.” sözleri bu konuda sahâbeden rivâyet edilen delillerdir.¹²⁷⁰

İkinci olarak âyette bu evliliğe yeltenmeye sebep olarak günaha düşme endişesi içerisinde olma¹²⁷¹ durumundan bahsedilmektedir. Bu ifadenin mefhûmu'l-muhâlifi, kişinin böyle bir korku taşımaması durumunda cariye ile nikâh bağıni oluşturmayaacağı sonucunu doğurmaktadır.¹²⁷²

Şâfiîler'e göre cariye ile nikâhlanma, âyette bu iki şart ile kayıtlanmıştır.¹²⁷³ Kural gereği şartın yokluğu kendisine bağlandığı durumun da yokluğunu gerektirir. Bir erkek ifade edilen iki koşulu taşımadığında bu koşulların bir sonucu olan cariye ile nikâhlanma hakkından da yoksun olmaktadır.¹²⁷⁴

Son olarak âyette evlenilecek olan cariye, mümin olma sıfatıyla nitelenmiştir. Aynı kaide gereği evlenilecek cariye'nin mümin olmaması, evlilik için gerekli şartlardan birinin eksik olacağı anlamına gelmektedir.¹²⁷⁵ Şâfiîler'e göre cariyeyle evlilik *“İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin.”* (Bakara, 2/221) âyeti kapsamında mütalaa edilmelidir. Ehl-i kitap cariye de Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olarak tanımlama hususunda bu âyetteki *“müşrikler”* lafzı içerisine girmekte olduğundan onlarla müslüman olmadıkça nikâh yapmak¹²⁷⁶ câiz olmamalıdır.¹²⁷⁷

Mâide suresinde *“...Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da... size helal kıldı”*¹²⁷⁸

¹²⁷⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 235.

¹²⁷¹ “حَشِيَّةُ الْعَبَةِ” “Aneh” kelimesi, zina veya zina gerektirecek had anlamında kullanılmıştır. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 234.

¹²⁷² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 444; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 12: 256; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7: 136; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 313; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 185; “Rik”, *Mv.F*, 23: 50.

¹²⁷³ Şâfiî usul literatüründe naslarda bu türden koşullara bağlı hükümlere *“mefhûmu's-şart”* denmektedir.

¹²⁷⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 234.

¹²⁷⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 243; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 444; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 12: 256; Gazâlî, *el-Vasît*, 5: 120; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 165; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4: 304; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 185; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 240; İzâm, *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne*, 808; “Rik”, *Mv.F*, 23: 50, 52.

¹²⁷⁶ Hanefîler'e göre ehl-i kitap cariyelerin müşrike kadınlar sınıfında değerlendirilmesi yanlıştır. Zira Kur'an-ı Kerim'de: *“Kitap ehlinde inkâr edenler ile Allah'a ortak koşanlar...”* (Beyyine, 98/1) şeklinde iki sınıf ayrı adlarla anılarak aralarında farklılık olduğu ima edilmiştir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 205; Kudûrî, *et-Tecrid*, 4485; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 111.

¹²⁷⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 221.

¹²⁷⁸ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ

(Mâide 5/5) buyurulmaktadır. Bu âyette iffetli kadınların kendisiyle ifade edildiği “muhsan” lafzı, aynı zamanda özgür olmayı gerektirmektedir. Âyette helal kılınan ehl-i kitap kadınların bir vasfının özgürlük olduğu anlaşıldığına göre ehli kitap cariye'nin köle olması itibariyle âyette kendisine mümin erkeklerle evlenme imkânı tanınanlar arasında yer almadığı¹²⁷⁹ ortaya çıkmaktadır.¹²⁸⁰

Değerlendirme:

Lafız ile mana arasındaki ilişkiyi ifade eden delâlet, fıkıh usulünde değişik boyutlarıyla ele alınıp detaylı tasniflerle ifade edilmiştir. Mezhepler, fıkıh usulünde adı konulan delâlet türlerinden bazılarının meşruiyeti noktasında ortaya koydukları farklı kanaatler nedeniyle hükümlerde ihtilâf ederken, bazı durumlarda ise bu delâlet türlerinin kullanımına bağlı olarak görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Fıkıh usulünde delâlet türlerinin meşruiyeti hususunda en önemli tartışma konusunu mefhûmu'l-muhâlefe hususu oluşturmaktadır. Hanefiler, “mefhûmu'l-muhâlefe” yoluyla lafızlardan hüküm istinbat edilmesini meşru görmeyip usul kitaplarında fasit delâlet türleri arasında zikrederken Şâfiîler ise bu yöntemi câiz görmüş ve ahkâm âyetlerinden hüküm istinbat ederken kullanmışlardır. Bu hususa örnek teşkil eden “cariyeyle nikâh kıymanın şartları” konusunda Hanefiler, âyette zikredilen şartları kabul etmekle yetinmiş, ayetin mefhûmunda zikredilen şartlardan yoksun olmayı, cariyeyle nikâh kıyma hususunda bir engel olarak görmemişlerdir.

“Kefâretlerde fakirleri doyurmanın keyfiyeti” meselesinde ise delâlet türlerinin işletilmesiyle ilgili bir ihtilâf söz konusu olup Hanefiler, ilgili âyette “delâletü'l-işâre” yöntemiyle “ihtiyacı giderme” hususunu ön planda tutmuştur. Şâfiîler ise kefâretin edasında, âyetin lafzında zikredilen şartların birebir uygulanması yönünde görüş beyan ederek konuyu lafız odaklı ele almıştır.

¹²⁷⁹ Hanefiler, âyette geçen “muhsan” ifadesinin iffetli kadın manasında da kullanıldığını, dolayısıyla bu ifadeyi sadece “özgür olma” anlamıyla sınırlandırarak kullanmanın doğru olmayacağını ifade etmişlerdir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 207; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 111-çıkabilir.

¹²⁸⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 243; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4: 304.

XI. NASSA ZİYADE-NESİH İLİŞKİSİ

Nesih konusuyla ilişkili ele alınan nassa ziyade meselesi, bir nassa içermediği bir cüz, şart veya mefhûmu'l-muhâlefeyi kaldıracak mahiyette ilave hüküm getirme şeklinde tanımlanmaktadır.¹²⁸¹

Hanefiler'e göre nassa ziyade lafzen beyan olsa da hükmen nesih anlamı taşımaktadır. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'de delâleti kat'î olan mutlak lafızlara bilgi değeri açısından zannî olan haber-i vâhid ve kıyasla ilavede bulunma nesih olacağı gerekçesiyle câiz değildir.¹²⁸² Şâfiîler'e göre ise nassa ziyade bir tür beyandır ve delâleti zannî olan âmm lafzın içerisinde mütalaa edilen mutlak lafızlara, haber-i vâhid ve kıyas yoluyla ziyade yapılmasında bir beis yoktur.¹²⁸³

Kavramsal çerçevesi genel anlamda ortaya konulan nassa ziyade meselesi, üzerinde durulan sebepler muvacehesinde ahkâm âyetleri merkezli ortaya çıkan birçok tartışmaya sebep olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de hükme konu olan lafızların niteliği ve bu lafızlara müdahalenin tanımlanma biçimi tartışmanın içeriğini oluşturmaktadır.¹²⁸⁴

A. Abdestte Tertibin Hükümü

Abdestin farzlarından dördü, abdest ahkâmını ifade eden âyette: “*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.*”¹²⁸⁵ (Mâide 5/6) şeklinde beyan edilmekte olup bunlar üzerinde ittifak vardır.¹²⁸⁶ Bunların dışında yer alan ve âyette ifade edilen fiiller arasında *sıralamanın gözetilmesi*

¹²⁸¹ Apaydın, “Manevî İnkita”, 8: 176.

¹²⁸² Serahsî, *Usûl*, 2: 82; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 191, 192.

¹²⁸³ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, 278; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 50; Tilemsânî, *Miftâhu'l-vusûl*, 536.

¹²⁸⁴ Nassa ziyade meselesinin teorik zemini için bkz. 92.

¹²⁸⁵ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

¹²⁸⁶ Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1: 366-367.

anlamına gelen tertibin¹²⁸⁷ bağlayıcılık derecesi, mezhepler arasında ihtilâfa sebebiyet vermiştir.¹²⁸⁸

Hanefî mezhebine göre abdest organları arasında tertibe riâyet etmek, müekked sünnettir.¹²⁸⁹ Abdest almakta olan bir şahıs, önce kollarını sonra yüzünü yıkayacak olursa veya kollarını yıkamadan önce ayaklarını yıkasa bu abdest Hanefîler'e göre kerahetle geçerli olur.¹²⁹⁰ Şâfiîler'e göre ise abdest alırken âyetteki sıraya riâyet ederek önce yüzü, sonra dirseklere kadar elleri, ardından başı mesh edip son olarak da ayakları kenarlardaki çıkıntılarla beraber yıkamak, yani tertibe riâyet etmek abdestin rükünlerindedir. Bu organlardan biri öne alınır veya geride bırakılırsa tertip bozulur, dolayısıyla abdest batıl olur.¹²⁹¹ Bir kişi Kur'ân-ı Kerîm'deki sıralamayı ters çevirir, abdeste ayakları ile başlayıp yüzü ile bitirirse, sadece yüzünü yıkamış kabul edilir. Sonra da kalan uzuvları aynı sıraya göre yeniden yıkaması ve başı mesh etmesi gerekir.¹²⁹² Şâfiîler'e göre tertip, sadece farzlar arasında gereklidir. El ve ayakları yıkarken sağdan veya soldan başlama hususunda tertip yoktur. Çünkü âyette el ve ayak tek bir ifadeyle zikredilmiş olup aralarında bir sıralama gözetilmemiştir.¹²⁹³

Konuyla alakalı Hanefîler'in görüşünü şekillendiren temel husus, nassa ziyade ilkesidir. Onlara göre âyette yer alan “*yıkayın*” emri, mutlak surette yıkamayı gerektiren hâs bir lafız olup içerdiği mana açısından yıkama eyleminin şu veya bu surette kayıtlanmasını gerektirmez.¹²⁹⁴ Âyette beyan edilen abdest ibadetine haber-i vâhid niteliğindeki bir rivâyetle tertip şartının rükün olarak ilave edilmesi nassa

¹²⁸⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 383.

¹²⁸⁸ Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, 414.

¹²⁸⁹ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, 1: 153; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 451; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 140; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 55; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 22; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 23; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 100; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 383; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 59; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inaye*, 1: 56; “Tertîb”, *Mv.F*, 11: 164.

¹²⁹⁰ Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 58.

¹²⁹¹ el-Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1: 138; Sem'ânî, *el-Istîlâm*, 1: 72; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 23; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 100; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 57; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 1: 208; “Tertîb”, *Mv.F*, 11: 164.

¹²⁹² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1: 138; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 101.

¹²⁹³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 101; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 384; “Tertîb”, *Mv.F*, 11: 164.

¹²⁹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 451; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 56; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Katar: Metâbi'u'düha el-hadise, 1404/1984), 1: 301; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 22.

ziyadedir, nassa ziyade ise nesihdir. Haber-i vâhid ile Kitabın hass lafzı nesh edilemeyeceğinden abdestte tertibin rükün olarak tayin edilmesi câiz değildir.¹²⁹⁵

Hanefiler, âyette yıkanacak uzuvların kendisiyle birbiri üzerine atfedildiği “vâv” harfinin Arap dilindeki *mutlak cem*‘ manasıyla görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.¹²⁹⁶ Onlara göre âyette yıkanacak ve mesh edilecek abdest uzuvları sıralanırken kullanılan “vâv” harfi, Arap dilinde tertip değil de *mutlak cem*‘ ve *iştirak* manalarına gelir.¹²⁹⁷ İddia edildiği şekilde âyette tertip gözetilmiş olsaydı, “vâv” harfi yerine belli unsurlar arasında zorunlu sıralamayı ifade eden “sümme” veya “fâ” harfi kullanılırdı.¹²⁹⁸ Örneğin bir kişi, “Zeyd’i ve Amr’ı gördüm.” dediğinde, bu cümlenin manası: sadece “Önce Zeyd’i sonra da Amr’ı gördüm.” şeklinde sınırlandırılmaz. Aksine “Zeyd ve Amr’ı beraber gördüm.” veya “Önce Amr’ı sonra da Zeyd’i gördüm.” anlamlarının kastedilmesi de muhtemeldir. Çünkü Arapça’da atıf harfi olan “vâv” ile kurulan bu şekildeki cümlelerde, birden çok mana muhtemel olup zikredilen cümleyi bu anlamlardan biriyle sınırlandırmanın herhangi bir gerekçesi yoktur.¹²⁹⁹

¹²⁹⁵ Şâşî, *Usûl*, 29; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 452; Şîrâzî, *et-Tabsıra*, 476; Pezdevî, *Usûl* (Keşfü’l-esrâr şerhi ile birlikte), 1: 83; Habbâzî, *el-Muğni*, 94; Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 272; Sâ’idî, *el-Mutlak ve’l-mukayyed*, 414.

¹²⁹⁶ Arapça’da geniş bir kullanım alanına sahip olan atıf harfi “vav”ın manasıyla alakalı, hem dil âlimlerinin hem de usulcülerin iki guruba ayrıldığı görülmektedir: Dilcilerden Basra ve Küfe ekolü, aynı zamanda usulcülerin çoğunluğuna göre atıf harfi olan “vâv”, *mutlak cem*‘ içindir. Mâverdî, *el-Havi’l-kebir*, 1: 138; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 363; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb an kütübi’l-e’ârîb*, 463; Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, 1: 80; Şakiru’l-Hanbelî, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, s.180.

¹²⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 136; Buharî, *Keşfü’l-esrâr*, 2: 109; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 22; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, 1: 188; Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 272.

¹²⁹⁸ “Tertîb”, *Mv.F*, 11: 164.

¹²⁹⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 452; Hanefiler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “vâv” harfinin *mutlak cem*‘ için kullanıldığını destekler mahiyette bir içeriğe sahip olan: “Allah (c.c.) ve falanca kişi dilerse” şeklinde bir söz söylemeyin, fakat (bunun yerine) Allah (c.c.) sonra da başkası dilerse” şeklinde söyleyin. “لا تَقُولُوا مَا شَاءَ اللَّهُ، وَشَاءَ فَلَانٌ، وَلَكِنْ قُولُوا مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ شَاءَ فَلَانٌ.” (Ebû Dâvud, “Edeb”, 84) hadisini bu hususta delil olarak kullanmışlardır. Hanefiler’e göre bu hadiste Hz. Peygamber, (s.a.v.) “Allah ve falanca dilerse” şeklinde içinde atıf harfi “vâv”ın bulunduğu bir cümle kullanılmamasını, bunun yerine “Allah diledikten sonra falanca isterse” şeklinde cümle unsurlarının “sümme” ile birbirine atfedildiği bir üslubun tercih edilmesini istemiştir. Zira birinci cümlede *mutlak cem*‘ için olan “vâv” harfiyle atıf yapılmış olup Allah’ın dilemesiyle bir başkasının dilemesi aynı anda meydana gelmiş gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır ki, bu hem itikaden hem de edep açısından genel prensiplere uygun bir ifade biçimi değildir. Ancak “vâv” yerine “tertîb” ve “terâhî” ifade eden “sümme” edatı kullanıldığında, Allah’ın dilemesiyle bir başkasının dilemesi arasında öncelik ve sonralık bakımından bir sıralama söz konusu olacağından Hz. Peygamber (s.a.v.) bu ifade biçimini tavsiye etmiştir. Netice itibarıyla Hz. Peygamber’in (s.a.v.) üzerinde durduğu bu husus, “vâv” harfinin *mutlak cem*‘ için kullanıldığının açık bir göstergesidir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 452; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 136.

Hanefîler, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen rivâyetlerde onun âyetteki sıralamayı gözetererek abdest alışını sünnet olarak değerlendirmişlerdir.¹³⁰⁰ Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu şekilde abdest alması, âyette muhtemel manalardan biri olan tertibi bizzat uygulayarak beyan etmesi şeklinde de değerlendirilebilir. Neticede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) âyetteki sıralamaya göre uzuvlarını yıkaması, aksi şekilde alınacak abdestin hükümsüz olacağı manasına gelmemekte, sadece tercih edilmesi durumunda nasıl yapılacağını beyan etme fonksiyonu icra etmektedir.¹³⁰¹

Tertibin farz olmadığı kanaatini taşıyan Hanefîler, uzuvlar arasındaki sıralamaya uyulmadan da abdest alınabileceğini gösteren Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir uygulamasını delil olarak kullanmışlardır. Onların temel aldığı rivâyette ifade edildiğine göre: “*Hz. Peygamber (s.a.v) abdest alırken başını mesh etmeyi unutmuş; abdest almayı bitirdikten sonra bunu hatırlayınca da avucunda kalan ıslaklıkla başını mesh ederek abdestini tamamlamıştır.*”¹³⁰² Hz. Peygamber'in (s.a.v.) başını mesh etmeyi sonraya bırakmasına karşın abdestini tamamlanmış kabul etmesi, tertibin rükün olmadığının¹³⁰³ açık bir delilidir.¹³⁰⁴ Hz. Ali'nin: “*Abdest alırken hangi uzuvdan başladığının ne önemi var.*”; yine İbn Mesud'un: “*Abdestte ellerden evvel ayakları yıkamakta bir beis yoktur.*” şeklindeki sözleri de Hanefîler tarafından görüşlerini sahâbe uygulamasıyla temellendirme adına kaynaklarda zikredilmiştir.¹³⁰⁵

Şâfiîler'e göre âyette yıkama lafzı, mutlak olarak zikredilmekle birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarıyla tertibe riâyet edilmesinin gerekliliği hadislerle beyan edilmiştir.¹³⁰⁶ Onlara göre Hz. Peygamber'in (s.a.v) abdest alırken

¹³⁰⁰ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inaye*, 1: 56.

¹³⁰¹ Kasâni, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 22.

¹³⁰² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 28.

¹³⁰³ Ancak mezkûr hadis, tertîbin gerekliliğine kani olanlar tarafından farklı surette değerlendirilmiştir, Onlara göre bu hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v) başını mesh ettikten sonra ayaklarını tekrar yıkamış olabileceği ihtimali gibi, kendi görüşleriyle hadisin çelişmesini engelleyecek farklı durumlar da söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla hadisin tek açıdan değerlendirilmesi doğru değildir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 141.

¹³⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 56.

¹³⁰⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 101; Zuhayfî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 383; Şâfiîler'e göre sahâbeden nakledilen bu rivâyetler, abdestin geneliyle alakalı değil de çift organlar arasında zorunlu bir sıralamanın olmadığını ifade etme sadedinde söylenmiştir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 101; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 1: 139,141.

¹³⁰⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 309.

devamlı surette bu durumu gözetmesi, tertibin abdestte rükün olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v) Kur'ân-ı Kerîm'in mücmelini beyan görevi vardır ki onun tertibe riâyet ederek abdest alması bu doğrultuda değerlendirilip âyette var olan sıralamayı tekit sadedinde anlamlandırılmalıdır.¹³⁰⁷ Öte yandan Hz peygamber (s.a.v) kendi abdestini kastederek: “*Bu abdestin ta kendisidir. Allah ancak bu şekildeki bir abdestle kılınan namazı kabul edecektir.*”¹³⁰⁸ buyurmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sürekli tertibe riâyet ederek abdest almasıyla bu hadis beraber değerlendirildiğinde, âyetteki sıralamanın lüzumu aşikâr olarak ortaya çıkmaktadır.¹³⁰⁹ Resulullah'a (s.a.v) Safa ile Merve arasında “*Hangisinden başlayarak sa'y yapalım?*” diye sorulduğunda O, âyette¹³¹⁰ geçtiği şekliyle “*Allah'ın (c.c) başladığıyla başlayın.*”¹³¹¹ buyurmuştur. Bu ifadeden, ibadetlerin keyfiyetiyle alakalı Kur'ân-ı Kerîm'deki sıralamanın dikkate alınmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.¹³¹²

Şâfiiler de âyetteki atıf harfî “vâv” ile alakalı ortaya koydukları mülâhazalarla görüşlerini temellendirmişlerdir. Onlara göre âyette abdest uzuvlarının *tertîb* ve *ta'kîb* ifade eden “vâv” harfiyle birbirine atfedilmesi, bu uzuvlar arasında yıkama ve mesh etme hususunda belirli bir sıralamanın gözetilmesinin gerekliliğine işarettir.¹³¹³ Âyetteki “vâv” harfinin *mutlak cem'* için olduğu varsayılsa bile bu durum, tertîbin başka karinelere istinaden var olması önünde bir engel teşkil etmemektedir. Zira Arap dilinden istikrâen çıkarılan kurala göre “vâv” harfiyle bazen bir sıraya göre bazen de gelişi güzel cümle unsurlarının atfedilmesi mümkündür.¹³¹⁴ Arapça'da bir anlamı olmadan hemcinsler arasında bir başka unsura yer verilmez. Hâlbuki âyette yıkanması gereken abdest uzuvları arasında mesh edilmesi gereken bir uzuv zikredilmektedir. Âyetteki atıf harfleri *mutlak cem'* için olsaydı, yaygın kullanıma uygun olarak önce yıkanacaklar zikredilip ardından da mesh edilecek organ getirilerek Arap dilindeki yaygın

¹³⁰⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 23.

¹³⁰⁸ Taberânî, *el-Mucemü'l-evsat*, 4: 78.

¹³⁰⁹ Mâverdü, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 141; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 1: 101.

¹³¹⁰ Bakara 2/158.

¹³¹¹ *Ebu Davûd*, “Menâsik”, 56.

¹³¹² Mâverdü, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 140; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 1: 294; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 53; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 1: 208; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 384; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 272.

¹³¹³ Mâverdü, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 139; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 53.

¹³¹⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 22.

kullanım gözetilmiş olurdu. Ancak buna rağmen mesh edilecek organ, yıkanacak uzuvlar arasında sayılmıştır. Âyetin bu keyfiyette olması, abdest uzuvları arasında sıralamanın zorunlu olduğunu göstermektedir.¹³¹⁵

Abdest âyetinde Allah (c.c) namaza kalkma fiiliyle yüzü yıkama fiilini birleştirirken “fâ” harfini kullanmıştır.¹³¹⁶ Arap dilinde “fâ” harfi, *peş peşe yapma ve takip* ifade eder.¹³¹⁷ Öyleyse âyette yüzü yıkamanın namaza kalkma fiiliyle bitştirilmesinin açık anlamı, abdeste yüzle başlamak ve rükün olarak bundan önce herhangi bir uzvu getirmemektir. Aynı zamanda burada “fâ”nın bulunması, sonraki unsurlar arasında takibin devamını ima etmektedir.¹³¹⁸

B. Abdest ve Gusülde Niyetin Hükümü

İslâm hukukunda ibadetler veya günlük hayatla alakalı ortaya konulan tasarrufların değerlendirilmesinde niyetin önemli bir fonksiyonu vardır. Genel anlamıyla gerekliliği üzerinde ittifak edilen niyetin, abdest ve gusülde farz olarak yer almasıyla alakalı Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında nassa ziyade anlayışı doğrultusunda ihtilâf meydana gelmiştir.¹³¹⁹

Abdest âyetinde ifade edilen fiillerle abdestin farzlarını sınırlı tutan Hanefiler, niyeti abdestin farzları arasına dâhil etmemişlerdir. Onlara göre abdest ve gusülde niyet sünnettir.¹³²⁰ Bu hususta Hanefiler’den farklı düşünen Şâfiîler ise niyeti abdest ve guslün farzlarından kabul etmişlerdir.¹³²¹

Hanefiler’e göre “*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınızı mesh edip- her iki topukla birlikte ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin.*” (Mâide 5/6)

¹³¹⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 140; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 1: 101; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 384; “Tertîb”, *Mv.F*, 11: 164.

¹³¹⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (Mâide, 5/6)

¹³¹⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 213.

¹³¹⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 139; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 55.

¹³¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 15; “Niyyeh”, *Mv.F*, 42: 92.

¹³²⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 101; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 19; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 15; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 1: 164; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1: 154; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 271; “Niyyeh”, *Mv.F*, 42: 92; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 101; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 19; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 15; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 1: 164; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1: 154; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 271; “Niyyeh”, *Mv.F*, 42: 92.

¹³²¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 87; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 35; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 1: 71; Sem'ânî, *el-Istîlâm*, 1: 64; İmrânî, *el-Beyân fî'l-Mezheb*, 1: 99; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 1: 164; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, 1: 28.

âyetinde abdestle alakalı farzlara değinilmektedir. Bunlar, abdestle alakalı ellerin dirseklerle beraber yıkanması, yüzün yıkanması, başın mesh edilmesi, ayakların yıkanması şeklinde dört tane iken gusülle alakalı ise sadece bedenin iyice yıkanmasından müteşekkildir. Zira âyette, yıkama ve mesh etme eylemleri mutlak olarak ifade edilmiş olup hâss lafız kapsamında yer alır. Bunlara ilaveten niyetin şart koşılması ve mutlak ifadenin zan ifade eden bir delille kayıtlanması¹³²² Hanefî mezhebine göre nassa ziyadedir. Nassa ziyade ise bir tür nesih olduğundan haber-i vâhid niteliğinde zannî bir delile istinaden yapılması câiz değildir.¹³²³ Hanefîler'in görüşlerini temellendirme adına esas aldıkları deliller şu şekildedir:

Hanefîler'e göre abdestte niyetin farziyetini teyemmüme kıyas ederek tespit etmek doğru değildir. Teyemmüm kelime anlamı itibariyle zaten kasıt ve niyeti barındıran bir ibadettir ki, “*Kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın, niyetlenmeyin.*”¹³²⁴ (Bakara 2/267) âyeti bunun açık bir göstergesidir.¹³²⁵ Teyemmümde niyetin farz olması daha çok teyemmümün tabbudî niteliğe sahip bir eylem oluşuyla ilgilidir. Çünkü ibadet, niyet olmaksızın adetten ayrılarak hakiki vasfını kazanamaz. Teyemmüm esas itibariyle abdestte olduğu gibi hükmî kirliliği tamamen ortadan kaldırıcı bir fonksiyona sahip değildir. Bunun içindir ki suyu gördüğünde abdesti bozan herhangi bir eylemde bulunmasa bile kişinin teyemmümü bozulur.¹³²⁶ Öte yandan teyemmüm, hem abdest hem de guslün bedeli olarak mükellef tarafından edâ edilen çok yönlü bir ibadet olmasıyla, kendisinden bedel olduğu namaz abdestinin tayinini gerektirmektedir ve bunun yolu da niyettir. Ancak teyemmümde olduğu gibi abdestte tayini gerektirecek bir hususiyet bulunmamaktadır.¹³²⁷

Manevî kirliliği gidermenin yanında abdestte baskın olan vasıf maddî temizliktir. Maddî temizlik ise sureten meydana gelen eylemlerle de pekâlâ

¹³²² Âbdest âyetiyle amellerin niyetlere göre değer kazandığı yönünde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivâyet edilen hadis arasındaki ilişkiyi âmın tahsisi şeklinde değerlendirenler de olmuştur. Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 101.

¹³²³ Şâşî, *Usûl*, 29; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 72; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 19; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 271; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 357; “Niyveh”, *Mv.F*, 42: 96; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 206.

¹³²⁴ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ

¹³²⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 421; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 72.

¹³²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 73.

¹³²⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 422.

sağlanabilir. Örneğin, yağmur altında yürüme neticesinde abdest uzuvlarının ıslanması, kişinin abdestli sayılması için yeterli olup haricen niyet etmesine ihtiyaç bırakmamaktadır.¹³²⁸ Abdestin esas gayesi maddî temizlik olup bu gayenin sağlanması için mükellefin niyet gibi herhangi bir eylemi gerçekleştirme gerektirmez. Bunun misali, ateşin yakıcılık vasfını icra edebilmesi için onu kullananın bizzat bunu irade etmeye gereksinim duymamasıdır.¹³²⁹ Allah (c.c.), “*Gökten temizleyici bir su indirdik.*” (Furkan 25/48) buyurarak suyun herhangi bir duruma bağlı olmaksızın mutlak anlamda temizleyicilik vasfı taşıdığına vurgu yapmaktadır. Abdest ve gusülde geçerlilik açısından niyetin şart koşulması, Allah’ın (c.c.) suya yüklediği mutlak temizleyicilik vasfını niyetle kayıtlamak anlamına geleceğinden bu câiz değildir.¹³³⁰

Hanefiler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir bedeviye: *Kişinin abdesti temizliği yerli yerince yapmadıkça tamam olmaz. (Abdest alan kişi) yüzünü ve kollarını yıkar, ardından başını mesh eder ve ayaklarını yıkar.*¹³³¹ şeklinde abdesti öğretmesinden hareketle şu sonuca varmışlardır: Hz. Peygamber (s.a.v.) bedeviye abdesti öğretirken abdest uzuvlarından bahsetmiş ve bunları âyette geçtiği şekliyle vererek dolaylı da olsa abdestte dikkat edilecek esas unsurları sayılanlarla sınırlandırmıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu uygulaması, “*Sayılanları yıkamakla abdestin tamam olur, abdestinin geçerliliği için ilave bir şey yapman gerekmez.*” anlamını taşıdığından niyetin bu hususta zaruri olmadığı dolaylı da olsa bir göstergesidir.¹³³²

Haber-i vâhid ile Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan naslara ilave unsurlar getirmeyi beyân olarak değerlendiren Şâfiîler’e göre ise abdest ve gusülde niyetin farz olarak tayininde bir sakınca yoktur.¹³³³ Şâfiîler’in âyete ilave hüküm getirerek gusül ve abdestte niyeti şart koşmalarında esas aldıkları delil,¹³³⁴ “*Ameller niyetlere*

¹³²⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 420; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 88; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 73; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 19; “Niyyeh”, *Mv.F*, 42: 92.

¹³²⁹ Hinn, *Eserü’l-ihtilâf*, 271.

¹³³⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 420; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 20.

¹³³¹ *Ebü Dâvûd*, “Tefrî’u istiftâhi’s-salâh”, 34; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1: 73.

¹³³² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 423; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 102; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 88.

¹³³³ Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 51.

¹³³⁴ Hanefiler, karşı tarafın esas kabul ettiği “*Ameller niyetlere göredir.*” hadisinin, zikredilen görüşe mesnet olamayacağını farklı izahlarla ispata çalışmışlardır. Onlara göre hadis, sureten niyetin yokluğunda amelin ortadan kalkacağı yönünde bir mana barındırmakta olup bu vakıada mümkün değildir. Zira niyet olmadan da amel sureten varlık kazanabilir. Buradan hareketle hadiste asıl

göredir. *Herkese niyetinin karşılığı verilecektir.*”¹³³⁵ hadisidir.¹³³⁶ Şâfîler’e göre hadis, abdest ve guslün hükmî geçerliliğine vurgu yapmıştır. Dolayısıyla abdest ve guslün şeklen yerine getirilmiş olmasını, hükmen de geçerli olacağı anlamına yormak doğru değildir. Hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) kişiye niyetinin karşılığında başka bir şeyin verilmeyeceğini beyan etmiştir.¹³³⁷ Şâfîler’in ilgili hadisi esas almalarının yanında görüşlerini temellendirmek için öne sürdükleri diğer deliller ise şu şekildedir:

Abdest ve gusül, normal temizliğin ötesinde ibadet boyutu olan bir eylem olduğundan teyemmümde olduğu gibi mükellefin kastını niyetiyle beyan etmesi gerekir. Çünkü ibadeti âdetten ayıran temel vasıf, ibadet niyetiyle edâ edilmesidir.¹³³⁸ Bu konuda teyemmümde niyetin farz olması, abdestte de farz olmasını gerektirir. Zira her iki fiil de ibadet kastıyla manevi kirliliğin giderilmesinde araç olmakla aynı anlamı taşır. Başka bir ifadeyle bedel olan teyemmümde niyet şart ise o bedelin aslî olan abdestte de evleviyetle şart olmalıdır.¹³³⁹ Abdestin ibadet vasfından öte temizlik yönünü ön plana çıkararak niyetin gerekmeyeceğini iddia etmek de yanlıştır. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Abdest imanın yarısıdır.*”¹³⁴⁰ buyurarak abdestin ibadet yönüne vurgu yaptığı aşikârdır. Abdestin ibadet yönü neticede niyeti de beraberinde gerekli kılmaktadır.¹³⁴¹ Kur’ân-ı Kerîm’de “*Hâlbuki onlara, ancak dinî Allah’a has*

kastedilen mananın gizli olup açıklanmadığı, bu durumda âyetin zâhir lafzına istinaden abdestin hükümlerinin tespit edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2: 424. Çünkü manası tam açık olmayan hadisle iddia edilen hüküm tespit edilebileceği gibi, niyetin amellere fazilet katacağı yönünde bir anlam da tespit edilebilir. Muzmar/kapalı olan lafızlarda umum karakter olmadığından, tespiti söz konusu olan manaların tamamını içermesi mümkün değildir. Çünkü fazilet ve bir şeyin cevazına illet olma, birbirine zıt manalardır. Öte yandan bu manalardan birinin kastedildiği yönünde esaslı bir delil bulunmadığından hadise istinaden abdestte niyeti farz olarak tayin etmek doğru değildir. Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 104.

¹³³⁵ *Buhârî*, “Bed’ul vahy”, 1; *Müslim*, “İmâre”, 155; *Ebû Dâvûd*, “Talâk”, 10; *Nesâî*, “Tahâret”, 60.

¹³³⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 87; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 1: 90; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 35; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 1: 72; İmrânî, *el-Beyân fi'l-Mezheb*, 1: 99; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 15; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, 1: 28; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 167; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1: 154; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 270; Hinn, *el-Fikhü'l-menhecî*, 1: 53; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhü*, 357.

¹³³⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 89; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1: 155.

¹³³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 72; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, 1: 28.

¹³³⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 87, 89; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 1: 72; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 19.

¹³⁴⁰ *Tirmizî*, “Da'avât”, 92; *İbn Mâce*, Tahâret 5; *Nesâî*, “Zekât”, 1; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 156.

¹³⁴¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 89; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 19; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 1: 165.

kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti.” (Beyyine 98/5) şeklinde yer alan âyette, amel ve ihlas arasındaki ilişkiye değinilmiştir. Âyette amel ile kalbin fiili olan ihlas arasında kurulan bu bağ, kalbin bir diğer fiili olan niyetin de amellerle genel olarak ilişkili olduğunun açık bir göstergesidir.¹³⁴²

C. Namazda Fâtiha Okumanın Hükümü

Kur'ân-ı Kerîm'den bir bölüm okumanın namazın rükünlerinden biri olduğu hususunda mezhepler ittifak etmişlerdir.¹³⁴³ Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in ilk suresi ve çokça okunmasına bağlı olarak tefsir kitaplarında “seb'u'l-mesânî” diye tabir edilen Fâtiha sûresinin, namaz içerisindeki hükmünün ne olacağı hususu, nassa ziyade anlayışı çerçevesinde fıkıh mezhepleri arasında tartışma konusu olmuştur.¹³⁴⁴ Bu konudaki görüş ayrılığının ortaya çıkmasında “...Kur'ân-ı Kerîm'den kolayınıza geleni okuyun...”¹³⁴⁵ (Müzemmil, 73/20) âyeti ile kıraati Fâtiha'ya tahsis eden hadislerin tearuz etmesidir.

Hanefî mezhebine göre imam olan veya tek başına namaz kılan kimse için; bir sure, üç âyet veya bir uzun âyet okumak, namazda rükün olan kıraatin gereğini yerine getirmek için yeterlidir. Münferiden kılınan farz namazların ilk iki rekâtında, nafîle ve vitir namazlarının her rekâtında Fâtiha okumak sadece vâciptir. Cemaatle eda edilen namazlarda ise imamın Fâtiha'yı okuması yeterli olup cemaatin kıraati gerekli değildir.¹³⁴⁶ Fâtiha'nın terki durumunda ise namaz kerahetle birlikte câizdir.¹³⁴⁷ Şâfiî mezhebine göre ise Fâtiha, farz olsun nafîle olsun namazın her rekâtında okunmalıdır ve bu sureyi okumak namazın rükünlerinden birisidir. Bir harf eksiltmek suretiyle dahi olsa terki durumunda namaz batıl olur.¹³⁴⁸ Bu konuda imamlar cemaat arasında bir ayrım yoktur. Namaza sonradan dâhil olan kişi

¹³⁴² Kudûrî, *et-Tecrid*, 1: 103; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 88; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 1: 90; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 1: 74; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1: 154, 158; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 357; “Niyeh”, *Mv.F*, 42: 92.

¹³⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 134.

¹³⁴⁴ “Fâtihetü'l-kitâb”, *Mv.F*, 32: 9.

¹³⁴⁵ فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ

¹³⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 19; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 160; Cezîrî, *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 208; Salim Öğüt, “Fâtiha”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 255; “Salât”, *Mv.F*, 27: 75; “Kırâe”, *Mv.F*, 33: 47.

¹³⁴⁷ Cezîrî, *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 208.

¹³⁴⁸ Sem'ânî, *el-İstulâm*, 1: 202; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 1: 242.

Fâtiha'dan okuyabildiği kadarını okumakla sorumludur. Fâtiha ancak imam rükûda iken cemaate yetişen kişiden sakıt olur.¹³⁴⁹

Hanefiler'e göre, "...Kur'ân-ı Kerîm'den kolayınıza gelen (herhangi bir) âyeti okuyun..." (Müzzemmil 73/20) âyeti, mutlak bir lafız olup namazda herhangi bir surenin tamamı veya bir bölümünün okunabileceği yönünde bir mana ihtiva etmektedir.¹³⁵⁰ Âyetteki mutlak lafzı, delâlet açısından kat'î oluşuna bağlı olarak haber-i vâhid niteliğindeki zannî bir delille takyîd etmek¹³⁵¹ câiz değildir.¹³⁵² Zira namazda Fâtiha'yı rükün olarak tayin etmek mevcut nass üzerine ziyadede bulunmak anlamına gelir ki bu manen nesihtir. Delâleti kat'î olan mutlak bir nassı ancak delâleti kat'î olan bir nas nesh edebileceğinden kıraati Fâtiha ile kayıtlayan haber-i vâhid niteliğindeki bir delille bunun yapılması câiz değildir.¹³⁵³ Hanefiler'in bu istidlâlini Cessâs (ö. 370/980) şu şekilde örneklendirmiştir: "Âyetin muhtevasında herhangi bir tayinin yer almayışı tahyîr/serbestlik ifade eder ve zımnen kıraat noktasında dilediğini seç anlamı taşır. Bu, "Kölemi kolayına geldiği şekilde sat." sözüne benzer ki, bunun anlamı satıcının kölenin satışında istediği yöntemi seçmede serbest olduğudur. Netice itibariyle bu âyette yer alan tahyîr içerikli manayı Fâtiha ile kısıtlamak, âyetteki bir hususiyeti kaldırmak anlamını taşır ki bu da nesihtir."¹³⁵⁴

Hanefiler âyetle alakalı bu temel yaklaşımlarının yanında muhtelif delillerle görüşlerini temellendirme yoluna gitmişlerdir. Onlara göre ibadetlerde bir hususun rükün olarak tayini, ancak kat'î delillerle sabit olur. Haber-i vâhid ise kesin bilgi ifade etmeyip sadece ameli gerektirdiğinden Fâtiha'nın rükün olarak belirlenmesi için yeterli bir delil değildir.¹³⁵⁵ Netice itibariyle namazda Fâtiha okumak rükün olmayıp vâcip seviyesinde bir vecibedir.¹³⁵⁶ Hanefiler, Şâfîler'in Fâtiha'nın

¹³⁴⁹ Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2: 103 Nevevî, *el-Mecmû'*, 3: 327; Zekeriyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1: 149; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 353; Ögüt, "Fâtiha", *DİA*, 12: 255; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1: 208; "Salat", *Mv.F*, 27: 64; "Kırâe", *Mv.F*, 33: 47.

¹³⁵⁰ Şâfi, *Usûl*, 23.

¹³⁵¹ "Kur'ân-ı Kerîm'den kolayınıza geleni okuyun." âyetiyle "Fâtiha'sız namaz olmaz." hadisi arasındaki ilişkiyi âmmin tahsisi suretinde tanımlayan müellifler de bulunmaktadır. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 20; Serahsî, *Usûl*, 1: 133; 2: 84.

¹³⁵² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 160; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 196; Koca, "Mutlak", 31: 403.

¹³⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 19; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 278; Ögüt, "Fâtiha", *DİA*, 12: 254.

¹³⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 21.

¹³⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 19.

¹³⁵⁶ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 278; "Salat", *Mv.F*, 27: 75.

namazda rükün olduğu şeklindeki görüşü için temel aldıkları hadislerdeki namazın kabul olmayacağı yönündeki nefiy kipini “لا صلاة” namazın zatına değil de vasfına hamletmişlerdir. Onlara göre “Fâtiha’sız namaz olmaz.” hadisi, namazın kâmil manada eda edilmemiş olacağı anlamını taşımakta olup namazın tamamen hükümsüz kalacağı şeklinde bir sonuç ortaya çıkarmaz.¹³⁵⁷ Kur’ân-ı Kerîm’in bütün sureleri önemli olma ve hürmete layık olma açısından eşit seviyededir. Bunların herhangi birisini ön plana çıkarmak doğru değildir. Cünüp olan kişinin Kur’ân-ı Kerîm’in hiçbir âyetine dokunamaması veya okuyamaması bu eşitliğe delildir.¹³⁵⁸

Hanefî fakihler, bu görüşlerini Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen muhtelif hadislerle de desteklemişlerdir. Konuyla alakalı esas alınan hadislerden birisi, namazı gerektiği şekilde kılmayan bir sahâbîye Hz. Peygamberin (s.a.v.): “*Namaza kalktığında güzelce abdestini al, sonra kibleye yönelip tekbir getir, daha sonra Kur’ân-ı Kerîm’den kolayına geleni oku.*”¹³⁵⁹ şeklinde namazı tarif ettiği rivâyettir. Onlara göre Fâtiha namazın bir rüknü olarak farz olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v.) namazı tarifi esnasında buna mutlaka işaret ederdi. Zira bir konuyla alakalı bilgisi olmayan kişiye o konuyu öğretmek için en önemli hususlardan başlanır; bu husus namazla alakalı düşünüldüğünde evvel emirde zikredilmesi gereken hiç kuşkusuz rükünlerdir. Hadiste Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kıraati zikredip Fâtiha’ya özellikle işaret etmemesi, âyetin umum ifadesini destekler niteliktedir.¹³⁶⁰

Şâfiîler’e göre âyetteki “*Kolay olanı okuyun.*” ifadesi, mücmel bir lafız olup beyâna muhtaçtır. Fâtiha’nın namazda okunmasının gerekliliğini ifade eden hadislerle bu ifade tefsir edilmiş ve neticede âyetteki ifadeyi tamamlar nitelikte Fâtiha’nın namazda rükün olduğu sonucuna varılmıştır.¹³⁶¹

Şâfiî mezhebinin Fâtiha’nın rükün olmasıyla alakalı görüşünün dayanağı, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen mana olarak aynı içeriğe sahip muhtelif

¹³⁵⁷ Şâfi, *Usûl*, 23; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1: 21, 24; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 489; Ögüt, “Fâtiha”, *DİA*, 12: 254; “Salat”, *Mv.F*, 27: 76.

¹³⁵⁸ Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 278.

¹³⁵⁹ *Buhârî*, “İsti’zân”, 18; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 257.

¹³⁶⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1: 21, 22; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 105; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 278; “Salat”, *Mv.F*, 27: 75.

¹³⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2: 104; Kemalüddîn Muhammed b. Musa ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-minhâc* (Cidde: Dâru'l-minhâc, 1425/2004), 2: 104; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 279.

hadislerdir. Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen “Fâtiha’yı okumayanın namazı yoktur.”¹³⁶²; “Kim namaz kılar da onda Ümmü’l-Kur’ân-ı Kerîm’i (Fâtiha’yı) okumazsa (o kıldığı namaz) eksiktir.”¹³⁶³; ¹³⁶⁴ “Hz. Peygamber (s.a.v.) öğle namazının ilk iki rekâtında Fâtiha ve ilki uzun ikincisi kısa olmak üzere (bir miktar) Kur’ân-ı Kerîm okurdu ve okuduğu âyetler bazen duyulurdu. Son iki rekâtta ise sadece Fâtiha okurdu.” şeklindeki rivâyetler, Fâtiha’nın namazda kesinlikle okunması gerektiğini, okunmaması durumunda namazın batıl olacağına delâlet etmektedir.¹³⁶⁵ Konuyla alakalı Şâfiîler’in esas aldığı bir başka rivâyet ise şöyledir: “Allah (c.c.) şöyle buyurur: Ben namazı kulumla kendi aramda iki kısma ayırdım. Bunlardan biri benim diğeri ise kulumdur. Kul, ‘hamd âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur’ dediğinde Allah (c.c.), ‘kulum beni hamd etti’, der.” Şâfiîler’e göre mevcut hadiste Fâtiha’nın özellikle belirtilmesi, namazda rükün olduğuna delâlet eden bir vurgudur.¹³⁶⁶ Şâfiîler’in bu hadisleri delil olarak kullanma usulünü şu şekilde özetleyebiliriz: Zikredilen hadislerde var olan ve Fâtiha’sız namazın sahih olmayacağını ifade eden nefiy kipi, namazın zatına yönelik varit olup Fâtiha’sız namazın yok hükmünde olacağına işaret eder. Namazın yok hükmünde olması, onun lügavî manasıyla fiil olarak ortadan kalkması değil, şer’î olarak tanımlanmış namaz hüviyetinde eda edilmemiş olması anlamını taşır.¹³⁶⁷

Şâfiîler’in hadislere ilaveten Fâtiha’nın rükün olduğuyula alakalı diğer delilleri ise şu şekildedir: Onlar, “Kur’ân-ı Kerîm’den kolayınıza geleni okuyun.” âyetinin, namazda kıraatin keyfiyetinden ziyade gece namazı hakkında indiğini

¹³⁶² Buhârî, “Tevhîd”, 48; Müslim, “Salât”, 34; Tirmizî, “Salât”, 70; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salâh”, 11.

¹³⁶³ Hanefiler’e göre bu hadiste yer alan: “Bu namaz eksiktir.” “فَيْبِي خِدَاج” ifadesi, Fâtiha’nın rükün olmadığına delildir. Çünkü bu hadiste, Fâtiha’sız bir namaz eksik olarak tanımlanmış olup geçersizdir, denmemiştir. Bir şeyin eksik olması, tamamen hükümsüz olduğu anlamını taşımaz. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 23; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 490.

¹³⁶⁴ Müslim, “Salât”, 11; Tirmizî, “Salât”, 117; İbn Mâce, *İkâmetü’s-salâh* 11; Nesâî, “İftitâh”, 23.

¹³⁶⁵ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2: 104; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, 2: 35; Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 119; Nevevî, *el-Mecmû’*, 3: 327; Zekeriyya el-Ensârî, *Esne’l-metâlib*, 1: 149; Şirbîni, *Muğni’l-muhtâc*, 1: 353; Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 276; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 439.

¹³⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 121; Nevevî, *el-Mecmû’*, 3: 328; Hanefiler’e göre ise bu hadiste Fâtiha suresinin farz olduğu yönünde mana ifade edecek bir emir kipi kullanılmıştır. Burada Fâtiha’nın özellikle belirtilmesi namazda en çok okunan sure olması yönüyledir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 24.

¹³⁶⁷ İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, 2: 241.

ifade ederler.¹³⁶⁸ Onlara göre âyetteki “okumak”tan kasıt gece namazıdır.¹³⁶⁹ Öte yandan hem Kur’ân-ı Kerîm’de hem de Hanefîler’in istişhâd ettikleri hadisteki kolay olanın okunmasından Fâtiha’nın kastedilmiş olması muhtemeldir. Zira Fâtiha herkesin bildiği bir sure olması hasebiyle bu manayı karşılayacak niteliktedir.¹³⁷⁰

D. Namazda Ta’dil-i Erkânın Hükümü

İslâm dininin beş ana esasından birini temsil eden namaz ibadetinde yer alan fiiller; farz, vâcip ve sünnetlerden oluşmaktadır. Namazdaki fillerin bu şekilde ifade edilmesi hususu, fiilin kendisiyle sabit olduğu delilin derecesine bağlı olarak Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında bazı ihtilâfların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu hususta ihtilâflı olan hususlardan biri de namazda ta’dil-i erkânın¹³⁷¹ rükün olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesidir. Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre namazda ta’dil-i erkân vâciptir. Terki durumunda namaz batıl olmamakla birlikte sehiv secdesi gerekir.¹³⁷² İmam Şâfiî’ye göre ise namazda ta’dil-i erkân rükündür, terkedilmesi durumunda namaz batıl olur ve namazın iadesi gerekir.¹³⁷³ Hanefî imamlardan Ebû Yûsuf da İmâm Şâfiî ile aynı görüştedir.¹³⁷⁴

Hanefîler’e göre âyetteki “*Rükû ve secde edin.*”¹³⁷⁵ emri, beyana ihtiyacı olmayacak derecede manası açık mutlak bir lafızdır ve ta’dil-i erkân-ı bünyesinde barındırmaz.¹³⁷⁶ Rükû fiilinin lügat itibarıyla manası, *kıyam halinden aşağıya doğru meyletmeyi*; secde fiilinin manası ise, *alnı yere koymayı* ifade eder. Bu

¹³⁶⁸ Hanefîler’e göre bunun doğru olması, kendilerinin görüşüne hâle getirmeyecektir. Zira sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir. Bu âyet gece namazıyla ilgili olarak nazil olmuş olsa bile keyfiyet itibarıyla bütün namazlarda kıraat esas rükündür. Kur’ân-ı Kerîm’den herhangi bir yerin okunabilmesi yönünde bu âyette var olan umûmî mana, farz olsun nafîle olsun bütün namazları kapsar. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 20.

¹³⁶⁹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2: 104; Nevevî, *el-Mecmû’*, 3: 329; Zekeriyya el-Ensârî, *Esne’l-metâlib*, 1: 149; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1: 353.

¹³⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 486; Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 279.

¹³⁷¹ Rükû ve secdede uzuvlar sükûn bulacak derecede beklemek. Bkz. Kal’acî, *Mu’cemu lügati’l-fukahâ*, 135; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 533.

¹³⁷² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 525; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 162; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 143; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 1: 106; Bâbertî, *el-İnâye*, 1: 300; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 1: 316; “Ta’dil”, *Mv.F*, 12: 241.

¹³⁷³ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2: 119; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 143; Tilemsânî, *Miftâhü’l-vusûl*, 597, Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, *el-Azîz şerhu’l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Avz ve Adil Ahmed Abdülmecîd (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1417/1997), 1: 509; Nevevî, *el-Mecmû’*, 3: 410; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1: 365; “Ta’dil”, *Mv.F*, 12: 241.

¹³⁷⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 1: 316.

¹³⁷⁵ ارْكُوعُوا وَاسْجُدُوا (Hac, 22/77).

¹³⁷⁶ Şâşî, *Usûl*, 29, 33; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 162; Habbâzî, *el-Muğni*, 94.

fiillerin Arap dilindeki kullanımları dile getirilen manalarla sınırlıdır, bunlara ilave bir anlam ihtiva etmemektedir.¹³⁷⁷ Bu manalara haber-i vahide istinaden rükû ve secde halinde azaların karar kılması (tuma'nîneh) şeklinde detay bir mana ilave etmek, âyette olmayan bir hususu sonradan ona dâhil etmek anlamı taşır ki, bu nassa ziyadedir ve hükmen nesihdir. Kitabın hâs lafzı üzerine haber-i vâhid ile ziyadede bulunmak yetkisiz bir nesih girişimi olması bakımından câiz değildir.¹³⁷⁸

Hanefîler, namazda ta'dîl-i erkân hakkındaki hadisi rükün tayin edecek yetkinlikte görmese de tamamen terk etmemişlerdir. Onlar, bu hadisi kitabın hükmünü değiştirmeyecek derecede amele konu etmiş, namazda mutlak anlamda rükû ve secdeyi rükün, ta'dîl-i erkânı ise vâcib olarak nitelendirmişlerdir.¹³⁷⁹ Buna göre hadiste ta'dîl-i erkânın üzerinde durulması, namazdaki rükünleri takviye niteliği taşımakta olup bu durumun vâcib seviyesinde değerlendirilmesini gerektirir. İlgili hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bedeviye namazını tekrar ettirmesi, kâmilen kılmaması yönüyledir; yoksa ta'dîl-i erkân hususundaki eksikliğe istinaden namazını geçersiz sayması sebebiyle değildir.¹³⁸⁰

Şâfiîler'e göre ise nassa ziyade nesih olmayıp sadece beyandır ve haber-i vâhid ile kitaba bu türden ilavelerde bulunmak câizdir.¹³⁸¹ Onların namazda ta'dîl-i erkânı rükün olarak değerlendirmeleri Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bir hadise dayanmaktadır.¹³⁸² Bu hadiste namazı hatalı kılan bir bedeviye Hz. Peygamber (s.a.v.): *“Namaza kalktığında tekbir al, ardından kolayına geldiği kadarıyla Kur'ân-ı Kerîm'den bir bölüm oku ve peşinden de rükû et. Vücudundaki azalar yatışıp sükûn buluncaya değin (rükûda kal). Sonra tam anlamıyla kıyamda duracak şekilde ayağa kalk. Sonra secdeye var ve azaların yatışincaya kadar orada*

¹³⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 128; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 81.

¹³⁷⁸ Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2: 842; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 281; Apaydın, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, 14: 361.

¹³⁷⁹ Şâfiî, *Usûl*, 33; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 162.

¹³⁸⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 162; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1: 316.

¹³⁸¹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 50.

¹³⁸² Bu konuda Şâfiîler'in delil olarak kullandığı aynı içeriğe sahip hadisler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2: 119; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3: 410; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2: 842.

kal. *Sonra yine azaların karar kılacak şekilde otur ve bütün namazlarını bu şekilde eda et.*”¹³⁸³ şeklinde telkinde bulunmuştur.¹³⁸⁴

Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) namazda eda edilen fiilleri ifade ederken ta’dîl-i erkâna vurgu yapmasından hareketle Şâfiîler, bunun namazın rûkûnlerinden olduğu sonucuna varmışlardır. Onlara göre Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) bedeviye namazının olmadığını ve yeniden kılması gerektiğini ifade etmesi, rûkûn seviyesinde bir eksikliği fark etmesi sebebiyledir. Ardından ona namazı öğretirken her defasında bu hususa dikkat çekmesi de bu eksikliğin ta’dîl-i erkâna riayetle ilgili söz konusu olduğunun bir göstergesidir. Hiz. Peygamber (s.a.v.) namazda ta’dîl-i erkânı emretmiştir; mutlak emrin hükmü ise emredilen fiilin vücûbiyetini gerektirir.¹³⁸⁵ Öte yandan zikredilen hadis, rûkû ve secdeyi mutlak anlamda emreden âyetteki içeriği beyan niteliği taşımaktadır.¹³⁸⁶

E. Ramazanın Kazasına Fidyeye İlave Edilmesi

İslâm hukukunda bazı istisnai hallerde mükellefin karşılaştığı zorluklara kolaylık sağlama amacıyla vaz edilmiş, aslî hükmün gereğini yapmamayı meşru hale getiren geçici hükümlere, ruhsat adı verilmektedir. Bu şekilde tanınan kolaylıklardan birisi de hastalık ve yolculuk halinde kişinin ramazan orucunu kaza etmek üzere sonraya erteleme hakkı olup¹³⁸⁷ bu duruma Kur’ân-ı Kerîm’de: “Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde oruç tutar.”¹³⁸⁸ (Bakara, 2/184) âyetiyle işaret edilmektedir. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri bu ruhsattan faydalanma hususunda ittifak halindeyken kazaya kalan oruçların bir başka ramazana sarkması durumunda mükellefin ilave bir müeyyide olarak fidye vermesinin gerekip gerekmeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir.¹³⁸⁹

Hanefî mezhebine göre bir özür sebebiyle tutulamayan farz oruçların diğere ramazana sarkması, orucun kazasının yanında ilave bir müeyyide olarak fidye

¹³⁸³ Buhârî, “Ezân” 94; Müslim, “Salât”, 45; Tirmizî, “Salât”, 11; İbn Mâce, “İkâmetü’s-sala”, 72.

¹³⁸⁴ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2: 119; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 2: 160; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1: 144; Tilemsânî, *Miftâhü’l-vusûl*, 597, 598; Nevevî, *el-Mecmû’*, 3: 410.

¹³⁸⁵ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 162.

¹³⁸⁶ Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 282.

¹³⁸⁷ Dönmez, “Ruhsat”, *DİA*, 35-2008: 207; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 483.

¹³⁸⁸ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

¹³⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 255.

vermeyi gerektirmez.¹³⁹⁰ Şâfiîler'e göre ise bir özür sebebiyle tutulamayan ramazan oruçlarının imkân olduğu halde kaza edilmeyip bir sonraki ramazana sarkması durumunda kazanın yanında, her gün için fidye verilmesi icap eder.¹³⁹¹

Hanefîler'e göre Allah (c.c.) âyette¹³⁹² ramazan ayında tutulamayan oruçların takip eden zaman diliminde imkân bulunması durumunda kaza edilmesini beyan etmiş olup bu durumu herhangi bir zamanla kayıtlamamakla birlikte ilaveten her güne karşılık bir fidye verilmesi şeklinde bir hüküm de vaz etmemiştir.¹³⁹³ Âyette zaman bakımından mutlak olan kaza etme halini gelecek ramazanla sınırlandırmak ve buna bir de fidye ilave etmek nassa ziyadedir. Bu ziyade manen nesih olduğundan bunun haber-i vâhid ile yapılması câiz değildir.¹³⁹⁴

Şâfiîler âyetteki mutlak ifadenin yanında, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bazı rivâyetleri esas alarak içinde hastalık ve yolculuk sebebiyle orucun tutulmadığı ramazan ayıyla takip eden ramazan arasında kaza edilmeyen oruçlar için, gün adedince fidye verilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır. Şâfiîler'in bu konuda esas aldıkları delil, Hz. Peygamber'in (s.a.v.): *“Her kim hastalık nedeniyle orucunu eda edemeyip ardından iyileşirse ve ertesi ramazan gelene kadar bu oruçları kaza etmezse o ramazandan eriştiği kadarını tutsun; ardından eski borçlarını kaza etsin ve her gün için bir fakiri de doyursun.”*¹³⁹⁵ hadisidir.¹³⁹⁶ Onlara göre bozulan oruç neticesinde kefâretin gerekliliği gibi, imkân olduğu halde eda edilmeyen oruç borçlarının da ertelemeyen dolayısı ile fidye verme şeklinde ilave bir müeyyidesi olmalıdır.¹³⁹⁷

¹³⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 255; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1522; Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 77; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 104; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 336.

¹³⁹¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3: 451; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 363; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 61.

¹³⁹² فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

¹³⁹³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 104; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 336.

¹³⁹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 256, 257; Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 77.

¹³⁹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4: 423.

¹³⁹⁶ Şâfiîler'in konuyla ilgili diğer bir delili, Hz. Aişe'den nakledilen rivâyettir. Bu rivâyete göre Hz. Aişe, kazaya kalmış borçlarını sadece Şabân ayına kadar ertelediğini, bu zamandan sonraya bırakmadığını ifade etmektedir. Onlara göre Hz. Aişe'nin bu tutumu, kazânın geciktirilebileceği son merhaleyi beyan etme anlamı taşımaktadır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 77. Hanefîler'e göre ise Hz. Aişe'nin bu tavrı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Şabân ayını oruçlu geçirip kendisiyle ailevi münasebet kuramayacak olmasıyla ilgilidir. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1526.

¹³⁹⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3: 452; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 283.

F. Haramlık Doğuran Süt Emme

İslâm hukukunda evlenecek çiftler arasında sürekli evlenme engelinin bulunmaması, nikâh akdinin şartlarından birisidir. Bu engeller kan, evlilik (sıhriyet) ve süt bağı şeklinde üç kısımdan oluşmaktadır.¹³⁹⁸ İslâm hukukunda muayyen yaştaki bir çocuğun kendi annesi dışında başka bir kadından süt emmesi neticesinde emen çocukla, emziren kadın ve bu kadının yakınları arasında meydana gelen yakınlığa, süt hısımlığı denmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, sütanne ile süt kız kardeş¹³⁹⁹ "...sizi emziren sütannelerinizi, süt kız kardeşlerinizi...size haram kıldı." ¹⁴⁰⁰ (Nisâ 4/23), beyanıyla, süt hısımlığına bağlı olarak kendisiyle nikâh ilişkisi kurulamayacak kişiler arasında sayılmaktadır. ¹⁴⁰¹ Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, mutlak anlamda süt emmenin ebedi evlenme engellerinden birisi olduğu hususunda ittifak halindeyken bu haramlığın teşekkülünde emzirmenin ne kadarının etkili olacağı konusunda ihtilâf etmişlerdir. ¹⁴⁰² Bu meseledeki görüş ayrılığının ortaya çıkmasındaki sebep, âyette mutlak olarak zikredilen emzirmenin, haber-i vâhid niteliğinde varit olan hadislerle kayıtlanıp kayıtlanamayacağı hususudur.

Hanefî mezhebine göre herhangi bir sayıyla kayıtlanamaksızın süt emmenin azı da çoğu da evlenme engelinin tahakkuku için yeterlidir. ¹⁴⁰³ Şâfiî mezhebine göre ise evlenme engelinin oluşabilmesi için çocuğun sütanneyi farklı zamanlarda en az beş defa doyuncaya kadar emmesi gerekmektedir. ¹⁴⁰⁴

¹³⁹⁸ Avâyîşe, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müeyyese*, 5: 74.

¹³⁹⁹ "Size şunlarla evlenmek haram kıldı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütannelerinizi, süt kızkardeşlerinizi, karılarınızın anneleri, kendileriyle zıfafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zıfafa girmemişseniz onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur- öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmezsiniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir." (Nisâ 4/23).

¹⁴⁰⁰ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ...أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ

¹⁴⁰¹ Şamil Dağcı, "İslâm Hukukunda Evlenme Engelleri-I", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (t.y.), 245; "Radâ", *Mv.F.*, 22: 247, 248.

¹⁴⁰² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 156; Şeltut ve Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, 93.

¹⁴⁰³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 156; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5347; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 443; Merğînânî, *el-Hidâye*; 1: 217; Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâik*, 2: 181; Aynî, *el-Binâye*, 5: 256; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 10: 7288; Cezîrî, *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4: 228; Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Beyrût: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 2007), 392; "Radâ", *Mv.F.*, 22: 244.

¹⁴⁰⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 28; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15: 347; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 10: 7288; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 258; Cezîrî, *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4: 228; Muhyiddîn

Hanefiler'e göre âyette emzirme mutlak olarak zikredilmiş olup herhangi bir vasıfla kayıtlanmamıştır. Dolayısıyla emzirmenin fiili olarak gerçekleşmesi, herhangi bir sayıya gereksinim bırakmadan süt akrabalığının oluşması için yeterlidir.¹⁴⁰⁵ Âyette mutlak olarak ifade edilen emzirme fiilini herhangi bir sayıyla takyîd etmek,¹⁴⁰⁶ nass üzerine ziyadedir ve netice itibariyle bu da manen nesihdir.¹⁴⁰⁷ Nesih ise ancak neshe maruz kalan nass kadar katiyet ifade eden bir delille mümkün olabilir. Bu itibarla emzirme fiilini beş defa ile kayıtlayan haber-i vâhid seviyesindeki bir hadisle âyetin mutlağın takyîd etmek câiz değildir.¹⁴⁰⁸ Ayrıca Hanefiler'e göre süresiz evlenme engeli olan nikâh ve zifafın, bu hukukî neticeyi doğurabilmesi için belirli sayıda yapılmasını gerektiren herhangi bir kayıtlama mevcut değildir.¹⁴⁰⁹ Dolayısıyla aynı hukukî neticeyi doğuracak olan süt emzirmede de böyle bir şartın olmaması tabiidir.¹⁴¹⁰ Zira bu konudaki yasaklığın oluşma illeti (menâtu'l-hüküm), emzirme fiilinin hakikati olup tekrarı değildir.¹⁴¹¹ Âyetin devamında yer alan “sütkardeşleriniz”¹⁴¹² ifadesinde süt emzirme eylemi, azı da çoğu da ifade edecek nitelikte olan mastar “رَضَاعٌ” kipiyle gelmiştir.¹⁴¹³

Hanefiler, âyetteki mutlak ifadeyi destekler mahiyette Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen: “Neseple haram olanlar, emzirme sebebiyle de haram olur.”¹⁴¹⁴ “Süt emmenin azı da çoğu da haramlık doğurur.”¹⁴¹⁵ “Allah (c.c.) doğumla oluşan

Abdülhamîd, *el-Ahvalü's-Şahsiyye*, 392; “Radâ”, *Mv.F*, 22: 244. Konuyla alakalı muhtelif hükümler için bkz. Dağcı, “İslâm Hukukunda Evlenme Engelleri”, 39: 229-232.

¹⁴⁰⁵ İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 481; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 217; Aynî, *el-Binâye*, 5: 259; “Radâ”, *Mv.F*, 22: 244.

¹⁴⁰⁶ Âyetteki emzirme ifadesi bazı kaynaklarda âmm olarak nitelenmiştir. İki mezhep arasındaki muhalefette Hanefiler'in farklı düşünmesinde etkili olan unsurun, âmm lafzın âhad hadislerle tahsis edilemeyeceği hususu olduğu belirtilmiştir. Bkz. Şâfiî, *Usûl*, 26; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 157; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5348.

¹⁴⁰⁷ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 181; Dağcı, “İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri”, 39: 230.

¹⁴⁰⁸ Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 257, 258.

¹⁴⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 157; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 181.

¹⁴¹⁰ Hanefiler'in bu görüşüne Şâfiî hukukçulardan Mâverdî (ö. 450/1058) farklı bir kıyas yaparak şöyle cevap vermektedir: Kur'an-ı Kerim'de, meydana gelmesi durumunda belirli cezaların tayin edildiği hırsızlık ve zina fiillerinde, cezalar sadece fiilin hakikatının var olmasına bağlı olarak verilmemiş, aksine belirli vasıf ve şartları taşınmasıyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla süt emmede beş defa olma kaydı bu doğrultuda değerlendirilmelidir. Bkz. Müzenî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 361.

¹⁴¹¹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 10: 7290.

¹⁴¹² وَأَخْوَانِكُمْ مِنَ الرُّضَاعَةِ

¹⁴¹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5349.

¹⁴¹⁴ *Buhârî*, “Şehâdât”, 7; *Müslim*, “Radâ”, 9; *Tirmizî*, “Radâ”, 1; *İbn Mâce*, “Nikâh”, 34.

¹⁴¹⁵ *Nesâî*, “Nikâh”, 51; *Darekutnî*, “Sünen”, 5: 302; *Tahâvî*, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 11: 491; *Beyhakî*, *es-Sünenü'l-kübâ*, 7: 754.

(kan bağı) neticesinde (evlenilmesi) haram olan kişileri, süt bağı sebebiyle de haram kılmiştir.” şeklindeki hadisleri görüşleri için delil kabul etmişlerdir.¹⁴¹⁶ Sahâbeden¹⁴¹⁷ Hz. Ali, İbn Mes‘ud, İbn Ömer ve İbn Abbas da süt emmenin haramlık doğurması için, belli bir sınırın olmadığı görüşündedir.¹⁴¹⁸ Öte yandan Abdullah b. Ömer, kendisine Abdullah b. Zübeyr’in “Bir veya iki defa emme haramlık doğurmaz.” dediği haber verildiğinde, onun: “Allah’ın hükmü İbnü’z-Zübeyr’in hükmünden daha fazla tercihe şayandır.”, şeklinde cevap verdiği nakledilir.¹⁴¹⁹

Şâfiî usulcülere göre mutlak, delâleti zannî olan âmm lafzın içerisinde mütalaa edildiğinden, haberi vâhid ile mukayyed hale gelebilir. Şâfiîler, nass üzerine yapılan ziyadeleri nesih değil de beyân olarak değerlendirdiğinden, nass üzerine haber-i vâhid ile yapılan takyîdi meşru görmüşlerdir.¹⁴²⁰ Dolayısıyla âhad olarak rivâyet edilen muhtelif hadislerle, âyette mutlak olan emzirme fiilinin beş defa ile kayıtladığı sonucuna varmışlardır.¹⁴²¹

Şâfiî fakihlerin âyetteki ifadeyi kendisiyle kayıtladıkları hadisler¹⁴²² iki gurupta mütalaa edilebilir. Bu hadislerin bir kısmında bir veya iki defa emmenin haramlık doğurmayacağı ifade edilirken, diğer kısmında ise emmenin haramlık doğurabilmesi için en az beş defa tekrarlanması gerektiği belirtilmektedir. Bu rivâyetlerden Hz. Aişe kanalıyla “Bir iki emme haram kılmaz.”¹⁴²³ ve “Bir ve iki emzirme haram kılmaz.”¹⁴²⁴ şeklinde aktarılan hadislerde emzirmenin bir iki defa tekrarlanmasının süt bağına bağlı haramlığı teşekkül ettirmeyeceği beyan

¹⁴¹⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 157; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 134; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 4: 7; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 2: 181; Aynî, *el-Binâye*, 5: 259.

¹⁴¹⁷ Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 2: 181; Aynî, *el-Binâye*, 5: 259.

¹⁴¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 156; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5347; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3: 60; Aynî, *el-Binâye*, 5: 256; Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, 10: 7289; Şeltut ve Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, 95.

¹⁴¹⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasarü’t-Tahâvî*, 5: 257.

¹⁴²⁰ Koca, “Mutlak”, *DİA*, 31: 403.

¹⁴²¹ Hinn, *Eserü’l-ihtilâf*, 258.

¹⁴²² İbn Rüşd (ö. 520/1126), Şâfiî mezhebinin delil olarak kullandığı mevcut hadislerden hüküm çıkarma yöntemini ilişkin : “Beş defa emzirmenin haramlık doğuracağını bildiren hadisin mefhum-u muhalifiyle, daha aşağı miktarlardaki emzirmenin haramlık doğurmayacağı hükmü elde edilmiştir.” şeklinde bir değerlendirmeye yer verir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3: 60; Benzer bir değerlendirme için bkz. Nevevî, *el-Mecmû’*, 18: 216.

¹⁴²³ Müslim, “Radâ”, 17; İbn Mâce, “Nikâh”, 35.

¹⁴²⁴ Müslim, “Radâ”, 22; Nesâî, “Nikâh”, 51; Dârimî, “Nikâh”, 49.

edilirken;¹⁴²⁵ yine Hz. Aişe'nin: “Kur'ân-ı Kerîm'de nazil olan âyetlerde, bilinen on emmenin haram kılındığı (hükümü) vardı. Bu (hüküm) bilinen beş emmeyle nesh edilmiştir. Bu âyet, Resulullah (s.a.v.) vefat ettiğinde Kur'ân-ı Kerîm'den okunan âyetler arasındaydı.”¹⁴²⁶ suretinde rivâyet ettiği bir başka hadiste ise evlenme yasağının ortaya çıkması için emzirmenin en az beş defa olması gerektiği ifade edilmiştir.¹⁴²⁷ Yine emzirmeyi beşle kayıtlayan bir başka rivâyet ise şu şekildedir: Sahâbe hanımlarından birisi, evlat edinmeyi yasaklayan âyet¹⁴²⁸ nazil olunca evinde evlatlık olarak barındırdığı bir çocuğun durumunun ne olacağını Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sorduğunda O: “Onu beş defa emzir (bu şekilde süt çocuğun mesabesinde olur).¹⁴²⁹ şeklinde kadına cevap vermiştir.¹⁴³⁰

Emme eylemini belirli sayıyla kayıtlayan Şâfiîler, haramlık doğuran süt bağının teşekkülü için anne sütünün çocuğa et, kemik vb. yönlerden sirayet etmesi¹⁴³¹ gerektiğini ve bunun da ancak belirli miktarda emme ile olabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁴³² Hanefîler ise sütün çocuğa müessir olabilmesinin kontrol

¹⁴²⁵ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15: 347; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 60; Nevevî, *el-Mecmû'*, 18: 215; Şeltut ve Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, 94.

¹⁴²⁶ Müslim, “Radâ”, 24; Nesâî, “Nikâh”, 51; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 11: 489; Buhârî şarihi İbn Battal (ö. 449/1057) zikredilen hadisin, hadis istilahında muzdarip olduğu, dolayısıyla bu hadisle amel edilmeyip Kur'ân-ı Kerîm'deki mutlak ifadenin esas alınması gerektiğini belirtmiştir. Bkz. Şâfi, *el-Ümm*, 5: 29; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 182. Hz. Aişe'nin rivâyet ettiği bu hadisin problemleri yönleriyle alakalı kaynaklarda muhtelif izahlar olmakla birlikte çalışmanın kapsamı gereği bu açıklamalara değinilmemiştir. Mevcut hadislerle alakalı değerlendirmeler için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 158; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 5353; Müzenî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 363-365; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15: 348; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 134; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 482; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 182; “Radâ”, *Mv.F*, 22: 244; Şeltut ve Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, 94-100.

¹⁴²⁷ İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 10: 197; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15: 348; Nevevî, *el-Mecmû'*, 18: 215; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 10: 7288; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 258; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4: 228; “Radâ”, *Mv.F*, 22: 244; Şeltut ve Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, 94.

¹⁴²⁸ “Onları babalarına nispet ederek çağırın. Bu, Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Hata ile yaptığınız bir işte size hiçbir günah yoktur. Fakat kasten yaptığınız şeylerde size günah vardır. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Ahzâb, 33/5).

¹⁴²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42: 435; Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1400), 307; Beyhakî, *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*, 11: 262.

¹⁴³⁰ Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 366; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 10: 198; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 60; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 172.

¹⁴³¹ Bu hususta Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bir hadis şöyledir: “Süt emme sadece eti arttırıp kemiği güçlendirdiği sürece haramlık doğurur.” Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 548.

¹⁴³² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4: 7; Şeltut ve Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, 95; Avâyîşe, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müeyyese*, 5: 83.

edilemez bir durum olduğunu, dolayısıyla bunun yasaklığın gerçekleşmesinde belirleyici kıstas olamayacağını belirtmişlerdir.¹⁴³³

G. Tavafta Abdestin Hükümü

Abdest ibadeti yapılaş şekli itibariyle sağladığı maddî temizliğin yanında bazı ibadetlerin geçerliliği için şart koşulmuş, bazıları için ise tavsiye edilmiştir. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, abdestin tavafta gerekliliği hususunda Hac suresinin 29. âyeti çerçevesinde ihtilâf etmişlerdir. Bu görüş ayrılığının odak noktasını, Hanefiler'in usulde cumhura muhalefet ettiği ilkelerden birisi olan haber-i vâhid ile nassa ziyadenin yapılıp yapılamayacağı hususu oluşturmaktadır.

Hanefî mezhebine göre abdest, tavafin farzlarından biri değildir. Bunun bir sonucu olarak kişi, abdestsiz bir şekilde tavaf yaparsa ceza kurbanıyla beraber tavafı geçerli olur. Ancak iade etmesi daha faziletlidir.¹⁴³⁴ Şâfiî mezhebine göre ise abdest, tavafin sıhhat şartlarından olup eksikliği durumunda tavaf geçersiz sayılır. Mükellefin tavafı tekrar iade etmesi gereklidir.¹⁴³⁵

Hanefiler'e göre, "*Beyt-i Atik'i (Kâbe'yi) tavaf etsinler.*"¹⁴³⁶ (Hac 22/29) âyetindeki tavaf etme fiili, sadece Kâbe çevresinde dönmeyi gerekli kılan mutlak bir lafız olup bu fiilin gerçekleştirilmesi esnasında abdestli olma şeklinde bir şart ihtiva etmemektedir. Tavafta abdestin sıhhat şartı sayılması, tavafla alakalı durumu mutlak ele alan âyete ilave bir kayıt getirerek ziyadede bulunma anlamına gelir ki bu nassa ziyadedir ve hükmen nesih manasına gelir. Katiyet açısından kendisinden daha üst seviyede yer alan nass, haber-i vâhid ile nesh edilemez.¹⁴³⁷ Bu itibarla sadece Kâbe çevresinde dönmeyi ifade eden nass üzerine, haber-i vâhid esas alınarak tavafta abdestlilik halinin sıhhat şartı sayılması câiz değildir. İbadetlerde bir hususun farz olarak tayini, ancak kesin bilgi ifade eden naslarla sabit olurken, vâcip sayılan hususların haber-i vâhid ile tespit edilmesinde bir sakınca yoktur.

¹⁴³³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 217.

¹⁴³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1866; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 38; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 58; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 361; Salim Ögüt, "Tavaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 179; "Cenâbe", *Mv.F*, 16: 52.

¹⁴³⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 144; İmrânî, *el-Beyân*, 4: 273; Nevevî, *el-Mecmû'*, 8: 14; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1: 477; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 243; Ögüt, "Tavaf", *DİA*, 40: 179; "Cenâbe", *Mv.F*, 16: 52.

¹⁴³⁶ *ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نَدْوَرَهُمْ وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ*

¹⁴³⁷ Şâşî, *Usûl*, 29; Bâbertî, *el-İnâye*, 3: 50.

Haber-i vâhid, sübûtundaki zannîliğe bağlı olarak kesin bilgi ifade etmeyip sadece ameli gerektirir. Dolayısıyla tavafta taharetin gerekliliği, haber-i vâhid ile sabit olduğundan zikredilen ibadette abdestli olmak, sıhhat şartı olmayıp bağlayıcılık açısından sadece vâcip kategorisinde değerlendirilmelidir.¹⁴³⁸

Hanefiler, Safa ve Merve arasında yapılan sa'y ile tavafı birbirine kıyas ederek görüşlerini temellendirme yoluna gitmişlerdir. Onlara göre sa'y yapmak hac menasikinden olduğu halde sıhhat şartlarından biri değildir. Bu durum, hacdaki vecibelerde taharetin şart olmayabileceğinin bir göstergesidir. Nitekim oruç ibadetinde de kadınların hayız halinden temizlenmiş olmaları şart iken abdestli olma şartı bulunmamaktadır.¹⁴³⁹

Şâfiîler'in görüşleri için esas kabul ettiği delil, Hz. Peygamber'in (s.a.v.): “*Kâbeyi tavaf etmek namazdır. Ancak şu kadar var ki Allah (c.c.) tavafta dünya kelamını helal kıldı. O halde kim bu halde dünya kelamı edecekse ancak hayır konuşsun.*”¹⁴⁴⁰ hadisidir. Şâfiîler, hadiste tavafın namaza benzetilmesinden hareketle namazda abdestli olmanın ilgili ibadetin geçerlilik koşulu olduğunu; dolayısıyla ona benzetilen tavafta da aynı durumun geçerli olması gerektiği sonucuna varmışlardır.¹⁴⁴¹ Bu konuda delil olarak kullanılan bir diğer rivâyet, ihramlı iken hayız kanı gören Hz. Aişe'ye hitaben Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söylediği: “*(Ey Aişe), güsül abdesti alıncaya değin tavaf etmenin dışında hacıların yaptığı şeyleri yap.*”¹⁴⁴² sözüdür.¹⁴⁴³

Şâfiîler'e göre âyetle Hanefiler'in istidlâl yöntemi geçersizdir. Zira abdestsiz olarak tavaf yapmak hoş görülme-yen bir durum olduğundan âyette yer alan emrin gereğinin kerih olan bir durumla ilişkilendirilmesi anlamına gelir ki, bu

¹⁴³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 38; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 130, 131.

¹⁴³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 109; Şâfiî fakihlerden Maverdî (ö. 450/1058), Hanefiler'in bu kıyasına cevaben şunları dile getirir: Safa ve Merve arasında sa'y için taharetin sıhhat şartı olmaması, bu ibadette taharetin farz olmamasındandır. Eğer tavafta da aynı durum mevcut olsaydı yine taharet sıhhat şartı olmazdı. Öte yandan oruç için de aynı durum mevcuttur. Bkz. Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 145.

¹⁴⁴⁰ Tahavî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14: 200; Dârimî, “Sünen”, 2: 1165; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3: 137; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5: 138.

¹⁴⁴¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 145; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 109; İmrânî, *el-Beyân*, 4: 274; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 361; Sekafî, “Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ”, 130.

¹⁴⁴² *Ebû Dâvûd*, “Menâsik”, 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43: 194; Tahavî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2: 241; *Ebû Dâvûd*, “Menâsik”, 22.

¹⁴⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 109; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3: 278.

doğru değildir. Öte yandan Hz. Âişe'nin: “Hz. Peygamber (s.a.v.) tavaf yapmak istediğinde evvela abdest alır, sonra tavaf ederdi.”¹⁴⁴⁴ şeklindeki rivâyeti; yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.): “İbadetlerinizi benden öğrenin.”¹⁴⁴⁵ sözü, Resulüllah'ın (s.a.v.) fiiliyle âyetin mücmelini beyan etmesi anlamına gelir. Neticede bu rivâyetler, tavafta taharetin sıhhat şartı olması için yeterli birer dayanaktır.¹⁴⁴⁶

H. Celde Cezasına Sürgün İlave Edilmesi

Nur suresinde zina eden bekâr erkek ve kadınların çarptırılacağı ceza: “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz değnek vurun.”¹⁴⁴⁷ (Nur 24/2) âyetiyle beyan edilmektedir. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri âyette ifade edildiği şekliyle zina edenlerin her birine had cezası olarak yüz değnek vurulması hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak âyette belirtilen cezaya, haber-i vâhid niteliğindeki bir rivâyete istinaden sürgün¹⁴⁴⁸ şeklinde ek bir müeyyidenin had olarak ilave edilip edilmemesi hususu, nassa ziyade ilkesi çerçevesinde iki mezhep arasında görüş ayrılığına neden olmuştur.

Hanefîler'e göre bekâr erkek ve bekâr kadının zina etmesi durumunda her birine had cezası olarak sadece yüz değnek (celde) vurulur.¹⁴⁴⁹ Sürgün cezası bir had olmayıp gerek duyduğunda devlet başkanı tarafından ta'zir¹⁴⁵⁰ niteliğinde bir müeyyide olarak uygulanır.¹⁴⁵¹ Şâfiîler'e göre ise bekâr erkek ve bekâr kadının zina yapmaları neticesinde had olarak her birine yüz değnek sopa vurulur ve buna ilaveten bir yıl sürgüne gönderilirler.¹⁴⁵²

¹⁴⁴⁴ Buhârî, “Hac”, 63; Müslim, “Hac”, 29; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 207; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 2: 277; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, 5: 125.

¹⁴⁴⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, 5: 204; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 7: 244; İbn Abdilberr, *Câmi' beyâni'l-ilm ve fadlihî*, 1: 461.

¹⁴⁴⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 145.

¹⁴⁴⁷ الرُّأْيَةُ وَالرَّأْيُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ

¹⁴⁴⁸ تَغْرِيبٌ

¹⁴⁴⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 333; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 5869; Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 44; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 481; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 39; İbn-i Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4: 14; “Tağrîb”, *Mv.F.*, 13: 46.

¹⁴⁵⁰ İslâm hukukunda ta'zir cezası, had cezaları dışında belirli bir ölçüsü olmadan devlet başkanının yetkisine bırakılan cezalara denmektedir. Bkz. Kal'acî, *Mu'cemu'l-ğati'l-fukahâ*, 136.

¹⁴⁵¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 333; Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 45; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 39; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 684; “Tağrîb”, *Mv.F.*, 13: 47.

¹⁴⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 210; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 193; Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 44; Gazâlî, *el-Vasît*, 6: 435; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 219; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 418; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5: 448; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 354; “Tağrîb”, *Mv.F.*, 13: 46.

Hanefîler'e göre Kur'ân-ı Kerîm'de zina yapan bekâr erkek ve kadın için had olarak belirlenen celde cezasına sürgün cezasını ilave eden haberler, haber-i vâhid seviyesindedir. Celde cezasına bu haberlerle ilavede bulunmak âyette kâmilin ifade edilen haddin bütünlüğünü bozup kısmen değiştirmek suretinde nassa ziyade yapmaktır ve bu da manen nesihdir. Genel kural gereği kesinlik açısından zayıf olan bir delille, daha üstte yer alan bir delil nesh edilemez. Bu itibarla haber-i vâhid esas alınarak Kur'ân-ı Kerîm'de had olarak tayin edilen "celde" cezasına sürgün ilave edilmesi câiz değildir.¹⁴⁵³ Hanefîler ifade edilen âyetle, sürgün cezasını gerektiren hadisler arasındaki ilişkiyi şu şekilde tarif etmişlerdir:

Zina neticesinde uygulanacak had cezası, celde ve sürgünden oluşacak olsaydı âyette bunun ifade edilmesi gerekirdi. Hadislerde beyan edilen sürgün cezasının had olarak kabul edilmesi durumunda, âyetteki celde cezası, zina eden bekârlara tatbik edilecek haddin bir kısmı haline dönüşür. Had cezalarının bölünmeyi kabul etmemesi göz önünde bulundurulduğunda âyete ilişkin bu müdahale, manen nesih anlamı taşır ve bunun bahse konu deliller arasında cereyan etmesi câiz değildir. Netice itibariyle âyette had olarak zikredilen celde cezasının olduğu gibi kabul edilmesi ve ilave yapılmadan uygulanması gerekir.¹⁴⁵⁴

Hanefîler, sürgün hükmünü barındıran hadisle farklı surette amel etmişlerdir. Onlara göre bu hadis, haber-i vâhid derecesinde olması itibariyle her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilen had cezasına ilave bir hüküm getirmeye elverişli olmasa da bütünüyle terk edilemez. Zira gereken şartları taşıması durumunda haber-i vâhid hüccettir. Bu itibarla Hanefîler, hadiste ifade edilen "sürgün" cezasını had olarak değerlendirmeyip ta'zîr olarak uygulamaya sokmuşlardır.¹⁴⁵⁵ Zikredilen âyet ve hadisler arasındaki ilişkiyi Cessâs (ö. 370/981) şu şekilde ifade etmektedir: "İslâm'ın ilk yıllarında zina cezası; evde hapsedmek¹⁴⁵⁶, ayıplamak ve kınayıcı

¹⁴⁵³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 334; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 5870; Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 44; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâî*, 7: 39; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 219; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 43; Abdülmusin et-Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 275; "Tağrib", *Mv.F*, 13: 47.

¹⁴⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 316; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23: 307.

¹⁴⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 335; Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 44; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 684.

¹⁴⁵⁶ "Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın)." (Nisâ 4/15).

sözler söylemek¹⁴⁵⁷ şeklindeydi. Ardından bu hüküm: “ *Benden alın. Allah (c.c.) (o kadınlar için) bir yol belirledi. Bekârın, bekâr bir kişiyle zina etmesinin cezası bir yıl sürgün cezasına çarptırılmaktır. Evli olanın evli olanla zinasının cezası ise yüz sopa ve taşla öldürmektir.*”¹⁴⁵⁸ şeklindeki hadisle kaldırıldı. Hadiste ifade edilen hükümler Nûr suresindeki âyetler nazil olmadan önce geçerli idi. Bunun böyle olduğu, hadiste yer alan “*Benden alın.*” ifadesinden anlaşılmaktadır. Zira o süreçte âyetteki hükümler yürürlükte olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.), “*Allah’tan (c.c.) alın*” şeklinde bir ifade kullanırdı. Neticede hadisle ifade edilen hükümler, Nûr suresindeki âyetlerle kaldırılmış ve evli olanlar için “*recm*” cezasında, evli olmayanlar için ise “*celde*” cezasında karar kılınmıştır.”¹⁴⁵⁹

Hanefiler, sürgün cezasının had suretinde uygulanamayacağına yönelik görüşlerini farklı delillerle teyit etme yoluna gitmişlerdir. Onlara göre celde cezasına ilaveten sürgünle cezalandırılan bir kadının yolculuk yapması için yanında evlenemeyeceği birisinin bulunması şarttır. Bu durumda kadınla beraber kendisine eşlik edecek olan yakını da haksız yere cezalandırılmış olur. Mahreminin refakati olmadan yola çıkması durumunda da dinin bir başka emri yerine getirilmemiş olacaktır.¹⁴⁶⁰ Sonuç itibariyle dinin bir emri çiğnenerek diğer bir emri tesis edilemeyeceğinden sürgün cezasının kadın için had olarak uygulanması doğru değildir.¹⁴⁶¹ Sürgünün had olmayıp ta’zîr şeklinde bir ceza olduğunu gösteren bir başka delil de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sürgün cezasında gözetilecek mesafe hususunda herhangi bir açıklama yapmamış olmasıdır. Hâlbuki had cezalarında asıl olan, cezanın süre bakımından bilinmesidir. Bu konudaki muğlaklık, sürgünün

¹⁴⁵⁷ “Sizlerden fuhuş (zina) yapanların her ikisini de incitip kınayın. Eğer onlar tövbe edip ıslah olurlarsa, onları incitip kınamaktan vazgeçin. Çünkü Allah, tövbeleri çok kabul edendir, çok merhamet edendir.” (Nisâ 4/16).

¹⁴⁵⁸ Müslim, “Hudûd”, 12; Tirmizî, “Hudûd”, 8; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23; İbn Mâce, “Hudûd”, 7.

¹⁴⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 333, 335; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 5870; Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 44; “Zinâ”, *Mv.F.*, 24: 21.

¹⁴⁶⁰ “Allah’a ve Resulüne inanan hiçbir mümin kadına yanında mahremi olmadan bir gün bir gece sürecek yolculuğa çıkması helal değildir.” Bkz. Buhârî, “Taksîru’s-salâh”, 4.

¹⁴⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 36. Şâfiîler’e göre kadının beraberinde mahremi bulunmadan yolculuk yapamayacağı durumlar, zaruri olmayan hallerle sınırlıdır. Had cezası olan sürgün, mecburî bir görev olması hasebiyle mahremi yanında bulunmasını gerektirmez. Dolayısıyla iddia edildiği gibi sürgün cezasının uygulanması, şeriatın bir emrini çiğneme anlamı taşımaz. Bkz. Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 195.

ta'zîr cinsinden bir ceza olup devlet başkanının takdirine bırakıldığıının en bariz göstergesidir.¹⁴⁶²

Hanefiler görüşlerini bazı rivâyetlerle destekleme yoluna gitmişlerdir. Bu hususta kullanılan bir rivâyet şu şekildedir: Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde hasta ve özürlü bir adam mahallenin cariyelerinden birisiyle zina ederken yakalandı. Durum Hz. Peygamber'e (s.a.v.) haber verilince o, yüz sopa vurulmasını emretti. Sahâbe, adamın hasta ve özürlü olmasından dolayı sopaya dayanamayacağını ifade edince Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Yüz daldan müteşekkil bir hurma dalı alın ve onunla bir defa vurun.*” buyurdular.¹⁴⁶³ Bu rivâyetten hareketle Hanefiler: “Eğer sürgün cezası bir had cezası olsaydı, Hz. Peygamber(s.a.v.) celde cezasına çözüm bulduğu gibi onun yerine de alternatif bir çözüm üretti.” şeklinde bir delillendirmede bulunmuşlardır.¹⁴⁶⁴ Hanefiler tarafından kullanılan bir diğer delil ise sahâbe uygulamalarıdır: Hz. Ömer, şarap içen birini sürgüne gönderince o kişi Rumlar'a sığınıp mürtet olmuştu. Bunun üzerine Hz. Ömer müteessir olup: “*Vallahi bundan sonra kimseyi sürgüne göndermeyeceğim.*” şeklinde yemin etmiştir.¹⁴⁶⁵ Onlara göre sürgün bir had cezası olsaydı Hz. Ömer bunu bir daha yapmamaya asla yemin etmezdi. Zira devlet başkanı olarak had cezasını uygulamak ilk başta onun sorumluluğunda olan bir vazifedir.¹⁴⁶⁶ Hz. Ali, zina eden bekâr erkek ve kadını alakalı: “*Onlara gereken miktarda sopa vurun fakat sürgüne göndermeyin, zira sürgün fitnenin bir parçasıdır.*” şeklinde ifadeler kullanmıştır.¹⁴⁶⁷ Yine İbn Ömer'in, zina eden bir cariyeye sopa vurdurduğu fakat sürgüne göndermediği rivâyet edilmiştir.¹⁴⁶⁸

¹⁴⁶² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 335.

¹⁴⁶³ *İbn Mâce*, “Hudûd”, 18.

¹⁴⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 44.

¹⁴⁶⁵ Şâfiî fakihler ise bu rivâyetleri farklı açıdan yorumlayarak Hanefiler'in delillerini hükümsüz kılmaya çalışmışlardır. Onlara göre Hz. Ömer'in uygulayıp sonra pişmanlık duyduğu sürgün cezası had olmayıp içki içene verilen ta'zîr türünden bir yaptırımdır. Şâyet had suretinde bir ceza olsaydı onun takdirinden çıkar ve uygulanması zorunlu bir müeyyide halini alırdı ki, bu durumda Hz. Ömer'in bir daha bunu uygulamayacağı demesi düşünülemez. Zira hadler kişilerin tasarrufunda olmayan uygulanması zaruri müeyyidelerdir. Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 13: 194.

¹⁴⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 334; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 5874; Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 44; Zemahşeri, *Ruûsü'l-mesâil*, 481; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 39; İbn-i Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4: 14.

¹⁴⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 334; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7: 39; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 684.

¹⁴⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 334.

Haber-i vâhid seviyesindeki rivâyetlerle Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan hükümlere ziyadeyi meşru gören Şâfiîler ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “*Benden alın, benden alın. Allah (c.c.) (o kadınlar için) bir yol belirledi. Bekârın, bekâr bir kişiyle zina etmesinin cezası yüz sopa ve bir yıl sürgündür. Evli olanın evli olanla zinasının cezası ise yüz sopa ve taşla öldürmektir.*”¹⁴⁶⁹ hadisini¹⁴⁷⁰ esas alarak zina eden bekârlara yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası uygulanacağı sonucuna varmışlardır.¹⁴⁷¹ Onlara göre bu hadis âyetteki mutlak ifadeyi tahsis ederek beyan etmiştir.¹⁴⁷²

Şâfiîler görüşlerini temellendirmek için birtakım deliller ileri sürmüşlerdir. Onlara göre sürgün, hadisler kanalıyla şeriatın tayin ettiği bir ceza olması hasebiyle had olarak nitelendirilebilir. Zina bir günahdır ve karşılığında derece bakımından birbirinden farklı olan cezaların tayin edilmesi mümkündür. Bu durumda celde, zina ile alakalı tayin edilmiş büyük ceza iken sürgün de onu tamamlayan daha ufak çaplı bir ceza olarak değerlendirilmelidir.¹⁴⁷³ Yöneticinin maslahata binaen uygulayacağı ta'zîr cezasıyla kadının sürgün edilmesine cevaz verildiğine göre ta'zîre nispetle daha üst bir ceza olan had suretinde de uygulanmasına evleviyetle izin verilmesi gerekir.¹⁴⁷⁴

Şâfiîler de konuyla alakalı görüşlerini sahâbe uygulamalarıyla temellendirme yoluna gitmişlerdir. Hz. Ebu Bekir'in, celde cezası uyguladığı kişiyi

¹⁴⁶⁹ Şâfiî, *Müsned*, 164; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 1: 219. İlgili hadisin benzer rivâyetleri için bkz. *Müslim*, “Hudûd”, 12; *Tirmizî*, “Hudûd”, 8; *Ebû Dâvûd*, “Hudûd”, 23; *İbn Mâce*, “Hudûd”, 7.

¹⁴⁷⁰ Şâfiîler'in celde cezasına sürgün müeyyidesini ilave ederken temel aldıkları bir başka rivâyet şu şekildedir: Bedevilerden biri Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek: “*Ya Resulellah! Ne olur benimle alakalı sadece Allah'ın kitabını temel alarak hüküm ver.*” dedi. Ondan daha derin kavrayış sahibi olan öteki hasmı ise: “*Evet aramızda Allah'ın kitabıyla hüküm ver, bana da müsaade buyur, (anlatayım).*” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) o zata anlatmasını söyledi: Adam: “*Benim oğlum bu adamın yanında yardımcı idi ve bunun karısıyla zina etti. Oğluma recm cezası uygulanacağını haber aldığımda onun yerine yüz koyunla bir cariyeyi fide olarak verdim ve ilim ehline bu durumu sordum. Onlar, oğluma yüz sopyla bir yıl sürgün cezasının lazım geldiğini kadının ise recm edileceğini haber verdiler.*” Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Nefsimi kudretinde bulunduran Allah'a yemin ederim ki aramızda Allah'ın (c.c.) kitabıyla hükmedeceğim. Cariye ve koyunları geri alabilirsin, oğluna ise yüz değnek vurulacak ve bir yıl sürgün edilecek.*” buyurdular. Bkz. *Buhârî*, “Hudûd”, 40; *Müslim*, “Hudûd”, 25; *Tirmizî*, “Hudûd”, 8.

¹⁴⁷¹ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 193; İbn Hazm, *el-Mühallâ*, 12: 103; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23: 306; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 684; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 274; “Tağrîb”, *Mv.F*, 13: 46.

¹⁴⁷² Fâik, “ez-Ziyâdetü 'ale'l-ahkâmi's-sâbite fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 111.

¹⁴⁷³ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 194.

¹⁴⁷⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 6: 145; Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 194; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 43.

Fedek'e, Hz. Ömer'in Şam'a, Hz. Osman'ın Mısır'a, Hz. Ali'nin ise Küfe'den Basra'ya¹⁴⁷⁵ sürgüne göndermesi, Şâfiîler'ce delil olarak kullanılmıştır.¹⁴⁷⁶

İ. Bir Şahit ve Yeminle Hüküm Verme

İslâm yargılama hukukunda hâkimin adaletle hükmedebilmesinin birinci esası, konuyu aydınlatacak delilleri elde etmesidir. Bu hususta ikinci önemli noktayı ise olaya tanık olan şahitlerin vereceği bilgiler oluşturmaktadır. Bu yönüyle şahitlik, davaların objektif bir şekilde sonuçlandırılmasında büyük önem arz etmektedir. Şahitlikle alakalı temel hususlar, Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde ortaya konmaktadır:

“Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın... (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir. Şahitler çağırıldıkları zaman (gelmekten) kaçınmasınlar.”¹⁴⁷⁷
(Bakara 2/282)

Kur'ân-ı Kerîm'de beyan edildiği şekliyle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri genel anlamda şahitlik hususunda ittifak halindeyken, zikredilenlere ilaveten tek şahitle birlikte yeminin de tamamlayıcı bir unsur olarak davalarda kullanımı hususunda ihtilâf etmişlerdir.¹⁴⁷⁸ Hanefîler'e göre Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edildiği üzere davalarda iki şahit veya erkeklerden biri bulunamazsa bir erkek ve iki kadın şahitle hüküm verilebilir. Ancak bir şahit ve yeminle iktifa edilerek hüküm verilemez.¹⁴⁷⁹ Şâfiîler'e göre ise davaları iki şahitle çözmek esas olmakla birlikte sadece mali konularda bir şahit ve yeminle hüküm vermek de câizdir.¹⁴⁸⁰

¹⁴⁷⁵ İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 418

¹⁴⁷⁶ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 194; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 4: 419.

¹⁴⁷⁷ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ

¹⁴⁷⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 623; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 250; “İsbât”, *Mv.F*, 1: 236.

¹⁴⁷⁹ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 3: 342; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 623; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 535; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6: 225; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 251; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 287; “İsbât”, *Mv.F*, 1: 236.

¹⁴⁸⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 17: 73; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 18: 629; Gazâlî, *el-Vasît*, 5: 377; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 251; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 52; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 5: 155; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 290; “İsbât”, *Mv.F*, 1: 236.

Hanefiler'in konuyla alakalı Şâfiîler'e muhalefeti nassa ziyade ilkesine dayanmaktadır.¹⁴⁸¹ Onlara göre âyette yer alan “*Erkeklerinizden iki kişiyi şahit tutun.*” ifadesi içerisinde yer alan “şahit tutun” “وَأَسْتَشْهَدُوا” emri, diğer lafızlardan ayrı tek başına düşünüldüğünde, şahitlikte bulunacak kişilerin sayısını ifade etmemesi açısından “mücmel”dir ve tefsire ihtiyacı vardır. Zikredilen emri takip eden ve şahitlik nisabını iki erkek, erkek bulunmadığı durumlarda bir erkek ve iki kadını sınırlandıran ifade ise onu tefsir edip müfesser konumuna yükseltmiştir. Netice itibariyle âyetin tefsir edilmiş şeklinde şahitlikte geçerli olan iki durumdan bahsedilmektedir. Bu iki duruma ilave bir hüküm getirmek nassa ziyadedir. Nassa ziyade ise nesih olduğundan bunun haber-i vâhid yoluyla yapılması câiz değildir.¹⁴⁸² Şahitlikle alakalı ihtilâfın diğer sebebi ise Hanefiler'in şahitliği Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan şekliyle sınırlı tutup tek şahit ve yeminin yeterli olacağı yönünde muhtevaya sahip olan hadisi,¹⁴⁸³ bu âyete muarız kabul etmeleridir.¹⁴⁸⁴ Hanefiler'e göre bu hadis, Kur'ân-ı Kerîm nassına zıt bir hüküm barındırması yönüyle manen munkatıdır¹⁴⁸⁵ ve hüküm istinbatında delil değeri yoktur.¹⁴⁸⁶ Hanefiler, görüşlerini temellendirme¹⁴⁸⁷ adına ayrıca şu delilleri ileri sürmüşlerdir:

Âyette yer alan “*şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir*”¹⁴⁸⁸ ifadesi, şahitlikle alakalı sınırları tayin eden lafızların peşi sıra zikredilmiştir. Bu durum, şahitlikte şüpheyi gidermenin en alt sınırının, iki erkek veya bir erkek ve iki kadının şahitliğine başvurmak olduğunu ve bunun ötesinde bir çözüm bulunmadığını açıkça

¹⁴⁸¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 251; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 10; Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2: 16; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 287, 288; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 324; “İsbât”, *Mv.F*, 1: 236.

¹⁴⁸² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 198; Serahsî, *Usûl*, 1: 365; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 10, 11; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbn Emiru Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983), 3: 322; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 288, 289.

¹⁴⁸³ *Müslim*, “Kazâ”, 3; *Ebû Dâvûd*, “Akdiya”, 24; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 8; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 4: 390.

¹⁴⁸⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 197; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 623, 628; Serahsî, *Usûl*, 1: 365, 366; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 11; Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2: 15.

¹⁴⁸⁵ Hanefî usûlünde haber-i vâhid zannî olması hasebiyle belirli kriterlere tabi tutulduktan sonra amele konu olmaktadır. Bu bağlamda Hanefî usulcüler, haber-i vahidde yer alan kusurları, biri maddî diğeri manevî olmak üzere iki kriter üzerinden sorgulamışlardır. Bkz. Serahsî, *Usûl*, 1: 364; Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2: 12; Mahmud Esad, *Telhîsu Usûl-i Fıkıh*, 185; Apaydın, “Manevî İnkıtâ”, 8: 161; Bunlardan manevî olan inkıtânın ilk şikkını, haber-i vâhid'in kitaba muarız bir muhtevaya sahip olması yönüyle reddedilmesi oluşturmaktadır. Bkz. Erdoğan, “Bâtınî İnkıtâ”, 418; Apaydın, “Manevî İnkıtâ”, 8: 164.

¹⁴⁸⁶ Apaydın, “Manevî İnkıtâ”, 8: 169.

¹⁴⁸⁷ Söz konusu gerekçelerle alakalı geniş izahlar için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 626-628.

¹⁴⁸⁸ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا

beyan etmektedir. Şahitlikle alakalı zikredilen ve asgari sınırı ifade eden bu nisaba rağmen yeminle hüküm verilebileceğini iddia etmek, Kur'ân-ı Kerîm'in lafzında yer alan bu hükmün gereğince amel etmemek olacaktır ki bu da câiz değildir.¹⁴⁸⁹ Şahitlikte esas ve yaygın olan erkeklerin tercih edilmesidir. Kadınların şahitliğine başvurulması ise çoğunlukla evlerinde bulunmaları hasebiyle olaylara vakıf olamayacaklarından dolayı âdetin hilâfına bir davranıştır. Şayet Allah (c.c.), bir şahidin yanında yeminle hükmetmeyi yeterli görseydi bunu seçer, genel duruma uygun olmayan kadınların şahitlik etmesini istemezdi. Kadınların âyette zikredilip hadisteki uygulamaya yer verilmemesi, bunun geçersizliğinin bir başka yönden ispatıdır.¹⁴⁹⁰ Kazif haddi ve benzeri hususlarda olduğu gibi Allah (c.c.) âyette şahitliği muayyen bir sayıyla sınırlandırmıştır. Bu sayının hilafına şahitliği teke indirerek hükümde bulunmak, kitabın zâhir olan lafzına muhalefet etmek demektir.¹⁴⁹¹ Âyette şahitlikle alakalı iki husustan bahsedilmiş olup bunlar, şahitlerin sayısı ve niteliğidir. Âyette şahit sayısı iki olarak belirtilmiş, şahitlerin niteliğiyle alakalı da *razi olunacak kişilerden olmaları* yönüne dikkat çekilmiştir. Nasıl ki âyette ifade edilen nitelik hususunda müminlerin herhangi bir tasarrufta bulunma yetkisi yoksa aynı şekilde şahitlerin sayısı hususunda da –velev ki bu bir hadise dayalı olsun- eksiltme şeklinde değişiklik yapma yetkisi yoktur.¹⁴⁹²

Hanefîler, Kur'ân-ı Kerîm'in konuyla alakalı beyan ettiği esas ilkeler yanında, görüşlerini Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen hadislerle de desteklemişlerdir. Bunun örneği "*Beyyine davacıya, yemin ise davalıya aittir.*"¹⁴⁹³ hadisidir. Bu rivâyette yeminin muhakeme usulünde geçerli olduğu alan, davalının kendisine isnat edilen suçları reddetme hususunda karşı tarafı ikna etmek için yemini kullanmasıyla sınırlandırılmıştır.¹⁴⁹⁴

¹⁴⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 624; Serahsî, *Usûl*, 1: 365, 366; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 12; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3: 322; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 289.

¹⁴⁹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 198; Serahsî, *Usûl*, 1: 366; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 12; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3: 322.

¹⁴⁹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 624.

¹⁴⁹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 624.

¹⁴⁹³ Tirmizî, "Ahkâm", 12.

¹⁴⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 17: 30; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6: 225; Karafî, *Fürûk*, 4: 88; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3: 322; "İsbât", *Mv.F*, 1: 237.

Şâfîiler'in bu konuda esas aldıkları delil: “Hz. Peygamber (s.a.v.), bir şahit ve yeminle hüküm verdi.”¹⁴⁹⁵ hadisidir.¹⁴⁹⁶ Şâfîiler bu hadiste yer alan ve Kur’ân-ı Kerîm’deki hükme ilave unsur barındıran ziyadeyi, nesih olarak değerlendirmeyip beyan saydıklarından hadisi delil olarak kullanma da beis¹⁴⁹⁷ görmemişlerdir.¹⁴⁹⁸ Onlar, konuyla alakalı görüşlerini savunmada ve Hanefîiler’in hadise yönelik eleştirilerini¹⁴⁹⁹ cevaplandırmada şu hususlara dikkat çekmişlerdir:

Şâfîiler’e göre Hanefîiler’in âyette şehadetle alakalı tayin edilen sayıyı esas alıp bu durumu, daha az sayıda şahitle hükmedilemeyeceği yönünde yorumlamaları esas itibarıyla *mefhûmu ’l-muhâlefe* yöntemiyle hüküm istinbatında bulduklarını gösterir. Hâlbuki bu istinbât yöntemi, onlara göre geçersizdir. Meşru görülmeyen bir yöntemle ortaya konulan düşünce de meşru olarak değerlendirilmemelidir.¹⁵⁰⁰ Hz. Ali, Küfe mescidinde minberdeyken bir şahit ve yeminle hüküm vermiştir ve insanlar da buna şahit olup itiraz etmemişlerdir. Bu durum, konuyla alakalı icmânın teşekkülünü gösterir bir delildir.¹⁵⁰¹

Şâfîiler’e göre bir şahit ve yeminle hüküm verme olayını nassa ziyade ilkesi gereği nesih ile yorumlanın bir anlamı yoktur. Çünkü doğum esnasında ebenin tek başına doğum olayıyla alakalı şehadeti Hanefîiler’ce kabul edilmektedir. Hâlbuki bu durum, şahit sayısının teke indirilmesi yönüyle Hanefîiler’in nassa ziyade ilkesi gereği nesih anlamı taşımaktadır. Ancak Hanefîiler, bu durumu âyetteki sayıyla uyuşmaması açısından nesih addedip reddetmemişlerdir. Şahitlikle alakalı bu örnek

¹⁴⁹⁵ Müslîm, “Kazâ”, 3; Ebû Dâvûd, “Akdiya”, 24; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 8; Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 4: 390.

¹⁴⁹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi ’l-kebîr*, 17: 69; Gazâlî, *el-Vasît*, 5: 377; İbn Rüşd, *Bidâyetü ’l-müctehid*, 4: 251; Karafî, *Fürûk*, 4: 87; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti ’l-Beyhakî*, 5: 156; Buhârî, *Keşfü ’l-esrâr*, 3: 11; Teftâzânî, *Şerhü ’t-Telvîh*, 2: 15; Hinn, *Eseru ’l-ihtilâf*, 290; “İsbât”, *Mv.F*, 1: 236.

¹⁴⁹⁷ Hanefîiler’in zikredilen hadise yönelik eleştirileri için bkz. Cessâs, *Ahkâmü ’l-Kur’ân*, 1: 626-628; Şâfîiler’in bu eleştirilere verdikleri cevaplar için bkz. Mâverdî, *el-Hâvi ’l-kebîr*, 17: 70, 71; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti ’l-Beyhakî*, 5: 156-167.

¹⁴⁹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü ’l-müctehid*, 4: 251.

¹⁴⁹⁹ Hanefîiler, bu hadise karşı takındıkları tavrın gerekçesi olarak yine Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadislerin değerlendirilmesi hususunda ölçü olarak bildirdiği bir esasa işaret ederler. Onlara göre Hz. Peygamber (s.a.v.) hadislerin Kur’ân-ı Kerîm’e arz edilmesini ve Kur’ân’la çelişen rivâyetlerin kendisine ait olarak değerlendirilmemesini bizzat kendisi ifade etmiştir. Hanefîiler bu hadise karşı takındıkları tavrın gerekçesi olarak yine Hz. Peygamber’in, (s.a.v.) hadislerin değerlendirilmesi noktasında ölçü olarak bildirdiği bir esasa işaret ederler. Onlara göre Hz. Peygamber (s.a.v.) hadislerin Kur’ân-ı Kerîm’e arz edilmesini ve Kur’ân’la çelişen rivâyetlerin kendisine ait olarak değerlendirilmemesini bizzat kendisi ifade etmiştir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü ’l-Kur’ân*, 1: 629.

¹⁵⁰⁰ Hinn, *Eseru ’l-ihtilâf*, 291.

¹⁵⁰¹ Mâverdî, *el-Hâvi ’l-kebîr*, 17: 71; Karafî, *Fürûk*, 4: 87.

varken Hanefîler'in bir şahit ve yeminle hüküm vermeyi nesih sayıp kabul etmemeleri doğru değildir.¹⁵⁰²

Davalarda yemin ile hükümde bulunmak, kadınların şahitliğinden daha kuvvetli bir ispat aracıdır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de "li'an" uygulamasında yeminden bahsedilirken kadınların şahitliğine değinilmemiştir. Bu itibarla ilgili âyette kadınların tanıklığı meşru görüldüğüne göre buna nispetle daha kuvvetli bir ispat aracı olan yemin ile tanıklık yapma da bu âyet çerçevesinde değerlendirilip meşru görülmelidir.¹⁵⁰³

Değerlendirme:

Nas üzerine ziyade meselesi, mutlak lafız kavramı etrafında şekillenmektedir. Hanefîler hâs lafız içerisinde değerlendirdikleri mutlak lafızlara takyîd suretinde yapılacak müdahaleyi manen nesih olarak kabul ettiklerinden bunun zannî olan âhâd haberle yapılmasını caiz görmemişlerdir. Şâfiîler ise mutlak lafızları, delâletini zannî kabul ettikleri âmm lafız kapsamında değerlendirdiklerinden, âhâd haberlerle bu tür lafızlar arasındaki ilişkiyi tahsis yollu beyan olarak nitelemişlerdir.

Mutlak lafız çerçevesinde iki mezhep arasında vuku bulan ihtilâflar, esas itibarıyla nassın ihtiva ettiği anlama ilave anlamlar içeren haber-i vâhidin o nass karşısındaki konumuna ilişkin ortaya çıkmıştır. Her iki mezhep de aynı âyet ve hadislerle amel etmekle birlikte, âhâd haberlerde yer alan hükümlerin fonksiyonuyla alakalı farklı neticelere varmışlardır. Şâfiîler, bu hadislerde yer alan hükümleri rükün seviyesinde değerlendirmede beis görmezken Hanefîler bu konuda daha temkinli davranmıştır.

Hanefîler'in nassa ziyade ışığında problemleri gördüğü rivâyetlerle alakalı iki yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bunlardan ilki, âhâd haberleri tamamen reddetmemekle birlikte bir alt seviyede, vacip ve sünnet olarak amele konu etme şeklinde kendini göstermektedir. Bu konudaki ikinci yaklaşım ise hadisi sınırlı çerçevede amele konu etmekten ziyade tamamen reddetme şeklindedir. Bu iki tavrın temelinde yatan esas nokta şudur: Birinci şıkta yer alan hadislerde kitaba ters

¹⁵⁰² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 17: 72.

¹⁵⁰³ Karafî, *Fürûk*, 4: 88.

bir durum bulunmamakla birlikte deliller hiyerarşisinde âhâd haberin bulunduğu konum gereği kitaba müdahale edebilecek yetkinlikte görülmemeleridir. Hanefîler, kitabın katiyetini dikkate alarak haber-i vâhid niteliğindeki rivâyetleri kitaba ilave bilgi getirme hususunda yetkin görmemekle birlikte, tamamen de amel dairesi dışında tutmamış, ilgili hadisleri kitabın zahirini nesh etmeyecek bir çerçevede işletme yolunu tercih etmişlerdir. Bu konuyla alakalı ikinci tavırda ise “bir şahit ve yeminle hüküm verme” konusunda olduğu gibi, hadisin kitapla çelişkili olduğu durumlarda, bu tür rivâyetleri hiçbir surette dikkate almamış ve amele konu etmemişlerdir.

XII. KELİMELERİN YORUMUNA DAYALI İHTİLÂFLAR

Ahkâm âyetlerinde lafızlara dayalı ihtilâflardan bir kısmı iştirak, mecaz gibi farklı ihtimallere kapı aralayan kullanımlara dayanırken diğer bir kısmı ise kelimelerin âyet içerisinde farklı şekillerde yorumlanmasına bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

A. Cünüp Olan Kişinin Mescitten Geçmesinin Hükmü

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilâflı meselelerden birini oluşturan “cünüp olan kişinin mescitten geçip geçemeyeceği” hususu, Nisa suresinin 43. âyeti¹⁵⁰⁴ çerçevesinde ortaya çıkmıştır.¹⁵⁰⁵ Mevcut görüş ayrılığının temelinde, âyette yer alan “âbirî sebîlin” “عَابِرِي سَبِيلٍ” ifadesinin farklı tahliller neticesinde “bir yeri kat etme” ve “yolcu” şeklinde anlaşılması yanında yine âyetteki “salât” “صَلَاةٌ” kelimesinin “ibadet” ve “ibadet mahalli” şeklinde iki farklı mana ile irtibatlandırılması yer almaktadır.¹⁵⁰⁶

Hanefî mezhebine göre zaruret hali müstesna cünüp durumdaki kişinin mescitte beklemesi veya oradan geçmesi câiz değildir.¹⁵⁰⁷ Su kaynağı şayet mescidin içerisinde ise misafir teyemmüm alıp mescide girer ve su ihtiyacını karşılayıp dışarıya çıkar.¹⁵⁰⁸ Eğer kişi mescit içerisinde ihtilam olursa teyemmüm alarak mescitten uzaklaşır.¹⁵⁰⁹ Ancak bu durumda teyemmüm alması menduptur, farz değildir.¹⁵¹⁰ Şâfiî mezhebine göre ise cünüp olan kişi zaruret olsun veya olmasın her halükarda mescitten geçebilir.¹⁵¹¹ Şâfiî fakihlerinden Müzenî'ye (ö.

¹⁵⁰⁴ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا

¹⁵⁰⁵ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 56; Kurtubî, *el-Câmi*, 5: 202; “Tenzîh”, *Mv.F*, 14: 63, 64.

¹⁵⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, 5: 202.

¹⁵⁰⁷ Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 255; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 765; Zeylai, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 56; İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 171; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1: 539; “Tenzîh”, *Mv.F*, 14: 64.

¹⁵⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 118; Kurtubî, *el-Câmi*, 5: 206; İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 172.

¹⁵⁰⁹ İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 171.

¹⁵¹⁰ “Tenzîh”, *Mv.F*, 14: 64.

¹⁵¹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 71; Muzeni, *el-Muhtasar*, 8: 112; Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 255; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2: 265; Nevevî, *el-Mecmû*, 2: 160; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1: 540; “Tenzîh” *Mv.F*, 14: 64.

266/879) göre ise cünüp kişinin mescitten geçmesinin yanında, mescitte beklemesinde de bir beis yoktur.¹⁵¹²

Âyette yer alan ve ihtilâfa mesnet olan “âbirî sebîlin” “عَابِرِي سَبِيلٍ” ifadesi “âbir” “عَابِرٍ” ve “sebîl” “سَبِيلٍ” kelimelerinin birbirine izafe edilmesiyle oluşmuş bir isim tamlamasıdır. “Ubûr” “عُبُورٍ” mastarından türeyen “âbir” kelimesi, ism-i fâil kalıbında gelip bir yeri baştan sona kat etme, geçme manasına gelir.¹⁵¹³ “Sebîl” lafzı ise Arap dilinde, yol anlamına gelen bir kelimedir. Bu iki kelimenin bir araya gelmesinden müteşekkil “âbirî sebîlin” terkibi, sözlüklerde; “bir güzergâhı geçen” veya “yolcu” şeklinde değişik anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁵¹⁴

Cünüp olan kişinin mescitten geçmesini câiz görmeyen Hanefî fakihlere göre âyette namaza yaklaşmama şeklindeki yasaktan “لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ” istisna edilen ve âyette “illâ ‘âbirî sebîlin” “إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ” şeklindeki terkiplerle ifade edilen kişi, cünüp haldeki yolcudur ki su bulamaması durumunda teyemmüm ruhsatından istifade ederek namazını eda eder. Yine âyetin başında yer alan “salât” lafzından kastedilen ise sadece namaz ibadetidir.¹⁵¹⁵ Hanefîler’e göre zekât âyetindeki “ibnü’s-sebîl” “ابْنُ السَّبِيلِ” ifadesinin bir benzeri olarak bu âyette de “âbirî sebîlin” lafzıyla yolcu kastedilmiştir. Zira kelimenin bir mekânı bir uçtan diğer uca kat etme manası, yolcu şeklinde anlamlandırılmasıyla uygunluk arz etmektedir.¹⁵¹⁶

Hanefîler, karşıt görüşte olan Şâfiîler’in âyette yer alan “salât” kelimesine mekân takdiri yaparak “namaz mahalli” “مَوْضِعُ الصَّلَاةِ” anlamıyla ilişkilendirmelerini kabul etmemişlerdir. Onlara göre âyetteki “salât” lafzının takdir yapılarak namaz mahalli şeklinde mecazî bir anlamla ilişkilendirilmesi, peşi sıra gelen “*Ne söyledığınızı bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.*”¹⁵¹⁷ ibaresini anlamsız kılmaktadır. Çünkü bu durumdayken uzak durulması gereken, namaz mahalli değil

¹⁵¹² “Tenzîh”, *Mv.F*, 14: 64.

¹⁵¹³ Kurtubi, *el-Câmi*, 5: 206.

¹⁵¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, “s-b-l” mad., 11: 320; Ebü’s-Seadat Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadisi ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmud Muhammed et-Tenâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1399/1979), 2: 339.

¹⁵¹⁵ Kurtubi, *el-Câmi*, 5: 202, 206; Yazır, *Hak Dini*, 2: 1358; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 539; “Tenzîh”, *Mv.F*, 14: 64.

¹⁵¹⁶ Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 257.

¹⁵¹⁷ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

bizzat namazın kendisidir. Kişi ne dediğini anlamayacak derecede sarhoş olsa da açık alanda namaz mahalline yaklaşmasını yasaklayan herhangi bir görüş yoktur ve olmadığı hususunda da icmâ vardır. Bu durumda “*Ne söyledığınızı bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.*” ibaresi, âyetin başında mekân takdirini manasız kılmaktadır.¹⁵¹⁸

Arap dilinde kelimada takdiri gerekli kılan temel husus, karmaşıklığı gidermektir. Buna Kur’ân-ı Kerîm’de “*Köy halkına sor.*” anlamındaki “ves’el’il-karye” “وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ” (Yusuf 12/82) ibaresi örnek verilebilir. Âyette takdirin yapılmaması, “*Köye sor.*” şeklinde cansız bir varlıkla diyalog kurma manasının ortaya çıkmasına sebebiyet vereceğinden kelimada takdir zorunlu hale gelmektedir. Oysaki konumuz olan âyetteki “salât” lafzına takdir yapılmaması durumu, kelimada herhangi bir karışıklığa veya mantıki çelişkiye yer vermemektedir. Aksine, gerek olmadığı durumda kelimada mukadder unsurların yokluğu esastır. Örneğin bir kimsenin; “*Zeyd’in oğlu bana geldi.*” şeklinde bir manayı kastettiği yerde, oğul lafzını mukadder sayıp “*Zeyd bana geldi.*” şeklinde bir cümle kurması, anlamda karmaşıklığı beraberinde getireceğinden câiz değildir. Çünkü kelimada meramın kapalılıktan uzak açık bir üslupla ifade edilmesi esastır. Bu bağlamda, âyette Allah’ın (c.c) namaz mekânını kastettiği halde, ibarede bunu lafzen zikretmemesi uzak bir ihtimal olarak gözükmektedir.¹⁵¹⁹ Buna ilaveten kelimenin, “namaz” manasında hakikat ve “namaz mahalli” manasındaki mecaz anlamının kastedilmiş olduğunu varsaymamız durumunda ise *mecaz ile hakikatin aynı anda kullanımı*¹⁵²⁰ ortaya çıkacaktır ki, bu da câiz değildir.¹⁵²¹ Öte yandan bu kelimenin mecaz olarak kabulünü zorunlu kılan bir emare olmadığından, *kelamda asıl olan hakikattir* kaidesi gereği yine hakikat anlamının öncelenmesi zarureti vardır.¹⁵²²

¹⁵¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2: 257; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 767; Zeyla’î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 56; “Tenzîh”, *Mv.F*, 14: 64.

¹⁵¹⁹ Zeyla’î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 56.

¹⁵²⁰ Hanefîler’in tamamı ve bazı muhakkik Şâfiî âlimlere göre bir kelime, birbirinin zıddı olmaları hasebiyle aynı anda hem hakiki hem de mecazî manayı ifade edemez; zira mecaz hakikatin halefidir. Şâfiîler’e göre ise mecaz ve hakikat her iki mananın cemini gerektirmeyecek bir durumda ise aynı kastedilebilir. Bkz. Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû’*, 68; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 79; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 256

¹⁵²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1: 369; Debusi, *Takvîmü'l-edille*, 82; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 173; Aynî, *el-Binâye*, 1: 643; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 146.

¹⁵²² Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 173; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2: 257; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 767; Zeyla’î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 56.

Hanefiler ayrıca Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen şu hadisi delil olarak kullanmışlardır.¹⁵²³ Hz. Peygamber (s.a.v.), ashâbın evlerinin kapılarının mescide doğru açılmakta olduğunu görünce: “*Evlerin yolunu mescitten başka bir yöne doğru çevirin.*” buyurdu. Akabinde Hz. Peygamber (s.a.v.) içeri girdi; ancak sahâbe, bu konu hususunda kendileri için bir ruhsat iner beklentisiyle hiçbir değişiklik yapmadılar. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) yanlarına çıktı ve şöyle buyurdu: “*Bu evlerin kapılarını mescitten başka bir yöne doğru çevirin. Zira ben mescidi, özel gününde olan bir kadına da cünüp bir kimseye de helal kılmıyorum.*”¹⁵²⁴ Hanefiler’e göre bu hadis, mutlak olarak cünüp olan kişinin mescide girmesini yasaklamakta olup herhangi bir kayıtle mescitten geçeni veya başka bir durumda olanı istisna etmemektedir.¹⁵²⁵ Hanefiler, hadiste kapıların mescide açık olmasından hareketle Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu yasaklamasını, daha ziyade mescitten geçmeye yönelik olarak yorumlamışlardır.¹⁵²⁶

Şâfiîler’e göre ise âyetteki “salât” kelimesiyle kastedilen “namaz mahallidir”.¹⁵²⁷ Âyetin içerisinde yer alan “âbirî sebîlin” ifadesindeki “ubûr” kelimesi, bir mekândan başka bir yere geçmek manasına gelmekte olduğundan âyetteki namaz kelimesine mekân anlamı katacak takdiri zaruri kılmaktadır. Zira bir fiil olan namazın içerisinde geçme, anlam itibariyle düşünülemez.¹⁵²⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de “*Eğer Allah’ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah’ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi.*”¹⁵²⁹ şeklinde ibadet mahallerinin yıkılmasından

¹⁵²³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 255, 256; Kurtubî, *el-Câmi’*, 5: 207; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 1: 56; Aynî, *el-Binâye*, 1: 641; İbn Abidin, *Redü’l-muhtâr*, 1: 171; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1: 539; “Tenzih”, *Mv.F*, 14: 64.

¹⁵²⁴ *Ebû Dâvûd*, “Tahâret”, 92; *Nesâî*, “Hasâis”, 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32: 41; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 284; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, 9: 189; Fâkihî, *Ahbaru Mekke*, 2: 177.

¹⁵²⁵ Aynî, *el-Binâye*, 1: 642. “Tenzih” *Mv.F*, 14: 64.

¹⁵²⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 765.

¹⁵²⁷ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8: 112; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2: 265; Kurtubî, *el-Câmi’*, 5: 202.

¹⁵²⁸ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2: 266; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti’l-Beyhakî*, 2: 250; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1: 215.

¹⁵²⁹ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ (Hâc, 22/40).

bahseden âyette, yıkılan mekânlardan biri olan mescitler zikredilirken “salât” kelimesi ibadet mahalli anlamında¹⁵³⁰ kullanılmaktadır.¹⁵³¹

Şâfiîler, Hz. Câbir’den (r.a) nakledilen: “*Biz cünüp haldeyken mescitten geçerdik.*” şeklindeki mevkuf rivâyeti esas alarak âyet üzerindeki görüşlerini temellendirmeye¹⁵³² çalışmışlardır.¹⁵³³

Sahâbeden Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, İbn Cübeyr’e göre âyetteki “âbirî sebin” ifadesi, su bulamayıp teyemmüm eden misafir anlamına gelir.¹⁵³⁴ Müfessir Zeccâc’a (ö. 311/923) göre de âyetteki ifadeden kasıt misafir olan kişidir.¹⁵³⁵ Yine sahâbeden Abdullah b. Abbas ve İbn Mesud’dan da âyetten kastedilenin bir mekân kateden kişi olduğu şeklinde rivâyetler mevcuttur.¹⁵³⁶

Neticede Hanefiler ilgili âyeti “*Ey iman edenler sarhoş olup da ne dediğinizin farkında oluncaya ve -yolcu olmanız müstesna- içinizden cünüp olanlar yıkanuncaya değin namaza yaklaşmasınlar.*” şeklinde anlamlandırmışlardır. Şâfiîler ise âyetin manasını: “*Ey iman edenler sarhoş olup da ne dediğinizin farkında oluncaya kadar namaza ve -(mescitten) geçip gideniniz müstesna- içinizden cünüp olanlar yıkanuncaya değin namaz mahalline yaklaşmayın*”¹⁵³⁷ şeklinde anlamışlardır.

¹⁵³⁰ Hanefî fakihlerinden Cessas’a göre bu âyette mekân takdirinin yapılması bir zorunluluktan dolayıdır. Ancak konumuzu oluşturan âyetle ilgili böyle bir zorunluluk var olmadığından takdir yapılmamış hali esastır. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 257.

¹⁵³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 767; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2: 266; Kurtubî, *el-Câmi*, 5: 202; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 1: 56; Aynî, *el-Binâye*, 1: 643; “Tenzîh” *Mv.F*, 14: 64; Şâfiîler’in âyetle ilgili geniş değerlendirmeleri için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 10: 86.

¹⁵³² Hanefî fakihlerden Cessas, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu duruma şahit olduğuyla alakalı herhangi bir rivâyet mevcut olmamasından dolayı bu hadisin delil olamayacağını ileri sürmüştür. Cessas’a göre bu noktada “Zarar ve yararın çelişmesi durumunda yasaklığın öncelenmesi.” kaidesine istinaden cünüp haldeyken mescitten geçmenin caiz olmadığı yönünde fetva vermek, ihtiyata daha uygundur. Bkz. Cessas, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 256.

¹⁵³³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 255; Buhûtî, *Keşşâfü’l-knâ*, 1: 141; “Tenzîh”, *Mv.F*, 14: 64.

¹⁵³⁴ Kurtubî, *el-Câmi*, 5: 206; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 1: 56.

¹⁵³⁵ İbrahim b. Seriy b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve irabühû*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1408/1988), 2: 55; Aynî, *el-Binâye*, 1: 643; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 1: 56.

¹⁵³⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, 5: 206; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti’l-Beyhakî*, 2: 250.

¹⁵³⁷ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ولا موضِع الصلاة وأنتم جنبٌ إلا عابري سبيل. Karşılaştırmak için bkz. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2: 266.

B. Teyemmümün Sıhhat Şartı Olarak Vakit

Mâide suresinin 6. âyeti abdest ve teyemmümle alakalı birçok ahkâmın vaz' edilmesine kaynaklık etmiştir. Âyetteki açık hükümlerin yanı sıra bu hükümlerle bağlantılı detayların belirlenmesinde yine âyetin lafzına, dizilişine bağlı olarak farklı hükümler elde edilmiştir. Müctehidler bu konudaki değerlendirmeleri, bazen hükümlerin detaylandırılması imkânını sağlarken bazen de fikhî hükümlerde ihtilâfa sebebiyet vermiştir. Bu hususta ortaya çıkan ihtilâflardan birisini, *vakit girmeden evvel namaz için alınan teyemmümün geçerliliği* hususu oluşturmaktadır.

Hanefiler'e göre su bulunamaması durumunda namaz vaktinden evvel veya sonra teyemmüm alınabilir. Bu teyemmümle su bulununcaya veya abdesti bozan herhangi bir durum ortaya çıkıncaya değin farz ve nafil namazlar kılınabilir.¹⁵³⁸ Şâfiîler'e göre ise teyemmümün geçerli olabilmesi için farz namaz için tayin edilen vaktin girmesi şarttır. Namaz vakti girmeden alınan teyemmüm, vaktin girmesiyle hükümsüz olur ve iadesi gerekir. Kaza ve nafil namazlar için böyle bir şart yoktur.¹⁵³⁹

Vakit girmeden alınan teyemmümün geçerliliği ile alakalı ihtilâfın esasını, abdest âyetindeki "namaza kalkma" eylemine yönelik ortaya konulan farklı yorumlar oluşturmaktadır. Hanefiler'e göre, "*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınızı mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın...su bulamazsanız temiz bir toprakla teyemmüm edin.*" âyetindeki "namaza kalkma" ifadesi,¹⁵⁴⁰ namazı dileme/namaz kılmaya niyetlenme anlamına gelir.¹⁵⁴¹ Bu ifadeyle kişinin, abdestsizlik hali vuku bulduktan sonra ister vaktin içinde isterse vakit girmeden abdest almaya yeltenmesi kastedilmiştir. Abdeste kalkma fiili ve neticesinde

¹⁵³⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 478; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 229; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 119; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 113; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 55; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 174; Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 42; Abdurrahman b. Muhammed Şeyh Zâde, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, (y.y.: Dâru ihyâi't-türasi'l-Arabî, t.y), 1: 40; İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 241.

¹⁵³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 62; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 262; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 69; Gazalî, *el-Vasît*, 1: 387; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 113; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 174; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 78; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 1: 357; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 600; "Teyemmüm", *Mv.F*, 14: 268.

¹⁵⁴⁰ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ

¹⁵⁴¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 230.

alınacak abdestin geçerliliği herhangi bir vakitle kayıtlanamaksızın mutlak bırakılmıştır. Teyemmüm alma ise ifade edildiği şekliyle abdest alma durumuna atfedildiğinden vakit itibarıyla abdest için geçerli olan serbestliğin teyemmüm içinde geçerli olmasını gerekir.¹⁵⁴² Dolayısıyla kişinin şartları olduğu için vakit girmeden teyemmüm alması ve teyemmümü gerektirecek hususların devam etmesi kaydıyla, önceden aldığı bu teyemmümle vakit girdikten sonra da namazını eda edebilmesi câiz olmalıdır. Hanefîler'in görüşlerini temellendirme adına ortaya koyduğu diğer deliller şunlardır:

Abdest âyetinde Allah (c.c.) def-i hâcetten sonra su bulunamaması durumunda teyemmüm ruhsatını vaz' ederken cümle unsurları arasında takip ifade eden "fâ" atıf harfini kullanmıştır. Cümledeki bu düzen, teyemmümün abdestsizlik halinin hemen peşi sıra yürürlüğe girebileceğine bir işaret olup vaktin girmesi zaruretini hükümsüz kılmaktadır. Yine Hanefîler'e göre İsrâ suresinin 78. âyetinde Allah (c.c.): "*Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batı'ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl.*"¹⁵⁴³ buyurarak namazın hemen zevalin akabinde kılınabileceğini beyan etmektedir. Namazın vaktin girişine bitişik eda edilebilmesi, teyemmümün vaktin evvelinde alınabileceğine dolaylı da olsa bir işarettir.¹⁵⁴⁴

Hanefî fakihler teyemmümü abdeste kıyas ederek abdestte mevcut olan vakitle ilgili genişliğin, teyemmüm için de geçerli olması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁵⁴⁵ Hanefîler'in teyemmümü kıyas ettikleri bir diğer unsur ise mesh ruhsatıdır. Onlara göre mesh, kısmen abdestin bedeli olduğu halde Şârî tarafından üç gün üç geceye kadar vakti genişletilmiştir. Teyemmüm ise daha zaruri olduğundan kendisinde vakit hususunda bir sınırlamanın olmaması tabiidir.¹⁵⁴⁶

Hanefîler, Hz. Peygamber'den nakledilen: "*Suyu bulmadıkça veya herhangi bir hades vaki olmadıkça, on sene geçse bile teyemmüm müslümanın abdestidir.*"¹⁵⁴⁷ hadisini görüşleri için delil olarak kullanmışlardır. Onlara göre

¹⁵⁴² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 478

¹⁵⁴³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 478; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 229; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 42.

¹⁵⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 478; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 229.

¹⁵⁴⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 229.

¹⁵⁴⁶ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 42.

¹⁵⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1: 144; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35: 231; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1: 346; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1: 13.

hadiste teyemmümün hükümsüzlüğü sadece hades ve suyu bulmayla sınırlandırılmış olup herhangi bir vakit tayini yoktur.¹⁵⁴⁸ Yine Hz. Peygamber'den (s.a.v.) : “*Yeryüzü bana mescit ve (oradaki toprak ise) benim için temizleyici kılındı.*”¹⁵⁴⁹ şeklinde nakledilen hadisle de toprağın temizleyici bir vasfa sahip olduğu, dolayısıyla teyemmümün mutlak anlamda abdestin bedeli olup manevi kirliliği giderebileceği yönünde bir sonuca varmışlardır.¹⁵⁵⁰

Şâfiîler'e göre abdest ve teyemmüm ahkâmını beyan eden âyette teyemmüm, kişinin namaza kalkıp abdest için su bulamaması şartıyla kayıtlanmıştır. Namaz vakti girmeden namazın eda edilebileceği bir mahal tahakkuk etmemiş olacağından, âyette yer alan “mükellefin namaza kalkma eylemi”, ancak namazın kendisinde eda edilebileceği bir zaman diliminde gerçekleşmesiyle bir anlam kazanır. Bu sebeple âyette teyemmüm için şart koşulan namaza kalkma fiili, namaz vaktinin girmesini gerekli kılacağından dolayı teyemmümün sıhhati için vaktin girmesi zarureti ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁵¹ Şâfiî fakihlerden Zencânî (ö. 656/1258) aynı hususla alakalı şu değerlendirmeleri ekler: “Âyetteki abdest ve teyemmümü namaza kalkma eylemiyle irtibatlı kılan emir, âmmdır ve her namaz vakti için geçerlidir. Fakat var olan bir delile istinaden¹⁵⁵² vaktin girmesiyle yenilenme zarureti abdest hususunda terkedilmiş, âyetteki emrin gereği sadece teyemmüm için geçerliliğini korumuştur.”¹⁵⁵³

Şâfiîler'e göre abdest için var olan vakit serbestisine teyemmümün kıyası câiz değildir. Zira teyemmümle abdest arasında temelde farklar vardır. Abdest sadece kurbet olup hadesi kaldırmada esastır; ancak teyemmüm ise zarureten vaz' edilmiş olup ancak namaz vaktinin girmesiyle zaruret halini alabilir. Yine teyemmüm, hükmî kirlilik halinde namazı mübah kılan bir kolaylıktır ve namazın

¹⁵⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 478; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 229; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 113; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 55; Dâmâd, *Mecma'u'l-enhur*, 1: 40 ; “Teyemmüm”, *Mv.F*, 14: 269.

¹⁵⁴⁹ *Buhârî*, “Teyemmüm”, 1; *Müslim*, “Mesâcid”, 1; *Tirmizi*, “Ebvâbü's-seyr”, 6; *İbn Mâce*, “Tahâret”, 90.

¹⁵⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 55; “Teyemmüm”, *Mv.F*, 14: 269.

¹⁵⁵¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 229; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 114; Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 262, 263; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 78; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 243; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 42; Zekeriyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1: 91; Hâzîmî, *Ahkâmü't-teyemmüm*, 71.

¹⁵⁵² Muhtelif Şâfiî kaynaklarda kendisine vurgu yapılan ve abdesti vakit şartından istisna ettiren delilin ne olduğuyla alakalı çalışmamız esnasında, ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

¹⁵⁵³ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 78; Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 272.

mübah olması da ancak kendisi için tayin edilen zaman dilimine erişmekle mümkün olabilir.¹⁵⁵⁴ Öte yandan ihtiyârî bir ruhsat olması hasebiyle mesh ile teyemmümü vakit itibariyle birbirine kıyas edip teyemmümü mesh ile aynı kefeye koymak da sahih bir istidlâl tarzı değildir.¹⁵⁵⁵ Suyun yokluğuna bağlı olarak teyemmümün meşru olması gibi, teyemmümün geçerliliği de zorunluluk durumunu devreye sokan namaz vaktinin girmesiyle bağlantılıdır.¹⁵⁵⁶

Şâfiîler, Hz. Peygamber'in bir seferdeyken su bulamaması neticesinde teyemmümle namaz kıldığının rivâyet edildiği hadiste Hz. Aişenin: “*Sabah vakti olunca su arandı.*”¹⁵⁵⁷ şeklinde kullandığı ifadeyi, her namaz vaktinde evvela abdest seçeneğinin devreye gireceği hususuyla alakalı delil kabul etmişlerdir.¹⁵⁵⁸

Âyetteki ifadenin farklı şekillerde anlamlandırılmasının temelinde yatan hususlardan birisi de iki mezhebin teyemmümle ilgili değerlendirmeleridir: Hanefîler'e göre teyemmüm mutlak anlamda abdestin halefi olup abdestsizlik neticesinde gerçekleşen hadesi tamamen ortadan kaldırır.¹⁵⁵⁹ Şâfiî mezhebine göre ise teyemmüm abdestin mutlak bedeli olmayıp zorunluluktan dolayı mükellefe tanınan bir ruhsat olduğundan hükmî kirliliği ortadan kaldırmaz, sadece namazın bu hal ile beraber edasına imkân tanır.¹⁵⁶⁰ Bu bağlamda teyemmümün sebebi olan zorunluluğu ancak vaktin girmesi tahakkuk ettireceğinden, Şâfiîler vakti teyemmüm için sıhhat şartı olarak kabul etmiş ve âyeti de bu doğrultuda değerlendirmişlerdir.¹⁵⁶¹ Onlara göre teyemmüm, bedeli olduğu abdest gibi hadesi

¹⁵⁵⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 243; Zekerîyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1: 91.

¹⁵⁵⁵ Zekerîyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1: 91.

¹⁵⁵⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 69.

¹⁵⁵⁷ *Buhârî*, “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 110.

¹⁵⁵⁸ Bu meselede hadisin Şâfiîler tarafından delil kabul edildiği yönündeki bilgi, İbn Hacer'in Buhârî şerhinde geçmekte olup hadisin delil olma yönüyle alakalı tafsilatlı bilgi verilmemektedir. Kanaatimizce hadis şu yönüyle delil kabul edilmiş olabilir: Hadisteki bu ibare namaz vakti girince Hz. Peygamber'in (s.a.v.) evvela abdest almak için su aradığını bulamayınca da teyemmüm yaptığına delâlet eder ki, yukarıda değinildiği üzere Şâfiîler'in bu konuda benimsedikleri ilke gereği bu da her namaz vaktinde evvela abdest seçeneğinin sonrasında da teyemmümün devreye girdiğine bir işarettir. Dolayısıyla kişi namaz vaktinin girmesiyle daha önceden teyemmüm almış olsa bile önce abdest almaya yeltenir, bu seçeneğin mümkün olmaması durumunda ise tekrar teyemmüm ederek namazını kılabilir. Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1: 433; Hâzîmî, *Ahkâmü't-teyemmüm*, 71.

¹⁵⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 55; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 241; “Teyemmüm”, *Mv.F*, 14: 268, 296.

¹⁵⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 119; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 55; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 174; Zekerîyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1: 91; Dâmad, *Mecma'u'l-enhur*, 1: 40; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 600; “Teyemmüm”, *Mv.F*, 14: 269.

¹⁵⁶¹ Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 1: 42; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 272.

giderici bir vasfa sahip olsaydı suyun bulunabilir olmasıyla hükümsüz kalmazdı. Zira suyun görülmesi bir hades değildir. Buradan anlaşılan şudur ki, su görülmeden önce de kişide hades hali bakidir ve teyemmüm sadece kişiye namaz için geçici bir serbestlik tanımak için vaz‘ edilmiştir.¹⁵⁶²

C. İhsârın Sebepleri

Hac için ihrama girmiş bir kişinin haccın iki rüknü olan Arafat vakfesi ve ziyaret tavafından; umre için ihrama girmiş kişinin ise umre tavafından alıkonmasına¹⁵⁶³ İslâm hukukunda “ihsâr” denir. Bu şekilde alıkonan kişiye ise “muhsar” adı verilir.¹⁵⁶⁴ Kur’ân-ı Kerîm’de bu hususa şu şekilde değinilmektedir:

“*Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer (belirli sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin...*”¹⁵⁶⁵ (Bakara 2/196)

İslâm hukukunda kişinin muhsar sayılıp ihramdan çıkabilmesi için düşmanla karşı karşıya kalma, hastalığa yakalanma, nafakadan mahrum olma gibi belirli engellerin tahakkuku şart koşulmuştur. Bu durumların bir kısmı üzerinde ittifak edilirken âyette yer alan “ihsâr” “إِحْصَارٌ” kelimesiyle ilgili ortaya konulan farklı mülahazalara dayalı olarak bazılarının bu neticeyi doğurup doğuramayacağı hususu, ihtilâfa neden olmuştur.¹⁵⁶⁶

Hanefîler’e göre düşman, hastalık, nafakanın tükenmesi, hapse atılma veya bir uzvun kırılması gibi ziyaret tavafı ve Arafat vakfesinden ihramlıyı alıkoyan bütün durumlar ihsârın oluşmasında yeterli sebeplerden biridir.¹⁵⁶⁷ Şâfiîler’e göre ise ihramlının muhsar sayılabilmesi için, başta düşman tarafından engellenme

¹⁵⁶² Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 55.

¹⁵⁶³ Bu tanım Hanefî anlayışına göre yapılmış bir tanım olup Şâfiîler’de hac ve umrenin herhangi bir unsurunu tamamlayamama durumuna ihsâr denmektedir. Bkz. Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc*, 3: 362; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 3: 2347; “İhsâr”, *Mv.F*, 2: 196.

¹⁵⁶⁴ Cürcanî, *Ta’rîfat*, 16; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 2: 77; Salim Öğüt, “İhsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 548; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 236; “İhsâr”, *Mv.F*, 2: 196.

¹⁵⁶⁵ وَأَيُّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ

¹⁵⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2: 120; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5: 302; Kurtubî, *el-Câmi’*, 2: 371; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*, 251; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 63; “İhsâr”, *Mv.F*, 2: 197.

¹⁵⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 325; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 107; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3: 124; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 3: 2347; Öğüt, “İhsâr”, *DİA*, 21: 548; “İhsâr”, *Mv.F*, 2: 197.

durumu olmak üzere tutukluluk hali, kocanın eşini zorla tutması gibi güç kullanmaya dayalı manilerle karşı karşıya kalmasına bağlıdır. Bunların dışında kalan hastalık ve türevi maniler, hacca başlamış kişinin muhsar kabul edilip ihramdan çıkması için yeterli değildir.¹⁵⁶⁸

Muhsar olmaya sebep olacak etkenleri kabul veya reddetme yönünde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri tarafından ortaya konulan farklı temayüller, âyetteki “uhsirtum” “أَحْصِرْتُمْ” kelimesine bağlı olarak şekillenmiştir. “Hasere” “حَصَّرَ” kökünden türeyen “ihsâr” kelimesi Arap dilinde, düşman tehlikesi gibi zâhir engellenme haliyle alakalı kullanıldığı gibi insanın kendi bünyesiyle alakalı engellerden biri olan hastalık hali için de kullanılan bir kelimedir.¹⁵⁶⁹

Hanefiler, hacda düşman tasallutu altında olma yanında, hastalık ve benzeri manilerin de kişinin muhsar sayılması için yeterli olduğu yönündeki görüşlerini,¹⁵⁷⁰ âyette geçen “uhsirtum” fiilinin aslı olan “ihsâr” masterının lügat manasına dayandırmışlardır. Onlara göre “ihsâr” kelimesi, hususiyetle hastalık ve nafakadan mahrum kalma gibi kişinin kendisiyle ilişkili durumları ihtiva eden bir kelimedir. Aynı kökten gelen “hasr” kelimesi ise haricî bir etki olan düşman tarafından alıkonma manasına gelmektedir. Nitekim Arap dilinde hastalık sebebiyle alıkonma durumu “أَحْصِرَةُ الْمَرَضِ” cümlesiyle; düşman tarafından engellenme durumu ise “حَصْرَةُ الْعَدُوِّ” cümleyle dile getirilir. Bu iki kullanımda görüldüğü üzere lügat itibariyle “ihsâr” fiiliyle örtüşen engellenme durumu sadece hastalık halidir.¹⁵⁷¹ Ancak muhsar olmayı ortaya çıkaran husus, engellenme halidir. Bu vasıf, düşman tarafından alıkonma halinde olduğu gibi hastalık halinde de vardır. Kişi her iki durumda da bir maniye istinaden hac ve umre farızasından geri kalmaktadır. Dolayısıyla engellenme durumunun niteliğinden ziyade engellenme halini ortaya

¹⁵⁶⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 357, 358; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3: 364; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3: 2347; Ögüt, “İhsâr”, *DİA*, 21: 548; “İhsâr”, *Mv.F*, 2: 197.

¹⁵⁶⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 357; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 107; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 239; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 302; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 371.

¹⁵⁷⁰ Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 63; “İhsâr”, *Mv.F*, 2: 197.

¹⁵⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 325; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 108; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 120; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 77; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3: 124, 125; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3: 2348; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 251; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 64; “İhsâr”, *Mv.F*, 2: 198.

çıkaran sebebin var olup olmaması dikkate alınmalı, hastalık ve düşman tarafından hac ibadetinden mahsur bırakılma arasında ayırım gözetilmemelidir.¹⁵⁷²

Hanefiler'e göre âyeti sadece nüzul sebebi çerçevesinde değerlendirmek doğru değildir. Her ne kadar hükmün meydana gelmesinde Hudeybiye'de müslümanların Mekke'ye girmesinin engellemesi etkili olmuşsa da bu durum hastalık halinin ihsâr sebepleri arasında sayılmasında engel teşkil etmez. Zira “sebebin hususiliği hükmün umûmîliğine mani değildir.”¹⁵⁷³

Hanefiler'in hastalığın da ihsâr sebepleri arasında sayılması gerektiği yönünde esas aldıkları rivâyet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.): “*Kimin bir tarafı kırılır veya topallarsa o ihramdan çıkabilir; (bu durumda) haccını kaza etmesi gerekir.*”¹⁵⁷⁴ hadisidir.¹⁵⁷⁵

Hacda muhsar olma durumunu sadece düşman tarafından alıkonma haliyle sınırlı tutan¹⁵⁷⁶ Şâfiîler, görüşlerini âyette yer alan “uhsira” kelimesinin sığası olan “ef‘ale” “أَفْعَلٌ” kalıbıyla “fe‘ale” “فَعَلَ” kalıbı arasında var olan ince bir detaya dayalı olarak temellendirmişlerdir. Onlara göre “fe‘ale” kalıbı, bir işi bizzat yapmayı ifade ederken “ef‘ale” kalıbı ise bir işi yapmaktan ziyade ona maruz bırakma manasında da kullanılır.¹⁵⁷⁷ Bu açıdan hastalık kişide var olan bir hal olma ve onu bizzat engelleme bakımından “hasera” “حَصَرَ” kelimesiyle ifade edilmeye daha elverişli iken düşman tarafından engellenme hali, bu duruma maruz bırakılma anlamını ihtiva etmesi açısından “ehsara” “أَحْصَرَ” kelimesinin meçhul kipi olan “uhsira” “أَحْصِرُ” fiiliyle ifade edilmeye daha münasiptir.¹⁵⁷⁸

“İhsâr” fiilini düşman tarafından alıkonma haliyle sınırlandıran Şâfiîler'in görüşleri için esas aldıkları gerekçe, âyetin nüzulü esnasında müslümanların içinde buldukları durumdur. Onlar, umre için Mekke'ye gitmek üzere hareket eden müslümanların Hudeybiye'de müşrikler tarafından alıkonması ve âyetin nüzulünün

¹⁵⁷² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 327; “İhsâr”, *Mv.F*, 2: 198.

¹⁵⁷³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 326; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 77; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3: 2348.

¹⁵⁷⁴ *Ebü Dâvûd*, “Menâsik”, 43; *Dârimî*, “Menâsik”, 57.

¹⁵⁷⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 326; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3: 331; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3: 126; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 251; “İhsâr”, *Mv.F*, 2: 198.

¹⁵⁷⁶ Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhû*, 63; “İhsâr”, *Mv.F*, 2: 197.

¹⁵⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 120.

¹⁵⁷⁸ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 90; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 371.

bu sürece denk gelmesi arasında bir ilişki kurarak âyette ifade edilen alıkonma durumunu düşman tarafından engellenme haliyle sınırlandırmışlardır.¹⁵⁷⁹ Şâfiîler'in "ihsâr" kalıbına bir şeye maruz bırakılma anlamını yüklemelerindeki sebep de bu vesileyle açığa çıkmaktadır. Çünkü Hudeybiye'de düşman bizzat gelip müslümanları tutuklayıp alıkoymamış, aksine uzaktan onların ilerlemesine mani olarak bu duruma maruz bırakmıştır.

Şâfiîler, âyetin nüzul sebebiyle ilişkilendirdikleri görüşlerini âyetin devamında yer alan "emniyete kavuştuğunuzda" ifadesinin desteklediğini ifade etmektedirler.¹⁵⁸⁰ Çünkü emniyette olma durumu hastalıktan ziyade düşman saldırısı gibi durumlardan selamete çıkma halini ifade etmeye daha münasiptir.¹⁵⁸¹ Bu ifade, sadece istiare yaparak hastalığı düşmana benzetme suretinde, hastalıktan kurtulma halini ifade edebilir. Ancak, ilgili kelimeyi mecaza haml etmeyi gerektiren bir karine bulunmadığından, "Kelamda asıl olan hakiki mana ile amel etmektir." kaidesi gereği, ihsârı düşman tarafından engellenme haliyle sınırlı tutmak daha uygundur.¹⁵⁸² Ayrıca âyette "*sizden her kim hasta olursa*" ifadesinin zikredilmesi, "ihsâr" fiilinin hastalık haliyle ilişkilendirilmesine mani bir durumdur.¹⁵⁸³ Çünkü hastalık halinin ihsâr fiiliyle ilgili olması durumunda "*sizden her kim hasta olursa*" ibaresinin tekrarı bir anlam ifade etmeyecektir. Bu itibarla hastalık halinin, âyetin devamında ifade edilmesi, "ihsâr" kelimesinin hastalık dışında bir manada kullanıldığının açık kanıtıdır.¹⁵⁸⁴

¹⁵⁷⁹ Şâfiî, *Ümm*, 2: 173; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 373; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 77; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3: 363; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3: 2349; "İhsâr", *Mv.F*, 2: 198.

¹⁵⁸⁰ Hanefîler'e göre bu "emniyete kavuşma" ifadesinin sadece düşmandan kurtulma durumuyla sınırlandırılması doğru değildir. Bir kişinin hastalıktan kurtulup şifa bulması durumu da bu ifade içinde değerlendirmeye münasiptir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 108; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 372.

¹⁵⁸¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 359; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 120; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 303; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2: 77; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3: 2349; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 251.

¹⁵⁸² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 358; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 120.

¹⁵⁸³ Hanefîler, hastalığın iki kısım olduğunu, "ihsâr" lafzıyla, engellenmeyi gerektiren hastalığın kastedildiğini; âyetin devamında yer alan "*sizden her kim hasta olursa*" ifadesiyle ise muhsar olmayı gerektirmeyen hastalık durumunun dile getirildiğini ifade ederek bu itiraza cevap vermişlerdir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 327; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 251; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhü*, 64.

¹⁵⁸⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 303; Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, 251; Kureyşe, *el-İstidlâl ve eseruhü*, 63.

Şâfiîler'in bu konuda kullandığı bir başka delil ise İbn-i Abbas ve İbn-i Ömer'den nakledilen: “*İhsar sadece düşman sebebiyle olur.*” sözüdür.¹⁵⁸⁵

D. Umre Yapmanın Hükümü

Umre, ihrama girdikten sonra Kâbe'yi tavaf edip Safa ile Merve arasında sa'y yapma şeklinde gerçekleştirilen ibadetin adıdır.¹⁵⁸⁶ Hanefî ve Şâfiî mezhepleri “*Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın.*”¹⁵⁸⁷ (Bakara 2/196) âyetinde ifade edilen umre ibadetinin meşruiyetini ittifakla kabul ederken bağlayıcılık derecesi hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.¹⁵⁸⁸

Hanefî mezhebine göre kişinin hayatında bir defa umre yapması müekked sünnettir.¹⁵⁸⁹ Şâfiî mezhebine göre ise mükellefin ömründe bir defa umre yapması vâcip/farzdır.¹⁵⁹⁰ Umre ibadetiyle alakalı Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında vuku bulan görüş ayrılığının esası, ilgili âyette yer alan “*tamamlayın*” “*أَتَمُّوا*” emrine verilen farklı anlamlara dayanmaktadır.

Hanefîler'e göre “*Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın.*” âyetinde yer alan “*tamamlayın*” emri, başlanılmış hac ve umre ibadetinin yarım bırakılmayıp nihâyete erdirilmesinin gerekliliğine işaret etmektedir.¹⁵⁹¹ Çünkü bu âyet, müslümanların Mekke'ye girmekten men edildikleri sene Hudeybiye'de nazil olmuştur. Müslümanlar umre için ihrama girmiş; ancak müşriklerin engellemesi neticesinde başladıkları ibadeti bitiremeyip ihramdan çıkmak zorunda kalmışlardır.

¹⁵⁸⁵ Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 3: 2349; “İhsâr”, *Mv.F*, 2: 198.

¹⁵⁸⁶ “Umre”, *Mv.F*, 30: 314.

¹⁵⁸⁷ وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ

¹⁵⁸⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 33; Ebü'l-Muzaffer Yahyâ b. Muhammed İbn Hubeyre, *İhtilâfî'l-eimmeti'l-ulemâ*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2002), 1: 287.

¹⁵⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 320; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 16: 97; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 58; İbn Hubeyre, *İhtilâfî'l-eimmeti'l-ulemâ*, 1: 287; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 226; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 87; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 296; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 3: 2075; “Umre”, *Mv.F*, 30: 314.

¹⁵⁹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 2: 144; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4: 33; İbn Hubeyre, *İhtilâfî'l-eimmeti'l-ulemâ*, 1: 287; İmrânî, *el-Beyân*, 4: 11; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 87; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 296; Nevevî, *el-Mecmû'*, 7: 7; İbn Farh, *Muhtasaru Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*, 3: 136; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 3: 2075; “Umre”, *Mv.F*, 30: 314.

¹⁵⁹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 320; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 58, 59; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 296.

Bunun üzerine Allah (c.c.) zikredilen âyetle, başlanılan bu ibadetin sonradan tamamlanmasını emir buyurmuştur.¹⁵⁹²

Hanefiler, âyetle alakalı görüşlerini, İbn-i Mes‘ûd (ö. 29/650) başta olmak üzere birçok sahâbeden nakledilen “etimmü’l-hacce ve’l-umretu lillâh” “أَتَمُّوا الْحَجَّ” “وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ” şeklinde, umre lafzının “merfû” olarak telaffuz edildiği kıraatle de desteklemiştir.¹⁵⁹³ Onlara göre bu kıraatte, âyetteki umre lafzının “merfû” olarak okunması, müşrikler arasında umreyi putlara has kılma şeklinde var olan anlayışı men etme amacıyla, umrenin yalnız Allah’a ait olduğunu ifade eden bağımsız yeni bir cümlenin başlangıcı olduğuna delâlet etmektedir.¹⁵⁹⁴ Dolayısıyla bu okuyuş neticesinde de umrenin farz olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Hanefiler konuyla ilgili görüşlerini temellendirme adına mezkûr kıraate ilaveten diğer bazı deliller de ortaya koymuşlardır. Onlara göre umrenin vaktinin olmaması da nafil olduğunun bir göstergesidir. Çünkü şeriatta mutad olan durum gereği namaz, oruç, hac gibi yapılması farz olan ibadetlerde mutlaka bir vakit tayini vardır. Umrede ise böyle bir şey olmayıp zaman açısından bir sınırlandırma yoktur.¹⁵⁹⁵

Hanefiler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “*Hac ibadeti cihat, umre ise tatavvû/nafile bir ibadettir.*”¹⁵⁹⁶ hadisi başta olmak üzere bu manada nakledilen rivâyetlerle görüşlerini desteklemiştir.¹⁵⁹⁷

Şâfiîler’e göre ise âyetteki “*tamamlayın*” emri, hac ibadetinin farziyetine delâlet etmektedir.¹⁵⁹⁸ Ardından gelen umre lafzı, hac lafzına atfedildiğinden *birbirine atıf yoluyla bağlanılan cümle unsurlarının aynı hükümde ortak olacağı* kuralı gereği umre de hac gibi yapılması farz olan ibadetler arasında değerlendirilmelidir.¹⁵⁹⁹ Onlara göre âyette hac ve umrenin gerekliliğine

¹⁵⁹² Şilbî, *Haşiye* (Tebyînü’l-hakâik ile birlikte), 2: 3; Kürdî, “Eserü’l-kıraeti’ş-şâzze”, 45: 503.

¹⁵⁹³ Şâfiîler’in bu kıraatle alakalı değerlendirmeleri için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5: 297.

¹⁵⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 58; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2: 226.

¹⁵⁹⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 322; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 59.

¹⁵⁹⁶ İbn Mâce, “Menâsik”, 44; Konuyla ilgili diğer hadisler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 58; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2: 226; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2: 87.

¹⁵⁹⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 322; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 58; “Umre”, *Mv.F*, 30: 315.

¹⁵⁹⁸ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 4: 34; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 58; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5: 296; “Umre”, *Mv.F*, 30: 315.

¹⁵⁹⁹ Şendî, “el-Kirâetü’l-Kur’âniyye ve eseruhâ”, 7: 329.

“tamamlama” ifadesiyle yer verilmesi, onların kâmilin neticelendirilmesine bir vurgu mahiyeti taşımaktadır. Bunun delili, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “*Bir zaman Rabbi İbrahim’i birtakım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş*”¹⁶⁰⁰ (Bakara 2/124) şeklindeki âyettir. Zira bu âyette Allah (c.c.) Hz. İbrahim’in verilen vazifeleri kâmilin yerine getirdiğini “tamamlama” “فَاتَّمَّهُنَّ” fiiliyle ifade etmiştir.¹⁶⁰¹

Şâfiîler, bu âyetle alakalı “*Hac ve umreyi Allah için ikame edin/yerine getirin.*” anlamına gelen “*أَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ*” “ekîmü’l-hacce ve’l-‘umrete lillâh” şeklinde nakledilen şâz bir kıraati “*tamamlayın*” emriyle alakalı ortaya koydukları tevili destekleme bakımından kaynaklarında zikretmişlerdir. Onlara göre bu kıraat, şâz olması hasebiyle her ne kadar mutlak anlamda delil değeri taşımasa da bir konuyla alakalı farklı iki tevil arasında seçim yapma hususunda dikkate alınabilir bir mahiyete sahiptir.¹⁶⁰²

Şâfiîler, umrenin ömürde bir defa yapılmasının gerekliliğiyle ilgili görüşleri için Hz. Peygamber’in (s.a.v.), “*İslâm nedir?*” şeklinde sorulan soruya cevap verirken zikrettiği hususlar arasında, hacle beraber umreye de yer vermesini delil olarak kullanmışlardır.¹⁶⁰³ Onlara göre Hz. Peygamber (s.a.v.) sorulan soruya cevaben farz ibadetlerden bahsetmiş ve bu ibadetler arasında umreyi de zikretmiştir. Bu durum umrenin sayılan sair ibadetler gibi vâcip olduğuna delâlet etmektedir.

1604

E. Mehrin Tam Tahakkukunda Halvetin Etkisi

İslâm hukukuna göre evlilik akdinin bir neticesi olan mehrin kâmilin ödenmesi yanında, yarısının ödenmesi veya tamamen sakıt olması gibi durumlar belirli sebeplere dayanmaktadır.

¹⁶⁰⁰ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ

¹⁶⁰¹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 4: 35; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5: 296, 297.

¹⁶⁰² İmrânî, *el-Beyân*, 4: 12; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5: 297; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti’l-Beyhakî*, 3: 136.

¹⁶⁰³ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 4: 570; Konuyla alakalı Şâfiîler’in kullandığı diğer hadisler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 4: 35; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5: 298; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti’l-Beyhakî*, 3: 137-140.

¹⁶⁰⁴ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 4: 35; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2: 87.

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, hukuken geçerli bir cinsel beraberlik veya bu beraberlikten önce eşlerden birinin vefatı neticesinde mehrin tam tahakkuk edeceği hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁶⁰⁵ Ancak bu iki durum gerçekleşmeden sahih halvetten¹⁶⁰⁶ sonra kocanın evlilik bağına son vermesiyle kadının mehrin tamamını hak edip edemeyeceği konusu, iki mezhep arasında ihtilâflıdır.¹⁶⁰⁷ Hanefî mezhebine göre mehrin tayin edildiği bir evlilik neticesinde eşler arasında sahih halvet vuku bulmuşsa, cinsel birlikteliğin gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaksızın kadın mehrin tamamına hak kazanır.¹⁶⁰⁸ Şâfiî mezhebine göre ise mehir belirlendikten sonra sahih halvet oluşsa bile cinsel birliktelik meydana gelmeden gerçekleşen bir boşamada kadın mehrin tamamına hak kazanamaz.¹⁶⁰⁹

Sahi halvetin sonucuyla ilgili ihtilâfın esası: “Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine **yakınlaşmadan** boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır.”¹⁶¹⁰ (Bakara 2/237) âyetine dayanmaktadır.¹⁶¹¹ Fıkıh mezhepleri âyetteki “en temessûhünne” “أَنْ تَمْسُوهُنَّ” lafzıyla alakalı yaptıkları değerlendirmelere istinaden görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu kelimeyle alakalı sahâbe arasında da ittifak yoktur. Onlardan bir kısmı bu lafzı normal dokunma anlamından kinaye yoluyla cima manasına haml ederken diğer kısmı ise kelimeyi halvet manasında yorumlamışlardır.¹⁶¹²

Mehrin tam olarak ödenmesi için halveti yeterli gören Hanefîler, sahâbe arasındaki bu ihtilâftan hareketle âyetteki “mess” “مَسَّ” kelimesinin halvet anlamını

¹⁶⁰⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 48; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6799.

¹⁶⁰⁶ Halvet, fiziken veya dinen cinsel ilişkiye mani bir durumun olmadığı bir ortamda karı kocanın baş başa kalmasıdır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 150; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 176.

¹⁶⁰⁷ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 540; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 48; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6799; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 601.

¹⁶⁰⁸ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 2: 348; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 529; Kudûrî, *et-Tecrid*, 9: 4706; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 149; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 401; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 291; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 48; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 478; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6803; Aydın, “Mehir”, *DİA*, 28: 390.

¹⁶⁰⁹ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 540; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 48; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 478; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 194; Nevevî, *Muğni'l-muhtâc*, 4: 374; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 6803; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 601; Aydın, “Mehir”, *DİA*, 28: 390; “Halvet”, *Mv.F*, 19: 273.

¹⁶¹⁰ وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَرْصَتْهُنَّ مَا فَرَضْتُمْ

¹⁶¹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 529.

¹⁶¹² Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 202.

da kapsadığını ifade etmiş ¹⁶¹³ ve bu konudaki görüşlerini farklı delillerle temellendirmeye çalışmışlardır. Hanefiler'e göre âyetteki "mess" kelimesinin Hz Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîler tarafından halvet olarak yorumlanması, ilgili kelimeyle bu mananın kastedilebileceğinin açık bir göstergesidir. Onlara göre bu sahâbîlerin "mess" kelimesini halvet suretinde yorumlamaları, ya lügat ya da şer'î manadaki kullanımıyla bağlantılı olmalıdır. Zira bu kişilerin dil veya şer'î bir gerekçe olmaksızın âyetteki "mess" kelimesini halvet manasına haml etmeleri mümkün değildir. Şayet bu kelimenin sahâbe arasında halvet manasında anlamlandırılması dildeki kullanıma dayalı ise bu nazarı dikkate alınmalıdır. Çünkü onlar dili en iyi bilen insanlardı. Eğer kullanım şer'î bir esasla irtibatlı ise bu da *tevkîfîdir* ve her halükarda dikkate alınmayı gerektirir. Bu takdirde âyetin anlamı: "Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerini halvet gerçekleştirilmeden boşarsanız tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır." şeklinde olmalıdır. ¹⁶¹⁴ Öte yandan "mess" kelimesinin mecazî olarak cimâ manasında kullanıldığı ittifakla kabul edilen bir durumdur ve âyetin cimâ suretinde anlamlandırılması, halvetin kastedilebilirliği önünde bir engel teşkil etmemektedir. Şöyle ki, âyetten cima manasının kastedilmesi durumunda, cimanın sebebi olan halvet de bu mana içinde yer alabilir. Diğer şekilde halvetin kastedilmesi durumunda ise yine cima manası halvetin bir sonucu olması bakımından âyetin anlamı içerisinde mütalaa edilmeye müsaittir. ¹⁶¹⁵

Hanefiler'in âyetteki kelimeyle halvet manasının kastedilebilir olduğunu ispatlamada kullandığı bir başka delil ise: "Vaktiyle siz birbirinizle haşır-neşir olduğunuz ve onlar sizden sağlam bir teminat almış olduğu halde (mehri) nasıl geri alırsınız?" ¹⁶¹⁶ (Nisâ 4/21) âyetidir. ¹⁶¹⁷ Hanefiler'e göre âyetteki "(Mehri) nasıl geri alırsınız?" ¹⁶¹⁸ ifadesi, mehrin herhangi bir indirime maruz bırakılmadan kâmilan verilmesine, "haşır-neşir olma" şeklinde çevrilen ve Arapça aslı "efdâ" "أَفْضَى" olan fiilin kullanılması da bu konuda halvetin gerekçe olabileceğine işaret

¹⁶¹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 531; Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi'*, 2: 292; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 479.

¹⁶¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 531.

¹⁶¹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3: 332; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 602; "Halvet", *Mv.F*, 19: 273.

¹⁶¹⁶ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا

¹⁶¹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9: 4706.

¹⁶¹⁸ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ

etmektedir.¹⁶¹⁹ Çünkü âyette geçen “efdâ” lafzı, kelime olarak dilde boş bir yerde bulunmayı ve yalnızlığı ifade etmesi bakımından halvet olarak yorumlanmaya müsait bir lafızdır. Dahası, dilcilerden Ferrâ da (207/822) bu kelimeyi halvet manasında tefsir etmiştir.¹⁶²⁰

Hanefiler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “*Bir kimse, eşinin örtüsünü açar ve onu öperse; onunla beraber olsun veya olmasın mehrini tam olarak ödemesi gerekir.*”¹⁶²¹ hadisini ve Zürâre b. Ebî Evfâ’dan nakledilen: “*Raşit halifelerin izlediği yola göre, kapıyı hanımının üzerine kapatanın ve perdeleri örtenin cima olmasa da mehri kâmilten vermesi gerekir.*” şeklindeki rivâyeti, görüşleri için delil kabul etmişlerdir.¹⁶²²

Halveti, mehrin kesinleşmesinde yeterli bir sebep kabul etmeyen Şâfiîler’e göre ise âyette yer alan “en temessuhunne” ifadesiyle cima manası kastedilmiştir. Onlara göre cima olmaksızın gerçekleşen boşamalarda, âyet gereği mehrin tamamı değil de yarısı tahakkuk eder.¹⁶²³ Bu kelimeyi cima olarak anlayan Şâfiîler’in bu konudaki gerekçeleri ise şu şekildedir:

“Mess” lafzı şeriatla açıkça ifade edilmesi hoş karşılanmayan cima gibi durumları kinaye yoluyla anlatmada kullanılan bir kelimedir. Oysa eşler arasındaki halvet hali, kinaye yollu anlatımı gerektirecek derecede yadırganan bir durum değildir. Bu sebeple “mess” kelimesiyle halvet manasının kastedilmiş olması uzak bir ihtimaldir.¹⁶²⁴ Eşler arasındaki beraberliğin esasını teşkil eden evlilik akdinde mehrin ödenmesini gerektiren husus menfaattir. Erkek bu menfaati ancak eşle cinsel yoldan beraber olmayla elde edebilir. Sadece halvet hali, bu menfaatin elde edilmesi için yeterli değildir. Nitekim çalıştırılması için belli bir ücret karşılığında kiralanan bir işçi, sadece kiralama akdiyle ücreti hak edemez. Bedelin tahakkuku

¹⁶¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 149; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2: 292; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 6: 479.

¹⁶²⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 530; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9: 4707; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3: 332.

¹⁶²¹ *Dârekutnî*, “Sünen”, 4: 473.

¹⁶²² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 530; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 149; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2: 292; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3: 332.

¹⁶²³ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 9: 541; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 292; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2: 291; Nevevî, *Muğni’l-muhtâc*, 4: 374; İbn Farh, *Muhtasarü Hilâfiyyâti’l-Beyhakî*, 4: 180; Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 601; “Halvet”, *Mv.F.*, 19: 273.

¹⁶²⁴ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 9: 541.

için ücreti ödeyecek kişinin akdin konusu olan menfaatten istifade etmesi gerekmektedir.¹⁶²⁵

Yukarıdaki ihtilâfin bir başka sonucu ise cima olmadan, halvetle beraber neticelenen bir evlilikte, kadının iddet bekleyip beklemeyeceği meselesidir. Halveti mehrin kâmilten tahakkuku için yeterli gören Hanefiler, aynı surette boşanan kadının iddet beklemesi gerektiğini ifade ederken¹⁶²⁶ bu konuda yalnız cimayı esas alan Şâfiîler ise bu surette boşanan kadının iddet beklemesi gerekmeyeceği sonucuna varmışlardır.¹⁶²⁷

F. Üvey Kızla Hürmet-i Musaharenin Oluşması

Nisa suresinin 23. âyetinde Allah (c.c.) (c.c.) kan, süt ve sıhriyet bağıyla evlenilmesi yasak olan kadınların (muharremât) kimler olduğunu beyan etmiştir. Bu sayılanlardan birisi de kişinin evlenmiş olduğu hanımının bir başka erkekten olma kızı (rabîbe) yani üvey evladıdır. Âyette evlenme engeli ile ilgili zikredilen diğer kadınların aksine, üvey baba ve üvey kız arasındaki yasağın teşekkülü mutlak olarak zikredilmeyip “duhûl” “دَخَلْتُمْ بِهِنَّ” kaydına bağlı olarak ifade edilmiştir.¹⁶²⁸ Bu husus, âyette şu şekilde dile getirilmektedir: “*Analarınız, ...kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla (nikâhlanıp da) henüz birleşmemişseniz kızlarınızı almanızda size bir mahzur yoktur.*”¹⁶²⁹ (Nisâ 4/23)

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, annesiyle cima hali vuku bulduktan sonra üvey kızla üvey baba arasında hürmet-i musahara'nın meydana geleceği ve neticede üvey kızın, üvey babaya evlenme konusunda ebediyen haram olacağıyla ilgili ittifak etmişlerdir.¹⁶³⁰ Ancak, cima dışında evliliğe has bazı davranışların bu sonucu doğurup doğurmayacağı, âyetteki “duhûl” “دُخُول” kaydının anlamına bağlı olarak iki mezhep arasında görüş ayrılığına sebebiyet vermiştir.¹⁶³¹

¹⁶²⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 542; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 149; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, 194.

¹⁶²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 529.

¹⁶²⁷ “Halvet”, *Mv.F.*, 19: 273.

¹⁶²⁸ Fahrettin Atar, “Muharremât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 6.

¹⁶²⁹ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... وَرَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ كُنْتُمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ

¹⁶³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 58.

¹⁶³¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 208; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9: 205; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 486; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 58; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5: 113.

Hanefiler'e göre üvey kızın annesiyle, üvey babasının cima etmesi yanında, şehvetle dokunma, öpme, cinsel uzva bakma (istimtâ')¹⁶³² gibi eylemlerde bulunmaları neticesinde de üvey kızla üvey baba arasında ebedi evlenme engeli (hürmet-i musahara) meydana gelir. Şâfiîler'e göre ise zikredilen durumda hürmet-i musahara'nın vukuu için sadece cinsel birliktelik esas alınır, bunun dışındaki fiiller, aralarında evlenme engelini oluşmasında herhangi bir etkiye sahip değildir.¹⁶³³

Kur'ân-ı Kerîm'de kadınla erkek arasındaki mahrem ilişkinin ifade edildiği yerlerde, cima fiilini hakiki anlamda karşılayan kelimeler yerine, genelde kinayeli anlatım tercih edilmiş ve bu doğrultuda kullanımı olan lafızlar seçilmiştir. Bu tartışmanın etrafında şekillendiği “duhûl” lafzı da “bir yere girmek” şeklindeki hakiki anlamının yanında, Arap dilinde kinaye yoluyla cinsel ilişkiyi ifade etmek için kullanılan kelimelerden bir tanesidir.¹⁶³⁴

Hanefiler'e göre âyette “duhûl” lafzıyla, esas olarak cinsel ilişki kastedilmiş olmakla birlikte, öpme ve şehvetle dokunma fiillerinin cinsel ilişkiye zemin hazırlamaları bakımından bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür ve bunların “duhûl” kelimesi kapsamında yer alması önünde de herhangi bir engel yoktur.¹⁶³⁵ Nitekim evlenme akdi cinsel ilişkinin sebebi olması bakımından cinsel ilişki makamında değerlendirilmiş ve âyette sayılan diğer kişilerle hürmet-i musaharanın oluşması için tek başına yeter sebep kabul edilmiştir.¹⁶³⁶ Eşler arasında gerçekleşecek bu fiiller, zifaf gerçekleşmeyen eşin kızıyla evlenme hususunda da aynı minval üzere değerlendirilmeli ve yasaklığın oluşmasında yeterli görülmelidir. Hürmet-i musahara gibi temelinde haramlık doğuran hususlarda asıl olan, ihtiyatla davranmaktır. Bu sebeple öpme ve şehvetle dokunma fiilleri, ihtiyatın bir gereği olarak cinsel ilişki gibi evlenme engelini teşekkülünde dikkate alınmalıdır.¹⁶³⁷

¹⁶³² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9: 4461; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 208; Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, 2: 123; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 58; “Muharremâtü'n-nikâh”, *Mv.F*, 36: 214.

¹⁶³³ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 26; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9: 4461; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 208; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 207; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 9: 205; İmrânî, *el-Beyân*, 9: 251; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 58; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16: 229.

¹⁶³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 366; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 496; Dâmâd, *Mecma'u'l-enhur*, 1: 324.

¹⁶³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 207; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 486; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 259.

¹⁶³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 207.

¹⁶³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 207; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 259.

Hanefiler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Kim bir kadının cinsel organına bakarsa o kadının annesi ve kızı o kişiye haram olur.*"¹⁶³⁸ hadisiyle görüşlerini desteklemiştirlerdir.¹⁶³⁹ Bu hususta delil olarak kullanılan bir başka rivâyet ise Abdullah b. Ömer'in: "*Bir kişinin bir kadınla cima etmesi, onu şehvetle öpmesi, teniyle temas etmesi veya onun cinsel uzvuna bakması neticesinde bu kadın, o kimsenin oğluna ve babasına haram olur. Aynı şekilde kadının annesi ve kızı da bu kimseye haram olur.*" şeklindeki sözüdür.¹⁶⁴⁰

Âyetteki "duhûl" lafzını sadece cinsel ilişkiyle sınırlandıran Şâfiîler'in bu konudaki gerekçeleri ise şu şekildedir. "Duhûl" kelimesinin dildeki kullanımı sadece cinsel ilişkiyi ihtiva etmekte, bunun dışında sayılan davranışları içerdiği yönünde ise herhangi bir delil bulunmamaktadır. "Duhûl" lafzı kapsamına sokulmaya çalışılan fiiller, sadece cinsel ilişkiye hazırlık aşamasında eşler arasında sergilenen davranışlardır ve gusûl abdestini gerektirmedikleri gibi hürmet-i musahara da doğurmazlar.¹⁶⁴¹ Onlara göre erkeğin, kadının yüzüne veya başka bir uzvuna bakması neticesinde evlenme engeli ortaya çıkmadığı gibi kadının cinsel uzvuna bakmakla da hürmet-i musahara meydana gelmez.¹⁶⁴² Zira bir erkeğin, kadının yüzü ve bedenini görmesi cinsel haz uyandırma açısından cinsel organına bakmaktan daha fazla etkilidir. Yüz ve bedene bakma neticesinde hürmet-i musahara oluşmuyorsa cinsel uzva bakma neticesinde de evleviyetle oluşmamalıdır.¹⁶⁴³

Şâfiîler'de görüşleri için Hz. Peygamber'in: "*Bir kişi bir kadınla evlendiğinde ve o kadın da onunla cima etmeden öldüğünde, kocaya sadece o kadının annesi haram olur, kızı ise haram olmaz.*"¹⁶⁴⁴ hadisini delil kabul etmişlerdir.¹⁶⁴⁵

¹⁶³⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3: 480.

¹⁶³⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9: 4462; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 208; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 9: 205; "Muharremâtü'n-nikâh", *Mv.F*, 36: 214.

¹⁶⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 207.

¹⁶⁴¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 209; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 9: 205; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16: 229.

¹⁶⁴² Rûyânî, *el-Beyân*, 9: 251.

¹⁶⁴³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 209.

¹⁶⁴⁴ Bu rivâyet hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

¹⁶⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9: 208.

G. Zihâr Kefâretinin Vücûb Sebebi

İslâm hukukunda kocanın, eşinin vücudunu ebedi olarak evlenmesi kendisine yasak olan bir kadının vücuduna benzetmek suretiyle karısından uzaklaşmasına zihâr denmektedir.¹⁶⁴⁶ Bu uygulama sonucunda koca, Kur'ân-ı Kerîm'de “Kadınlardan zihâr yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden **dönecek** olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır. Kim (köle azat etme imkânı) bulamazsa, eşine dokunmadan önce art arda iki ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır. Bunlar, Allah'a ve Resûlüne hakkıyla iman edesiniz, diyedir. İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kâfirler için elem dolu bir azap vardır.”¹⁶⁴⁷ (Mücadele 58/3,4) şeklinde beyan edildiği üzere ya kefâret ödeyerek eşyle kopardığı evlilik bağına eski haline döndürür ya da talâk neticesinde evlilik bağına tamamen ortadan kaldırır.¹⁶⁴⁸

Zihâr uygulamasından bahseden âyette, kefâretin eşe dönme merhalesinden sonra zikredilmiş olması, dönme eyleminin kefâretin vücûb sebebi olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır. Zihâr uygulaması yemin kefâretine benzetilmiş, yeminde kişinin Allah'ın (c.c.) adını anarak verdiği sözün aksine sergilediği davranışın kefâreti gerektirmesi gibi, zihârda da kocanın eşine dönmesi, aldığı karara muhalefet etmesi şeklinde değerlendirilerek kefâretin vücûbunda esas kabul edilmiştir.¹⁶⁴⁹ Bu merhaleye kadar aynı kanaati¹⁶⁵⁰ taşıyan Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, kefâretin hangi aşamada kocaya vâcib olacağı hususunda âyetteki “Kadınlardan zihâr yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden **dönecek** olanlar” ifadesinde yer alan “dönme” eyleminin yorumuna bağlı olarak ihtilâf

¹⁶⁴⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4: 245; Bilmen, *Kâmus*, 2: 310; Kal'acî, *Mu'cemu lügati'l-fukahâ*, 297; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 620; Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 387.

¹⁶⁴⁷ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ تَوْعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

¹⁶⁴⁸ Yaman, “Zihâr”, *DİA*, 44: 389.

¹⁶⁴⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 124; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7145; “Keffâre”, *Mv.F.*, 35: 93.

¹⁶⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 235; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 15; “Keffâre”, *Mv.F.*, 35: 93.

etmişlerdir.¹⁶⁵¹ Hanefiler'e göre zihâr yapan koca, eşyle cinsel birlikteliğe niyetlenmesiyle birlikte zihârdan dönmüş olur ve kefâret ödemesi gerekir.¹⁶⁵² Şâfiî mezhebine göre ise zihârdan sonra kocanın talâkı mümkün kılacak bir zaman dilimi bekleyip eşini boşamaması durumunda kefâret vermesi gerekir.¹⁶⁵³

Hanefiler'e göre âyette kefâretin vücûb sebebi olarak ifade edilen “dönme” “يَعُودُونَ” fiiliyle, kocanın zihârdan sonra eşyle cima etmeye niyetlenmesi kastedilmiştir. Buna göre zihârdan sonra eşyle cinsel yönden beraber olmaya yeltenen kocaya, kefâret gerekli olur¹⁶⁵⁴ ve zihâr yapan kimseye, eşyle cinsi münasebette bulunması kefâret vermedikçe yasaktır. Zihâr yapan kişi eşyle beraber olmamaya yönelik ortaya koyduğu iradeye muhalefet ettiği için kefâretle karşı karşıya kalmaktadır. Bu sebeple geri dönme hususunda belirleyici olmaya en müsait durum, kocanın karısıyla cima etmeye niyetlenmesidir.¹⁶⁵⁵

Şâfiîler'e göre ise âyetteki dönme eylemini ifade eden “dönme” fiili, kocanın, hemen zihârın akabinde kendisinde boşamanın gerçekleşebileceği bir zaman dilimi bekleyip eşini boşamaması manasına gelmektedir. Onlara göre koca, zihârdan sonra belirlenen sürede eşini boşamayıp beklerse karısına dönmüş kabul edilir ve kefâretin vücûb sebebi yerine gelmiş olur.¹⁶⁵⁶

¹⁶⁵¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 443; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 124; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7: 280.

¹⁶⁵² Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, 2: 214; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 236.

¹⁶⁵³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10: 443.

¹⁶⁵⁴ Şâfiî, *Usûl*, 383; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 559; Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 224; Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, 2: 214; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 236; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 124; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7: 280; Mavsilî, *el-İhtiyâr*, 3: 162; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4: 246; Bilmen, *Kâmus*, 2: 322; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7145; “Zihâr”, *Mv.F*, 29: 207.

¹⁶⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 560; Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 224; Hanefî mezhebinde konuyla alakalı kefâretin vücûb sebebinin bizzat zihâr olduğu, dönme fiilinin ise bunun tam anlamıyla tahakkuku için şart anlamı taşıdığı yönünde değerlendirmeler yapan fakihler de bulunmaktadır. Ancak Hanefiler'in çoğunluğu kefâretin sebebinin yukarıda ifade edildiği gibi sadece cimaya azmetmeyle sınırlı tutmuşlardır. Bkz. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 236; Huseyn b. Ali es-Sığnakî, *el-Kâfi şerhu'l-Bezdevî*, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kanit (y.y.: Mektebetü'r-rüşd, 2001), 3: 1069; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 357; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4: 246; “Zihâr”, *Mv.F*, 29: 207.

¹⁶⁵⁶ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 404; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 235, 236; İbnü'd-Dehhân, *Takvîmü'n-nazar*, 4: 252; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 124; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 15; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7: 280; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 8: 270; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9: 7145.

H. Hirâbe Suçunda Nefy'in Uygulanma Keyfiyeti

İslâm hukukunda yardıma ulaşmanın güç olduğu bir mahalde, kuvvet uygulayarak mal almak, birilerini öldürmek veya korku salmak şeklinde işlenen suçlara hirâbe (eşkiyalık) adı verilmekte ve bu suç karşılığında belirli cezaların tatbiki öngörülmektedir.¹⁶⁵⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de hirâbe suçu ve karşılığında tayin edilecek cezalar şu şekilde dile getirilmektedir:

“Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleri/hapsedilmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır.”¹⁶⁵⁸ (Maide 5/33)

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri âyetteki “ev yünfev mine'l-arzı” “أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ” ibaresi içerisinde yer alan ve “nefy” “نَفْيٌ” şeklinde ifade edilen cezai yaptırımın uygulanma keyfiyetiyle alakalı ihtilâf etmişlerdir.¹⁶⁵⁹ Hanefîler'e göre âyetteki “nefy” ifadesi, “hapis cezası” anlamına gelmektedir.¹⁶⁶⁰ Bu mananın bir gereği olarak cinayet ve hırsızlığa bulaşmaksızın yol kesen eşkıya, ta'zîr niteliğinde bir cezai müeyyide olarak hapse mahkûm edilir.¹⁶⁶¹ Şâfiîler'e göre ise bu ifade hirâbe (eşkiyalık) suçuna karşılık uygulanacak cezalardan biri olmayıp sadece suçlunun had tatbik edilene değin kovalanmasını ifade eder.¹⁶⁶² Şâfiîler'de hirâbe suçuyla alakalı sürgün ve hapis cezası, âyetteki ifadeden bağımsız olarak ta'zîr türünden uygulanan cezalar arasında yer almaktadır.¹⁶⁶³

¹⁶⁵⁷ “Hirâbe”, *Mv.F.*, 17: 153.

¹⁶⁵⁸ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

¹⁶⁵⁹ Şâfiî *el-Ümm*, 6: 157; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 355; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 7: 95; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 240; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 347; Kurtubî, *el-Cami'*, 6: 152; Talip Türcan, “Sürgün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 164.

¹⁶⁶⁰ Kurtubî, *el-Cami'*, 6: 152.

¹⁶⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, 12: 6067; Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 199; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 99; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4: 240; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 347; İbn-i Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4: 114; Türcan, “Sürgün”, *DİA*, 38: 164; “Hirâbe”, *Mv.F.*, 17: 161.

¹⁶⁶² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 355; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 347; Türcan, “Sürgün”, *DİA*, 38: 165.

¹⁶⁶³ Türcan, “Sürgün”, *DİA*, 38: 165.

Hanefiler, “nefy” kelimesini hapsedme şeklinde anlamlandırmalarıyla alakalı belirli gerekçeler ortaya koymuşlardır. Onlara göre bir kişinin sürgün edilmesi, onun şerrinden emin olmak için yeterli bir yöntem değildir. Bu ancak öldürmek suretiyle mümkün olabilir. Ancak âyette öldürme fiili ceza olarak ayrıca zikredildiğinden bu kelime kapsamında değerlendirilmesi var olanın tekrarı olacağından bir mana taşımamaktadır. Suçlunun müslümanların yaşadığı bir başka beldeye sürgün edilmesi durumunda ise cezalandırmanın maksadı ıskalanmış olur. Bu durumda bir yerin emniyetini sağlamak için eşkıyanın bir başka beldeye sürgün edilmesi, gittiği yerde de aynı suçu işleme ihtimalinin yüksek olmasına bağlı olarak o beldenin emniyetini bozma anlamı taşır ki bu da doğru değildir. Müslüman olmayanların yaşadığı bir memlekete gönderilmesi ise “Müslüman dâru’l-harbe sürgün edilemez.” ilkesine bağlı olarak yine câiz değildir.¹⁶⁶⁴

Hanefiler, âyetteki “nefy” ifadesini hapsedilme olarak anlamlandırmalarını dil açısından da delillendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre dünyanın nimetlerinden, eş ve dostlarından mahrum kaldığı için hapisteki mahkûm için de “yeryüzünden sürülmüş” ifadesi kullanılır. Çünkü o da yaşadığı çevreyi, eşini dostunu görememeye bağlı olarak uzaklara sürgün edilmiş kişinin kaderini yaşamakta olduğundan, bu ifadenin muhatabı olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁶⁵

Âyetteki ifadeyi “yakalanıncaya kadar suçlunun kovalanması” şeklinde tefsir eden Şâfiîler’in bu konuyla alakalı gerekçeleri ise şu şekildedir: Devlet başkanı hirâbe suçunu işleyen kişileri ele geçirebilirse bu suça karşılık tayin edilen cezaları tatbik eder. Aksi durumda, ele geçirene değin onların peşlerine düşer; bu şekilde devamlı kaçmaya mecbur bırakılan suçluların durumu, âyette: “sürgün halinde olma” şeklinde ifade edilmiştir.¹⁶⁶⁶ Onlara göre “ev yünfev mine’l-arzı” ifadesinin bu şekilde anlamlandırılmasının delili, âyetteki bu ibarenin diğer cezaları takiben ifade ediliyor olmasıdır. Zira bu cezaların her birinin tatbikinde suçlu olan kişi görevliler tarafından takibe alınır, devamlı uzaklaşmak ve kaçmak zorunda kaldığından bir bakıma sürgüne gönderilmiş gibi bir hal içinde olur ki bu, âyetteki ifadeyi karşılayan bir durumdur. Öte yandan “nefy” kelimesi lügat itibarıyla

¹⁶⁶⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 515; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 11: 347.

¹⁶⁶⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 11: 347.

¹⁶⁶⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 11: 347; Kurtubî, *el-Cami’*, 6: 152.

hapsetme kelimesiyle ilişkilendirilemez. Zira hapsetmede suçlunun alıkonması, engellenmesi varken “nefy” kelimesinde, kişinin bir mahalden uzaklaştırılması manası bulunmaktadır.¹⁶⁶⁷

İ. Kâfirin Mescid-i Harâm’a Girmesi

İslâm dininde başta Kâbe olmak üzere bütün mescitler Allah’ın (c.c.) evi olarak nitelenmiş, buna bağlı olarak mescitlerin kutsiyetine hürmetsizlik ihtiva eden durum ve davranışların bu mekânlarda sergilenmesi câiz görülmemiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak kâfirlerin Mescid-i Haram’a girip giremeyeceği hususu, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan: “*Ey iman edenler! Allah'a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir. Artık bu yıllarından sonra, Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar.*”¹⁶⁶⁸ (Tevbe, 9/28) âyetinin yorumuna bağlı olarak Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında görüş ayrılığına sebebiyet vermiştir.¹⁶⁶⁹

Hanefiler’e göre Mescid-i Haram dâhil olmak üzere müslümanlardan izin almaksızın zaruret olsun olmasın zimminin¹⁶⁷⁰ bütün mescitlere girmesi câizdir.¹⁶⁷¹ Şâfiî mezhebine göre ise kâfir, Mescid-i Haram dışında kalan mescitlere, sadece ihtiyaç durumunda müslümanlardan izin alarak girebilir. Mescid-i Haram’a girmesi ise hiçbir surette câiz değildir.¹⁶⁷²

Mutlak olarak kâfirlerin mescitlere girebilecekleri görüşünde olan Hanefiler, bu yasağın umumi olmayıp belirli durum ve kişilerle ilgili sınırlama getirdiğini ifade ederek âyeti tevil etme yoluna gitmişlerdir.

Onlara göre, “*Artık bu yıllarından sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar.*” ibaresindeki “bu yıllar” ifadesi, hicri dokuzuncu yıla tekabül etmektedir.¹⁶⁷³ Müşrikler, öncesinde adetleri üzere çıplak olarak Kâbe’yi tavaf

¹⁶⁶⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 356.

¹⁶⁶⁸ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا

¹⁶⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 114; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2: 268; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8: 104; “Harem”, *Mv.F*, 17: 188.

¹⁶⁷⁰ İslâm beldesinde yaşayan gayr-i müslim vatandaşlar. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 621.

¹⁶⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 114; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 772; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 128; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16: 22; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8: 105; “Harem”, *Mv.F*, 17: 188.

¹⁶⁷² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2: 268; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 320; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 185; İmrânî, *el-Beyân*, 12: 294; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16: 22; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8: 105; “Harem”, *Mv.F*, 17: 188.

¹⁶⁷³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 115; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 186; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 471; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16: 23.

ederek sözde hac ibadeti yaparlardı.¹⁶⁷⁴ Hz. Ebu Bekir'in hac emiri olduğu bu sene Hz. Ali: “*Herkes duysun! Bu seneden sonra hiçbir müşrik hac ibadeti yapamayacak ve hiç kimse Kâbe’yi çıplak olarak tavaf edemeyecektir.*” şeklinde, bu yasağın kendisiyle ilişkili olduğu durumları ifade ederek âyetin muhatap kitlesinin Kâbe’yi çıplak tavaf eden müşrikler olduğunu beyan etmiştir.¹⁶⁷⁵

Hanefiler’e göre âyetin devamında yer alan: “*Eğer yoksulluktan korkarsanız, Allah dilerse fazlından sizi yakında zenginleştirecektir.*” ifadesi de bu yasağın müslüman olmayanların Kâbe’yi haccetmekten men edildiklerine yönelik bir yasaklama getirdiğine işaret etmektedir. Zira o dönemde Kâbe’yi ziyaret eden müşrikler, beraberlerinde getirdikleri hediyelerle Mekke ekonomisine önemli bir katkı sağlamaktaydı. Bu yasakla birlikte müslümanlar da bu gelirin kesileceği yönünde oluşan endişe, bu ifadeyle Allah (c.c.) tarafından izale edilmiştir.¹⁶⁷⁶

Şâfiîler’e göre Allah (c.c.) “*Ey iman edenler! Allah’a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir. Artık bu yıllarından sonra, Mescid-i Haram’a yaklaşmasınlar.*” şeklindeki âyetin açık ifadesiyle müslüman olmayanların mutlak olarak Mescid-i Haram’a yaklaşmalarını yasaklamıştır.¹⁶⁷⁷ Çünkü müşriklerin âyette necis olarak nitelenmeleri, onların Mescid-i Haram’a giremeyeceklerinin bir göstergesidir.¹⁶⁷⁸

Değerlendirme:

Bu bölümde ele alınan ihtilâflar, ahkâm ayetlerinde yer alan bazı kelimelerin farklı yorumuna dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Bu yorumlarda fakihlerin ortaya koyduğu muhtelif yaklaşımlar hükümlerde de farklılıkların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu hususta meydana gelen ihtilâflardan bazıları kelimelerin lügat anlamına dayanırken bazıları ise bu lügat anlamlara, farklı mülâhazaları dikkate alarak ilave unsurlar katıp katmamayla ilişkilidir. Bu hususta ihtilâfa neden olan bir

¹⁶⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 774; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 2689.

¹⁶⁷⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 114, 115; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 128; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 2689.

¹⁶⁷⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 116, 117; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 186; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8: 106; “Harem”, *Mv.F*, 17: 189.

¹⁶⁷⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2: 268; İmrânî, *el-Beyân*, 12: 294; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16: 22; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8: 105.

¹⁶⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 469; İmrânî, *el-Beyân*, 12: 294.

diğer husus ise hadis gibi diğer delillerin esas alınması neticesinde aynı ifadeyi farklı hükümlere dayanak kabul etme şeklindedir.

SONUÇ

Nasların ictihada kapalı yönünün yanında yoruma açık, farklı değerlendirmelere imkân tanıyan bir yönü de bulunmaktadır. Toplumun devamlı değişen ve gelişen özelliği, nasların bu değişime cevap verecek şekilde yoruma açık/zannî bir yönünün olmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu itibarla naslarla hayat arasındaki iletişimi sağlamak için, hükmü belirtilmemiş olaylarda ilâhî iradenin ne surette tecelli edeceğini tespit etmeyi amaçlayan ictihad yöntemi teessüs etmiştir.

Fıkıhın değişime açık olan yanını oluşturan ve zannî olan ictihad, zihni bir faaliyet olması hasebiyle ihtilâfları beraberinde getirmiş ve sonuçta bu farklılıkların müesseseseleşmesiyle mezhepler teşekkül etmiştir. İctihadın fikhî ihtilâflara kaynaklık etmesinin temelinde, ictihadın öznesi olan insan ve nesnesi konumundaki nasların karakteristik özelliği yatmaktadır. İctihad faaliyetini yürütmeye yetkili âlimlerin idrak seviyeleri, ilmî donanımları, yaşadıkları coğrafyanın farklı olması, fikhî anlamda ortaya koydukları çözümlerde kendini göstermiş, aynı nas etrafında farklı neticelerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. İctihadın ikinci esasını oluşturan naslardan bazılarının, hem delâlet hem de sübut açısından taşıdıkları zannîlik, fikhî ihtilâflara kaynaklık eden diğer bir faktörü oluşturmuştur.

Müctehidler ele aldıkları meselelerde ilk merci olarak Kur'ân-ı Kerîm'i dikkate almışlardır. Ona istinaden ortaya koydukları çözümlerden bazıları ahkâm âyetlerinde sarîh olarak beyan edilen hükümlere dayanırken -bunların sayısı oldukça sınırlıdır- bazıları ise ictihad yöntemiyle istinbat edilmiştir. Bu çalışmada, ahkâm âyetlerine dayalı ictihadlarda Hanefî ve Şâfî mezhepleri arasında meydana gelen ihtilâfların temelde iki unsura dayandığı gözlemlenmiştir. Bunlardan ilkinin, Kur'ân-ı Kerîm'in lafız itibarıyla farklı değerlendirmelere imkân tanıyan zannî yapısı oluştururken, ikincisini ise Kur'ân-ı Kerîm'de ictihada açık nasların yorumlanmasında Hanefî ve Şâfî mezhepleri arasında var olan usûlî farklılıklar meydana getirmiştir. Bu çalışmada ihtilâflara kaynaklık ettiği tespit edilen bu iki ana husus şu şekilde detaylandırılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm Arapça olarak inmiş, fıkıh gibi muhtelif disiplinlerce yorumlanması tamamen bu dil üzerinden gerçekleşmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olması, bu dilde yer alan ve muhtelif değerlendirmelere kapı aralayan bazı

lafzî hususiyetleri de aynen taşınması sonucunu doğurmuştur. Kur'ân-ı Kerîm, tevatürle nesilden nesile aktarılan bir kitap olması bakımından kaynağına aidiyeti kesin olmakla birlikte içerdiği lafızların hükümlere delâleti açısından hem kat'î hem de zannî olabilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de zannîliğe kaynaklık eden ve icthad neticesinde farklı görüşlerin oluşmasına kaynaklık eden lafzî unsurlar; müşterek anlamlı kelimeler, mecâzî kullanımlar, mücmel lafızların varlığı, bazı harflerin birden çok mana ifade etmeleri gibi hususlardan oluşmaktadır.

Ahkâm âyetlerinde ihtilâfların meydana gelmesindeki ikinci temel unsur, yoruma açık nasların delâlet ettiği hükmü tespitle ilgili kullanılan yöntem farklılığıdır. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, geliştirdikleri icthad usulünün gerektirdiği doğrultuda hareket ederek ahkâm âyetlerinde yer alan hükümleri tespit etmeye çalışmış, takip ettikleri metotlardaki farklılıklara bağlı olarak da muhtelif neticelere ulaşmışlardır. Bu bağlamda ihtilâfa esas teşkil eden yöntem farklılıkları; mütevâtir kıraatlerin âyet içerisinde farklı suretlerde anlamlandırılması, şâz kıraatlerin delil değeri, âmm lafzın delâletinin kat'î kabul edilip edilmemesine bağlı olarak haber-i vâhid ile tahsisinin imkânı, müşterek lafızlarda mananın tespiti ve bu lafızların birden çok anlamı aynı anda karşılayıp karşılayamayacağı, mecazî kullanımı olan lafızlarda mecaz ve hakikat arasında yapılan tercihler yanında, mecaz ve hakikatin aynı anda kastedilebilirliği, mefhûmu'l-muhâlefenin meşruiyeti, aynı âyet içerisinde farklı delâlet türlerinin kullanımı, mutlakın mukayyede hamli, emrin tekrara delâleti ile emrin mucebinin tespiti ve kefâretlerde kıyasın imkânı şeklinde sıralanabilir.

Ahkâm âyetleri çerçevesinde meydana gelen ihtilâfların bir kısmı da hâricî unsurlara dayalı olarak meydana gelmiştir. Bu bağlamda tespit edilen en önemli etken, Sünnet delilidir. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen dinî içeriğe sahip rivâyetlerin gerek müstakil olarak gerekse Kitap delilini açıklama doğrultusunda hüccet olduğu ittifakla kabul edilmektedir. Ancak bu tür rivâyetlerin ne kadarının hangi ölçüde Kur'ân-ı Kerîm nassı üzerinde tasarrufta bulunabileceği hususu, metodolojik açıdan Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında belirli tartışmaların ortaya çıkmasına ve neticede ahkâm âyetleri üzerinde ihtilâfların meydana gelmesine neden olmuştur. Bu konudaki tespitler şu şekilde ifade edilebilir:

Hanefîler, Kur'ân-ı Kerîm lafzını olabildiğince muhkemleştirerek zannî delillerin müdahalesine kapatmaya çalışmışlardır. Şâfiîler ise özellikle Kur'ân-âhâd haber ilişkisinde farklı bir usul benimsemişlerdir. Bu farklılık, Kur'ân-ı Kerîm'in diğer zannî delillerle ilişkisi bağlamında ortaya çıkan nassa ziyade meselesinde Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin takındıkları tavırda gözlemlenebilmektedir. Hanefîler'e göre düşünüldüğünde nassa ziyade anlayışı, delâlet açısından kat'î kabul ettikleri âmm ve mutlak lafızlarla âhâd haber arasında bilgi değeri açısından var olan hiyerarşik seviye farkını hüküm istinbatında koruma ve zannî delillerin bu naslara müdahalesini en alt seviyede tutma amacına matuf geliştirildiği ortaya çıkmaktadır. Zira Hanefîler, mutlak lafızların delâletini kat'î kabul etmelerine bağlı olarak âhâd haber gibi zannî delillerle bunların takyidini câiz görmemişlerdir. Şâfiîler ise hem âmm lafzın hem de âmm lafız içerisinde değerlendirdikleri mutlak lafızların delâletini zannî kabul ederek Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bu lafızlar üzerine âhâd haberlerin etki etmesinin yolunu açmışlardır.

Kur'ân-ı Kerîm nassında olmayan bir hususun, bir şartın veya kaydın ilave edilmesi, şeklen her iki mezhebin de kabul edebileceği bir durum olarak gözükse de bu husustaki nirengi noktasını mezkûr eylemin nitelenme şekli oluşturmaktadır. Hanefîler'e göre Kur'ân-ı Kerîm nassına ilavede bulunmakla onun önceden var olan tabiatı üzerinde bir değişiklik meydana getirilmekte, dolayısıyla bunun nesih olarak adlandırılması gerekmektedir. Onlara göre üzerine ilavede bulunulan mutlak lafızların şümüllülük özelliğinin bir vasıfla veya şartla kayıtlama suretiyle ortadan kaldırılması, nesih anlamı taşımaktadır. Böylelikle Hanefîler, genel kabul görmüş nesih teorisi çerçevesinde olayı anlamlandırarak, kat'î kabul ettikleri naslara zannî delillerin müdahalesinin önüne geçmişlerdir. Hanefîler'in aksine Şâfiîler'de, âmm ve onun içinde mütalaa ettikleri mutlak lafızların delâlet açısından zannî olarak kabul edilmesi ve bunun bir uzantısı olarak bu lafızlar üzerine âhâd haberle ilavede bulunulabilmesi, Kur'ân-ı Kerîm nassının Sünnet'in müdahalesine daha açık hale gelmesinin yolunu açmıştır. Şâfiîler, Hanefîler'in nesih diye ifade ettikleri bu olayı, beyan olarak niteleyerek, Hanefîler'de olduğu gibi farklı bir cihetten kendi anlayışlarına meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır.

Hanefîler, âmm ve mutlak lafızların delâletini kat'î kabul etmekle, Kur'ân-ı Kerîm lafzının delâlet ettiği manayı sabitleyerek zannî delillerin müdahale alanı

dışında tutmuş, bu suretle ahkâm âyetlerinde belirtilen hükümlerde, âhâd haberler yoluyla tasarrufta bulunularak değişiklik yapılmasının önünü kapatmışlardır. Bundan dolayı Hanefî usul sistematüğinde Sünnet'in Kur'ân-ı Kerîm'e müdahalesi diğer mezheplere nazaran oldukça sınırlı seviyede tutulmuştur. Hanefiler bu açığı kapatmak için farklı delâlet yöntemlerini kullanarak belirli sabiteler üzerinden Kur'ân-ı Kerîm nassından daha fazla hüküm elde etmeye çalışmışlardır. Bütün bunlar Hanefiler'in, ahkâm âyetlerinde geçen hususlarla konu bütünlüğü içerisinde olan âhâd haberlerle amel etmedikleri anlamına gelmemektedir. Hanefiler, ahkâm âyetlerine müdahil olabilecek Sünnet malzemesini, genelde vâcip seviyesinde amel ettirerek hem Kur'ân-ı Kerîm nassını dış unsurlara olabildiğince kapalı tutma eğilimli anlayışlarına muhalif davranmamış hem de "hadislerle ameli terk etme" şeklinde yöneltilecek eleştirileri bertaraf etmişlerdir.

Ahkâm âyetleri çerçevesinde meydana gelen ihtilâfların dayanakları üzerinde yapılan bu değerlendirmelere ilaveten şu sonuçlara da ulaşılmıştır:

1. Fıkıh literatüründe tafsilatıyla ele alınan ve bu çalışmanın da birinci bölümünü oluşturan genel ihtilâf sebeplerinden ne kadarının ahkâm âyetlerinde etkili olduğu hususuyla ilgili şu tespitler yapılmıştır: Fıkhî ihtilâflar genel anlamıyla delillerin sübutu, meşruiyeti ve lafızların delâlet ettikleri manaların anlaşılmasına dayalı olarak meydana gelmiştir. Ahkâm âyetleri kaynaklı ihtilâflarda, şâz kıraatlerin sübutuyla ilgili tartışmanın dışında bu sebeplerden daha çok nasların delâletine yönelik ortaya çıkan hususların etkili olduğu tespit edilmiştir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, sübut açısından kat'î olduğundan nasların kaynağına aidiyetini sorgulama amaçlı Sünnet ekseninde geliştirilen hadis usûlünün uygulanma alanı dışında kalmış ve bu kuralların kabulü ve işletilmesine dayalı meydana gelen ihtilâflara da mahal olmamıştır. İstihsan, istislâh gibi yöntem mahiyetli deliller, ahkâm âyetlerindeki ihtilâflarda doğrudan etkili olmazken bunlar arasında yer alan kıyas, belirli konularda uygulanabilirliği açısından görüş ayrılıklarına mesnet teşkil etmiştir. Birinci bölümde zikredilen ihtilâf sebeplerinden lafız mana ilişkisine (delâlet) dayalı olanların ahkâm âyetlerindeki ihtilâfların büyük çoğunluğuna kaynaklık ettiği gözlemlenmiştir. Bu hususta üzerinde durulması gereken diğer bir konu, nesih meselesi olup bu konuya yönelik tartışmaların ahkâm âyetlerindeki

ihtilâflara etkisi, doğrudan âyetlerin neshiyle ilişkili olmaktan ziyade nassa ziyade çerçevesinde meydana gelmiştir.

2. Ahkâm âyetlerinde ortaya çıkan görüş ayrılıklarında, rivâyet ve dirâyet odaklı diğer delillerin olaya müdahil edilmesi de ihtilâfların şekillenmesinde birebir etkili olmuştur. Hanefî ve Şâfiî fakihler, ahkâm âyetleriyle ilgili ihtilâflara kaynaklık eden ana sebeplerle alakalı görüşlerini temellendirme ve güçlendirme adına âyet ve hadis gibi naklî deliller yanında, kıyas ve dile dayalı aklî çıkarımlara da genişçe yer vermişlerdir. Tartışmanın geçtiği âyetle ilgili görüşlerin temellendirilmesinde diğer âyetler de kullanılmakla birlikte en fazla etkiye sahip delilin Sünnet olduğu gözlemlenmiştir. Bu hususta diğer âyetlerden istifade etme yönü, ortaya konulan lugavî ve mantıkî izahlara mesnet teşkil edecek örnekler bulma şeklindedir. Sünnet delilinin kullanımında ise tartışmaya konu olan âyetin içeriğiyle örtüşen konularla ilgili Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarına yer verildiğinden bu delilin görüşlerin oluşumundaki etkisi diğerlerine nazaran daha fazla olmuştur. Hanefî ve Şâfiî fakihler hemen hemen her konuda gerek doğrudan gerekse dolaylı yollarla âyetteki muhteva ile Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan rivâyetler arasında bir bağlantı kurarak görüşlerini destekleme yoluna gitmişlerdir. Öte yandan mezhepler, âyetle ilgili yaklaşımlarını, benzer şekilde hükme bağlanmış meselelerle karşılaştırarak görüşlerini temellendirmede kıyas yöntemine de başvurmuşlardır. Bazı durumlarda da dile dayalı hususlarda görüşlerin desteklenmesi amacıyla Arap dilindeki kullanımlara atıfta bulunmuşlardır. Bu yönüyle çalışmaya konu olan ihtilâfların, ahkâm âyetleri yanında diğer naklî ve aklî delillerle de sıkı ilişki içinde olduğu tespit edilmiştir.

3. Bu çalışmada, güncel Kur'ân yorumlamalarında ortaya çıkan bazı problemlere usûlî zemin sağlamaya yönelik şu tespitlere ulaşılmıştır: Özellikle amelî konularda Kur'ân-ı Kerîm'in doğru yorumlanabilmesi, müslümanların tamamının olmasa da kahir ekseriyetinin hemfikir olduğu belirli bir usûlün takibini zorunlu kılmaktadır. Bu faaliyetin oturmuş bir yöntemle yapılmaması durumunda ise her Kur'ân-ı Kerîm yorumcusu münferit bir anlayışla hareket edeceğinden, Kur'ân-ı Kerîm etrafındaki ihtilâf meşru olmayan bir zemine dayanmış olacak, amelî boyutta Kur'ân-ı Kerîm birleştirmeden ziyade müslümanların ayrışmasına, hatta sapmalara sebep olacaktır. Geçmişte mezhep sistematığına dayalı Kur'ân-ı

Kerîm yorumunda belirli ihtilâflar ortaya çıksa da bunlar ferdi olmaktan ziyade kurumsal bir yapıda meydana gelip sağlam bir usul zeminine oturtulduğundan, dinin öz dinamikleriyle tutarlılık arz etmiştir. Bu tutarlılığı sağlayan husus, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında başta Sünnet'in esas alınması, kıyas yöntemiyle dinin özünü oluşturan sabitelere atıfta bulunulması, ortak akli temsil eden ve birleştirici bir fonksiyon icra eden icmânın referans alınması yanında lafız mana ilişkisinin sağlam usûlî ilkeler ekseninde tespit edilmesidir. Bu minvalde gerçekleştirilen bir Kur'ân-ı Kerîm yorumundan farklı sonuçlar ortaya çıksa da bahsedilen unsurlarla sağlanan tutarlılık ve meşruiyet, ortaya konulan yorumlara müslüman toplumda bir saygınlık kazandırmıştır. Meydana gelen ihtilâflar böylelikle tefrika olarak görülmemiş, aksine ameli boyutta alternatif uygulamaların kaynağını oluşturmuş ve bu yönüyle rahmet olarak nitelenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in yorumunda tutarlılığın sağlanabilmesi ancak fıkıh usulü yönteminin takibi sayesinde mümkün olacağı, çalışmamızda bir kez daha teyit edilmiştir. Bu anlamda Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında günümüzde uygulanacak yöntemin niteliğiyle ilgili üzerinde durulması gereken ve en çok gözden kaçırılan, Sünnet'in, Kur'ân-ı Kerîm yorumu üzerindeki belirleyici rolüdür. Fakihler, âyetleri yorumlarken dil vb. unsurlardan hareketle ortaya koydukları yorumlarla yetinmemiş, her konuda görüşünü mutlaka Sünnet'le temellendirmeye çalışmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet bütünlüğü içerisinde meydana gelen anlama çabaları, yorum açısından günümüzde meydana gelen savrulmaları önleyerek Kur'ân-ı Kerîm'den çıkarılan hükümleri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarına dayalı ilkeler etrafında sabitlemiştir. Neticede bu yaklaşım ihtilâfların boyutunu azaltmış ve var olanlara da ilmî bir zemin ve saygınlık kazandırmıştır.

4. Kur'ân-ı Kerîm'in lafız yapısı itibariyle ihtilâfa müsaade eden muhtevası, fikhî ihtilâfların neticesi olan mezheplerin meşruiyetinin bir kanıtıdır. Ahkâm âyetlerinde var olan ve farklı hükümlerin tespitine zemin hazırlayan zannîlik, fıkıh mezheplerinin, dinin esasını oluşturan nasların tabiatının bir gereği olarak ortaya çıktığını göstermiştir. Mezheplerin görüşleri zıt olsa da dayandıkları usûlî arka plan doğrultusunda değerlendirildiklerinde bütünlük arz eden, tutarlı bir sürecin ürünü oldukları gözlemlenmiştir.

KAYNAKLAR

- Acar, H. İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 466-471. Ankara TDV Yayınları, 2000.
- Acar, H. İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 496-500. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvût ve Adil Mürşid vd. 45 c. y.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2002.
- Ahmed b. Teymiyye. *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. y.y.: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, t.y.
- Alevânî, Cabir. *İslâmda İhtilâf Usûlü*. çev. Abdulhalim Ural. İstanbul: Risâle Yayınları, 1991.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Fethu bâbi'l-inâye*. 4 c. Beyrut: Dâru'r-rakam, t.y.
- Ali Haydar Efendi (Büyük). *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966.
- "Amelu ehli'l-Medîne". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 30: 333. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzak Afif. 4 c. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y.
- Apaydın, H. Yunus. "Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Hilâfiyyât Eseri Üzerine Fukahânın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990): 133-159.
- Apaydın, H. Yunus. "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıta Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992): 159-193.
- Apaydın, H. Yunus. "Haber-i vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 355-363. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Apaydın, H. Yunus. "Meşhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Apaydın, H. Yunus. "Nas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 391-392. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Apaydın, H. Yunus. "Nehiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 544-547. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Apaydın, H. Yunus. "Sahâbî Kavli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 500-504. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

- Apaydın, H. Yunus. *İslâm Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Atar, Fahrettin. “Muharremât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 6-8. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Atar, Fahrettin. “Mükâtebe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 531-533. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2013.
- Avâyişe, Hüseyin b. Avde. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müeyyessere fî fikhi'l-kitâbi ve's-sünneti'l-mutahhara*. 7 c. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008.
- Avcı, Aykut. “Fıkıhî İhtilâflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa'rânî Örneği)”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Avcı, Aykut. “Fıkıhî İhtilâfların Tarihsel Gelişimi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2015): 119-132.
- Avz, Muhammed Hasan. “Mefhûmu'l-muhâlefe ve eseruhû fî ihtilâfî'l-fukahâ”. *Mecelletü câmi'ati Dimaşk li'l-ulûmi'l-iktisâdiyye ve'l-kanûniyye*. 24:1 (2008): 579-614.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 12 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Ayran, Şükrü. “Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı”. Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2017.
- Âzimî, Zâyid el-Hebî Zeyd. “Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ inde İbn Rüşd el-Hafîd ve eseruha'l-fikhiyyi”. Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, 1426/2006.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 c. y.y.: Dâru'l-fikr, t.y.
- Baktır, Mustafa. “Umûmü'l-Belvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 155. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Bardakoğlu, Ali. “Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislâh Görüşü”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986): 111-138.
- Bardakoğlu, Ali. “Âm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 552-553. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bardakoğlu, Ali. “İstihsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 339-347. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. “İstishâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 376-381. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

- Bardakoğlu, Ali. "Kitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 122-126. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Batalyevsi, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. es-Sid. *el-İnsâf fi't-tenbîh 'ale'l-mesâil elletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîne fi ârâihim*. thk. Muhammed Ridvan er-Râye. Dimaşk: Dâru'l-fikr. 1407/1987.
- Bedir, Murtaza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 150-153. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Berezencî, Abdüllatîf Abdullah Azîz. *et-Te'âruzu ve't-tercîh beyne'l-edilleti's-Şer'iyye*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Beroje, Sahip. "Fıkıh Açısından Karşı Cins Dokunmanın Abdeste Etkisi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30 (2017), 385-421.
- "Besmele". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveyyiyye*. 8: 83-93. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-Feth. *Dirâsât fil-ihtilâfâti'l-ilmîyye: hakîketühâ neş'etühâ esbâbühâ el-mevâkifü'l-muhtelifetü minha*. Kahire: Dâru's-selâm, 1428/2007.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdülmü'tî Emîn el-Kal'acî. 15 c. Karataş: Cami'atü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1412/1991.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Bîker, Nurullah Şevket, "Ziyâdetü's-sikât ve mevkifü'l-muhaddisîne ve'l-fukahâi minha". Doktora Tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1422/2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kâmusu*. 8 c. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 426-433. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2002.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 c. y.y.: Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 c. y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1421/2001.
- Buhutî, Mansur b. Yunus. *Keşşâfu'l kınâ' an metni'l-iknâ'*. 6 c. y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- Buhutî, Mansur b. Yunus. *Şerhu müntehe'l-îrâdât*. 3 c. y.y.: Alemü'l-kütüb, 1413/1993.

- Bûtî, Muhammed Ramazan. *Davâbitu'l-maslaha fi's-şerîati'l-İslâmiyye*. y.y.: Müessesetü'r-risâle, t.y.
- “Cenâbe”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 16: 47-58. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Şâhin. 2 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1414/1994.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 c. y.y.: Vizâretü'l-evkâfî'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulema*. thk. Ahmed Nezîr Ahmed. 5 c. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Şerhu Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed vd. 8 c. y.y.: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, 1431/2010.
- Cezîrî, Muhammed b. Ahmed. *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. 5 c. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2003.
- Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1430/2009.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *ed-Dürretü'l-mudiyye*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûde ed-Dîb. 20 c. y.y.: Dâru'l-minhâc, 1427/2007.
- Çetin, Abdurrahman. “Kur'ân'ın Farklı Yorumlanmasında Kıraatlerin Rolü”. *Diyanet İlmi Dergi* 4 (2001): 77-100.
- Çetiner, Bedreddin. “Ahkâmü'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 551-552. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Dağcı, Şâmil. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 494. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dağcı, Şâmil. “İslâm Hukukunda Evlenme Engelleri-I”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (t.y.):175-237.
- Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed Şeyh Zâde. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 c. y.y.: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Dânî, Osman b. Said b. Osman. *et-Teyisîr fi'l-kıraâti's-seb'*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1404/1984.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 5 c. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.

- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil el-Meys. y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Te'sîsü'n-nazar*. thk. Mustafa Muhammed Dîmaşki. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, t.y.
- Demir, Halis. "Hanefî Mezhebinde Hilâf Literatürü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19:2 (2015): 111-146.
- Demîrî, Kemalüddîn Muhammed b. Musa. *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-minhâc*. 10 c. Cidde: Dâru'l-minhâc, 1425/2004.
- Dîb Buğa, Mustafa. *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fîha fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Dîmaşk: Dâru'l-İmâmi'l-Buhârî, t.y.
- Döndüren, Hamdi. "Îlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 61-62. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Amel-i Ehli Medîne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 21-25. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sedd-i Zerâi'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 277-282. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Şer'u Men Keblenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 15-19. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Devserî, Terhîb b. Rebîân. "İhtilâfü'l-Hanefîyye fî hakikati'l-âmm ve'l-hâs ve delâletühüma: es-sebebü ve'l-eser". *Mecelletü'l-ulûmi 'ş-şer'îyye* 1 (2008): 1-40.
- Ebû Avâne, Yakub b. İshak b. İbrahim. *el-Müstahrec*. thk. Eymen b. Arif ed-Dîmaşkî. 5 c. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Davud*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 c. Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.
- Ebü'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *el-Mü'temed fî usuli'l-fikh*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1982.
- Ece, Faruk. "Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin İhtilâfü'l-ulemâ Adlı Eseri ve Hilâfiyât Literatüründeki Yeri". Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2010.
- Ehsâî, Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Lafzü'l-makûl fî beyâni tarîfi'l-usûl*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1425/2004.
- Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî. *Teysirü't-tahrîr şerhi alâ kitâbi't-tahrîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983.

- Erdoğan, Mehmet. “Bâtını İnkıta. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986): 415-427.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 2010.
- Erkal, Mehmet. “Zekât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 197-207. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- “Eymân”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 7: 245-314. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Fahl, Mahir Yasin. *Eseru ihtilâfi’l-esânîd ve’l-mütûn fî ihtilâfi’l-fukahâ*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1390/1971.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu’l-gayb*. 32 c. Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1420/1999.
- Fakîhî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak. *Ahbâru Mekke*. 6 c. Beyrut: Dâru Hızır, t.y.
- “Fâtihatü’l-kitâb”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 32: 7-10. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü’l-bedâi‘ fî usûli’ş-şerâi‘*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. 2 c. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1427/2006.
- Fevvâz, Abdullah Mustafa. “Tahsîsü’l-âmm bi haberi’l-vâhidi ve’l-kıyâs”. *Ulûmü’ş-şerâti ve’l-kanûn* 33:2 (2006): 401-417.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdü’ş-Şâfî. y.y.: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1413/1993.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fî’l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim. 7 c. Kahire: Dâru’s-selâm, 1417/1996.
- Güman, Osman. “Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Ğavrî, Seyyid Abdülmâcid. *Mevsû‘atü ulûmi’l-hadis ve fînûnihî*. 3 c. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1433/2012.
- “Gaybe”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 31: 321-339. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Ğazzî, Ebü’l-Hâris Muhammed Sıdkî b. Ahmed. *Mevsû‘atü’l-kavâ‘idi’l-fikhiyye*. 12 c. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1424/2003.
- Gögen, Rukiye. “İzmirli İsmail Hakkı’nın “İlm-i Hilâf” Adlı Eserinin Fıkıh Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2013.

- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. “Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1994): 203-218.
- Güngör, Mustafa. *Kur’ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 1996.
- “Hades”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 17: 108-128. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Halvet”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 19: 265-275. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Hafîf, Alî. *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ*. Mısır: Dâru’l-fikri’l-Arabî, t.y.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim. *Eserü’l-icmâl ve’l-beyân fi’l-fikhi’l-İslâmî*. Mansura: Dâru’l-vefâ, 1412/1992.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim. *Dirâsât usûliyye fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Matba‘atü’l-iş‘âi’l-fenniyye, 1422/2002.
- Hallâf, Abdü’l-Vehhâb. *Masâdiru’t-teşrî’l-İslâmî fîma la nasse fîhi*. y.y.: Dâru’l-kalem li’n-neşri ve’t-tevzî‘, 1413/1993.
- Hallâf, Abdü’l-Vehhâb. *İlmu usûli’l-fikh*. y.y.: Mektebetü’d-da‘ve, t.y.
- Haluk Zayfullah Ağâ. “el-Emru’l-muallak ale’s-sıfatı evi’ş-şartı hel yaktezî et-tekrare ev lâ”. *Mecelletü’l-Ürdüniyye fi’d-dirâsâti’l-İslâmiyye*, 9 (2010).
- Hamîdân, Ziyad Muhammed. *el-Mu‘cemü’l-câmi‘ li’t-ta‘rîfati’l-usûliyye*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1427/2006.
- “Harem”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 17: 184-205. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Hasan, Muhammed Baltacı. “İhtilâfü’l-usûliyyîn fî turuki delâlâti’l-elfâz ‘alâ me‘ânihâ ve eseruhû fi’l-ahkâmî’l-fikhiyye”. Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, 1422/2001.
- Haşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *el-Kavâ‘idü’l-esâsiyye li’l-lügati’l-Arabiyye*. thk. Muhammed Ahmed Kasım. Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, 1419/1998.
- Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü’l-celîl fî şerhi muhtasari Halil*. 6 c. y.y.: Dâru’l-fikr, 1412/1992.
- Hayta, Mustafa. “Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fikhî İhtilâflardaki Rolü”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:2 (2016): 143-170.
- “Hayz”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 18: 291-328. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Hazimî, Râid Hemedân. *Ahkâmü’t-teyemmüm*. Riyad: Dâru’s-sami‘, 1432/2011.

- Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vil fî me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Hazrecî, Cemalüddîn Ali b. Ebî Yahyâ. *el-Lübâb fî'l-cem'i beyne's-sünneti ve'l-kitâb*. thk. Muhammed Fadl Abdülazîz el-Murâd. 2 c. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1414/1994.
- Hızır el-Hadârî. *Teâruzu'l-kıyâs me'a haberi'l-vâhid ve eserühû fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2006.
- Hinn, Mustafa Said. *Eseru'l-ihtilâf fî'l-kavaidi'l-usûliyye fî ihtilâfi'l-fukahâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982.
- “Hirâbe”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 17: 153-164. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Hisnî, Ebû Bekr Takıyyüddin b. Muhammed. *Kifâyetü'l-ahyâr fî halli gâyeti'l-ihtisâr*. Dimaşk: Dâru'l-hayr, 1414/1994.
- Hocaoğlu, Mustafa. “Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri”. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.
- “Hudûd”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 17: 129-152. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Husûs”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 31: 5. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihî*. thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Zührî, 2 c. el-Memleketü'l-arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-muhtâr 'alâdürri'l-muhtâr*. 6 c. Beyrut: Daru'l-fîkr, 1412/1992.
- İbn Beyye, Abdullah b. eş-Şeyh el-Mahfuz. *Emali'd-delâlât ve mecaliyyü'l-ihtilâfât*. y.y.: Dâru İbn Hazm, t.y.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Kitabü'l-musannef fî'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 c. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1988.
- İbn Emiru'l-Hâc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 c. y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983.
- İbn Farh, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Farh b. Ahmed el-İşbilî. *Muhtasarü Hilafiyâtü'l-Beyhakî*. thk. Zeyyâb Abdülkerîm. 5 c. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1417/1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed b. Harun. 6 c. y.y.: Dâru'l-fîkr, 1399/1979.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Alî. *Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 c. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379/1959.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Halil Şahade. Beyrut: Dâru'l-fikr. 1408/1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 c. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf. *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübarek ve Muhammed Ali Hamdullah, Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1405/1985.
- İbn Hubeyre, Ebü'l-Muzaffer Yahyâ b. Muhammed. *İhtilâfî'l-eimmeti'l-ulemâ*. thk. Seyyid Yusuf Ahmed. 2 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2002.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak Es-Sülemi. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk: Muhammed Mustafa el-Azâmî. 4 c. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *I'lâmü'l-muvakkı'în an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim. 4 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1991.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Huseyn Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*. 10 c. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1387/1968.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. 2 c. y.y.: Müessesetü'r-reyyân, 1422/2002.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa el-Hanefî, *Hulâsatü'l-efkâr Şerhi Muhtasari'l-Menâr*. thk. Hafız Senâullah ez-Zahidî. y.y.: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 c. y.y.: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, t.y.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 c. Beyrut: Dâru's-sâdır, 1410/1990.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1999.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 c. y.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 c. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1424/2004.

- İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. *Uyûnü'l-edille fî mesâili'l-hilâf beyne fukahâi'l-emsâr*. 3 c. Riyad: Cami'âtu Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1426/2006.
- İbnü'd-Dehhân, Ebû Şücâ' Fahreddin Muhammed b. Ali b. Şuayb. *Takvîmü'n-nazar fî mesâili hilâfiyye zâi'a*. 5 c. thk. Salih b. Nâsır. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1422/2001.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4 c. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *et-Tahkîk fî mesâili'l-hilâf*. 12 c. Kahire: Dâru'l-va'yi'l-Arabî, 1418/1998.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve müşşidü't-tâlibîn*. y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 c. y.y.: el-Matbaatü't-ticariyyetü'l-kübrâ, t.y.
- İbnü'l-Emîn Mahmud Esad. *Telhîsu usûl-i fikh*. İstanbul: Yâsin Kitabevi, 1428/2008.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seadat Mübarek b. Muhammed. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîsi ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmud Muhammed et-Tenâhî. 5 c. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid. *Fethu'l-kadîr*. 10 c. ys: Daru'l-fikr, t.y.
- İbnü's-Sa'âtî, Muzafferuddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdî es-Selemî. y.y.: Cami'âtu Ummi'l-Kurâ, 1405/1985.
- İbnü's-Şellî, Ebû Ümâme Nevvâr. *el-Esâs fî fikhi'l-hilâf*. Kahire: Dâru's-selâm, 1430/2009.
- “İhtilâf”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 2: 291-303. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “İlâ”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 7: 221-239. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- İmam Muhammed, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. *el-Kesb*. thk. Süheyl Zekkar. Dimaşk: Abdülhâdî el-Hirsûnî, 1400/1996.
- İmam Muhammed, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. *el-Asl*. thk, Ebu'l-Vefâ el-Afğanî. Kerataş: İdaretü'l-Kur'âni ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, t.y.

- İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-imam eş-Şâfiî*. thk. Kasım Muhammed en-Nûrî. 13 c. Cidde: Dâru'l-minhâc, 1420/2000.
- İnanır, Ahmet. *İslâm Hukuk Düşüncesinde İctihad, İttibâ ve Taklid Tartışmaları*. Ankara: Otorite Yayınları, 2016.
- “İrsâl”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 3: 92-104. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- İsâvi, Salâh Hamîd Abd, *Te'silü'l-kavâidi'l-usûliyye el-muhtelef fihâ beyne'l-Hanefiyye ve'ş-Şâfiyye*, Beyrut: Daru'n-Nevâdir, 2012/1433.
- “İsbât”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 1: 232-249. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- İsfahânî, Ebü's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Beyânü'l-muhtasar şerhu Muhtasarı İbni Hâcib*. thk. Muhammed Muzhir Beka. 3 c. Suudiyye: Dâru'l-medenî, 1406/1986.
- İsnevî, Ebû Muhammed Abdürrahim b. el-Hasan. *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû'ale'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Hitû. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1401/1981.
- İsnevî, Ebû Muhammed Abdürrahim b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/1999.
- “İstihsân”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 3: 218-219. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “İstishâb”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 3: 323-324. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “İstislâh”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 3: 323-324. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “İştirâk”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 4: 309-311. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “İt'âm”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 5: 114-123. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- İtribî, Muhammed Salâh Muhammed. *et-Turûkû'n-nebeviyye te'sîlen ve tatbîkan*. Katar: Vizaretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1413/2012.
- İzâm, Abdullah. *Delâletü'l-kitâb ve's-sünne 'ale'l-ahkâm min haysü'l-beyân ve'l-icmâl ve'z-zuhûr ve'l-hafâ*. y.y.: Dâru'l-cem', 1421/2001.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, Haz. Sırrı Fuat Ateş. Konya: Hüner Yayınevi, 2010.
- Kahraman, Hüseyin. “Hadislere Göre Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19:1 (2010): 69-109.

- Kahveci, Nuri. "Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe Mecazî Anlam". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011): 33-44.
- Kahraman, Abdullah. *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*. İstanbul: Ensar, 2012.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mucemu lügati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1408/1988.
- Karacabey, Salih. "Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12: 1 (2003): 105-134.
- Karacabey, Salih. "Ziyâdetü's-Sika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 486-487. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Karafî, Şihabüddîn Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. thk. Taha Abdürreûf Sa'd. y.y.: Şeriketü't-tibâ'iyye el-Fenniyye, 1393/1973.
- Karafî, Şihabüddîn Ahmed b. İdris. *ez-Zehîra*. 14 c. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1414/1994.
- Karafî, Şihabüddîn Ahmed b. İdris. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd. 9 c. y.y.: Mektebetü nezzâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi fî tertîbi 'ş-şerâi'*. 7 c. ys: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kâtip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 6 c. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1359/1941.
- "Kavlü's-sahâbî". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 34: 81-82. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- "Keffâre". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 35: 37-105. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- "Kırâe". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 33: 46-65. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Musa Muhammed Ali. 4 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1984.
- Koca, Ferhat. "Has". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 264-267. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Koca, Ferhat. *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Koca, Ferhat. "Mecaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 220-221. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Koca, Ferhat. "Mutlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 402-405. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "Mücmel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 453-454. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 172-174. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 582-584. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "Tahsis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 432-434. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Koca, Ferhat. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Koçyiğit, Yaşar. "İslâm Hukukunda Bir Hüküm ve Külli Kâide Kaynağı Olarak İstishâb". Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006.
- Köksal, İsmail. "İslâm Hukukçuları Arasındaki İhtilâf Sebepleri". *İslâmî Araştırmalar* 14:1 (2001): 182-193.
- Kudûrî, Ahmet b. Muhammed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirac vd. 12 c. Kahire: Dâru's-selâm, 1426/2006.
- Kumaş, Ali. "Vücûb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevr Veya Terâhîye Delâleti". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 26 (2015): 201-220.
- Kumaş, Ali. "Kadının İddet Bekleme Yeri ve İddet Esnasında Evden Çıkmasının Hükümü". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 27 (2016): 457-478.
- "Kur". *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye*. 33: 27-29. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve 'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Kureyşe, Hişâm. *el-İstidlâl ve eseruhû fi'l-hilâfi'l-fikhî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. 20 c. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1965.
- Kürdî, Velîd Haşim. "Eseru'l-kırâati's-şâzze fi ihtilâfi'l-fukahâ". *Mecelletu Diyâla* 45 (2010): 479-541.
- Mahmâdî, Ali b. Salih Muhammed. "el-Mesâilü'l-usûliyye el-muhtelef fi enne lehâ semeretün fıkhiyye ve tahkîku'l-hılâf fihâ". Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1417/1997.
- Mâlik, Muhammed Salah. "Te'âruzu'l-umûm ve'l-husûs inde ulemâi'l-usûl ve eserü zalike fi ihtilâfi'l-fukahâ". *Külliyetü 'ş-şerî'ati ve'l-kânûn câmi'ati San'a* 4 (2014): 205-233.

- Maraşlı, Muhammed Abdurrahman. *el-Hilâf yemna 'u'l-ihtilâf*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, t.y.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 19 c. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1991.
- Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr*. 5 c. Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 1422/2002.
- "Mefhûm". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 38: 281-282. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Mehdî İbrahim, Muzahim. "Eserü'l-kırâe fî ihtilâfi'l-fukahâ". *Mecelletü külliyyeti'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, (t.y.): 249-300.
- Memduhoğlu, Adnan. "Sahâbenin İctihad Anlayışı". Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. 4 c. Beyrut: Dâru ihyâi't-türasi'l-Arabî, t.y.
- "Meşhûr". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 37: 333-335. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*. 2 c. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1427/2006.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Mirâtu'l-usûl şerhi Mirkâti'l-vusûl*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru sâdır, t.y.
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medine*. thk. Mehdi Hasan el-Keylânî. 4 c. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1403/1982.
- "Muharremâtü'n-nikâh". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 36: 209-225. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Muhyiddîn Abdülhamid, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye fî's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Beyrût: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1427/2007.
- Mustafa ez-Zuhaylî, Muhammed. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-hayr, 1426/2006.
- "Mücmel". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 36:145-147. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Müncid, Muhammed Nûruddîn. *el-İştirâkü'l-lafzî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-mu'âsır, 1419/1999.
- Müzenî, Ebü İbrâhim İsmail b. Yahyâ b. İsmail. *Muhtasaru'l-Müzenî*. (İmam Şâfî'nin el-Ümm kitabının 8. cildiyle birlikte) Beyrut: Dâru'l-marife, 1410/1990.

- “Nafaka”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 41: 34-100. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Nas, Taha. “İmam Şâfiî’nin Sahâbe Kavline Bakışı”, *Artuklu Akademi Dergisi* 1 (2014): 183-208.
- “Nehy”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 41: 404. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Necm, Ferîz Abdullah Hasan. “Ziyâdâtü’s-sikât ve eseruha fi ihtilâfi’l-ulemâ”. Yüksek Lisans Tezi, en-Necâhü’l-vataniyye Üniversitesi, 1423/2003.
- Necmuddin Neseî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Tilbetü’t-talebe fi’l-istilahati’l-fikhiyye*. Bağdat: Mektebetü’l-âmire, 1311/1893.
- Nemle, Abdülkerîm b. Ali. *İthâfû zevi’l-besâir şerhu Ravdati’n-nâzir fi usûli’l-fikh*. 8 c. Riyad: Dâru’l-asime, 1417/1996.
- Nemle, Abdülkerîm b. Ali. *el-Mühezzeb fi ilmi usuli’l-fikh*. 5 c. Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1420/1999.
- Nemle, Abdülkerîm b. Ali. *el-Câmi‘ li mesâili usûli’l-fikh*. Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1420/2000.
- Neseî, Abdullah b. Ahmed. *Keşfü’l-esrâr şerhu’l-musannif‘ale’l-Menâr*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, t.y.
- Neşemî, Uceyl Câsim. *Turuku istinbâti’l-ahkâm mine’l-Kur‘âni’l-Kerîm*. Kuveyt: Câmi‘âtü’l-Kuveyt, 1417/1997.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû‘ şerhu’l-Mühezzeb*. 10 c. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1389/1970.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Ravdatü’t-talibîn ve umdetü’l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 12 c. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1412/1991.
- “Nikâh”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 41: 205-324. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Niyyeh”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 42: 59-112. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Orhan, Fatih. “Hurûfu’l-me‘ânî ve Fikhî İhtilâflara Etkisi”. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2003.
- Öğüt, Salim. “Emir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 119-121. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Öğüt, Salim. “Fâtiha”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 254-255. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Öğüt, Salim. “İhsâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 548-549. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

- Öğüt, Salim. “Sa’y”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 206-207. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Öğüt, Salim. “Tavaf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 178-180. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Ömer, İzzüddîn Muhammed Ahmed. “Eseru’l-ihtilâf fi delâleti’l-âmm kable’t-tahsîs fi’l-fikhi’l-İslâmî”. Yüksek Lisans Tezi, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, 1410/1989.
- Önder, Muharrem. “Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması”. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi, 2000.
- Önder, Muharrem. “Mesâlih-i Mürsele ve Şer’î Siyasette Uygulaması”. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2000.
- Önder, Muharrem. “Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009):163-194.
- Özdemir, Ahmet. *Kur’ân’da Yer Alan Fikhî İlke ve Konular*. Ankara: Murat Kitabevi, 2014.
- Özen, Şükrü. “İlm-i Hilâf’ın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd Ed-Debûsî’nin Te’sîsü’n-Nazar Adlı Eseri”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1988.
- Özen, Şükrü. “Hilâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 527-538. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü. “İhtilâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 565-568. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Özen, Şükrü. “İstislâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Özen, Şükrü. “Teâruz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 208-211. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Özer, Salim. “Fukahâ ve Usulcülerin Hakikat ve Mecaz Anlayışı”. *Bilimname* 13 (2007):111-130.
- Pala, Ali İhsan. “İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu” (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2003).
- Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Pala, Ali İhsan. “Fikhî İhtilâfların Uzlaşımına Katkısı Açısından “Murâ’âtu’l-hilâf” ve “el-Hurûc mine’l-hilâf” İlkeleri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016): 589-615.
- Palevî, Alâeddîn. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Nakil Yayınları, t.y.

- Polat, Selahattin. “Mürsel Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 52-54. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- “Radâ’”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 22: 238-256. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Râfî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Azîz şerhu’l-vecîz*. thk. Ali Muhammed Avz ve Adil Ahmed Abdülmecîd. 13 c. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1417/1997.
- Rağîb el-İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-kalem, 1412/1991.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. thk. Taha Cabir Feyyâz Alevanî. 6 c. ys: Müessesetü’r-risâle, 1417/1997.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru’s-sihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1419/1999.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebü’l-Abbâs. *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc*. 8 c. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1404/1984.
- “Rikk”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 23: 11-93. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Rûyânî, Ebü’l-Mehasin Abdülvahid b. İsmail. *Bahru’l-mezheb*, thk. Târik Fethi es-Seyyid. 14 c. y.y: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1430/2009.
- Sâ‘î, Muhammed Nu‘aym Muhammed Hânî. *Mevsû‘atu mesîli’l-cumhûr fî’l-fikhi’l-İslâmî*. 2 c. Mısır: Dâru’s-selâm, 1428/2007.
- Sâ‘idî, Hamed b. Hamdî. *el-Mutlaku ve’l-Mukayyedu ve eseruhüma fî ihtilâfi’l-fukahâ*. Medine: Câmî‘âtü’l-islâmiyye, 1428/2007.
- Sâ‘idî, Hamed b. Hamdî. *Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ fî fûru’i’l-fikhiyye*. Medine: el-Câmî‘âtü’l-İslâmiyye, 1432/2011.
- Sabbâh, Mâzin Misbâh, “el-Kırâetu’ş-şâzze inde’l-usûliyyîn ve eseruha fî ihtilâfi’l-fukahâ”. *Mecelletu Câmî‘âti’l-Ezher* 1 (2006): 93-124.
- “Sa’y”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 25: 11-23. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Salât”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 27: 51-131. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- San‘ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk. *el-Musannef*. thk. Habîbü’r-Rahman el-Azamî. 12 c. Hindistan: el-Meclisü’l-ilmî, t.y.

- Sarıtepe, Erdoğan. “ İstishâb Deliline Hanefiler’in Yaklaşımı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014): 79-89.
- “Seddü’z-zerâi’”. *el-Mevsû’atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 24: 276-282. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Sekafî, Salim b. Ali b. Muhammed. “Esbâbü ihtilâfi’l-fukahâ”. Yüksek Lisans Tezi, Melik Abdülaziz Üniversitesi, 1392/1972.
- Sem’ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *el-Istılâm fi’l-hilâf beyne’l-imâmeyn eş-Şafîi ve Ebî Hanîfe*. thk. Nâyif b. Nâfi’ el-Ömerî, 4 c, Kahire: Dâru’s-Selâm, 1412/1992.
- Semerkindî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Katar: Metâbi’u’dûha el-Hadise, 1404/1984.
- Semerkindî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü’l-fukahâ*. 3 c. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1414, 1994.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 c. Beyrut: Dâru’l-marife, 1413/1993.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûlü’s-Serahsî*. 2 c. Beyrut: Dâru’l-marife, t.y.
- Sibâ’î, Mustafa b. Huseyn. *es-Sünne ve mekânetuha fi’t-teşrî’i’l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1402/1982.
- Sibt İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu. *Îsâru’l-insâf fi âsâri’l-hilâf*. thk. Nâsîru’l-Alî en-Nâsır el-Halîfî. Kahire: Dâru’s-selâm, 1408/1987.
- Sıgnakî, Huseyn b. Ali, *el-Kâfi şerhu’l-Bezdevî*. thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kanit. 5 c. y.y.: Mektebetü’r-rüşd, 1421/2001.
- “Sirkat”. *el-Mevsû’atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 24: 292-346. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Suiçmez, Yusuf. “Sikanın Ziyâdesi”. Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 1998.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed b. Ebi’l-Fadl İbrahim. 4 c. y.y.: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-âmmе li’l-küttâb, 1393/1974.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *İhtilâfü’l-mezâhib*. thk. Abdulkayyum b. Muhammed. y.y: Dâru’l-i’tisâm, t.y.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü’r-râvî fi şerhi takrîbi’n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Faryâbî. 2 c. y.y.: Dâru tayyibe, t.y.
- Sübkî, Ebü’l-Hasan Ali b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fi şerhi’l-Minhâc*. 3 c. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1416/1995.

- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1400/1979.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 c. Beyrut: Dâru'l-marife, 1410/1990.
- Şahin, Osman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001): 490-516.
- Şakiru'l-Hanbelî. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. y.y.: Matbaatü'l-câmi'iyye, 1368/1948.
- Şâşî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Usûl*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, t.y.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvafakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selman. 7 c. y.y.: Dâru İbni 'Affân, 1417/1997.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: ed-Dâru'l-Câmi'iyye, t.y.
- Şeltut, Mahmud ve Ali Sayis. *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*. çev. Sait Şimşek. İstanbul: İlim Yayınları, t.y.
- Şendî, İsmail. "el-Kıraâtu'l-Kur'âniyye ve eseruha fi ihtilâfi'l-fukahâ". *Mecelletu cami'âti'l-kudsi'l-meftûha li'l-ebhâsi ve'd-dirâsât* 7 (2006): 307-354.
- Şerif Mustafa, Muhammed. *el-İhtilâfî'l-fikhî: manâhu neş'etühû enva'uhû esbâbühû davâbitühû*. Amman: Dâru İbn Kesîr, 1428/2007.
- "Şer'u men kablenâ". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 26: 17-19. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. Şeyh Ahmed İnâye. 2 c. y.y.: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1419/1999.
- Şilbî, Şihabüddîn Ahmed b. Muhammed. *Haşiye* (Tebyînü'l-hakâik ile birlikte). 6 c. Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el Emîriyye, 1313/1979.
- Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009): 103-130.
- Şinkîti, Ahmed b. Mahmûd. *el-Vasfî'l-münâsib li şer'i'l-hükm*. Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmîyyi, 1415/1994.
- Şinkîti, Ahmed b. Mahmûd. *Haberü'l-vâhid ve hücciyetühû*. Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 1422/2002.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *et-Tabsıra*. thk. Muhammed Hasan Hitû. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1403/1982.

- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-imami's-Şâfi*. 3 c. y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfazi'l-Minhâc*. 6 c. y.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Şuhûd, Ali b. Nâyif. *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve eseruhâ fî ihtilâfi'l-fukahâ*. y.y.: Dâru'l-ma'mûr, 1430/2009.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tarık b. Avz, Abdulmuhsin b. İbrahim. Kâhire: Dâru'l-harameyn, t.y.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnavut. 16 c. y.y.: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. 5 c. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. y.y.: Alemü'l-kütüb, 1414/1994.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Önal. 2 c. İstanbul: İsam Yayınları, 1418/1998.
- Tahhân, Mahmûd. *Teysîru mustalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-mearif, 1416/1996.
- “Ta'dîl”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 12: 240-242. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Tağrîb”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 13: 46-48. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Takyîd”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 13: 180-184. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Talâk”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 29: 5-77. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Tasriye”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 12: 74-77. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Tavîle, Abdülvehhab Abdüsselam. *Eserü'l-lüğa fî ihtilâfi'l-müctehidîn*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1420/2000.
- “Tavl”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 29: 145-146. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Davud. *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 c. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Tayyâr, Abdullah b. Muhammed vd. *el-Fikhü'l-Müeyesser*. 13 c. Riyad: Medâru'l-vatan, 1433/2012.
- Taftâzânî, Sadüddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*. 2 c. Mısır: Mektebetü sabîh, t.y.

- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Mevsû'atu keşşâfi istilâhati'l-fünûni ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 c. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1416/1996.
- “Tenzîh”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 14: 55-65. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Tertîb”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 11: 163-165. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Tevâtür”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 14: 109-111. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Tevfik”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 14: 180-184. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Teyemmüm”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 14: 248-273. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Tilemsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Miftâhü'l-vusûl ilâ binâi'l-furû'ale'l-usûl*. Beyrût: Müessesetü'r-reyyân, 1418/1998.
- Toksarı, Ali. “İslâmda İhtilâfin Yeri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 285-320.
- Topal, Şevket. *İslâm Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî. *Şerhu Muhtasari'r-ravda*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 3 c. y.y.: Müessesetü'r-risâle, 1407/1987.
- Türcan, Talip. “Sürgün”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 164-166. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Türkî, Abdülmuhsin. *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*. Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, 1431/2010.
- “Umre”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 30: 314-329. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Umerî, Nâdiye Şerîf. *en-Neshu fî dirâsâti'l-usûliyyîn*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- “Umûm”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 31: 5. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Umûmu'l-belvâ”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 31: 5-6. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

- Ünver, Ahmet Numan. “Kudurî’nin Tecrîd Adlı Eserinde Hanefiler ve Şafîler’in Naslara Dayalı İhtilâfları -Kitabü’n-nikâh Çerçevesinde-”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Üsmendi, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdülhamid. *Tarîkatü’l-hilâf fi’l-fikhi beyne’l-eimmeti’l-eslâf*. Kahire: Dâru’t-türâs, 1438/2007.
- “Vat”. *el-Mevsû’atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 44: 11-56. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Vehbî, Fehd b. Mubarek b. Abdullah. “el-Mesâilü’l-müştereke beyne ulûmi’l-Kur’ân-ı Kerîm ve usûli’l-fikh ve eseruhâ fi’t-tefsîr”. Doktora Tezi, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, 1431/2009.
- “Vudû”. *el-Mevsû’atü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 43: 315-385. Kuveyt: Vizaretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Yaran, Rahmi. “Kefâret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 179-182. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yaman, Ahmet. “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 387-390. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Yaman, Ahmet. “‘İstihsan’ Ne Değildir?”. *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 (2007): 169-173.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. 10 c. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1399/1979.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed b. Muhammed. *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. 40 c. y.y.: Dâru’l-hidâye, t.y.
- Zeccâc, İbrahim b. Seriy b. Sehl. *Me’âni’l-Kur’ân ve irabühû*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 c. Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1408/1988.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Esne’l-metâlib fi şerhi ravdi’t-tâlib*. 4 c. y.y.: Dâru’l-kitâbi’l-İslâmî, t.y.
- Zekiyüddîn Şa‘ban. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1421/2001.
- Zekiyüddîn Şa‘ban. *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*. y.y.: el-Mektebetü’l-hanefiyye, t.y.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavamizi’t-tenzîl*. 4 c. Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-Arabi, Beyrut, 1407/1986.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Ruûsu’l-mesâil*. thk. Abdullah Nezâr Ahmed. Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 1427/2007.
- Zencânî, Ebü’l-Menakıb Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcü’l-fürû’ ‘ale’l-usûl*. thk. Muhammed Edib Salih. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1398/1977.

- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Mahmûd b. Ahmed. *Fikhî Hükümlerin Usûlî Dayanakları*. çev. Davut İltaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1436/2015.
- Zerkeşî, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Bürhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 c. Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Hilâf fi 'ş-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1466/2001.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Medhal li dirâseti 'ş-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1422/2002.
- “Zihâr”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 29: 189-210. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- “Zinâ”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. 24: 18-47. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1406/1986.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 10 c. Dımaşk: Dâru'l-fikr, t.y.

ÖZ GEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Muharrem YILMAZ		
Doğum Yeri ve Yılı	RİZE/1982		
Medeni Durumu	EVLİ		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	ARAPÇA-C		
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans	2001	2005	KTÜ İlahiyat Fak.
Yüksek Lisans	2011	2013	RTEÜ İlahiyat Fak.
Doktora	2013		RTEÜ İlahiyat Fak.
Çalıştığı Kurumlar			Başlama - Ayrılma Yılı
1. Diyanet İşleri Başkanlığı			2007 2014
2. GOÜ İlahiyat Fak.			2014
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar	“Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi”. <i>Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> . 5:2 (2017): 51-68.		
Aldığı Ödüller			
Diğer			
İletişim (eposta)	muhammed.yilmaz@gop.edu.tr		