

T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

eİ-İHTİYÂR ADLI ESERDE MEZHEPLERE YAPILAN
ATIFLAR ve KAYNAK DEĞERLERİ
(Yüksek Lisans Tezi)

Tezin Yazarı
Murat PEÇE

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şevket TOPAL

RİZE 2015

T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

el-İHTİYÂR ADLI ESERDE MEZHEPLERE YAPILAN
ATIFLAR ve KAYNAK DEĞERLERİ
(Yüksek Lisans Tezi)

Tezin Yazarı
Murat PEÇE

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şevket TOPAL

Tez Savunma Tarihi
02.07.2015

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmza

Başkan : Prof. Dr. Şevket TOPAL

Üye : Yrd. Doç. Dr. Ali KUMAŞ

Üye : Yrd. Doç. Dr. Kerime CESUR

Prof. Dr. Şevket TOPAL

Enstitü Müdürü

03/07/2015

Onay Tarihi

RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu tezi bilimsel metotlara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak hazırlayıp sunduğumu, tezde bana ait olmayan tüm bilgi, düşünce ve sonuçları belirttiğimi ve kaynağını gösterdiğimi beyan ederim.

02.07.2015

Murat PEÇE

ÖN SÖZ

İslam dini, başta ibadetler ve muameleler olmak üzere hayatın her alanında düzenleyici hükümler ihtiva eder. Bu hükümlerin oluşum süreci fıkıh tarihi eserlerinde detaylı olarak anlatıldığından bu konuda tekrar nev'inden bilgileri yeniden aktarmak istemiyoruz. Ancak şu kadarını ifade edelim ki, Hz. Peygamber'den günümüze değin fıkıh ilmi pek çok aşamadan geçmiştir. Fakihlerin elinde kendisini defalarca test ederek her defasında adeta yeniden şekillenmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde belirginleşen fıkıh karakteri genellikle soru-cevap veya probleme çözüm odaklı gelişmekte iken daha sonraki dönemlerde, İslam coğrafyası genişlemiş, müslümanların sorunları artmış, buna karşın vahiy asrından gittikçe uzaklaşıldığı için aynı kolaylıkla sorunların çözümü bulunamamıştır.

Bu sorunlar, zaman içerisinde mahalli ya da bölgesel fıkıh mektepleri veya fakihlerin çabaları ile çözülmeye çalışılmıştır. Bu çabalar içerisinde fakihler bir yandan kendi görüşlerini ortaya koymaya gayret ederken öte yandan başkaları tarafından da geliştirilen fikhî birikimden istifade yoluna gitmiştir. Kimi zaman da yanlış gördüğü fikhî istidlallere karşı çıkmışlardır. Bununla alakalı olarak fıkıh kitaplarımızda çok sayıda örnek mevcuttur.

Biz de bu sâikten hareketle “*el-İhtiyâr Adlı Eserde Mezheplere Yapılan Atıflar ve Kaynak Değerleri*” başlığı altında Hanefî mezhebi içerisinde önemli bir konuma sahip olan “*el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*” isimli eseri bu yönden incelemeyi uygun gördük. Bu çalışma ile amacımız, bir yandan 7. asırda Hanefî mezhebi içerisindeki canlılığı ve hareketliliği görmek, öte yandan söz konusu eser çerçevesinde Hanefî mezhebinin diğer mezheplerle etkileşimi hakkında bir kanaat sahibi olmaktır.

Bu amacımızı gerçekleştirmek için biz de öncelikle “*el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*” adlı eseri baştan sona okuyarak diğer mezheplere yapılan atıfları tek tek tespit ettik. Sonra bu atıflara yönelik Hanefî mezhebinin tavrını söz konusu eser çerçevesinde belirlemeye çalıştık.

Tezimizin temel varsayımlarından biri de şunlardır: Pratikte mezhepler sanki birbirinin hasmı ya da rakibi gibi hareket ettikleri algılanmaktadır. Hâlbuki her bir mezhep gerektiğinde bir başka mezhebin görüşünden ya da çözümünden istifade etmiştir. Ayrıca bir mezhep diğer bir mezhepten herhangi bir görüş

almamıştır anlayışının gerçekte fıkıh eserlerine yansıyor yansımadağı tespit edilmiştir. Bunun içinde Hanefî kaynakları içerisinde çalışmaya en isabetli eser olarak gördüğümüz, İlahiyat Fakültelerinde, medreselerde ve benzeri yerlerde tanınmış bir eser olan “el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr” adlı eserden hareket edilmiştir.

Tezimiz, önsöz, giriş, birinci ve ikinci bölüm ile sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci bölüm tezimizin ağırlıklı konusunu oluşturmakta ve ibadetlerle ilgili hususları içermektedir. İkinci bölümde ise muamelat ve ukûbatla ilgili konular incelenmiştir. Eserde genellikle Şâfiî kaynaklarına atıf yapılmakla birlikte, Mâlikîler’in de ihmal edilmediğini gördük. Bütüncül bir bakış açısı sağlasın diye tezimizi belli bir konu ile sınırlandırmayarak, eser içerisinde mezheplere yapılan bütün atıfları gözden geçirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın öncesinde ve sonrasında yardımlarını gördüğüm başta danışman hocam Sayın Prof. Dr. Şevket TOPAL’a en kalbi şükranlarımı arz ederim. Ayrıca yetişmemizde büyük emeği olan değerli hocalarım Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI’ya, Yrd. Doç. Dr. Ali KUMAŞ’a ve katkılarından dolayı kütüphane çalışanlarına çok teşekkür ederim.

Murat PEÇE

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	3
İÇİNDEKİLER	5
KISALTMALAR ve SİMGELER.....	12
GİRİŞ.....	13
Araştırmanın Konusu	13
Araştırmanın Önemi ve Amacı	13
Araştırmanın Kaynakları	14

BİRİNCİ BÖLÜM

eİHTİYÂR'DA İBADETLERLE İLGİLİ KONULARDA MEZHEPLERE YAPILAN ATIFLAR ve KAYNAK DEĞERLERİ

1.1. TAHÂRET.....	15
1.1.1. Başını Mesh Etmede Farz Olan Ölçü	15
1.1.2. Kulakları Mesh Etmek	17
1.1.3. Abdestten Önce Niyet Etmek.....	18
1.1.4. Bedenden Dışarıya Çıkan Necis Şeyler	20
1.1.5. Kıyamda, Rükûda, Secdede, Tahiyatta Uyumak	21
1.1.6. Kadına Dokunmak	22
1.1.7. Erkeklik Organına El Sürmek	23
1.1.8. Namazda Sesli Gülmek	24
1.1.9. Gusül Abdestinde Mazmaza ve İstinşak	25
1.1.10. Guslü Gerektiren Meni.....	26
1.1.11. Mushaf'a Dokunmak.....	27
1.1.12. Suyun Az ve Çok Miktarı	28
1.1.13. Suda Doğan Hayvanlar	29
1.1.14. Derinin Tabaklanması	30
1.1.15. Güvercin ve Serçe Pisliği	31
1.1.16. Yırtıcı Hayvanların, Eşek ve Katırın Artığı	32
1.1.17. Hastalık veya Soğuk Korkusundan Ötürü Teyemmüm	33
1.1.18. Teyemmüm Edilebilecek Maddeler	34

1.1.19. Teyemmümde Dirseklerin Kollara Dâhil Edilmesi.....	35
1.1.20. Teyemmüm Etmenin Zamanı.....	36
1.1.21. Suyu Aramadan Önce Teyemmüm Etmek.....	36
1.1.22. Teyemmümlünün Namaz Esnasında Su Görmesi.....	37
1.1.23. Teyemmümün Süresi	37
1.1.24. Teyemmümle Cenaze ve Bayram Namazını Kılmak.....	38
1.1.25. Yükleri Arasında Suyunu Unutan Yolcunun Teyemmümle Namaz Kılması	39
1.1.26. Mestler Üzerine Meshin Farz Miktarı.....	40
1.1.27. Mesh Etmeye Engel Olan Yırtıklar.....	40
1.1.28. Mestler Üzerine Giyilen Bot gibi Şeylere Mesh Etmek.....	41
1.1.29. Çoraplar Üzerine Mesh Etmek.....	41
1.1.30. Teyemmüm Eden Mukîmin Sefere Çıkması.....	42
1.1.31. Hayzın En Çok Müddeti	42
1.1.32. Gebe Kadının Gördüğü Kan.....	43
1.1.33. Hayzın Son Gününden Sonra Cinsi Münasebet.....	44
1.1.34. Özur Abdestiyle Namaz Kılmak	44
1.1.35. İstihâzeli Olarak Büluğa Eren Kadının Durumu.....	45
1.1.36. Düşük Çocuk Sebebiyle Lohusa Olmak	46
1.1.37. Hakiki Necâsetin Kısımları	47
1.1.38. Necâset-i Hafifenin Namaza Mani Olan Miktarı.....	49
1.1.39. Meni	49
1.1.40. Pisliğin Kuruduğu Yerde Namaz Kılmak	50
1.1.41. Balığın Kanı	50
1.1.43. İdrar Sıçraması	51
1.1.44. Pisliğin Giderilmesi.....	51
1.1.45. Görünmeyen Pisliğin Temizlenmesi	52
1.1.46. Taş ve Benzeri Şeylerle Temizlik	53
1.2. NAMAZ.....	54
1.2.1. Öğle Namazının Sona Erme Vakti.....	54
1.2.2. Sabah Namazının Fazilet Vakti.....	55
1.2.3. Öğle Namazının Fazilet Vakti.....	56

1.2.4. Güneş Doğarken veya Batarken yahut Zeval Vaktinde Namaz Kılmak, Tilâvet Secdesi Yapmak	56
1.2.5. Sabah Namazı Kılındıktan Sonra Güneş Doğana Kadar, İkinci Namazı Kılındıktan Sonra Güneş Batana Kadar Namaz Kılmak	57
1.2.6. Bayram Namazından Önce Nâfile Namaz Kılmak	58
1.2.7. Akşam Namazından Önce Nâfile Namaz Kılmak	59
1.2.8. Namazları Cem Etmek	60
1.2.9. Ezan Okurken Tercî' de Bulunmak	61
1.2.10. Kametin Sözleri	62
1.2.11. Kiblenin Yönünü Bilmeyenin Durumu	63
1.2.12. İftitah Tekbiri Alırken Ellerin Kaldırılma Keyfiyeti	64
1.2.13. İftitah Tekbiri Haricinde Ellerin Kaldırılması	65
1.2.14. Kıyamda Elleri Bağlama Şekli	66
1.2.15. İstiftah Duası	68
1.2.16. Bismelenin Açıkta veya Gizli Okunması	69
1.2.17. İmama Uyanların Kıraati	69
1.2.18. Fâtiha'dan Sonra Âmîn Demek	71
1.2.19. Tesmî' ve Tahmid Zikirleri	72
1.2.20. Secdede Ellerin Konuluş Şekli	73
1.2.21. Secdeden Kıyama Kalkmanın Keyfiyeti	73
1.2.22. Tahiyat Duasının Lafızları	73
1.2.23. Vitr Namazının Hükümü	75
1.2.24. Vitr Namazının Rekât Sayısı	77
1.2.25. Vitr Namazında Kunut Duası Okumanın Hükümü	79
1.2.26. Vitr Namazı Dışındaki Namazlarda Kunut Duası Okumak	80
1.2.27. Farz Namazların Son İki Rekâtında Kıraat	82
1.2.28. Namazda Farz Olan Kıraat Miktarı	83
1.2.29. Zina Sonucu Doğmuş Olanın İmamlığı	84
1.2.30. Körün İmamlığı	84
1.2.31. Çocukların İmamlığı	85
1.2.32. İmamın Niyeti	86
1.2.33. Kadınlarla Erkeklerin Yan Yana durması (Muhâzât-ı Nisa)	88
1.2.34. Kadınların Kadınlara İmamlığı	89

1.2.35. İmameti Sahih Olan Kişiler.....	90
1.2.36. İmamın Abdestsiz Olarak Namaz Kıldırıldığını Öğrenen Cemaatin Namazı	91
1.2.37. Namazda El veya Baş İşaretiyle Selam Almak.....	93
1.2.38. Lâhik	95
1.2.39. İstihlâf	96
1.2.40. Tahiyattan Sonra Kasıtlı veya Kasıtsız Abdestin Bozulması.....	96
1.2.41. Nâfile Namazı Bozmak.....	97
1.2.42. Gündüz ve Gece Kılınan Nâfile Namazlarda Faziletli Olan Rekât Sayısı	98
1.2.43. Kûsûf namazı	100
1.2.44. Husûf Namazı.....	101
1.2.45. İstiskâ Namazı.....	102
1.2.46. Sehv Secdesinin Yapılma Zamanı	104
1.2.47. Sehv Secdesini Gerektiren Bazı Durumlar	105
1.2.48. Cemaatin Sehv Secdesi	105
1.2.49. Yanılarak Beşinci Rekâta Kalkan Kişinin Durumu	106
1.2.50. Rekâtların Sayısında Şüph Etmek	106
1.2.51. Tilâvet Secdesinin Hükümü	108
1.2.52. Secde Âyetleri	109
1.2.53. Tilâvet Secdesinin Kaza Edilmesi.....	110
1.2.54. Tilâvet Secdesinin Eda Edilme Şekli	110
1.2.55. Oturmaya Gücü Yetmeyen Hastanın Namaz Kılma Şekli.....	111
1.2.56. Rükû ve Secde Etmeye Gücü Yetmediği Halde, Ayakta Durmaya Gücü Yeten Hastanın Namazı	112
1.2.57. Baş İmasıyla Namaz Kılmaya Gücü Yetmeyen Kişinin Namazı.....	113
1.2.58. İma ile Namaz Kılanın, Rükû ve Secde Etmeye Güç Yetirmesi	114
1.2.59. Deliren veya Bayılan Kimsenin Geçmiş Namazları	114
1.2.60. Yolculukta Namazın Kısaltması	115
1.2.61. Seferîlik Müddeti	117
1.2.62. Günahkâr ve İtaatkâr Kimselerin Seferîlik Ruhsatlarından Yararlanması	118
1.2.63. Cuma Namazında Şehir Şartı	119

1.2.64. Cuma Namazını Kıldırması Gereken Kişi (İzin)	120
1.2.65. Hutbenin Rüknu	121
1.2.66. Bayram Namazı Zevâid Tekbirleri.....	123
1.3. ZEKÂT.....	124
1.3.1. Zekâtın Vücûbiyet şartları.....	124
1.3.2. Mâl-i Dımârın Zekâtı	126
1.3.3. Helak Olan Malın Zekâtı.....	127
1.3.4. Yüz Yirmiden Fazla Olan Develerin Zekâtı	128
1.3.5. Kırkla Altmış Arasındaki Sığırların Zekâtı.....	129
1.3.6. Küçükbaş Hayvanların Zekât Yaşı.....	130
1.3.7. Fıtır Sadakasının Vâcip Olma Zamanı.....	130
1.4. ORUÇ.....	132
1.4.1. Oruca Niyet Etmek.....	132
1.4.2. Ramazan Ayında Yolcu veya Hasta Olanların Başka Bir Vâcip Oruca Niyet Etmesi.....	133
1.4.3. Nâfile Oruca Başlayıp Orucunu Bozan Kimsenin Durumu.....	134
1.5. HAC.....	134
1.5.1. Temettu' Kurbanı.....	134
1.5.2. Fazilet Bakımından Kırân ve Temettu' Haccı	135

İKİNCİ BÖLÜM

el-İHTİYÂR'DA MUÂMELÂT ve UKÛBÂTLA İLGİLİ KONULARDA MEZHEPLERE YAPILAN ATIFLAR ve KAYNAK DEĞERLERİ

2.1. MUÂMELÂT ve UKÛBÂTLA İLGİLİ KONULAR.....	137
2.1.1. Teâtî Yoluyla Alışveriş	137
2.1.2. Meclis Muhayyerliği	138
2.1.3. Her Koyun Bin TL Olmak Üzere Koyun Sürüsünün Satılması.....	139
2.1.4. İstibrâ	140
2.1.5. Faizin İlleti	141
2.1.6. Vade (Nesîe) Faizi.....	144
2.1.7. Rehin Veren Rehinden Faydalanması.....	145

2.1.8. Taşınmaz Bir Malın (Gayrimenkul/Akar) Miras Kaldığının İddia Edilerek Hâkimden Paylaştırılmasının İstenmesi	146
2.1.9. Ortak Kölelerin Taksimi	147
2.1.10. Malı Paylaştıranların Ortaklar Arasındaki Anlaşmazlıklarda Şahitlik Etmeleri	148
2.1.11. Kadınların Hâkimlik/Kadılık Yapmaları.....	148
2.1.12. Dâvalarda Hakem Tayin Etmek	150
2.1.13. Yeminin Dâvacıya Çevrilmesi	150
2.1.14. Dâvacının, Delilin Yanında Bulunmadığını Şehirde Olduğunu İddia Etmesi.....	152
2.1.15. İki Kişinin Bir Hayvanda Hak İddia Etmesi	152
2.1.16. Şahitlerin Çokluğu	153
2.1.17. İkrar Lafızları	153
2.1.18. Cenin Hakkında İkrarda Bulunmak	156
2.1.19. İstisna Yoluyla Yapılan İkrar	157
2.1.20. Hukuk Dâvalarında Kadının Şahitliği	157
2.1.21. Şahitlerde Bulunması Gereken Adalet Vasfının Niteliği	159
2.1.22. Şahitlerin Tezkiye Edilmesi	159
2.1.23. Tezkiye Edenlerin Sayısı	160
2.1.24. Şahit Gösterilmediği Halde Kişinin Mahkemede Şahitlik Etmesi	160
2.1.25. Yalancı Şahide Uygulanacak Ceza	161
2.1.26. Karı-Kocanın Birbirine Şahitliği.....	161
2.1.27. Müste'men ve Zimmî'nin Birbirine Şahitliği	162
2.1.28. Şahitlik Üzerine Şahitlik Etmek.....	163
2.1.29. Şahitlikten Dönmek.....	164
2.1.30. Husumet Davalarında Vekilin Müvekkili Aleyhinde İkrarda Bulunması.....	165
2.1.31. Bir Kimsenin Gâib Olan Kişinin Vekili Olduğunu İddia etmesi	166
2.1.32. Alacaklının (Mekfûlun Leh) Kefâleti Kabul Etmesi.....	166
2.1.33. İflas Etmiş Olarak Ölen Kimseye Kefil Olmak	167
2.1.34. Alacaklının Havale Eden Kişiden Borcunu İstemesi	168
2.1.35. İnkâr ve Sükût ile Yapılan Sulh	169
2.1.36. Sulh Konusu Olan Şeyin (Musâlehun anı) Malum Olması.....	170

2.1.37. Urûz Mallarıyla Ortaklık Kurmak.....	172
2.1.38. Kârın Tamamının Mudâribe Verilmesinin Şart Koşulması	172
2.1.39. Hâkim Kararıyla Tescil Edilmeyen Vakıf.....	173
2.1.40. Ortak Maldaki (Muşâ') Belirli Hissenin Bağışlanması.....	174
2.1.41. Akraba Dışındaki Kimselere Yapılan Hibeden Dönülmesi	175
2.1.42. Nikâh Lafızları	176
2.1.43. Nikâh Şahitlerinin Âdil Olması.....	177
2.1.44. Zina Sonucu Gebe Kalan Kadınla Evlenmek.....	178
2.1.45. Evlilikte Denklik (Kefâet).....	179
2.1.46. Liân	180
2.1.47. Evliliği Haram Kılan Süt Emme	181
2.1.48. Mükrehin Talakı.....	182
2.1.49. Zimmîyi Öldüren Müslümana Uygulanacak Ceza.....	184
2.1.50. Red	186
2.1.51. Zevi'l-erhâm.....	187
SONUÇ.....	189
KAYNAKÇA.....	192
ÖZET.....	199
ABSTRACT.....	200
ÖZGEÇMİŞ.....	201

KISALTMALAR ve SİMGELER

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.s.	: Aleyhisselam
b.	: Bin, İbn
Bkz.	: Bakınız
c.	:Cilt
c.c.	: Celle Celalühü
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Hz.	: Hazreti
md.	: Maddesi
r.a.	: Radiyallahü anh
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahü Aleyhi ve Sellem
ss.	: Sayfa Sayısı
sy.	: Sayı
ts.	: Tarihsiz
v.	: Vefatı
vb.	: Ve Benzerleri
vd.	: Ve diğerleri
vs.	: Vesaire
yay.	: Yayınları
ys.	: Basım Yeri Yok

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Hanefî mezhebinin temel eserlerinden İmam Mevsilî'ye (v. 683/1284) ait olan el-İhtiyâr adlı eserde genelde Şâfiîler'in, kısmen de Mâlikîler'in görüşlerine atıfta bulunulduğu ilim çevreleri tarafından bilinmektedir. Şâfiîler'e yapılan atıflar genelde bu eserin metni olan el-Muhtâr'da “ف” harfiyle ifade edilmiş olup görüşlerin delilleri zikredilmemiştir. Metnin şerhi olan el-İhtiyâr'da hem Şâfiî hem de Mâlikîler'e atıfta bulunulmuş, veciz bir şekilde de olsa bu görüşlerin söz konusu mezhepteki karşılığı zikredilmiştir.

Biz de, gündelik hayattaki problemlere çözüm bulma hususunda başvuru kaynağı olan, İlâhiyat Fakültelerinde ve Medreselerde temel başvuru kaynağı olan “el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr” adlı eseri bu açıdan incelemek istedik. Dolayısıyla tezimizde söz konusu eserde Şâfiî ve Mâlikîler'e yapılan atıflar, naklî ve aklî delilleri zikredilmek suretiyle mukayeseli bir şekilde değerlendirilmiştir.

Tezimizdeki meseleleri açıklarken söz konusu mezheplere ait görüşlerin özü verilmeye çalışılmış, konuyla ilgili aynı manaya gelen farklı rivâyetler olmasına rağmen bu rivâyetlere dipnot vermek suretiyle konunun uzamamasına özen gösterilmiştir. Mezheplerin görüşleri açıklanırken ileri sürmüş oldukları naklî, aklî ve diğer deliller zikredilmek suretiyle mukayeseli bir bakış açısı yakalamaya çalıştık.

Araştırmanın Önemi ve Amacı

Klasik fıkıh eserlerini incelediğimizde mezhep âlimlerinin birbirlerinin görüşlerine zaman zaman yer verdiğine şahit oluruz. Mezhepler çoğu kere kendi düşüncelerinin delillerini detaylı bir şekilde ortaya koyarken, karşı tarafına ise ya özlü bir şekilde değinirler veya yalın bir şekilde atıfta bulunurlar.

Ayrıca kendi görüşlerini güçlü göstermek adına diğer mezhepteki zayıf görüşü, mezhebin uygulamadaki asıl görüşü (müftâ bih) olarak ifade ederler. Hâlbuki o görüş mezhepte tercih edilmeyen, kendisiyle amel edilmeyen bir görüştür. Bazen de bu görüşlerin yanlış bir şekilde atfedildiğine şahit olmaktayız.

Bizde çalışmamızda zikretmiş olduğumuz bu hususları ilk aşamada tespit edecek, sonra da söz konusu mezheplerin delillerini zikretmek suretiyle mukayeseli bir bakış açısı yakalamaya çalışacağız. Ayrıca söz konusu mezheplerin içtihat

usullerini, konuya yaklaşımlarını ve delilleri değerlendirme yöntemlerini söz konusu eser temelinde tespit edeceğiz. Bu kıstaslar eşliğinde el-İhtiyâr'da mezheplere yapılan atıfların doğruluk ve yanlışlık payını öğrenecek, mezheplerin delilleri değerlendirmedeki yaklaşımlarına aşına olacağız. Yine mezhep içindeki âlimlerin dâhi birbirlerinin görüşlerine aykırı fikirler taşıdığına, farklı içtihatlarda bulduklarına şahit olacağız.

Araştırmanın Kaynakları

Tezimizde yararlandığımız başlıca kaynaklar şu şekildedir: Hanefî kaynaklarından Serahsî'nin *el-Mebsût'u*, Kâsânî'nin, *Bedâiu's-sanâi'fî tertîbi's-serâi'i*, Mergînânî'nin *el-Hidaye fi şerh'i bidâyeti'l-mübtedî'si*, Mevsilî'nin *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr'i*, Zeylaî'nin *Tebyînü'l-hakâik şerh-u kenzi'd-dekâik ve hâşiyetü's-şilbiyyi'si*, Bâbertî'nin *el-Înâye şerhu'l-hidâye'si*, İbn Hümâm'ın *Fethü'l-kadîr'i*. Şâfiî kaynaklarından İmam Şâfiî'nin *el-Umm ve er-Risâle'si*; Mâverdi'nin *el-Hâvi'l-kebîr şerh'u Muhtasari'l-müzenî'si*, Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb fi fikhü'l-imâmi's-Şâfiî'si*, Râfiî'nin *el-Azîz şerh'ul-vecîz'i*, Nevevî'nin *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb'i*, Şîrbînî'nin *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc'i*, Remlî'nin *Nihâyetü'l-muhtâc'i*. Mâlikî kaynaklarından İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müçtehit ve nihâyetü'l-muktesid'i*, Desûkî'nin *Hâşiyetü'd-desûkî alâ şerhi'l-kebîr'i*, Karâfi'nin *ez-Zehîre'si*.

BİRİNCİ BÖLÜM

el-İHTİYÂR'DA İBADETLERLE İLGİLİ KONULARDA MEZHEPLERE YAPILAN ATIFLAR ve KAYNAK DEĞERLERİ

1.1. TAHÂRET

Sözlükte “temizlenmek, arınmak” anlamına gelen tahâret, şer-î ıstılahta “maddî kiri (necâset, habes) veya mânevî pisliği (hades) gidermek” anlamına gelir.¹

Klasik eserlerin tamamında tahâret konusunun namazdan önce ele alındığını görmekteyiz. Çünkü tahâret, hem namazın sıhhatinin bir şartı, hem de temizliğin anahtarı kabul edilmiştir. Bu hususa, Hz. Peygamber (s.a.v.); “*Namazın anahtarı temizlik (abdest), başlangıcı tekbir, bitişi de selamdır.*”² hadisiyle işaret etmiştir.³

Fıkıh kitaplarında iki türlü tahâretten söz edilir:

a- Dinen mânevî kirlilik hali sayılan abdestsizlik, cünüplük, hayız ve nifastan temizlenme. Buna “hadesten tahâret veya tahâret-i hükmiyye” denir. Hades, küçük hükmî kirlilik (hades-i asgar) ve büyük hükmî kirlilik (hades-i ekber) kısımlarına ayrılır. Hades-i asgardan temizlenmenin yolu abdest almaktır. Hades-i ekberden temizlenmenin yolu da gusül yapmaktır.

b- Bedenin, elbisenin veya ibadet yerinin dinen pis sayılan maddelerden temizlenmesi. Buna “necasetten tahâret, hissî (maddî) necâsetten tahâret, tahâret-i hakikiye” denir. Fıkıh âlimleri, dinen temiz sayılan maddelerin yanı sıra temiz sayılmayan maddelerle ilgili dinî hükümleri ve bunları temizleme yollarını ayrıntılı biçimde ele almışlardır.⁴

1.1.1. Baş Mesh Etmede Farz Olan Ölçü

Dört mezhebe göre başı mesh etmek abdestin farzlarındandır. Çünkü Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: “*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa*

¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (v. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâr'us- sadr, 1414/1994, I-XV, “*thr*” md.

² Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/889), *es-Sünen*, Dâru'risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009, I-VII, Tahâret 30.

³ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1409/1989, I-VIII, I, 210.

⁴ Ögüt, Salim, “Tahâret”, *DİA*, IXXXX, s.382.

kadar da ayaklarınızı yıkayın.”⁵ Ancak bu âyet, başı mesh etmenin farz olan ölçüsü hakkında mücmel⁶ olduğundan mezhep âlimleri farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu mücmellik, âyette geçen “وأمسحوا برؤوسكم” ifadesindeki “ب” harf-i cerrinin müşterek lafız⁷ olması sebebiyle farklı manalar ihtiva etmesidir.⁸

Hanefiler, âyette geçen “ب” lafzının, “bir kısım”(teb‘îzîye) anlamında olduğunu, ancak bunun da manası kapalı olduğundan, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiilî uygulamasına müracaat edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bu manada Muğîre b. Şu‘be (v. 50/670), Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Başının ön kısmına (nâsiyesine) mesh ettiğini”⁹ rivâyet etmiştir. Baş, ön kısım (nâsiye), arka kısım (kazâl), yan taraflar (fevdân) olmak üzere dört kısımdan ibaret olduğundan, başın ön kısmı dörtte birine tekabül etmektedir. Dolayısıyla meshin farz olan ölçüsünün başın dörtte biri olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca başın dörtte bir kısmının başın tamamı mesabesinde sayılacağı kanaatindedirler. Zira insanın sadece yüzünü gören bir kimse, onun dört yanından birini gördüğü halde, falan kimseyi gördüm der.¹⁰

Şâfîiler, ilgili âyette geçen “ب” lafzına “bitiştirmek” (ilsak) manası vermişlerdir. Buna göre baştaki derinin veya saçın bir kısmının mesh edilmesinde olduğu gibi mesh isminin söylenebileceği bir miktarın farz olan ölçü olduğunu belirtmişlerdir. Zira “Hz. Peygamber (s.a.v.) perçemine ve sariğine mesh etmiştir.”¹¹ rivâyetinden O’nun başının bir bölümünü mesh ile yetindiği

⁵ Mâide 5/6.

⁶ Mücmel lafız: Sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadan kendisi ile kastedilen mananın anlaşılmadığı lâfızdır.

⁷ Müşterek lafız: Her biri ayrı vaz’ ile olmak üzere birden fazla mana içeren lâfızdır. “Ayn” lâfzı gibi. Casus, su pınarı, göz ve altın manalarına gelir.

⁸ İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (v. 520/1126), *Bidayetü’l-müctehid ve nihayetü’l-muktesid*, Kahire: Dâru’l-hadîs, 1425/2004, I-IV, I, 19.

⁹ İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (v. 273/887), *es-Sünen*, Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 1430/2009, I-V, Tahâret 89.

¹⁰ Mergînânî, Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî (v. 593/1197), *el-Hidâye fi şerh’i bidâyeti’l-mübtedî*, Beyrut: Dâr’u iyhâi’t-türâsi’l-Arabî, ts., I-IV, I, 15; Mevsilî, Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî (v. 683/1284), *Kitabu’l-ihdiyâr li ta’lîli’l-muhtâr*, Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1419/1998, I-V, I, 12.

¹¹ Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (v. 261/875), *el-Câmiu’s-Sahih*, Beyrut: Dâr’u iyhâi’t-türâsi’l-Arabî, ts., I-V, Tahâret 23; Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (v. 303/915), *es-Sünen*, Halep: Mektebetü’l-metbûâtü’l-İslamiyye, 1406/1986, I-IX, Tahâret 87.

anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) perçemini mesh etmekle yetinmesi, başın tamamını veya dörtte birini mesh etmenin farz olmadığını göstermektedir.¹²

Mâlikîler ise ilgili âyette geçen “ب” lafzı “zâit” manasına gelir demişlerdir. Dolayısıyla başın tamamının mesh edilmesini farz kabul etmişlerdir. Çünkü “*Yine o su ile Sîna dağında biten bir ağaç (zeytin ağacı) yarattık ki hem yağ, hem de yiyenlere katık verir.*”¹³ âyetindeki lazım fiil¹⁴ olan “تَنْبُتٌ بِالذَّهْنِ” kelimesini “تَنْبُتٌ” olarak müteaddî¹⁵ okuyanların kıraatinde olduğu gibi harf-i cerler bazen zâit olabilir. Zâit harf-i cerlerde de söze güç katmaktan başka bir mana ifade etmezler. Dolayısıyla müteaddî okuyanların kıraatine göre fiil, “انبات” masdarından türediği için zaten geçişli (müteaddî) olduğundan harf-i cerr vasıtasıyla onu müteaddî yapmaya ihtiyaç duyulmaz.¹⁶

1.1.2. Kulakları Mesh Etmek

Konu içindeki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Hanefîler ile Şâfîler abdest alırken kulakların mesh edilmesini sünnet kabul etmişlerdir. Fakat başı mesh ederken kullanılan suyla mı, yoksa yeni bir suyla mı kulakların mesh edilmesi hususunda ayrı düşünmüşlerdir.

Hanefîler, “*Kulaklar baştan sayılır.*”¹⁷ hadisinden hareketle başı ve kulakları aynı su ile mesh etmenin sünnet olduğu kanaatine varmışlardır. Şöyle ki; Hz. Peygamber (s.a.v.) dünyevî bilgileri açıklamak için gönderilmediğinden hadisten kulakların baştan ayrı bir uzuv olduğunun anlaşılması gerektiğini söylemişlerdir. Hadisteki ifadeden başın mesh edilmesi açısından kulakların baş hükmüne tâbi olduğu anlaşılması gerekir demişlerdir.¹⁸

¹²Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî (v. 977/1570), *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415/1994, I-VII, I, 176.

¹³Mü'minûn 23/20.

¹⁴ Lazım (geçişsiz) fiil: Fiilin etkisi sadece fiili işleyenle sınırlı olmasıdır. Âyetle ilgili düşünürsek “تَنْبُتٌ بِالذَّهْنِ” ifadesi; “yağ verir” anlamına gelir.

¹⁵Müteaddî (geçişli) fiil: Fiilin etkisi sadece fiili işleyenle sınırlı olmayıp etkisi başka bir şeyde yada kişide görülmesidir. Âyetle ilgili düşündüğümüzde “تَنْبُتٌ بِالذَّهْنِ” ifadesi “yağı bitirir” manasına gelir.

¹⁶İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 19.

¹⁷ Ebû Dâvûd, Tahâret 48; İbn Mâce, Tahâret 53; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî (v. 279/892), *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2002, Tahâret 29.

¹⁸Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1406/1986, I-VII, I, 23; Mevsilî, *a.g.e.*, I, s.12-13.

Hanefiler ayrıca, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) başını ve kulaklarını aynı su ile mesh ettiğine dair rivâyetleri delil almışlardır.¹⁹ Konunun uzamaması açısından bu rivâyetlere dipnotta işaret edilerek yetinilmiştir. Şâfiîler'in, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayrı su ile mesh ettiğine dair delil aldıkları rivâyetleri de, Resûlullah'ın elinde ıslaklık kalmadığından yeni bir su aldı şeklinde yorumlamışlardır.²⁰

Şâfiîler,²¹ kulakları hem yaratılış hem de isim bakımından baştan ayrı müstakil uzuv saymışlardır. Bu itibarla yeni bir su ile mesh edilmelerinin sünnet olduğunu söylemişlerdir. Öte yandan Abdullah b. Zeyd (v. 63/683), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kulaklarını mesh etmek için yeni bir su aldığını rivâyet etmiştir.²² Yine İbn Ömer'in (v.73/692) abdest alırken iki parmak ile kulakları için yeni bir su aldığı rivâyet edilmiştir.²³

1.1.3. Abdestten Önce Niyet Etmek

Hanefiler abdesti, "belli organları yıkamak ve mesh etmek"²⁴ olarak tanımlarken, Şâfiîler "niyetle başlayan özel birtakım fiiller" şeklinde tarif etmiştir.²⁵

Niyet; Allah'a itaat etmeyi ve ona manen yaklaşmayı kastetmektir. Bir kimse namaz kılmak, bir hadesi ortadan kaldırmak veya tahârete gerek duyulan bir şeyi mubah hale getirmek niyetiyle abdest alır. Niyetin asıl yeri kalp olmakla birlikte dil ile söylenmesi de müstehap²⁶ kabul edilmiştir.²⁷

¹⁹ Bkz., Ebû Dâvûd, Tahâret 50; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî (v. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1990, I-IV, I, 247; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (v. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebir*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994, I-XXV, X, 311.

²⁰ Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (v. 483/1090), *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993, I-XXX, I, 65.

²¹ Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Müzenî el-Mısırî (v. 264/878), *Muhtasaru'l-Müzenî*, (Ümm kitabının sekizinci cildinde bulunmaktadır) Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410/1990, VIII, 94; Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (v. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebir şerh'u muhtasari'l-Müzenî*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1999, I-IX, I, 120.

²² Beyhakî, Ebû Bekr b. Hüseyin b. Ali (v.458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2003, I-X, I, 107; *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-âsâr*, Kahire: Dâru'l-vefa, 1412/1991, I-XV, I, 302.

²³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 108.

²⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 11; Molla Hüsrev, Mehmed b. Feramrez b. Ali (v. 885/1480), *Düreru'l-Hükkâm şerh'u ğureri'l-ahkâm*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, ts., I-II, I, 6.

²⁵ Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menüfî el-Ensârî el-Mısırî (v. 1004/1596), *Nihayetü'l-muhtâc ila şerhi'l-minhâc*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984, I-VIII, I, 153.

²⁶ Sözlükte sevilen, güzel görünen şey anlamına gelen müstehap, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazen yapıp bazen terk etmiş olduğu şeylere denir.

²⁷ Haddâdî, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâdî (v. 800/1398), *el-Cevheretü'n-neyyira ala muhtasari'l-kudûrî*, ys: Matbaatü'l-hayriyye, 1322/1904, I-II, I,7;

Ameller açısından niyet esastır. İslam âlimleri, “*Onlar dini yalnız Allah’a has kılarak, ona kulluk etmekle emrolunmuşlardır.*”²⁸ âyetine ve “*Bütün ameller niyetlere bağlıdır.*”²⁹ meşhur hadisine³⁰ istinaden her ibadet için niyet etmenin şart olduğu görüşündedir. Ancak abdestin sahih olması için niyetin şart olup olmadığı konusunda farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Bu ihtilâfin asıl sebebi, “abdest, illeti ve hikmeti bilinmeyen namaz ve benzeri ibadetler gibi sırf sevap almak için amel edilen mücerret bir ibadet midir? yoksa pisliğin temizlenmesi gibi sebebi bilinen ibadet midir?” noktasında farklı düşüncelerinden kaynaklanmıştır. Çünkü fakihlerin tamamı illeti ve hikmeti bilinmeyen ibadetin niyete muhtaç olduğu, illeti ve hikmeti bilinen ibadetin ise niyete muhtaç olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Abdestin her iki çeşit ibadete benzerliğinden ötürü, yani hem ibadet, hem de kirden temizlenme nitelikleri bulunduğundan bu ihtilâf ortaya çıkmıştır.³¹

Hanefiler abdestten önce niyet etmeyi sünnet, Şâfiîler farz kabul etmiştir.

Hanefiler, “*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.*”³² âyetinde sadece üç organın yıkanması ve başın mesh edilmesi emredildiğinden, abdestten önce niyet etmeyi farz olarak görmemiş, abdestin farzlarını âyetteki dört şey ile sınırlı tutmuştur. Hanefî usulü açısından niyetin farz kabul edilebilmesi için bu manada gelen haberlerin mütevâtir³³ veya meşhur³⁴ seviyesinde olmaları gerekir. Şâfiîler’in delil edindiği hadislerin tamamı ise âhad hadis³⁵ olduğundan, bu hadislere istinaden niyetin farz olduğunun

Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Amr el-Büceyremî, el-Mısrî (v.1221/1816), *Haşiyetü'l-büceyremî ale'l-hatîb*, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1415/1995, I-IV, I, 130.

²⁸ Beyyine 98/5.

²⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (v. 256/870), el-Cami'u's-sahîh, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1411/1991, I-IX, Bedü'l-vahy 1; Müslim, İmâre 155.

³⁰ Hz. Peygamber'den bir veya iki ya da tevatür sayısına ulaşamamış sayıda sahâbî tarafından rivâyet edilmişken, tâbiûn ve etbâu't-tabiîn tabakasında tevatür sayısını yakalamış râvilerce rivâyet edilen hadise “meşhur hadis” denir.

³¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 15.

³² Mâide 5/6.

³³ Mütevâtir Hadis: Normal şartlarda yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan sayıda bir sahâbe topluluğunun Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivâyet ettiği, daha sonra tâbiûn ve Etbâu't-Tâbiîn devirlerinde de aynı özelliği taşıyan toplulukların bu sahâbe topluluğundan rivâyet ettiği haberlere denir.

³⁴ Meşhur Hadis: Hz. Peygamber (s.a.v.) den bir veya iki ya da tevatür sayısına ulaşmamış sayıda sahâbî tarafından rivâyet edilmişken, tâbiûn ve etbâu't-tabiîn devirlerinde tevatür sayısında râvilerce rivâyet edilmiş haberlere denir.

³⁵ Âhad Hadis: Mütevâtir veya meşhur hadis şartlarını taşımayan haberlere denir.

söylenmesi Kitab'ın nassına ziyade sayılır. Kitab'a ziyade etmek de nesh anlamına geldiğinden âhad hadis ile nesh sahih olmaz demişlerdir.³⁶

Ayrıca abdest alan kişinin kastı ibadet olmayıp tahâret olduğundan niyetin terkedilmesi ona bir eksiklik getirmez. Çünkü su aslı itibarıyla temiz olduğundan, temizliğin gerçekleşmesi ayrıca kulun fiili olan niyete bağlanamaz. Setr-i avret gibi namazın diğer şartlarında niyet gerekmediği gibi yine namazın şartı olan abdestte de niyet gerekli değildir. Abdest namaz için bir vesiledir, bizzat maksut değildir. Niyet ise vesilelerde değil maksatlarda aranır. Niyetin teyemmümde farz olmasının sebebi ise toprağın su gibi aslı itibarıyla hadesi giderememesidir. Toprak sadece suyun bedelidir.³⁷

Şâfiîler, “*Bütün ameller niyetlere bağlıdır.*”³⁸ hadisini, “amellerin kabul edilmesi niyete bağlıdır” şeklinde anladıklarından, niyeti abdestin farzı olarak kabul etmişlerdir. Çünkü Şâfiîler'e göre abdest de namaz gibi fiilî bir ibadettir.³⁹

Ayrıca Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Onlar ancak ihlasla Allah'a ibadet etmekle emrolundular.*”⁴⁰ Abdest de ibadet olduğundan ancak halis bir niyetle yerine gelir. İhlas, kalbe ait bir ameldir ki, o da niyettir. Namazın mubah olması için teyemmümde niyet şart olduğu gibi abdestte de şarttır. Nitekim “*Namaza kalktığınızda yüzünüzü yıkayın.*”⁴¹ âyeti, abdestin namaz için emredilen, maksuda (namaza) vesile olan bir ibadet olduğunun delilidir. Dolayısıyla maksuda vesile olduğu için maksudun hükmünü alır.⁴²

1.1.4. Bedenden Dışarıya Çıkan Necis Şeyler

Hanefîler ile Şâfiîler ön ve arka yollar haricinde vücudun herhangi bir yerinden dışarıya çıkan necis şeyin abdesti bozup bozmayacağı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Hanefîler bu sebeple abdestin bozulacağını, Şâfiîler ise abdestin bozulmayacağını söylemişlerdir. Her iki mezhep, konuyla ilgili vârit olan farklı rivâyetlerden hareketle görüşlerini ortaya koymuşlardır.

³⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 13-14.

³⁷ Kâsânî, *a.g.e.*, I, ss.19-20.

³⁸ Buhârî, Bedü'l-vahy 1; Müslim, İmâre 155.

³⁹ Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *el-Mühezzeb fi fikhı'l-İmâmi's-Şâfiî*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts., I-III, I, 35; Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 167.

⁴⁰ Beyyine 98/5.

⁴¹ Mâide 5/6.

⁴² Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (v. 676/1277), *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts., I-XX, I, 313.

Hanefîler'in delilleri: "Vücuttan akan her kandan dolayı abdest almak gerekir."⁴³ "Bir kimse namaz kılariken karnında tuvalet ihtiyacı hissettirecek uğultu (rizz) hissederse veya kusarsa (gayy) namazı bırakıp gitsin abdest alsın."⁴⁴ Zira necâsetin insanın bedeninden dışarıya çıkması temizliğin bozulmasına etki eder demişlerdir.⁴⁵

Şâfiîler'e göre abdest, sadece ön ve arkadan çıkan şeylerle, uyumakla, aklın gitmesiyle, kişinin kendisinin veya başkasının ön veya arka uzvuna dokunmasıyla ve erkeğin karısının veya yabancı bir kadının bedeninin herhangi bir yerine çıplak olarak dokunmasıyla bozulur. Şâfiîler'e göre, abdesti bozan şeylerin illeti akılla bilinemediği için (gayr-ı ma'kûlû'l-mana) yukarıda sayılan durumların haricinde bir takım şeylerin onlara kıyas edilerek abdesti bozacakları söylenemez. Bu konudaki delilleri Hz. Câbir'in (v.78/697) şu rivâyetidir: "Resûlullah'ın (s.a.v.) ashâbından iki adam zâtü'r-rıka' savaşında bir gece müslümanların bekçileriydi. Onlardan biri namaza durdu. Kâfirlerden bir adam gelerek ona ok attı ve onu yaraladı. Sonra ikinci ve üçüncü oku attı. O adam kendisinden kanlar aktığı halde rükû ve secde yaptı."⁴⁶ Yine Hz. Enes (v.93/711), "Resûlullah'ın (s.a.v.) kan aldığını ve abdest almadan namaz kıldığını"⁴⁷ rivâyet etmiştir.⁴⁸

1.1.5. Kıyamda, Rükûda, Secdede, Tahiyatta Uyumak

Uygunun bizzat abdesti bozup bozmayacağı tartışmalı bir konu olmakla birlikte Hanefî mezhebinde çoğunluğun görüşü, uygunun, abdesti hakiki olarak değil hükmî olarak bozacağı şeklindedir. Buna binaen yatma, yaslanma, çekildiği takdirde yere düşeceği bir şekilde dayanarak uyumak abdesti bozar demişlerdir. Bunu şöyle izah ederler: Böyle bir şekilde uyuyan kişinin mafsalları iyice gevşeyeceğinden her an yellenmesi mümkündür. Her an meydana gelmesi mümkün olan bir şey de olmuş sayılır. Ancak ayakta, oturarak, rükûda veya secdede uyuyan kişinin mafsallarında tam bir gevşeme olmadığından abdesti bozulmaz. Çünkü bu kimse kendini tutabilir. Nitekim kişinin bu durumlarda uykladığı halde yere

⁴³ Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (v. 385/995), *Sünen-i Dârekutnî*, Beyrut: Müessisetü'r-Risale, 1424/2004, I-V, I, 287; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, I, 427.

⁴⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 363.

⁴⁵ Serahsî, *a.g.e.*, I, 76; Mergînânî, *a.g.e.*, I, 17; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 14.

⁴⁶ Ebû Dâvûd, *Tahâret* 76.

⁴⁷ Bkz., Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 22; Dârekutnî, *Sünen*, I, 286.

⁴⁸ Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 53; Zuhaylî, Muhammed, *el-Mu'temed fi'l-fikhi's-Şâfiî*, Dîmeşk: Dâru'l-kalem, 1432/2011, I-V, I, 88.

düşmemesi bunun bir göstergesidir. Hanefiler ayrıca bu görüşlerine Hz. Peygamber'in, "*Kıyamda veya rükûda veya secdede veya otururken uyuyan kimsenin abdest alması gerekmez. Ancak, yana uzanarak uyuyan kimsenin abdest alması gerekir.*"⁴⁹ hadisini delil getirmişlerdir.⁵⁰

Şâfîiler,⁵¹ bir şeye yaslanmadan bağdaş kurarak uyumak dışında, ne şekilde olursa olsun uyumak abdesti bozar demişlerdir. Çünkü "*Gözler dalıverir. Herkim uyursa abdest alsın.*"⁵² hadisinin bu manada mutlak⁵³ olduğunu, herhangi bir durumla kayıtlanmadığını belirtmişlerdir. Yaslanmadan bağdaş kurarak uyumak, nadiren abdesti bozan bir durum olduğundan buna itibar edilmez demişlerdir. Ayrıca bunu destekleyen haberlerin de rivâyet edildiği görülmektedir. Bu haberlerden biri Hz. Enes'in şu rivâyetidir: "*Resûlullah'ın ashâbı yatsı namazını bekledi. Otururken uyuya kalırlar, sonra namaz kılarlar, abdest de almazlardı.*"⁵⁴

1.1.6. Kadına Dokunmak

Fakihler kadına elin değmesi veya dokunması ile abdestin bozulup bozulmayacağı hususunda farklı düşünceye sahiptirler. Bunun temel kaynağı Nisâ ve Mâide sûresinde geçen "*لَا مَسْئَةَ النِّسَاءِ*"⁵⁵ ifadesindeki müşterek lafız olan "lems" kelimesidir.⁵⁶

Bu kelime Arapçada "elle dokunmak" manasına geldiği gibi "cinsî yaklaşma" manasına da gelmektedir.⁵⁷

Hz. Ali (v.40/661) âyette geçen ifadenin "cinsî münasebet" manasına geldiğini söylemiştir.⁵⁸ Bu manayı esas alan Hanefiler, kadına dokunma neticesinde abdestin bozulmayacağı görüşündedir. Bu hükmün Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamasıyla da kesinlik kazandığını vurgulamışlardır. Şöyle ki; Hz. Âişe

⁴⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 194;

⁵⁰ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 18; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 16.

⁵¹ Büceyremî, *a.g.e.*, I, 208; Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî (v. 974/1567), *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-minhâc*, Beyrut: Dâr'u iyhâi't-türâsi'l-Arabî, 1357-1983, I-X, I, 135.

⁵² Ebû Dâvûd, Tahâret 77; İbn Mâce, Tahâret 62.

⁵³ Mutlak lafız: Muayyen olmayan bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlanmışına dair delil bulunmayan lafızdır. Adam veya adamlar gibi.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, Tahâret 77; Müslim, Hayz 33.

⁵⁵ Nisâ 4/43; Mâide 5/6.

⁵⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 44

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "lms" md.

⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim (v.235/852), *Musannef*, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1987, I-VII, I, 153.

(v.58/678), “Hz. Peygamber (s.a.v.) eşlerinden birini öptüğünü, sonra da abdest almadan kalkıp namaz kıldığını.”⁵⁹ rivâyet etmiştir.⁶⁰

Şâfiî uleması, bir erkeğin evlenmesi helal olan bir kadının cildine veya bir kadının evlenmesi helal olan bir erkeğin cildine şehvetli veya şehvetsiz, bilerek ya da bilmeyerek çıplak olarak dokunması durumunda dokunan kişinin abdestinin bozulacağı hususunda ittifak etmiştir. Dokunulan kişi ile evlenilmesi yasak olan mahremler hakkında farklı görüşler bulunsa da sahih olan görüşe göre onların da abdestleri bozulur.⁶¹

Şâfiî uleması, abdest âyetinde geçen “لَا مَسْئَةَ النِّسَاءِ”⁶² ifadesini “kadınlara dokunma” manasında anlamışlardır. Âyette dokunmanın “tuvaletten gelmeye” atfedilmesi ve su bulunmadığında teyemmüm emrinin bunların peşinden gelmesi, “kadınlara dokunmanın” tıpkı tuvalet yapmak gibi abdesti bozan bir durum olduğunun göstergesidir demişlerdir.

Şâfiîler ayrıca İbn Ömer’den, “Kim karısını öperse veya ona dokunursa abdest alsın.”⁶³ rivâyetini esas almışlardır.⁶⁴

1.1.7. Erkeklik Organına El Sürmek

Hanefiler’e göre erkeklik organına el sürmek abdesti bozmadır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) “erkeklik organına el sürmekle abdest alınması gerekir mi?” diye soran Talk b. Ali’ye; “Hayır, gerekmez. O organ senin bir parça etinden başka bir şey midir ki?”⁶⁵ diye cevap vermiştir. Resûlullah (s.a.v.) böyle demekle, adamın abdest alması gerekmediğini bildirmiş ve bu hükmün sebebine de dikkat çekmiştir. Bir grup sahâbe de bu durumun abdesti bozmayacağını nakletmişlerdir. Şâfiîler’in delil edindiği, “Her kim erkeklik organına el sürerse, abdest alsın.”⁶⁶ hadisini Yahya b. Maîn (v.233/848) ve diğer hadis imamları ta’n etmiştir. Yahya b. Maîn, üç konu hakkında Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sahih bir rivâyet gelmediğini söylemiştir. Onlardan birisi de bu konudur. Rivâyetin sahih kabul edilmesi

⁵⁹ İbn Mâce, Tahâret 69; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (v.241/855), *el-Müsned*, Kahire: Müessiset’ü kurtuba, ts., I-VI, VI, 210.

⁶⁰ Serahsî, *a.g.e.*, I, 67; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 16.

⁶¹ Şâfiî, *Umm*, I, 29; Nevevî, *Mecmû’*, II, ss. 23-25; Şirbînî, *a.g.e.*, I, 144.

⁶² Nisâ 4/43.

⁶³ Muvatta’, Vaktu’s-salât 134.

⁶⁴ Şâfiî, *Umm*, I, 29.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, Tahâret 182.

⁶⁶ Ebû Dâvûd, Tahâret 68; Tirmizî, Tahâret 61; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 223.

durumunda hadisin, “kim idrarını yaparsa” veya “elini yıkaması müstehaptır” şeklinde yorumlanması gerekir.⁶⁷

Şâfiî mezhebine göre ise; kişi avucunun içi veya parmaklarının iç tarafıyla ön veya arka avretine kasıtlı veya kasıtsız çıplak bir şekilde dokunursa abdesti bozulur. Bu kişinin küçük veya büyük, ölü veya diri olması arasında fark yoktur. Şâfiîler’in bu konudaki delilleri şu iki hadistir: “Her kim erkeklik organına el sürerse, abdest alsın.”⁶⁸ “Biriniz elini avret mahalline götürür de arada bir perde veya örtü bulunmazsa namaz kılmak için abdest alsın.”⁶⁹ Hadiste zikredilen “ifdâ” kelimesi avuç içi ile tutmak anlamındadır. Dolayısıyla elin dışı ile veya parmakların ucu ile dokunmak abdesti bozmaz. İbn Hibbân (v.354/965), Hanefîler’in delili olan hadisin mensuh olduğunu söylemiştir. Bundan ötürü o hadis ile amel edilemez.⁷⁰

1.1.8. Namazda Sesli Gülmek

Hanefî fakihleri namaza ve abdeste etkisi açısından gülmeyi üçe ayırmışlardır:

Kahkaha: kişinin yanındaki duyacağı kadar gülmesine denir. Bu sebeple hem namaz hem de abdest bozulur.

Dıhk: kişinin sadece kendisinin duyabileceği kadar gülmesine denir. Bu, sadece namazı bozar.

Tebessüm: kişinin ne kendisinin ne de başkasının duyamayacağı şekilde gülümsemesine denir. Bu sebeple ne namaz ne de abdest bozulur.⁷¹

Hanefîler’e göre rükûlu ve secdeli namazlarda sesli gülmek hem namazı hem de abdesti bozar. Cenaze namazında ve tilâvet secdesinde ise abdest bozulmaz. Genel kurala göre bu durumda vücuttan necis bir şey çıkmayacağından abdestin bozulmaması gerekir. Ancak Hanefîler Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Bana bakın! İçinizden kim sesli olarak güldüyse, abdest alıp namazını yeniden kılsın.*”⁷² hadisine istinaden abdestin bozulacağını söylemişlerdir. Müçtehitlerin çoğu Ebû

⁶⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 16; Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî (v. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâik şerh-u kenzi'd-dekâik ve hâşiyetü'ş-şilbiyyi*, Kahire: Matbaatü'l-kübra, 1313/1934, I-VI, I, 12.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, Tahâret 68; Tirmizî, Tahâret 61; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 223.

⁶⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 401; Dârekutnî, *Sünen*, I, 267; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 269.

⁷⁰ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *el-Umm*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410/1990, I-VII, I, 34; Nevevî, *Mecmû'*, II, 34; Şirbînî, *a.g.e.*, I, ss.146-147.

⁷¹ Merginânî, *a.g.e.*, I, 18; Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 16-17.

⁷² Dârekutnî, *Sünen*, I, 307, 315.

Musâ el-Eş‘arî gibi meşhur bir sahâbî tarafından rivâyet edilen hadis dururken kıyasa başvurulamayacağını belirtmişlerdir. Hadis mutlak namaz hakkında vârit olmuştur. Mutlak namaz denildiğinde, rükûlu ve secdeli namaz anlaşılacağından bu hükmün sadece namaz için geçerli olacağı anlaşılmış olur.⁷³

Şâfiîler’e göre sesli gülmek (kahkaha) namaz dışında abdesti bozmadığı gibi namaz içinde de bozmaz. Bu konudaki delilleri Hz. Câbir’in (v.78/697) rivâyet etmiş olduğu “*Gülmek, namazı bozar, abdesti bozmaz.*”⁷⁴ hadisidir.⁷⁵

Şâfiîler, Hanefîler’in delili olan hadisi, hem mürsel⁷⁶ hem de usule aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Hadisin usule aykırılığı, namaz dışında abdesti bozmayan bir şeyin namaz içinde bozduğunu bildirmesidir.⁷⁷

1.1.9. Gusül Abdestinde Mazmaza ve İstinşak

Hanefîler’e göre bütün bedeni suyla yıkamaya “gusül” denir.⁷⁸ Şâfiîler bu tanıma niyeti de eklemişlerdir.⁷⁹

Hanefîler, gusül abdesti alırken ağzı iyice çalkalamayı (mazmaza) ve burna su vermeyi (istinşak) farz kabul etmiştir. Çünkü “*Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin.*”⁸⁰ âyeti, gusleden kişiye bedeninin tamamını yıkamasını emretmiştir. Âyet mutlak olarak zikredildiğinden suyun ulaşması mümkün olan her yerin âyetin kapsamına girmesi gerekir. Bu itibarla gusleden kişinin, gözlerinin içi hariç vücudunun her yerini yıkaması farzdır. Yıkanmasında zarar olduğundan gözlerin içi âyetin kapsamına dâhil edilmemiştir. Ama ağızla burnun içinin yıkanmasında böyle bir zarar olmadığından ağzın ve burnun yıkanması farzdır.⁸¹

Hanefîler ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Doğrusu her tüyün altında cünüplük vardır. Dikkatli olun; tüyü ıslatın, teni temizleyin.*”⁸² hadisinin görüşlerine kesinlik kazandırdığını ifade etmişlerdir. Çünkü burnun içinde de kıllar

⁷³ Merginânî, *a.g.e.*, I, 18; Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 16-17.

⁷⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 225.

⁷⁵ Yümnî, Ebu'l-Huseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim, (v.558/1179), *el-Beyân fi mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*, Cidde: Dâru'l-minhâc, 1421/2000, I-XIII, I, 195; Remlî, *a.g.e.*, I, 109.

⁷⁶ Mürsel Hadis: Tâbiinden birinin, sahâbî ismini zikretmeden Resûlullah (s.a.v.)'a isnat ettiği hadise denir. Fakihlere göre ise, senedinin tamamı ya da sonuncu kısmı düşürülmüş olan ve Resûlullah'a (s.a.v.) isnat edilen hadistir.

⁷⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 46.

⁷⁸ Seyyid Sâbık, (v.1420/1998), *Fıkhu's-sünne*, Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 1977, I-III, I, 64.

⁷⁹ Şirbînî, *a.g.e.*, I, 212.

⁸⁰ Mâide 5/6.

⁸¹ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 17.

⁸² Ebû Dâvûd, Tahâret 95; Tirmizî, Tahâret 78; İbn Mâce, Tahâret 106.

bulunmaktadır. Yine hadiste geçen “beşerete” lafzı tenin görünen kısmı manasına geldiğinden ağız da kapsamaktadır.⁸³

Şâfîiler’e göre ise mazmaza ve istinşak abdestte sünnet olduğu gibi gusulde de sünnettir. “*On şey fıtrattandır.*”⁸⁴ hadisi Şâfîiler’in delilidir. Çünkü hadiste mazmaza ve istinşak on şey arasında zikredilmiştir.⁸⁵

İbn Rüşd (v.520/1126) bu ihtilâfin başka bir sebebini şöyle açıklar: Ümmü Seleme’nin (v.62/681) rivâyet ettiği hadisin⁸⁶ zahiri ile Hz. Âişe ile Hz. Meymûne’nin (v.51/671) Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nasıl guslettiği hakkında rivâyet ettiği hadislerin⁸⁷ birbirleriyle çelişmesi sebebiyle mazmaza ve istinşakın hükmü hususunda farklı görüşler beyan edilmiştir. Çünkü Hz. Âişe ile Hz. Meymûne’nin rivâyet ettiği hadislerde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ağız ve burnuna su verdiği zikredilirken, Ümmü Seleme’nin rivâyet ettiği hadiste zikredilmemiştir. Hz. Âişe ile Hz. Meymûne’nin hadislerini, “*Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin.*”⁸⁸ âyetinde mücmeli tefsir mahiyetinde kabul eden Hanefiler, ağız ve burna su vermeyi farz kabul etmiştir. Bunu tefsir kabul etmeyen Şâfîiler ise Ümmü Seleme’nin hadisini vücûba, diğer hadisleri de mendupluğa hamletmek suretiyle telif etmişlerdir.⁸⁹

1.1.10. Guslü Gerektiren Meni

Genellikle erkeklerin üreme organından çıkan yoğun, beyaz suya “meni” denir. Nadiren gelmiş olsa da kadınların menisi sarı renkte, ince ve akıcı olur.⁹⁰

Meninin üreme organından gelme şekli tahâret açısından önemlidir. Meni şehvete bağlı olarak geldiği gibi bir hastalık neticesinde vb. durumlarda da gelebilir. Hz. Peygamber; “*Su (gusletmek), sudan (meniden) dolayıdır.*”⁹¹ buyurmuştur. Buna göre meninin gelmesi halinde kişinin yıkanması gerekir. İhtilaf edilen konu; hangi meninin guslü gerektireceğidir. Hanefiler taziykle ve şehvetle

⁸³ Serahsî, *a.g.e.*, I, 62; İbn Hümâm, *Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî* (v. 861/1457), *Fethü'l-kadîr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts., I-X, I, ss. 56-57.

⁸⁴ Müslim, *Tahâret* 16; Ebû Dâvûd, *Tahâret* 28; Tirmizî, *Edeb* 14.

⁸⁵ Şâfîî, *Umm*, I, 57; Yümnî, *a.g.e.*, I, 113; Nevevî, *Mecmû'*, II, 197.

⁸⁶ Bkz., Müslim, *Hayz* 58; Tirmizî, *Tahâret* 77; İbn Mâce, *Tahâret* 108.

⁸⁷ Bkz., Müslim, *Hayz* 35; Nesâî, *Gusl* 15.

⁸⁸ Mâide 5/6.

⁸⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 52.

⁹⁰ Zuhaylî, *Vehbe*, *a.g.e.*, I, 360.

⁹¹ Müslim, *Hayz* 80; Ebû Dâvûd, *Tahâret* 82; İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî (v. 311/924), *Sahîh'i İbn Huzeyme*, Beyrut; el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts., I-IV, I, 152.

gelen meni guslü gerektirir görüşünde iken, Şâfiîler şehvet duyulsun duyulmasın meninin bizzat çıkışı guslü gerektirir demişlerdir.

Hanefiler, “*Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin.*”⁹² âyetindeki “cünüplük” ifadesini, “menin şehvetle dışarıya çıkması” şeklinde anlamışlardır. Ayrıca cünüplük, sözlükte de bu anlamı taşır. Araplar “falanca adam cünüp oldu” dedikleri zaman “kadınla cinsel ilişkide bulundu” manasını kastederler. Hanefiler’in diğer bir delili, “*Su (gusletmek), sudan (meniden) dolayıdır.*”⁹³ hadisidir. Hadisteki ikinci “su” kelimesi “âm” lafız olduğundan mezi,⁹⁴ vedi,⁹⁵ şehvetle çıkan veya çıkmayan menileri içine alır. Oysaki bunların hepsi guslü gerektirmez. Bu durumda âm lafzın tahsisi yoluyla sudan kasıt şehvetle çıkan meni olduğu anlaşılır demişlerdir. Ebû Hanîfe (v.150/767) ile İmam Muhammed’e (v.189/805) göre, guslü gerektiren meninin yerinden şehvetle ayrılması yeterlidir. Ebû Yûsuf (v.182/798), meninin üreme organından dışarıya şehvetle çıkmasını da şart koşmuştur.⁹⁶

Şâfiî mezhebine göre ise “*Su (gusletmek), sudan (meniden) dolayıdır.*”⁹⁷ hadisindeki ifade mutlak olduğundan uyku, uyanıklık, cima, ihtilam, oynaşmak, bakmak, düşünmek, şehvetli ya da şehvetsiz, tazyikli veya tazyiksiz mutlak surette meninin gelmesi halinde gusül gerekir. Ayrıca Şâfiîler hangi sebeple olursa olsun menisi dışarı çıkan kimseye cünüp dediklerinden guslün gerekmesi için meninin şehvetle gelmesini şart koşmamışlardır.⁹⁸

1.1.11. Mushaf’a Dokunmak

İslam âlimleri, “*Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir.*”⁹⁹ âyetine ve “*Kur’an’a ancak temiz olan el sürebilir.*”¹⁰⁰ hadisine binaen, abdestsiz, cünübün, hayız ve nifaslının Mushaf’a dokunmalarını haram kabul etmişlerdir.¹⁰¹

⁹² Mâide 5/6.

⁹³ Müslim, Hayz 80; Ebû Dâvûd, Tahâret 82; İbn Huzeyme, Sahih, I, 152.

⁹⁴ Kişinin eşiyle oynaşması, sevişmesi, onu öpmesi gibi durumlarda cinsel organından gelen beyaz ince yapışkan sıvıya denir.

⁹⁵ İdrardan sonra erkeğin cinsel organından gelen beyaz renkte olan ince suya denir.

⁹⁶ Serahsî, a.g.e., I, 67; Mergînânî, a.g.e., I, 19; Mevsilî, a.g.e., I, 18.

⁹⁷ Müslim, Hayz 80; Ebû Dâvûd, Tahâret 82; İbn Huzeyme, Sahih, I, 152.

⁹⁸ Şîrâzî, Mühezzeb, I, 61-62; Yümnî, a.g.e., I, 238; Takiyuddîn, Ebubekir b. Muhammed el-Huseynî ed-Dımeşkî (v.829/1450), *Kifayetü'l-ehyâr fi halli ğâyeti'l-ihâtâr*, Dımeşk: Dâru'l-hayr, 1994, s. 41.

⁹⁹ Vâkıa 56/79.

¹⁰⁰ Dârekutnî, *Sünen*, I, 219; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (v. 354/965), *Sahih'i İbn Hibbân*, Beyrut: Müessisetü'r-risale, 1408/1988, I-XVIII, XIV, 504.

Ancak üzerinde kılıf bulunan Mushaf'a dokunabilme veya Mushaf'ı çanta gibi şeyler içinde taşıyabilme noktasında ihtilâf etmişlerdir.

Hanefiler, cildinden ayrı bir şekilde üzerinde kılıf bulunan Mushaf'a dokunmanın caiz olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Mushaf'ın cildinden ayrı olan kılıf ve benzeri şeyler Mushaf'a bitişik olmadığından Mushaf hükmünde değildir.¹⁰²

Şâfiî âlimlerin çoğunluğu ise cildinden ayrı bir kap içinde bulunan Mushaf'a dokunmayı, Mushaf'ı taşıma niyetiyle O'nu çanta, sandık vb. şeyler içinde taşımayı O'na dokunmakla eşdeğer kabul ettiklerinden bu şekilde Mushaf'a dokunulmasının veya taşınmasının haram olduğunu söylemişlerdir. Ancak kumaşlar veya elbiseler içinde olmak şartıyla, tutmaktan maksat da Mushaf olmaksızın tutulabileceğini ve taşınabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁰³

1.1.12. Suyun Az ve Çok Miktarı

İslam âlimleri suyun temiz sayılması için belli ölçütler getirmişlerdir. Bunlardan biri de suyun azlık ve çokluk miktarıdır. İşte bu miktarı belirlemede Hanefiler ile Şâfiîler farklı düşünmüşlerdir.

Hanefiler her tarafından onar arşın uzunluğunda bir yerde bulunan ve bir tarafının hareketlenmesiyle diğer tarafının hareketlenmediği suya çok su demiştir. Yerin uzunluğunun olması genişliğinin olmaması durumunda uzunluğu genişliğine eklendiği takdirde yine de ona on arşın ölçüsünü yakalıyorsa oradaki su çok su sayılır. Derinliğinin ölçüsü, avuçlandığında dibi açığa çıkmayacak şekilde derin olmasıdır. Hanefiler bu ölçüyü tespit etme de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) deniz suyu hakkında buyurmuş olduğu "*Onun suyu temizdir*"¹⁰⁴ hadisini esas almışlardır. Çünkü deniz suyu bir tarafının hareketlenmesiyle diğer tarafının hareketlenmediği, avuçlandığında da dibinin gözümediği sudur. Dolayısıyla Hanefiler'e göre bu ölçüleri taşımayan suya az su denir ve içine az veya çok pisliğin düşmesiyle necis

¹⁰¹ Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, I, 144; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 19.

¹⁰² Mevsilî, *a.g.e.*, I, 19; Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (v.786/1384), *el-Înâye şerhu'l-hidâye*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts. I-X, I, 169.

¹⁰³ Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (v.505/1111), *el-Vasît fi'l-mezheb*, Kahire: Dâru's-selâm, 1417/1995, I-VII, I, 330; Şirbînî, *a.g.e.*, I, ss. 149-150.

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, Tahâret 40; Tirmizî, Tahâret 52; İbn Mâce, Tahâret 38.

olmuş olur. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hususta “Sizden biriniz sakın durgun suya abdest bozmasın, (ola ki) biraz sonra ondan gusleler”¹⁰⁵ buyurmuştur.¹⁰⁶

İmam Buhârî (v. 256/870) ve Ebû Dâvûd (v. 275/889), Şâfiîler’in delili olan “kulleteyn” hadisinin zayıf olduğunu belirtmiştir. Ayrıca hadisin farklı varyantlarında üç kulle ve dört kullenden bahsedilmiştir ki bu da hadisin metninde “ızdırab”¹⁰⁷ olduğunu gösterir. Hanefîler hem hadisin zayıf olması hem de iki kulle suyun necâset taşıma ihtimalinin çok fazla olması sebebiyle bu görüşle amel etmenin sahih olamayacağını belirtmişlerdir.¹⁰⁸

Şâfiîler Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Su iki kulle kadar olursa pislik taşımaz”¹⁰⁹ hadisine istinaden iki kulle (yaklaşık 200 kg) olan suyu çok su, iki kullenden az olan suyu ise az su kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre iki kulle ve daha fazla olan su necâsetin düşmesiyle necis olmaz. Ancak suya düşen necâset, suyun renginden, kokusundan ve tadından birini değiştirirse necis olur.¹¹⁰

Kulleteyn Hadisinin senedine ve metnine yöneltile eleştirilere İmam Mâverdî (v.450/1058) uzunca cevaplar vermiştir. Ayrıca Şâfiîler sahâbeden İbn Ömer (v.73/692), İbn Abbas (v.68/687), Ebû Hüreyre (v.58/678), tabiinden Saîd b. Cübeyr (v.94/713), Mücahid (v.103/721) ve birçok fukahanın bu görüşte olduklarını belirtmişlerdir.¹¹¹ Nevevî (v.676/1277) de, Hâkim’in (v.405/1014) ve Beyhakî’nin (v.458/1066) hadisin sahih olduğunu belirten görüşlerini zikretmiştir.¹¹²

1.1.13. Suda Doğan Hayvanlar

Hanefî mezhebinde balık, kurbağa, yengeç gibi suda doğan hayvanların orada ölmeleri suyu ifsat etmez. Hz. Peygamber (s.a.v.) denizden bahsederken “Onun suyu temizdir, ölüsü de helaldir.”¹¹³ buyurmuştur. Bu hadisten anlaşılacağı üzere içindeki ölümler sebebiyle deniz pislenmez. Çünkü kendisi pis olmayan

¹⁰⁵ Buhârî, Vudû 70; Müslim, Tahâret 95; Ebû Dâvûd, Tahâret 34.

¹⁰⁶ Mergînânî, *a.g.e.*, I, ss. 20-21; Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 20-21; Haddâdî, *a.g.e.*, I, ss. 13-14.

¹⁰⁷ Muzdarib Hadis: Râvilerin, senedinde ya da metninde ihtilâf ettikleri ve bunların bir arada telifine ya da tercihine imkân bulunmayan rivâyetlere denir.

¹⁰⁸ Bâbertî, *a.g.e.*, I, 76.

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, Tahâret 32; Tirmizî, Tahâret 50; İbn Mâce, Tahâret 75.

¹¹⁰ Şâfiî, *a.g.e.* I, 18; Mâverdî, *a.g.e.*, I, 325; Süneykî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (v. 926/1520), *Esne'l-metâlib fi şerh'i ravdi't-tâlib*, Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, ts. I-IV, I, 14.

¹¹¹ Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, I, ss. 318-329.

¹¹² Nevevî, *Mecmû'*, I, 112.

¹¹³ Ebû Dâvûd, Tahâret 40; Tirmizî, Tahâret 52; İbn Mâce, Tahâret 38.

etrafındaki şeyi de pisletmez. Kanlı hayvanlar suda doğmadığından suyun içinde doğan hayvanlarda necis kılıcı şekilde kan bulunmadığı anlaşılmış olur.¹¹⁴

Şâfiîler “Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan... size haram kılındı.”¹¹⁵ âyetine binaen bütün leşlerin necis olduğunu belirtmişlerdir. Bu hükümden sadece insanı, balığı ve çekirgeyi istisna etmişlerdir. “Ant olsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık.”¹¹⁶ âyeti ve “SübhaneAllah! Mümin necis olmaz.”¹¹⁷ hadisi, ister ölü ister diri olsun insanın temiz olduğunun açık kanıtıdır. Balık ve çekirge ölüsünün temiz olduğunun delili ise “Size iki ölü ile iki kan helal kılındı. İki ölü, balık ve çekirgeci. İki kan ise ciğer ve dalaktır.”¹¹⁸ hadisidir. Neticede Şâfiîler balık ve çekirgenin dışında suda ölen hayvanların kanları akmasa da necis olduklarını ve suyu ifsat edeceklerini belirtmişlerdir.¹¹⁹

1.1.14. Derinin Tabaklanması

İslam âlimleri Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Tabaklanan her deri temiz olur.”¹²⁰ hadisine binaen tabaklanan her derinin temiz olacağını ifade etmişlerdir. Hem Hanefiler hem de Şâfiîler bu hadisten insan ve domuz derisini istisna etmişlerdir. Şâfiîler ayrıca bunlara köpek derisini de ilave etmiştir.

İnsan şerefli bir varlık olarak yaratıldığından onun herhangi bir parçasından yararlanmak onu küçük düşüreceği için haram kılınmıştır. Domuz da “aynı necis” olduğundan derisi tabaklansa da temiz olmaz. Çünkü Allah (c.c.), “O pisliktir.”¹²¹ buyurmuştur. Hanefiler köpeği domuz gibi aynı necis olan bir hayvan kabul etmediklerinden bu kaideden istisna etmemişlerdir. Zira köpekten avlanma ve koruma yönünden istifade edilmektedir.¹²²

Şâfiîler, “Köpek sizden birinin kabından yalarsa, onu yedi defa yıkasın.”¹²³ hadisine istinaden köpeği de domuz gibi bizzat necis olarak kabul ettiklerinden,

¹¹⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 21-22; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 84.

¹¹⁵ Mâide 5/3.

¹¹⁶ İsrâ 17/70.

¹¹⁷ Buhârî, Gusl 23; Müslim, Hayz 116; Ebû Dâvûd, Tahâret 90.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 213; İbn Mâce, Sayd 9; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 384.

¹¹⁹ Râfiî, Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî el-Kazvîni (v.623/1226), *el-Azîz Şerh'ul-Vecîz*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997, I-XII, I, ss. 161-162; Takiyyuddîn, *a.g.e.*, s. 70.

¹²⁰ İbn Mâce, Libas 25; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, II, 443.

¹²¹ En'am 6/145.

¹²² Kâsânî, *a.g.e.*, I, 85; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 23; Zeylaî, *a.g.e.*, I, 25.

¹²³ Buhârî, Vudû 33; Müslim, Tahâret 90.

tabaklanma suretiyle derisinin temiz olmayacağını söylemişlerdir.¹²⁴ Şâfiî âlimler hadisi şu şekilde açıklamışlardır: Hayvanlar içerisinde en fazla soluyan hayvan köpektir. Buna göre ağız en temiz yeri olması gerekirken, hadiste ağzının dâhi necis olduğu belirtilmiştir. Bundan dolayı diğer uzuvlarının tamamı da ağızına kıyas edilerek, köpeğin kendisi de necis olmalıdır demişlerdir.¹²⁵

“el-Mevsîlî’nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfiî’ye Ait Görüşlerin Tahkiki” adlı tezde¹²⁶ konuyla ilgili Şâfiîler’in farklı düşündüğüne dair yapılan atıf yanlış atıflar arasında belirtilmiştir. Hâlbuki konuyu incelediğimizde Şâfiîler, Hanefîler’den farklı olarak, köpeğin derisinin de tabaklanma suretiyle temiz olamayacağını ifade etmişlerdir.

Diğer konularda bu teze atıfta bulunurken Dirican’ın tezi diye zikredeceğiz.

1.1.15. Güvercin ve Serçe Pisliği

Hanefîler, İbn Mesûd (v.32/652) hadisinden dolayı istihsanen güvercin ve serçe pisliğinin kuyu suyunu ifsat etmeyeceğini belirtmişlerdir. İbn Mesûd (r.a.) üzerine güvercin pislemesine rağmen onu parmağıyla silmekle yetinmiştir. Yine Abdullah b. Ömer (r.a.) üzerine kuş pisleyince, pisliği taşla silmiş, ardından namaz kılmıştır.¹²⁷ Ayrıca mescitlerin temiz tutulması emredildiği halde, mescitlerde geçmişten günümüze kadar yuva yapan güvercinlere dokunulmaması, bu hayvanların pisliğinin necis olmadığına delalet eder. Bu konuda asıl olan delil ise Ebû Umâme’nin (r.a.) rivâyet ettiği hadistir. Bu hadise göre Hz. Peygamber (s.a.v.) güvercine yönelik şükran hislerini açıklayarak şöyle buyurmuştur: “*Güvercin mağaranın ağızına yuva yaptı da ben kurtuldum. Allah Teâlâ da bunun mükâfâtı olarak, ona mescitleri mekân yaptı.*”¹²⁸ Hadis, güvercinden kaynaklanan pisliklerin temiz olduğuna delildir. Ayrıca bu iki kuşun pisliğinde her ne kadar bir durumdan

¹²⁴Şâfiî, *Umm*, I, ss. 22-23.

¹²⁵ Nevevî, *Mecmû’*, I, 567; Heytemî, *a.g.e.*, I, 312.

¹²⁶ Dirican, Hilal, *el-Mevsîlî’nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfiî’ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006., s. 59.

¹²⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, 57; Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî et-Tahtâvî (v. 1231/1816), *Hâşiye alâ Merâkı’l-felâh*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1418/1997, I, 39.

¹²⁸ Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî (v. 762/1360), *Nasbü’r-râye li-tahrîci ehâdîsi’l-hidâye*, Beyrut: Müessisetü’r-reyyân, 1418/1997, I-IV, I, 123.

bir başka duruma dönüşme varsa da pis koku olmadığından siyah, kokmuş çamur gibi kabul edilmiştir.¹²⁹

Şâfiîler, “*Diri olan hayvandan ayrılan her parça leştir.*”¹³⁰ hadisi mutlak olarak zikredildiğinden hayvanların ve kuşların pisliklerinin necis olduğunu söylemiştir. “*Hayvanların derilerinden gerek göç gününüzde, gerek ikamet gününüzde kolayca taşıyacağınız evler; onların yünlerinden, yapağularından ve kıllarından bir süreye kadar yararlanacağınız ev eşyası ve geçimlikler meydana getirdi.*”¹³¹ âyetinden dolayı eti yenen hayvanın derisini, yününü, tüy ve kıllarını, ayrıca temiz olduğundan hayvanın sütünü istisna etmişlerdir. Ancak korunma zorluğu olduğundan kuşun pisliğinin çok olması durumunda bağışlanacağını söylemişlerdir.¹³²

1.1.16. Yırtıcı Hayvanların, Eşek ve Katırın Artığı

Hanefiler, yırtıcı hayvanların artıklarını necis, eşek ve katırın artığını ise şüpheli kabul etmiştir. Yırtıcı hayvanların artıklarının necis olması etlerinin necis olmasıyla açıklanmıştır. Şöyle ki; bu hayvanların etlerinin necis olması, sütlerinin necis olmasını gerektirdiği gibi ağızlarındaki salyalarının da necis olmasını gerektirir demişlerdir. Eşeğin ve katırın artığının şüpheli kabul edilmesi, konuyla ilgili delillerin birbiriyle çeliştiğinden kaynaklandığı söylenmiştir. Delillerin birbiriyle çelişmesi şu şekilde açıklanmıştır: Bu hayvanların etinin ve sütünün necis olması artıklarının necis olduğuna, terlerinin temiz olması ise artıklarının temiz olduğuna delalet eder. Et ve sütlerinin necis olduğu zaten bilinmektedir. Terlerinin temiz olduğunun delili ise, Hz. Peygamber’in (s.a.v.), Hicaz sıcağında eşeğe semersiz olarak binmesi sonucu eşeğin terinin bulaştığı elbisesiyle namaz kılmasıdır.¹³³ Dolayısıyla Hanefî mezhebinde ifade edilen, “Eşek ve katırın artığı şüphelidir.” sözü, delillerin ifade edildiği şekilde çelişkili olması sebebiyle “Bu konuda tam bir hüküm verilemiyor.” manasında anlaşılmıştır. Temiz su

¹²⁹Mergînânî, *a.g.e.*, I, ss. 26-27; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 24; Zeylaî, *Tebyînül-hakâik*, I, 27.

¹³⁰Hâkim, *Müstedrek*, IV, 137.

¹³¹Nahl 16/80.

¹³²Şirbînî, *a.g.e.*, I, 235, 402; Heytemî, *a.g.e.*, I, 299.

¹³³Taberânî, *Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî* (v. 360/971), *el-Mu'cemü'l-evsat*, Kahire: Dâru'l-haremeyn, ts., I-X, IX, 56.

bulunmadığında eşeğin ve katırın artık olan suyuyla abdest alınabileceği ancak ihtiyaten teyemmüm edilmesi gerektiği söylenmiştir.¹³⁴

Şâfiî mezhebinde atın, katırın, eşeğin, yırtıcı hayvanların, eti yenilsin veya yenilmesin -domuz ve köpek hariç- bütün hayvanların artıklarının temiz olduğu belirtilmiştir. Bu görüşlerinin delili, Cabir (r.a)'in rivâyet ettiği şu hadistir: Hz. Peygamber'e eşeklerin artıklarından abdest alabilir miyiz? diye sorulduğunda, "evet" cevabını vererek, "*Bütün yırtıcı hayvanların artığından abdest alabilirsiniz.*" dedi.¹³⁵ Ayrıca zaruret olmadan da bu hayvanlardan istifade edilmesi bu hayvanların artığının koyunun artığı gibi temiz olmasını gerektirir demişlerdir. Öte yandan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve ashâbının, eşeğe ve katıra bindiklerinin sabit olduğunu, eğer necis olsalardı Nebî (s.a.v.) bunu bize haber vermesi gerekirdi demişlerdir. Yine bu hayvanlardan sakınmanın mümkün olmaması da artıklarının temiz olduğunu gösterir.¹³⁶

1.1.17. Hastalık veya Soğuk Korkusundan Ötürü Teyemmüm

Kastetmek, yönelmek manasına gelen teyemmüm, şer-i ıstılahta su bulunmadığı veya bulunsa da kullanma gücü olmadığında, toprakla (Hanefî ve Şâfiîler'e göre) veya toprak cinsinden bir şeyle (sadece Hanefîler'e göre) hadesi (abdestsizlik veya cünüplük hali) gidermek amacıyla yapılan bir takım fiillere denir.¹³⁷

Hanefîler ile Şâfiîler hastalık veya soğuk korkusundan ötürü teyemmüm etmenin caiz olduğu hususunda görüş birliği içerisinde. İhtilaf ettikleri konu ise hastalığın ve soğukun niteliğidir.

Hanefîler'e göre suyu kullandığı takdirde hastalığının uzamasından veya artmasından ya da iyileşmesinin gecikeceğinden endişe eden kişi teyemmüm edebilir. Çünkü "*Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur)*

¹³⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 26-27; Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (v. 855/1451), *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts., I-X, I, ss. 476-489; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (v. 970/1563), *Bahru'r-râik şerh'u kenzi'd-dekâik*, ys: Dâru'l-kitabi'l-İslamî, ts., I-VIII, I, 134.

¹³⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 377.

¹³⁶ Müzenî, *a.g.e.*, VIII, 101; Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî (v. 478/1085), *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, Dâru'l-Minhâc, 1428/2007, I-XX, I, 247.

¹³⁷ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 45; Şirbînî, *a.g.e.*, I, ss. 244-245.

da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin (teyemmüm edin).”¹³⁸ âyeti mutlak olarak zikredilmiş olup hastalık herhangi bir şeyle kayıtlanmamıştır. Soğuk su sebebiyle teyemmüm etmenin caiz olmasını ise ölümden, bazı organların telef olmasından ve hasta olmaktan korkma hali ile sınırlandırmışlardır.¹³⁹

Şâfiîler öne çıkan görüşlerinde (ezhar kavil), teyemmümü mubah kılan hastalığı, dıştan görünen organların herhangi birisinin telef olma tehlikesiyle karşı karşıya kalınması durumuyla kayıtlamışlardır. Çünkü İbn Abbas (v.68/687) yukarıdaki âyeti, abdest alması halinde sıkıntıya düşecek olan, Allah yolunda yaralanan, yaraları ve çiçek hastalığı olup yıkanması halinde ölüm tehlikesi olanlar hakkında nazil olduğunu söylemiştir. Suyun soğuk olması halinde teyemmümün caiz olmasını da vakit içerisinde suyu ısıtma imkânının olmaması veya bir organın zarar görmesi yahut da dıştan görünen bir organda ileri derecede bir kusurun meydana gelmesi ile kayıtlamışlardır. Çünkü Amr b. As’ın (v.43/664) yolculuk esnasında cünüp olunca, soğukta ölmekten korktuğundan teyemmüm yaptığı ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) de bu hareketi onayladığı¹⁴⁰ rivâyet edilmiştir.¹⁴¹

Dirican’ın çalışmasında¹⁴² Şâfiî mezhebine yapılan atfin yanlış yapıldığı, her iki mezhepte de hastalığın ve şiddetli soğuğun teyemmümü caiz kıldığı zikredilmiştir. Ancak konu içinde de ifade edildiği üzere, hastalık veya soğuk korkusundan ötürü teyemmümün caiz olduğu hususunda her iki mezhep görüş birliği içerisinde olmalarına rağmen, hastalığın ve soğuğun niteliği hakkında farklı görüşler beyan etmişlerdir.

1.1.18. Teyemmüm Edilebilecek Maddeler

Hanefiler’e göre toprak, kum, kireç ve sürme taşı gibi yerin cüzlerinden olan bir şeyle teyemmüm edilir. Allah (c.c.) “*Temiz (tayyib) bir toprağa (saîd) yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin.*”¹⁴³ buyurmuştur. Âyeti kerimede geçen “saîd” kelimesi sözlükte; “yerden yükselen, yer üzerindeki şey”

¹³⁸ Mâide 5/6.

¹³⁹ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 48; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 28.

¹⁴⁰ Ebû Dâvûd, Tahâret 121; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IXX, 347; Dârekutnî, *Sünen*, I, 327.

¹⁴¹ Nevevî, *Mecmû’*, II, 285; Şirbînî, *a.g.e.*, I, ss. 253-255.

¹⁴² Dirican, Hilal, *el-Mevsilî’nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfi’ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006., s. 59.

¹⁴³ Nisâ 4/43.

anlamındadır. “Saîd” kelimesini bu manada kullanmak sadece bitkilerin bittiği toprak manasında kullanmaktan daha uygundur. Çünkü söz konusu âyetten kasıt, temizlenmektir. Zira Allah (c.c.) “*Fakat sizi temiz kılmak ister.*”¹⁴⁴ buyurmuştur. Bu itibarla, ilgili âyette temiz olan şeylerin kastedilmiş olması daha uygundur.¹⁴⁵

Şâfiîler’e göre ise topraktan başka herhangi bir madde ile teyemmüm etmek caiz değildir. Çünkü “*Temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin.*”¹⁴⁶ âyetinde geçen “saîd” kelimesini sadece toprak manasında kullanmışlardır. İmam Şâfiî (v.204/820) toprağın içinde toz bulunmasını ayrıca şart koşturmuştur.¹⁴⁷

İbn Rüşd (v.273/887) konuya daha farklı açıdan bakarak meseleyi şöyle izah eder: Teyemmüm hususunda vârit olan bir hadisin bazı rivâyetlerinde “*Yeryüzü benim için mescit ve paklayıcı kılınmıştır.*”¹⁴⁸ şeklinde “mutlak”, bazı rivâyetlerinde de “*Yeryüzü benim için mescit, yeryüzünün toprağı da benim için paklayıcı kılınmıştır.*”¹⁴⁹ şeklinde “mukayyed” ifade kullanılmıştır. Müçtehitler, mutlak mı mukayyede yoksa mukayyed mi mutlaka hamledilir diye ihtilâf etmişlerdir. Mutlakın mukayyede hamledilmesi görüşünde olup “saîd” kelimesini toprağa hamledenler (Şâfiîler), halis topraktan başka bir madde ile teyemmüm etmeyi caiz görmezken, mukayyedi mutlaka hamledip “saîd” kelimesini yerin cinsinden olan maddeler manasında görenler (Hanefiler) kum ve çakıl gibi şeylerle de teyemmüm etmeyi caiz görmüşlerdir.¹⁵⁰

1.1.19. Teyemmümde Dirseklerin Kollara Dâhil Edilmesi

Teyemmümde dirseklerin kollara dâhil edilmesi hususunda Şâfiîler’in farklı görüşte olduğuna dair söz konusu el-İhtiyâr adlı eserde¹⁵¹ bir atıf yapılmış olsa da araştırmalarımız neticesinde Hanefiler ile Şâfiîler¹⁵² arasında bu konuda bir ihtilâfa rastlanmamıştır.

¹⁴⁴ Mâide 5/6.

¹⁴⁵ Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 27-28; Bâbertî, *a.g.e.*, I, 127; Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, Şeyhîzâde (v.1078/1667), *Mecme’u’l-Enhur Şerh’u Mülteka’l-Ebhur*, Beyrut: Dâr’u İyhâi’t-türâsi’l-Arabî, ts., I-II, I, 38.

¹⁴⁶ Nisâ 4/43.

¹⁴⁷ Şâfiî, *Umm*, I, 66; Nevevî, *Mecmû’*, II, 214; Takiyyüddîn, *a.g.e.*, I, 57.

¹⁴⁸ Buhârî, Teyemmüm 7; Müslim, Mesâcid 3.

¹⁴⁹ Müslim, Mesâcid 4; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 144.

¹⁵⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 77.

¹⁵¹ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 29

¹⁵² Bkz., Şîrâzî, *Mühezzeb*, I, 66.

1.1.20. Teyemmüm Etmenin Zamani

Hanefiler, namaz vakti girmeden teyemmüm etmenin sahih olacağını belirtmişlerdir. Çünkü vakit girmeden önce teyemmüm etmek, tıpkı abdestte olduğu gibi kişiye namazı ilk vaktinde kılma imkânını sağlar. Zira teyemmüm abdestin mutlak bedeli olup, Cumhur'un dediği gibi hades halinin devamı ile birlikte, abdestsiz yapılamayan şeyleri mubah kılan zaruri bir bedel değildir. Dolayısıyla teyemmüm sebebiyle suyun bulunacağı vakte kadar hades hali ortadan kalkmış olur. Ayrıca teyemmüm hakkında vârit olan naslar mutlak olup herhangi bir zaman kaydı ile kayıtlanmamışlardır.¹⁵³

Şâfiîler, namaz vakti girmeden teyemmüm etmenin caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Abdest âyetinde, “*Namaza kalktığınız zaman...*”¹⁵⁴ ifadesi bu manayı doğrulamaktadır. Çünkü namaza kalkmak, vakit girdikten sonra olur. Abdest bir delil sebebiyle bu kuralın dışına çıkmış, teyemmüm ise bu kural üzere devam etmiştir. Ayrıca abdest mutlak manada hadesi gidericidir. Teyemmüm ise zorunluluk sebebiyle yapılan bir temizlik olduğundan sadece zorunluluk vaktinde mubah olur. Vakit girmeden önce ise bir zorunluluk bulunmamaktadır.¹⁵⁵

1.1.21. Suyu Aramadan Önce Teyemmüm Etmek

Hanefiler'e göre teyemmüm etmek isteyen kimse, eğer yakınında su bulunduğunu tahmin edemezse suyu aramak zorunda değildir. Zira çöllerde çoğunlukla su bulunmadığı gibi suyun bulunduğunu gösteren bir belirti de olmaz. Bundan dolayı bu tip yerlerde bulunan kişiler, suyu araştırıp da bulamamış sayılırlar. Yakınında su bulunduğunu tahmin eden kimse ise araştırma yapmadan teyemmüm edemez. Zira suyun varlığını gösteren bir delil bulunduğuna göre bu kimse su bulmuş sayılır. Delil ise suya ulaştırıcı ihbar veya herhangi bir alâmettir.¹⁵⁶

Şâfiîler'e göre ise suyu aramadan teyemmüm etmek caiz değildir. Çünkü âyeti kerimede “*suyu bulamazsanız*”¹⁵⁷ buyruluyor. Suyun bulunmaması ise ancak aramadan sonra gerçekleşir. Mezhepteki uygulamaya esas olan (esah kâvil) görüşe

¹⁵³ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 29; Zeylâî, *a.g.e.*, I, 42.

¹⁵⁴ Mâide 5/6.

¹⁵⁵ Şâfiî, *Umm*, I, 62; Şirbinî, *a.g.e.*, I, 272; Remlî, *a.g.e.*, I, 315.

¹⁵⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 29; Aynî, *a.g.e.*, I, 566.

¹⁵⁷ Mâide 5/6.

göre ise misafir olan kimsenin çevresinde suyun olmadığına dair kanaati güçlü ise suyu aramasına gerek yoktur.¹⁵⁸

1.1.22. Teyemmümlünün Namaz Esnasında Su Görmesi

Hanefiler, kişi mukîm olsun seferî olsun namaz esnasında su görmesi halinde namazının batıl olacağını belirtmişlerdir. Dolayısıyla kişi bu durumda abdest alır ve yeniden namaz kılar. Çünkü kişi aslın yerine geçen bedel ile namaz kılarken maksat hâsıl olmadan yani namaz tamamlanmadan önce asıl olan şeye muktedir olmuştur. Burada asıl ile abdest, bedel ile de teyemmüm kastedilmiştir. Ayrıca kişinin suyu görmesiyle zaten teyemmüm bozular. Dolayısıyla bu durumdaki kişinin tahâreti ortadan kalkacağından, abdest alarak yeniden namaza durması gerekir.¹⁵⁹

Şâfiîler de Hanefiler gibi teyemmümle namaz kılan kişi eğer mukîm ise suyu görmesi halinde namazının batıl olacağını söylemişlerdir. Çünkü mukîm iken suyun bulunmaması nadir olan bir şeydir. Ancak kişi uzun veya kısa seferde olması durumunda, özür umumî bir hal aldığından namazının sahih olacağını ifade etmişlerdir. Çünkü namaz kılan kişi asıl olanı yani suyu namaza başladıktan sonra bulmuştur. Dolayısıyla namazını bozup su ile abdest alması zorunlu değildir. Ancak namazını bozup su ile abdest alması müstehaptır.¹⁶⁰

1.1.23. Teyemmümün Süresi

Hanefiler'e göre abdestte olduğu gibi, bir teyemmümle istenildiği kadar farz veya nâfile namaz kılınabilir. Hanefiler'in bu konudaki delili, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Velev ki on yıl olsun, su bulamadığı sürece Müslüman için toprak temizleyicidir*"¹⁶¹ hadisidir. Bu hadisten, teyemmümün suyun bulunmasına kadar uzatılması ve su bulunmadığı sürece teyemmümün abdest gibi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu halde bulunan kimsenin temizlenmesi için su bulamama zarureti vardır.¹⁶²

Şâfiîler'e göre ise bir teyemmüm ile ancak bir farz namazı kılınabilir. Mâide süresi altıncı âyet, aslen her namaz için ayrı bir abdest alınmasını gerektiriyordu.

¹⁵⁸Şâfiî, *Umm*, I, 62; Yümnî, *a.g.e.*, I, 289; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (v. 676/1277), *Ravzatü't-Tâlibîn ve umdetü'l-Müftîn*, Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1412/1991, I-XII, I, 92.

¹⁵⁹Serahsî, *a.g.e.*, I, 110; Kâsânî, *a.g.e.*, I, 57; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 29.

¹⁶⁰Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 74; Nevevî, *a.g.e.*, II, 301.

¹⁶¹İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 144; Dârekutnî, *Sünen*, I, 346.

¹⁶²Serahsî, *a.g.e.*, I, 113; Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 29-30.

Abdestin bedeli olduğundan teyemmüm için de aynı kural geçerlidir. Ancak abdestle ilgili bu hüküm, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'nin fethi günü beş vakit namazı bir abdestle kılması sebebiyle nesh edilmiş, teyemmüm ise olduğu gibi kalmıştır. Ayrıca ashâbın her farz namaz için teyemmüm yaptığına dair birçok rivâyet vardır.¹⁶³ Bu itibarla teyemmümle farz namaz kılan kişi, teyemmümü bozulmasa dahi ikinci bir farz namaz kılmak istediğinde tekrar teyemmüm etmelidir. Kıldığı farz namaz, ister vaktinde kılınmış, isterse kaza edilen bir farz namaz olsun durum değişmez. Farz olan tavaf ve cuma hutbesi de bu konuda farz namaz gibidir. Nâfile namazlar hususunda ise nâfile namazların çok olması nedeniyle her nâfile için teyemmümün şart koşulması, namazı terk etmeye ve zorluğa yol açacağından bir teyemmüm ile -gerek farzla birlikte gerekse ayrı olarak- dilenildiği kadar nâfile namaz kılınabilir. Nitekim kişinin ayakta durmaya gücü yetse bile oturarak nâfile namaz kılması ve yolculukta nâfile namaz için kibleye yönelme şartının olmaması gibi nâfileler için bir takım ruhsatlar tanınmıştır.¹⁶⁴

1.1.24. Teyemmümle Cenaze ve Bayram Namazını Kılmak

Hanefîler'e göre abdest aldığı takdirde cenaze ve bayram namazına yetişemeyeceğinden korkan kimse, bu namazları teyemmümle kılar. Çünkü cenaze ve bayram namazı kaçırıldığı takdirde iade edilmez. Kişi söz konusu namazları kılma emriyle muhatap olduğu halde, abdest ile kılma imkânı bulamıyorsa, hasta kimse gibi teyemmüm ederek bu namazları kılar. Hanefîler, bu konuda İbn Abbas'ın, "*Cenazeyle ansızın karşılaştığında namazı kaçırmaktan korkuyorsan teyemmüm yap ve namaz kıl.*"¹⁶⁵ rivâyeti ile Nâfi'in (v.117/735), "*Abdestsiz iken İbn Ömer'in yanına bir cenaze getirdiler, o da teyemmüm edip cenaze namazını kıldı.*"¹⁶⁶ rivâyetini esas almışlardır.¹⁶⁷

Şâfiîler'e göre ise namaz vaktinin çıkmasından korkulması sebebiyle teyemmüm caiz değildir. Çünkü teyemmüm, suyun bulunmadığı zamanlar için

¹⁶³ Bkz., İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 147; Dârekutnî, *Sünen*, I, 340; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 339; *Ma'rifetü's-sünen*, II, 33; Abdurrezzâkes-San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (v. 211/826-27), *Musannef*, Hind: Meclisü'l-İlmî, 1403/1980, I-XI, I, 215.

¹⁶⁴ Süneykî, *Esne'l-Metâlib*, I, 90; Şirbînî, *a.g.e.*, I, ss. 269-270; Heytemî, *a.g.e.*, I, 372.

¹⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 497; Dârekutnî, *Sünen*, I, 202.

¹⁶⁶ Dârekutnî, *Sünen*, I, 374.

¹⁶⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 29.

meşrû kılınmış bir temizleyicidir. Suyun bulunması durumunda ise teyemmüm temizleyici olmadığından böyle bir kimsenin namazı sahih olmaz. Şâfiîler bu hükümden yolculuk halini istisna etmişlerdir. Çünkü yolcu suyu aramak zorunda değildir. Yolcu vaktin çıkacağından, kendisine veya malına zarar geleceğinden ya da yol arkadaşını kaybedeceğinden korkarsa teyemmüm edebilir.¹⁶⁸

1.1.25. Yükleri Arasında Suyunu Unutan Yolcunun Teyemmümle Namaz Kılması

Bu konuda Hanefîler ile Şâfiîler arasında ihtilâf olduğu gibi Hanefî âlimleri arasında da ihtilâf vardır.

Şâfiîler¹⁶⁹ ve Ebû Yûsuf¹⁷⁰, eşyaları arasında suyu unutan yolcunun suyu araştırması gerekir demişlerdir. Araştırdıktan sonra bulamazsa teyemmüm eder. Suyu araştırmadan teyemmüm etmesi sebebiyle namazını iade etmesi gerekir. Çünkü unutma durumunda kişinin gerçekte suyu vardır, ancak suyu bulma konusunda eksiklik göstermiştir. Böyle bir kimse, elbisesini unutup namazı çıplak kılan kimse gibidir.

Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed ise bu yolcunun, namazını iade etmesinin gerekmediğini belirtmişlerdir. Yolcunun, beraberinde su bulunduğunu bilememesi, suyu kullanmaya gücünün yetmemesi hükmündedir. Zaten suyun bulunmasından maksat da varlığının bilinmesidir. Eşya içinde de su, kullanmak için değil, içmek için saklanır. Bu güçsüzlüğü yani unutulması semavî bir sebeptendir ki, orucunu unutarak bozan bir kimseye Hz. Peygamber (s.a.v.); “*Sana ancak Rabbin yedirip içirdi.*”¹⁷¹ buyurmuş, o da orucuna devam etmiştir. Elbisesinin varlığını unutarak çıplak vaziyette namaz kılan kimsenin durumu ise sahih görüşe göre buna benzemez. Benzediğini kabul etseniz bile, arada şu fark vardır: Abdest alınmadığından, yerine geçen bir bedel (teyemmüm) vardır. Ama elbisenin varlığı unutulmuş çıplak kılınan namazda setr-i avret şartının yerine geçecek başka bir bedel yoktur.¹⁷²

¹⁶⁸ Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, I, 93; Takıyyuddîn, *a.g.e.*, I, 54.

¹⁶⁹ Şirbînî, *a.g.e.*, I, ss. 251-252; Râfiî, *a.g.e.*, II, 255.

¹⁷⁰ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 30; Zeylaî, *a.g.e.*, I, 43.

¹⁷¹ Buhârî, *Savm* 26; Müslim, *Sıyâm* 33.

¹⁷² Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 30-31; Zeylaî, *a.g.e.*, I, 43; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, I, 250. İbn Âbidîn, Ahmed b. Abdilğani b. Ömer ed-Dımaşkî (v. 1307/1889), *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992, I-VI, I, 250.

1.1.26. Mestler Üzerine Meshin Farz Miktarı

Ayak topuklarını veya daha fazlasını örten deri ve benzeri şeyden yapılmış ayakkabıya “mest” (huff), su ile ıslatılmış olan eli özel bir ayakkabıdaki belli bir yere özel bir zamanda değdirmeye de “mesh” denir.¹⁷³

Hanefiler, Muğîre b. Şu‘be (r.a)’nin; “*Peygamber Efendimiz (s.a.v.) idrarını yaptı. Sonra abdest aldı ve mestleri üzerine mesh etti. Sağ elini sağ mestinin üzerine, sol elini de sol mestinin üzerine koydu ve mestlerinin üzerini bir defa mesh etti.*”¹⁷⁴ rivâyetinden hareketle mestler üzerine meshin farz miktarının, elin parmaklarından üçünün miktarı kadar olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü rivâyetten de anlaşılacağı üzere mesh etme aracı “el” olduğundan, elin fazla olan miktarı göz önüne alınır ve üç parmak olduğu tespit edilir.¹⁷⁵

Şâfiîler, hadislerdeki mesh ifadesinin mutlak olduğu görüşünden hareketle, başın mesh edilmesinde olduğu gibi kendisine mesh denebilecek az bir miktarla da farziyetin yerine geleceğini belirtmişlerdir.¹⁷⁶

1.1.27. Mesh Etmeye Engel Olan Yırtıklar

Hanefiler ayağın üç küçük parmağı miktarınca yırtık olan mestler üzerine meshin caiz olmadığını söylemişlerdir. Yırtığın bu miktardan daha az olması halinde ise onlar üzerine mesh caizdir. Çünkü insanların mestlerinde çoğunlukla küçük yırtıklar olur. Küçük yırtıkların meshe mani sayılması da insanları sıkıntıya düşürür. Ama büyük yırtıklar bu şekilde değerlendirilemez. Zira yırtığı büyük olan mest ile normal yürüyüş yapılamadığından böyle bir mestin üzerine mesh edilemez. Meshin cevazına engel olan yırtık, içindekini gösteren yırtıktır. Öyle ki, yırtık uzunlamasına olur veya mest kuvvetli olur da yırtık altındakini göstermezse, o zaman meshe engel olmaz. Çünkü burada ölçü, yırtığın altındaki kısmın görünür olmasıdır ki, bu durumda yıkanması gerekli olsun. Ayakta asıl olan parmaklar olduğundan ve ayağın çoğunu teşkil ettiğinden yırtığın büyüklük ölçüsü için “üç parmak” esas alınmıştır. Küçük parmakların esas alınması ise ihtiyatendir. Ayrıca

¹⁷³ Nevevî, *Mecmû‘*, I, 476; Mevsilî, a.g.e., I, 32.

¹⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 170; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, I, 436.

¹⁷⁵ Mevsilî, a.g.e., I, ss. 32-33; Bâbertî, a.g.e., I, 149; İbn Nüceym, a.g.e., I, 182.

¹⁷⁶ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (v. 676/1277), *Minhâcü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1425/2005, s. 14; Şirbîni, a.g.e., I, 210; Heytemî, a.g.e., I, 254.

her mestin yırtığı diğerinden ayrı tutulur. Her iki mestin yırtıkları toplanarak hesaplanmaz.¹⁷⁷

Şâfiîler'e göre mestler, ayakların yıkanması farz olan yerlerin tamamını kapatmalıdır. Çünkü yıkanması farz olan yerleri kapatmadıkça onlara mest denmez. Dolayısıyla az bir yırtık dahi olsa meshe mani olur.¹⁷⁸

1.1.28. Mestler Üzerine Giyilen Bot gibi Şeylere Mesh Etmek

Hanefîler'e göre mestler üzerine giyilen çizme, bot ve benzeri şeyler üzerine mesh edilebilir. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu şekilde mesh ettiği rivâyet edilmiştir.¹⁷⁹ Çizme, gerek kullanmada ve gerek gaye bakımından meste tabi olduğu için, ikisi bir arada olunca iki katlı mest gibi olur. Bundan dolayı çizme, mestin değil, ayağın bedelidir. Ancak kişi, abdesti bozulduktan sonra mest üzerine çizme giyerse, o zaman çizmeye mesh edemez. Zira abdestsizlik daha önce meste geçtiği için, ondan başka bir şeye geçemez. Eğer çizme kaba bir kumaştan olursa, ayak için bedel olamayacağından meshi caiz değildir. Ancak eğer mesh edilirken, yaşlık altındaki meste nüfuz ederse, o zaman caizdir.¹⁸⁰

Şâfiî mezhebinde bu konuda iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre kişi bu durumda çizmelerini çıkartıp mestlerin üzerine mesh etmesi gerekir, bunlardan sadece üsttekine mesh yapmakla yetinilemez. Çünkü ruhsat, genel ihtiyaç sebebiyle yalnızca mestler üzerine mesh yapmakla ilgilidir. Mestler üzerine ayakkabı giyme hususunda ise genel bir ihtiyaç söz konusu değildir. İkinci görüşe göre ise mestin üzerine giyilen şey üzerine mesh yapılabilir. Çünkü kişi mestler üzerine çizmeyi soğuk sebebiyle giymiştir. Dolayısıyla her abdest aldığı anda çizmeleri çıkarması bir meşakkat olacağından mestler üzerine giyilen çizmeler üzerine mesh etmek caizdir. Uygulamadaki asıl görüş (esah kavil) ise birinci görüştür.¹⁸¹

1.1.29. Çoraplar Üzerine Mesh Etmek

Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre kalın çoraplar üzerine mesh etmek caizdir. Çoraplar üzerine meshin sahih olabilmesi için, çorabın en az bir

¹⁷⁷Mergînânî, *a.g.e.*, I, 31; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 33; Haddâdî, *a.g.e.*, I, 27.

¹⁷⁸Şâfiî, *Umm*, I, 52; Süneykî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (v. 926/1520), *Esne'l-Metâlib fi Şerh'i Ravdi't-Tâlib*, Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts. I-IV, I, 19; Büceyremî, *a.g.e.*, I, 262.

¹⁷⁹Bkz., Ebû Dâvûd, Tahâret 57; Hâkim, *Müstedrek*, I, 276.

¹⁸⁰Kâsânî, *a.g.e.*, I, ss. 10-11; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 33; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 156.

¹⁸¹Şâfiî, *Umm*, I, 52; Şirbînî, *a.g.e.*, I, 258; Heytemî, *a.g.e.*, I, 249.

fersah (3 mil: yaklaşık 5 km) yürümeye elverişli olması, ayağa giyildiğinde aşağı düşmemesi ve altını göstermemesi gerekir. “Hz. Peygamber (s.a.v.) abdest aldı ve çoraplar üzerine mesh etti.”¹⁸² hadisi, Hanefîler’in bu konudaki delilidir.¹⁸³

Şâfiî mezhebinde bu konuda iki görüş bulunmakla birlikte uygulamadaki asıl olan görüşe göre suyun geçmesine engel olmayan çoraplar üzerine mesh etmek caiz değildir. Çünkü çoraplara su döküldüğünde suyu altına geçirir. Hâlbuki bir şeye mesh edilebilmesi için suyu altına geçirmemesi gerekir.¹⁸⁴

1.1.30. Teyemmüm Eden Mukîmin Sefere Çıkması

Hanefîler’e göre mukîm mesh eder, sonra da bir gün bir geceyi tamamlamadan yolculuğa çıkarsa üç gün üç geceyi tamamlayabilir. Çünkü o artık seferî olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) seferî hakkında; “Yolculukta olan kimse üç gün üç gece, mesh edebilir.”¹⁸⁵ buyurmuştur. Zira hadis mutlak olarak zikredilip herhangi bir kayıt ile kayıtlanmamıştır. Ayrıca hüküm vakitle ilgili olduğundan vaktin sonu göz önünde bulundurulmuştur.¹⁸⁶

Şâfiîler’e göre bir kimse mukîm iken mesh etmeye başlar sonra yolculuğa çıkarsa ancak mukîm için tanınan bir gün bir geceye göre mesh edebilir. İbadete mukîm olarak başladığından ikametın hükümleri geçerli olur. Bir ibadette ikamet ve sefer birleşirse ihtiyaten ikamet yönü tercih edilir.¹⁸⁷

1.1.31. Hayzın En Çok Müddeti

Ergenlik çağına giren sağlıklı kadının rahminden, düzenli aralıklarla, belirli sürelerle gelen kana aybaşı kanı (hayız), doğumdan sonra gelen kana lohusalık kanı (nifas) denir. Bu ikisi dışında kalan ve bir hastalıktan ötürü gelen kana da özür kanı (istihâze) denir. Aybaşı kanı ile kadın ergenlik çağına ulaştığından dini ve hukuki hükümlerle mükellef olur. Âlimlerin çoğunun görüşüne göre kız çocuğu dokuz yaşına girmeden hayzı başlamaz. Bu yaştan önce görülen kan hayız kanı değil hastalık kanıdır.¹⁸⁸

¹⁸² Ebû Dâvûd, Tahâret 49; İbn Mâce, Tahâret 88; İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 135.

¹⁸³ Serahsî, *a.g.e.*, I, 101; Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 33-34; İbn Nüceym, *a.g.e.*, I, 192.

¹⁸⁴ Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 208; Remlî, *a.g.e.*, I, 205.

¹⁸⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 423; Tahâvî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî (v. 321/933), *Şerh’u meâ’ni’l-âsâr*, Âlemü’l-kütüb, 1414/1994, I-IV, I, 83.

¹⁸⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 33; Zeylaî, *a.g.e.*, I, 51; Aynî, *a.g.e.*, I, 603.

¹⁸⁷ Şâfiî, *Umm*, I, 51; Nevevî, *Mecmû’*, I, 488; Zuhaylî Muhammed, *el-Mu‘temed fi’l-fıkhi’s-Şâfiî*, Dîmeşk: Dâru’l-kalem, 1432/2011, I-VI, 94.

¹⁸⁸ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 36; Seyyid Sâbık, *a.g.e.*, I, 82.

Hanefiler, “*Bakire olan ve olmayan kadının hayzının en az müddeti üç gün üç gece, en çoğu ise on gün on gecedir.*”¹⁸⁹ hadisine istinaden hayzın en fazlasının on gün on gece olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca Hz. Ömer (v.23/644), Hz. Ali, Hz. İbn Abbas ve Hz. İbn Mesûd gibi birçok sahâbîden hayzın en çok müddetinin on gün olduğu rivâyet edilmiştir. On günden fazla gelen kan, İslam’ın takdirinden fazla olduğu için ne aybaşı kanıdır ne de lohusalık kanı, özür kanıdır. Çünkü rahimden bu üç çeşit kanın dışında başka kan çıkmaz.¹⁹⁰

Şâfiîler’e göre hayzın en çok müddeti on beş gündür. Bu konudaki delilleri, Atâ’dan (v.114/732) nakledilen şu rivayettir: “*Kadınlar arasında bir gün hayız olanı da on beş gün hayız olanı da vardır.*”¹⁹¹

1.1.32. Gebe Kadının Gördüğü Kan

Hanefiler, gebe olan kadının rahim ağzı yaratılış itibarıyla kapalı olduğundan gebelik zamanında kadınların gördüğü kanı istihâze (özür) kanı olarak kabul etmişlerdir. Gebelik durumunda hayız kanı artık cenin için rahimde gıda haline gelir. Lohusalıktan rahmin ağzı açıldıktan sonra bahsedilebilir ki, bu da çocuğun çıkmasıyla meydana gelir. Bundan dolayı rivâyete göre Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed, çocuk çıkmaya başlayınca, nefes alabilmesi için rahmin ağzı açıldığından çocuğun bir kısmı çıktıktan sonra gelen kana lohusalık kanı demişlerdir.¹⁹²

Şâfiî mezhebinde hamilelik döneminde görülen kan hususunda iki görüş bulunmaktadır. İmam Şâfiî’nin yeni görüşüne (kavl-i cedîd) ve mezhepte uygulamaya esas olan görüşe göre hamile kadının gördüğü kan, bu konudaki âyetler ve vârit olan haberler mutlak olduğundan hayız kanıdır. Ayrıca bu kanın hamilelik kanı olması da hastalık kanı olması da mümkündür. Ancak insanın hastalıktan uzak olup sağlıklı olması asıl olduğundan hamilelik esnasında görülen kan hayız kanı sayılır. İmam Şâfiî’nin eski görüşü (kavl-i kadîm) ise Hanefiler’in görüşüyle aynı doğrultudadır.¹⁹³

¹⁸⁹ Dârekutnî, *Sünen*, I, 389; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, VIII, 129.

¹⁹⁰ Serahsî, *a.g.e.*, III, 147; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 36; Haddâdî, *a.g.e.*, I, 29.

¹⁹¹ Şîrâzî, *Mühezzeb*, I, 78; Gazzâlî, *Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (v.505/1111), el-Vasît fi’l-Mezheb*, Kahire: Dâru’s-selam, 1417/1995, I-VII, I, 411.

¹⁹² Mergînânî, *a.g.e.*, I, ss. 41-42; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 36.

¹⁹³ Nevevî, *Minhâc*, s. 20; Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 293; Heytemî, *a.g.e.*, I, 411.

Dirican'ın çalışmasında¹⁹⁴ Şâfiî mezhebinde esas kabul edilen görüşün (yeni görüş) Hanefîler'in görüşüyle aynı olduğu, dolayısıyla da konuyla ilgili yapılan atfin yanlış olduğu belirtilmiş, eski görüşe göre ise gebe kadının gördüğü kanın hayız kanı olduğu zikredilmiştir. Ancak belirttiğimiz kaynaklara bakıldığında da görüleceği üzere Şâfiî mezhebinde hamilelik döneminde görülen kan hususunda iki görüş bulunmakla birlikte, yeni görüşe ve mezhepte uygulamaya esas olan görüşe göre hamile kadının gördüğü kan hayız kanı sayılmıştır. Dolayısıyla atfin doğru yapıldığı anlaşılmış olur.

1.1.33. Hayzın Son Gününden Sonra Cinsi Münasebet

Hanefîler'e göre on günü tamamladıktan sonra hayız kanı kesilirse, yıkanmadan evvel cinsî münasebet caiz olur. Çünkü "*Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.*"¹⁹⁵ âyetindeki "يَطهرن" fiili hem şeddeli hem de şeddesiz okunmuştur. Şeddesiz okunduğunda; "*Kadının hayız kanaması kesilinceye kadar onlara yaklaşmayın.*", şeddeli okunduğunda ise; "*Gusledinceye kadar onlara yaklaşmayın.*" manasına gelir ki; Hanefîler ikinci manayı on günden aşağı bir müddet için kabul ederler. Böylece her iki kıraat şekliyle amel etmiş olurlar. Ancak yıkandıktan sonra cinsî münasebet müstehap olarak kabul edilmiştir.¹⁹⁶

Şâfiîler, ilgili âyette geçen "يَطهرن" ifadesine sadece yıkanma manası verdiklerinden kadın yıkanmadığı sürece onunla cinsel ilişkinin helal olmayacağını belirtmişlerdir. Çünkü "يَطهرن" kelimesinin şeddeli okunması durumunda manası açıktır. Şeddesiz okunması halinde bile, İbn Abbas ve bir grup tefsirci, âyetin devamında geçen "*Onlar yıkanıp temizlendikleri zaman*" ifadesini delil getirerek, "يَطهرن" kelimesini yıkanma manasında kullanmışlardır. Şu halde hangi okunuş şekli tercih edilirse edilsin cinsel ilişkinin helal hale gelmesi için kadınların yıkanması şarttır demişlerdir.¹⁹⁷

1.1.34. Özür Abdestiyle Namaz Kılmak

Rahmin iç taraflarında bulunan bir damardan, hastalık sebebiyle mutat olmayan yani aybaşı ve lohusalık dönemi dışında gelen kana özür kanı denir. Adet

¹⁹⁴ Dirican, Hilal, *el-Mevsilî'nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfiî'ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006., s. 60.

¹⁹⁵ Bakara 2/222.

¹⁹⁶ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 33; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 39; Zeylaî, *a.g.e.*, I, 58.

¹⁹⁷ Şâfiî, *Umm*, V, 185; Mâverdi, *Hâvi'l-kebîr*, I, 216; Şirbînî, *a.g.e.*, I, 281.

görmenin alt sınırı olan dokuz yaşından önce gelen, âdetin asgari müddetinden daha kısa süren ve âdetin veya lohusalığın azami müddetinden fazla devam eden kan özür kanıdır. Hanefiler buna ayrıca hamile kadının gördüğü kanı eklemiştir.¹⁹⁸

Hanefiler'e göre özürlü kimseler her namaz vakti için abdest alır ve o abdestle diledikleri kadar farz, vâcip veya nâfile namaz kılarlar. Hanefiler'in bu konudaki delilleri şu rivâyetlerdir: Ben hep istihâze kanı görüyorum, temizlenemiyorum, diyen Fâtıma bint Ebî Hubeys'e Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Her namaz vakti için abdest al.*"¹⁹⁹ Bir başka vesileyle yine Hz. Peygamber "*İstihâzeli kadın her namaz için abdest alır.*"²⁰⁰, "*Her nerede namaza kavuşursam, teyemmüm eder, namaz kılarım.*"²⁰¹ buyurmuştur. Hanefiler rivâyetleri şu şekilde değerlendirmiştir: Birinci rivâyette açıkça namaz vakti zikredilmiş, diğer rivâyetlerde de "namaz" lafzıyla yine "namaz vakti" kastedilmiştir. Çünkü "öğle namazında sana gelirim" sözünden, "öğle namazı vaktinde sana gelirim" kastedilir. Dolayısıyla vakit girdikten sonra alınan abdest ile istenildiği kadar namaz kılınabilir. Namaz vakti çıktığında da özürlü kimselerin abdestleri bâtil olur. Başka namaz kılmak için yeniden abdest almaları gerekir.²⁰²

Şâfîler'e göre istihâzeli kadın her farz namaz için abdest alması gerekir. Çünkü istihâzeli kadının abdestsizlik durumu sürekli. Bir farzı bu şekilde kılmasına ise zaruret sebebiyle izin verilmiştir. Ancak nâfile namazlar için ayrı ayrı abdest almasına gerek yoktur. Şâfîler "*Her namaz vakti için abdest al.*"²⁰³ hadisinin farklı rivâyetlerinde yer alan "*Her namaz için abdest al.*" rivâyetini esas almışlardır. Diğer bir delileri de "*İstihâzeli kadın her namaz için abdest alır.*"²⁰⁴ rivâyetidir.²⁰⁵

1.1.35. İstihâzeli Olarak Büluğa Eren Kadının Durumu

Hanefiler'e göre istihâzeli olarak buluğa eren ve kanı kesilmeyen kadının hayzı her aydan on gün olarak takdir edilir. Çünkü on gün, hayız hali için uygun

¹⁹⁸ Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 281; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, I, 285;

¹⁹⁹ Ebû Dâvûd, Tahâret 107; Tirmizî, Tahâret 93; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 204.

²⁰⁰ Ebû Dâvûd, Tahâret 110; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 512.

²⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 222; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 340.

²⁰² Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 39-40; Haddâdî, *a.g.e.*, I, 33; Aynî, *a.g.e.*, I, 671.

²⁰³ Ebû Dâvûd, Tahâret 107; Tirmizî, Tahâret 93; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 204.

²⁰⁴ Ebû Dâvûd, Tahâret 110; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 512.

²⁰⁵ Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 283; Zuhaylî Muhammed, *Mu'temed*, I, 123; Remlî, *a.g.e.*, I, 337.

olan bir müddettir. Meydana gelen bu şüphe ile kadın uygunluğunu kaybetmez. Geriye kalan yirmi gün ise istihâze kanı olur.²⁰⁶

Şâfiî mezhebinde ilk defa adet gören ve gördüğü kanları birbirinden ayırt edemeyen kadına “mümeyyize olmayan mübtedie kadın” denir. Böyle bir kadın kanın tek bir renkte (siyah veya kırmızı) aktığını görür veya kanları birbirinden ayırt etme şartlarını yitirmiş ise bu kadının hayzı hususunda meşhur olan iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre bu kadının hayzı ilk kan gördüğü andan itibaren bir gün bir gecedir. Zira bu kesin olan bir bilgidir. Bundan fazlasında ise şüphe vardır. İkinci görüşe göre bu kadının hayzı altı gün veya yedi gündür. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), Hamne bint Cahş’a; “Allah’ın ilminde senin hayzın kadınların hayzı gibi altı gün veya yedi gündür.”²⁰⁷ buyurmuştur. Şâfiî âlimlerin çoğu bu görüşlerden birincisini esah olarak kabul etmişlerdir.²⁰⁸

Dirican’ın çalışmasında²⁰⁹ konuyla ilgili Şâfiîler’in görüşü şu şekilde yanlış olarak aktarılmıştır: “İstihâzeli olarak bülüğa eren kızın, on beş günü hayız olarak kabul edilir.” Hem ilgili tezde verilen kaynağa hem de bizim zikrettiğimiz kaynaklara bakıldığında burada Şâfiîler’e nispet ettiğimiz görüşün doğru olduğu anlaşılacaktır.

1.1.36. Düşük Çocuk Sebebiyle Lohusa Olmak

Doğumdan hemen sonra gelen kana lohusalık kanı (nifas) denir. Bu kana nifas denilmesinin sebebi, nefsin (çocuğun) çıkışından hemen sonra gelmesidir. Doğum esnasında veya doğumdan kısa bir süre önce ya da çocukla beraber çıkan kana, nifas kanı denmez.²¹⁰

Hanefî mezhebinde parmak, saç, kemik gibi yaratılışının bir kısmı oluşmuş düşük çocuk da tam çocuk hükmünde kabul edildiğinden, böyle bir düştük çocuktan sonra gelen kan sebebiyle kadın lohusa sayılmıştır.²¹¹

²⁰⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 41; Bâbertî, *a.g.e.*, I, 179; Meydânî, Abdülğani b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Ğuneymî ed-Dımaşkî (v. 1298/1881) *el-Lübâb fî şerhi’l-kitâb*, Beyrut: Mektebetü’l-ilmîyye, ts., I-IV, I, 46.

²⁰⁷ Ebû Dâvûd, Tahâret 106; Tirmizî, Tahâret 95; İbn Mâce, Teyemmüm 117.

²⁰⁸ Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *Nüketü’l-mesâil*, Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1418/1998, s. 75; Mühezzeb, I, 79; Râfiî, *a.g.e.*, II, 458.

²⁰⁹ Dirican, Hilal, *el-Mevsilî’nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfiî’ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006. s. 24.

²¹⁰ Serahsî, *a.g.e.*, III, 210; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 41; Takiyyuddîn, *a.g.e.*, s. 75.

²¹¹ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 43; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 42; Aynî, *a.g.e.*, I, 689.

Şâfiî mezhebinde çocuğun organlarının bir kısmının teşekkül etmesi, kadının lohusa sayılması için şart değildir. Kadından düşen parçanın insan nüvesi (aslı) olduğu tespit edilmesi durumunda akan kanı da nifas kanı saymışlardır. Zira bu nüve insanoğlunun yaratılışının başlangıcı sayılır demişlerdir.²¹²

Dirican'ın çalışmasında²¹³ konunun yanlış anlaşıldığı ve cenaze namazıyla ilişkilendirildiği görülmüştür. Hâlbuki hem Hanefî hem de Şâfiî kaynaklara bakıldığında konu nifas başlığı altında zikredilmiştir. Dolayısıyla ihtilâf konusunun düşük çocuk için cenaze namazı kılınıp kılınmayacağı meselesinin olmadığı, burada ifade ettiğimiz gibi düşük çocuktan sonra gelen kanın hangi şartlarda nifas kanı sayılacağı meselesidir.

1.1.37. Hakiki Necâsetin Kısımları

Pislik, kan, idrar ve dışkı gibi pis şeylere necâset denir. Bunlar ruhsat olmaması halinde namazın sıhhatine engel olurlar. Necâset, temizliğin; necis de temiz olanın zıddıdır. Şer'an pis olan şeye "necis" denir. Necâset, hakiki (habes) ve hükmi (hades) olmak üzere ikiye ayrılır. Hakiki necâset, sözlükte kan, idrar ve dışkı gibi gerçek pislik olarak var olan şeyleri; terim olarak ise namazın sıhhatine engel olan pisliği ifade eder. Hükmi necâset ise insan bedeninde manevi olarak bulunan abdestsizlik veya cünüplük hali için kullanılır.²¹⁴

Hanefîler'e göre hakiki necâset, ağır (galîza) ve hafif olmak üzere iki kısma ayrılır. Ebû Hanîfe'ye göre temiz ve pis olduğu hakkında iki nassın birbirine muarız olmadığı, necis olduğunu beyan eden bir nassın bulunduğu ve sakınılmasında zorluk bulunmayan pisliklere "necâset-i galîza" denir. Ebû Hanîfe, her ne kadar âlimler bu konuda ihtilâf etseler de, içtihat nassa muarız olamayacağından hüküm bu şekilde olmalıdır demiştir. Bu itibarla "revs", yani toynaklı hayvanların tezeği²¹⁵ hakkında nas bulunduğundan necâset-î galîza kabul edilmiştir. Bu nas, İbn Mes'ûd'un şu rivâyetidir: Hz. Peygamber (s.a.v.) cinlerle bulunduğu gece İbn Mes'ûd'dan istinca için taşlar istedi. O da iki taş ve bir tezek getirdi. Hz. Peygamber taşları aldı, tezeği attı ve "o pistir"²¹⁶ buyurdu. Necâset-i hafife ise

²¹² Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, I, 174; Takiyyuddîn, *a.g.e.*, s. 44.

²¹³ Dirican, Hilal, *el-Mevsîlî'nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfiî'ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006. s. 24.

²¹⁴ Şirbînî, *a.g.e.*, I, 115; Meydânî, *a.g.e.*, I, 5.

²¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "rvs" md.

²¹⁶ Buhârî, Vudû 21; Müslim, Tahret 57.

temiz ve pis olması hakkında iki nassın çatıştığı pisliklerdir. İmâmeyn'e göre necâset-î galîza; pis olduğu hususunda ittifak edilen ve insana bulaşması kaçınılmaz olmayan pisliklerdir. Necâset-i hafife ise pisliği hakkında ihtilâf edilen şeylerdir. Zira içtihat, nas gibi şer-î bir delildir.²¹⁷

el-İhtiyâr isimli eserde hakiki necâset hususunda Maliklerin görüşü, “Bütün hayvanların dışkıları temizdir.”²¹⁸ şeklinde ifade edilmiştir. Ancak araştırmamız neticesinde bunun doğru olmadığı tespit edilmiştir.

Mâlikîler'in görüşü şu şekildedir: Eti haram olan hayvanların idrarı ve pisliği necis, eti helâl olan hayvanların -pislik yiyenler hariç- temiz, eti mekruh olan hayvanların pisliği mekruh kabul edilmiştir. Bu konudaki delilleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “hastalıktan kurtulmaları için develerin idrar ve sütlerini ilaç olarak içmeyi Uranî kabilesine mubah kılmasını bildiren” hadis²¹⁹ ile “koyunların ağılında namaz kılmanın mubah sayılmasını ifade eden” hadistir.²²⁰ Zira ağılda namaz kılmanın mubah olması terslerinin ve idrarlarının temiz olduğuna delalet eder.²²¹

Konuyla ilgili söz konusu eserde Şâfiîler'e bir atıfta bulunulmamıştır. Ancak bir sonraki konuyla bağlantılı olduğundan Şâfiîler'in necâsetler konusundaki görüşlerinin burada zikredilmesi uygun görülmüştür.

Şâfiîler'e²²² göre necâsetler üç kısma ayrılır:

a- Necâset-i mugallaza: Domuzun ve köpeğin necâsetleri. Bunların mugallaza necâset olduklarının delili, onların diğer necâsetler gibi bir defa yıkanmakla temizlenmemeleridir. Bu necâsetlerin biri toprak ile karışık olmak üzere su ile yedi defa yıkanması gerekir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.); “*Köpek sizden birinin kabından yalarsa, onu yedi defa yıkasın.*”²²³ buyurmuştur. Köpekten daha pis olan domuz da köpeğe kıyas edilmiştir.

b- Necâset-i muhaffefe: İki yaşını doldurmamış, sadece süt ile beslenen çocuğun idrarı. Bunun muhaffefe necâset olduğunun delili, üzerine su serpmenin

²¹⁷ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 80; Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 42-44; Zeylaî, *a.g.e.*, I, 74.

²¹⁸ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 44.

²¹⁹ Buhârî, Hudûd 16, 19; Müslim, Kasâme 10, 11; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî (v.1250/1834), *Neylû'l-evtâr şerh'u munteka'l-ahbâr*, Mısır: Dâru'l-hadîs, 1413/1993, I-VII, I, 68.

²²⁰ Buhârî, Vudû 69; Salât 48; Müslim, Hayz 97; Mesâcid 9, 10.

²²¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 87.

²²² Şirbînî, *a.g.e.*, I, ss. 239-241; Remlî, *a.g.e.*, I, ss. 253-258.

²²³ Buhârî, Vudû 33; Müslim, Tahâret 90.

yeterli olmasıdır. Çünkü Ümmü Kays'ın getirdiği çocuk, Hz. Peygamber'in elbisesine idrarını yaptığında Resûlullah, idrarın bulaştığı yere su dökmekle yetinmiştir.²²⁴

c- Necâset-i mutavassıta: İlk iki kısmın dışında kalan necâsetelere de mutavassıta denir.

1.1.38. Necâset-i Hafifenin Namaza Mani Olan Miktarı

Hanefiler, necâset-i hafifenin namaza mani olan miktarını, elbisenin dörtte bir miktarı olarak belirlemiştir. Bu itibarla elbisenin dörtte birine ulaşmayan hafif pislikler namazın sıhhatine engel olmaz. Hanefiler, başı tıraş etmede ve mesh etmede olduğu gibi şer'î hükümler açısından bir şeyin dörtte biri, o şeyin tamamı hükmünde olduğu gerekçesiyle bu hükme varmışlardır. Hanefî âlimleri dörtte bir ölçüsünü belirlemede ihtilâf etmişlerdir. Kimi, elbisenin tamamının dörtte biri derken, kimi de elbisenin eteği, kolu gibi bir parçasının dörtte biri demişlerdir. Elbisenin tamamının dörtte bir miktarına itibar edilmesi mezhepte tercih edilen görüştür.²²⁵

Şâfiîler bir önceki konuda zikredilen necâset çeşitleri arasında bir ayırım yapmaksızın az-çok bütün necâset çeşitlerinin namaz kılmaya engel olduğunu söylemişlerdir. Ancak “*O, sizi seçti ve din hususunda üzerinize hiçbir güçlük yükledi.*”²²⁶ âyeti gereği, necâset-i mugallaza olsa bile sadece kaçınılması zor olan durumlarda necâsetin affedileceğini ifade etmişlerdir.²²⁷

1.1.39. Meni

Hanefiler, “*Elbise ancak beş şeyden ötürü yıkanır; idrar, dışkı, şarap, kan ve meni*”²²⁸ hadisine binaen meninin necis olduğunu ifade etmişlerdir. Aklî delilleri de şöyledir: Meni, üreme organından dışarıya çıkmasıyla guslü gerektirdiğinden hayız kanı gibi pis sayılması gerekir. Ayrıca meni bizzat pis olmasa da, pisliklerin çıkış yerinden dışarıya çıkmasından ötürü necis olmuş olur. Ayrıca yaş meninin yıkanarak temizlenmesi vâcip kabul edilmiştir. Kurumuş meni ise ovalanarak

²²⁴ Buhârî, Vudû 63; Müslim, Tahâret 103, 104.

²²⁵ Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 42-43; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 203.

²²⁶ Hac 22/78.

²²⁷ Büceyremî, *a.g.e.*, I, 70, 323.

²²⁸ Dârekutnî, *Sünen*, I, 127; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, I, 181.

temizlenebilir.²²⁹ Zira Hz. Âişe şöyle rivâyet etmiştir: “Resûlullah’ın (s.a.v.) elbisesinden kuru olan meniye ovalar, yaş olan meniye ise yıkardım.”²³⁰

Şâfiî mezhebinde meni temiz kabul edilir. İmam Şâfiî bu konuda şunları aktarır: Allah (c.c.) Âdem’i (a.s.) sudan ve çamurdan yaratmış ve her ikisini de temiz kılmıştır. Sonra da âdemoğullarını meniden yaratmıştır. Dolayısıyla başlangıcında temiz olan bir şey devamında da temiz olması gerekir. Ayrıca Hz. Âişe’den rivâyet edilen, “Ben Resûlullah’ın elbisesinden meniye ovalardım”²³¹ hadisi bu konuda delildir. Meninin elbiseden ovalanarak temizlenmesi, elbiseye yapışan tükürüğün, yemeğin veya çamurun temizlenmesi gibi kabul edilmiştir. Ancak meni idrar veya fercin ıslaklığı ile karışırsa necis olur demişlerdir.²³²

1.1.40. Pisliğin Kuruduğu Yerde Namaz Kılmak

Hanefiler’e göre pisliğin kuruduğu ve eserinin kaybolduğu yerde namaz kılınabilir. Hanefiler’in bu konudaki delilleri, “Hangi yer kurursa temizlenmiş olur.”²³³ hadisi ile “Yerin temizlenmesi, kurumasıylaadır.”²³⁴ hadisidir. Çünkü güneş pisliği yakar, rüzgâr dağıtır ve toprağa çevirir, hava da onu kurutur. Bunların pisliğe etkisinden sonra yerin yüzeyindeki maddi cüsselerinin kalamayacağı aşikârdır. Neticede yer, pislik bulaşmadan önceki durumuna dönüşür.²³⁵

Şâfiî mezhebinde bu konuda iki görüş bulunmaktadır. İmam Şâfiî’nin eski görüşü Hanefilerle aynı doğrultudadır. Yeni görüşüne göre ise böyle bir yer temiz olmaz necis olur. Çünkü pislik ancak su ile izale edilebilir. Güneş ise pisliği izale edemez. Sahih olan görüş yeni görüştür.²³⁶

1.1.41. Balığın Kanı

Hanefiler, kanıyla beraber balığın yenilmesi hususunda ümmetin icması olması, balığın kanının hakiki kanın aksine kurduğunda siyahlaşmayı beyazlaşması, dolayısıyla onun bünyesinde olan şeyin kanın rengiyle renklenmiş

²²⁹ Serahsî, *a.g.e.*, I, 81; Mergînânî, *a.g.e.*, I, 36; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 44.

²³⁰ Dârekutnî, *Sünen*, I, 226.

²³¹ Dârekutnî, *Sünen*, I, 226.

²³² Şâfiî, *Umm*, I, 72; Nevevî, *Ravdatü’l-tâlibîn*, I, 174; Şirbinî, *a.g.e.*, I, 80.

²³³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 59; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, I, 211.

²³⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 59; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, II, 429.

²³⁵ Serahsî, *a.g.e.*, I, 205; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 45; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, I, 329.

²³⁶ Gazzâlî, *Vasît*, I, 198; Yümnî, *Beyân*, I, 446.

sudan ibaret olduğu ve kanı olan hayvanların suda yaşamayacağı gibi bir takım aklî delillerden hareketle balığın kanını temiz saymışlardır.²³⁷

Şâfiî mezhebinde balığın kanının diğer kanlar gibi necis olduğu görüşünde olanlar olduğu gibi ölüsü temiz olduğundan kanının da temiz olduğu görüşünde olanlar vardır. Uygulamaya esas olan görüş birinci görüştür. Çünkü “*Ölmüş hayvan, kan...size haram kılındı.*”²³⁸ âyetinin mutlak olarak zikredildiği, kanlar arasında herhangi bir ayırım yapılmadığı ifade edilmiştir. Ayrıca balığın sadece kanıyla gıdalanmanın da yasak olduğu gerekçe olarak sunulmuştur. Yani balığın sadece kanıyla gıdalanmak haram olduğu gibi elbise veya bedene sürüldüğünde de necis olur denilmiştir.²³⁹

Dirican’ın çalışmasında²⁴⁰ Şâfiîler’e sadece bir görüş nispet edilmiş olup o da; “balığın kanının temiz olduğu” görüşüdür. Bunun yanlış olduğu kanaatindeyiz. Zira verdiğimiz kaynaklara bakıldığında uygulamaya esas olan görüşün (esah kabil) yukarıda ifade ettiğimiz üzere “balığın kanının necis olduğu” şeklindedir.

1.1.43. İdrar Sıçraması

Hanefiler, “Zaruretler yasak olan şeyleri mubah kılar” kaidesi gereği, iğne başı kadar idrar sıçramaları sebebiyle elbisenin veya bedenin pislenmeyeceği kanaatini taşımaktadırlar. Çünkü bu gibi pisliklerden sakınmanın mümkün olmadığını beyan etmişlerdir.²⁴¹

Şâfiîler ise “Necâset-i hafifenin namaza mani olan miktarı” konu başlığı altında zikredildiği üzere, necâset çeşitleri arasında bir ayırım yapmaksızın az veya çok bütün necâset çeşitlerinin namaz kılmaya engel olduğunu söylemişlerdir.²⁴²

1.1.44. Pislğin Giderilmesi

İslam âlimleri pislğin su ile giderilmesinde ittifak etmişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) pislği kastederek “*Onu suyla yıka.*”²⁴³ buyurmuştur. Ancak suyun dışındaki birtakım sıvı maddelerle pislğin giderilmesi hususunda Hanefiler

²³⁷ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 61; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 46.

²³⁸ Mâide 5/3.

²³⁹ Yümnî, *a.g.e.*, I, 421; Nevevî, *Mecmû’*, II, ss. 556-557.

²⁴⁰ Dirican, Hilal, *el-Mevsilî’nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfi’ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006. s. 24.

²⁴¹ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 47; İbn Nüceym, *a.g.e.*, I, 247.

²⁴² Büceyremî, *a.g.e.*, I, 70, 323.

²⁴³ İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 173; İbn Hibbân, *Sahih*, IV, 241.

ile Şâfiîler arasında ihtilâf olduğu gibi Hanefî âlimleri arasında da görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf, ağacın ve yaprağın sıkılmasıyla elde edilen sirke ve gülsuyu gibi sıvılarla da pisliğin giderilmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu konudaki delilleri “*Elbiseni tertemiz tut.*”²⁴⁴ âyetidir. Elbisenin temizlenmesi ondaki pisliği gidermekle olur. Zira pisliği giderici özellik bu sıvılarda da bulunmaktadır. “*Onu suyla yıka.*”²⁴⁵ hadisiyle pisliğin mutlak manada giderilmesi kastedilmiştir. Hatta pislik elbisenin kesilmesi suretiyle dâhi giderilebilir.²⁴⁶

İmam Muhammed, İmam Züfer (v.158/775)²⁴⁷ ve Şâfiîler’e²⁴⁸ göre pislik ancak su ile giderilebilir. Bu görüşlerinin delili “*Onu suyla yıka*”²⁴⁹ hadisidir. Çünkü pisliğin sudan başka bir şeyle giderilmesi caiz olsaydı, hadis-i şerifte “suyla” denerek kısıtlamaya gitmenin bir yararı olmazdı.

Ayrıca İmam Şâfiî bu görüşünü, “*Sizi temizlemek, şeytanın pisliğini (verdiği vesveseyi) sizden gidermek, kalplerinizi birbirine bağlamak ve savaşta sebat ettirmek için üzerinize gökten bir su (yağmur) indiriyordu*”²⁵⁰ âyetiyle delillendirmiştir. Çünkü Allah (c.c.) temiz su indirmek suretiyle bize lütufta bulunmuştur. Eğer biz suyun dışındaki şeyler de suyun yerine geçer dersek Allah’ın bu lütfunu ortadan kaldırmış oluruz.²⁵¹

1.1.45. Görünmeyen Pisliğin Temizlenmesi

Hanefî mezhebinde elbiseye bulaştıktan sonra kuruyan idrar gibi görünmeyen bir pisliğin temizlenmesi, temizlendiğine dair kanaat getirinceye kadar onu yıkamakla olur. Çünkü kesin bilginin elde edilmesinin zor olduğu durumlarda üstün gelen kanaat (zann-ı gâlib) bir delildir. Bu da en az üç defa yıkamakla olur. Bu konudaki delilleri “*Sizden biriniz uykudan kalktığı zaman, elini üç defa yıkamadıkça kaba daldırmasın*”²⁵² hadisidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) pislik olma

²⁴⁴ Müddesir 74/4.

²⁴⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 173; İbn Hibbân, *Sahîh*, IV, 241.

²⁴⁶ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 36; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 47; Dâmâd Efendi, *a.g.e.*, I, 86.

²⁴⁷Mergînânî, *a.g.e.*, I, 36; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 47.

²⁴⁸Nevevî, *Mühezzeb*, I, 92;

²⁴⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 173; İbn Hibbân, *Sahîh*, IV, 241.

²⁵⁰Enfâl 8/11.

²⁵¹ Şîrâzî, *Nüket*, ss. 23-24; Nevevî, *Mühezzeb*, I, 92.

²⁵² Müslim, Tahâret 87; Ebû Dâvûd, Tahâret 49; Tirmizî, Tahâret 19.

olasılığında bile üç defa yıkamayı emretmiş ise pis olduğu kesin olan bir şeyi yıkamayı üç defa emretmesi öncelikli olarak kabul edilmelidir.²⁵³

Şâfiîler'e göre eğer pisliğin rengi ve kokusu varsa bu renk ve koku ortadan kalkıncaya kadar, pisliğin rengi ve kokusu yoksa bir defa yıkanmasıyla da temiz olur. Üç defa yıkanması ise fazilettir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) "*Sonra onu yıka*"²⁵⁴ buyurmuştur. Burada yıkamanın sayısı belirtilmemiştir.²⁵⁵

1.1.46. Taş ve Benzeri Şeylerle Temizlik

Taş ve benzeri şeylerle temizlik (istinca) yapılması hususunda Hanefilerle Şâfiîler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. İhtilaf edilen konu en az kaç tane taş ile temizliğin sahih olacağıdır.

Hanefiler taşların sayısı hususunda herhangi bir sayı şartı koşmamıştır. Önemli olan tek taş ile de olsa temizliğin yerine getirilebiliyor olmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Her kim taş ile silinirse sayısını tek yapsın.*"²⁵⁶ Zira hadiste geçen "*tek yapsın*" ifadesi, hem bir hem de üç tane taş ile temizliğin yapılabileceğini gösterir.²⁵⁷

Şâfiîler'e göre taş veya taş yerine kullanılan maddenin üç taneden az olmaması gerekir. Bu konudaki delilleri "*Sizden biri tuvalete gittiği zaman büyük veya küçük abdestinden dolayı kableye önünü veya arkasını çevirmesin. Üç tane taş ile temizlensin.*"²⁵⁸ hadisidir. Şâfiîler hadiste geçen "*Üç tane taş ile temizlensin.*" ifadesini vâcib olarak değerlendirmişlerdir.²⁵⁹

Dirican'ın çalışmasında²⁶⁰ Şâfiîler'e isnat edilen görüşün yanlış olduğu ve Şâfiî mezhebinde de taş ve benzeri şeylerle temizlik (istinca) yapılacağı belirtilmiştir. Konunun girişinde de ifade edildiği üzere, taş ve benzeri şeylerle temizlik (istinca) yapılması hususunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte, en az kaç tane taş ile temizliğin sahih olacağı yönünde ihtilâf edilmiştir.

²⁵³ Serahsî, *a.g.e.*, I, 93; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 47; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, I, 331.

²⁵⁴ Tirmizî, Tahâret 104; İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 139; İbn Hibbân, *Sahîh*, IV, 241.

²⁵⁵ Cüveynî, *a.g.e.*, II, 322; Yümnî, *a.g.e.*, I, 440.

²⁵⁶ Buhârî, Vudû 26; Müslim, Tahâret 22; Ebû Dâvûd, Tahâret 19.

²⁵⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 48; Zeylaî, *a.g.e.*, I, 77; Bâbertî, *a.g.e.*, I, 213.

²⁵⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 148; *Ma'rifetü's-sünen*, I, 343.

²⁵⁹ Şâfiî, *Umm*, I, 36; Cüveynî, *a.g.e.*, I, 101; Yümnî, *a.g.e.*, I, 213.

²⁶⁰ Dirican, Hilal, *el-Mevsilî'nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfiî'ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006. s. 60.

Kanaatimizce ilgili tezde konunun detayına inilmediği için bu ayrıntı gözden kaçırılmıştır.

1.2. NAMAZ

1.2.1. Öğle Namazının Sona Erme Vakti

İslam âlimleri arasında öğle namazının başlangıç vakti hususunda bir ihtilâf yoktur. Fakat vaktin bitişi konusunda farklı görüşler beyan edilmiştir. Bu ihtilâfın asıl kaynağı İbn Abbas'tan rivâyet edilen hadisin farklı anlaşılmasıdır. Bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Beyt'in yanında Cibrîl bana iki defa imamlık etti. İlk günde güneş tam tepe noktasına geldiğinde bana öğle namazını, her şeyin gölgesi kendisinin bir misli kadar olduğunda da ikindi namazını kıldırdı. İkinci günde ise her şeyin gölgesi kendisinin bir misli kadar olduğunda öğle namazını, her şeyin gölgesi kendisinin iki misli kadar olduğunda da ikindi namazını bana kıldırdı ve bu iki vaktin arası sana ve ümmetine vakittir dedi.”*²⁶¹ Ebû Hanîfe, Cebrail'in ikinci gün ikindi namazını gölge boyu iki misline çıkınca kıldırmasıyla birinci gündeki ikindi namazı vaktinin nesh edildiğini belirtmiştir. Çünkü Cebrail birinci gün ikindi namazını gölge boyu bir misline ulaşınca kıldırmıştır. Dolayısıyla öğle namazının bir şeyin gölgesi iki misline kadar uzayınca kadar kılınacağı anlaşılabilir.²⁶² Ayrıca Ebû Hanîfe, *“Öğle namazını serin vakte kadar erteleyin. Çünkü sıcaklığın şiddeti, cehennemın kaynamasındandır.”*²⁶³ hadisiyle kendi görüşünü desteklemiştir. Çünkü bir şeyin gölgesi iki misline ulaşmadığı sürece havanın serinlemeyeceğini, özellikle Hicaz bölgesinde bu vakitten önce havanın çok sıcak olacağını söylemiştir.²⁶⁴

İmâmeyn²⁶⁵ ve Şâfiîler'e²⁶⁶ göre bir şeyin gölgesi kendi misli kadar olduğu zaman öğle namazının vakti sona erer, ikindi namazının vakti girmiş olur. Cebrail'in ikinci gün öğle namazını gölge boyu bir misline çıkınca kıldırmasını, “öğle namazını tamamlamış olduğu” anlamında yorumlamışlardır. Cebrail'in ikinci

²⁶¹ Ebû Dâvûd, Salât 2; Tirmizî, Salât 1; İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 200.

²⁶² Kâsânî, *a.g.e.*, I, 123.

²⁶³ Buhârî; Mevâkî 9; Müslim, Mesâcid 180; Ebû Dâvûd, Salât 4.

²⁶⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 50; Zeylaî, *a.g.e.*, I, 79.

²⁶⁵ Serahsî, *a.g.e.*, I, 143.

²⁶⁶ Şâfiî, *Umm*, I, 90; Nevevî, *Mecmû'*, III, ss. 18-20.

gün ikinci namazını geç kıldırması ise birinci güne nispetle geç kıldırması anlamına gelir demişlerdir.

1.2.2. Sabah Namazının Fazilet Vakti

Sabah namazı vaktinin fecr-i sâdık'ın doğuşu ile başlayıp güneşin doğuşu ile sona erdiği hususunda ittifak edilmiştir. Sabah namazının fazilet vakti konusunda ise farklı görüşler beyan edilmiştir.²⁶⁷

Hanefiler ortalık biraz aydınlandıktan sonra (isfar vakti) kılınmasını faziletli kabul ederken, Şâfîiler fecrin doğmasıyla birlikte ilk vaktinde (tağlîs vakti) kılınmasını faziletli kabul etmişlerdir.

Hanefiler'in delili, "*Sabah namazını aydınlıkta kılın*"²⁶⁸ hadisi ile "*Sabah namazını aydınlıkta kılın. Çünkü böyle yapmak, daha büyük sevap kazanmaya vesile olur.*"²⁶⁹ hadisidir. Hanefiler sabah namazının ortalık aydınlanmadan kılınmasıyla alakalı hadisleri mensuh kabul etmiştir. Cemaatin çok olması için namazın isfar vaktinde kılınmasının gerekliliği de Hanefiler'in aklî delilidir.²⁷⁰

Şâfîiler, bütün namazlarda olduğu gibi sabah namazını da fecrin doğmasıyla birlikte ilk vaktinde (tağlîs vakti) kılmanın daha faziletli olduğu görüşündedir. Bu konudaki delilleri şunlardır: Allah (c.c.) "*Namazlarınızı koruyun.*"²⁷¹ buyurmuştur. Namazı korumak ise ilk vaktinde kılmakla olur. Yine "*Rabbimizin bağışlamasına koşun.*"²⁷², "*Hayır işlerinde yarışın.*"²⁷³ gibi âyetler hayır işlerinde acele etmeyi emreder. Amellerin en hayırlısı da ertelemeyen ilk vaktinde kılınan namazdır.²⁷⁴

Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) "*Vaktin evveli Allah'ın rızası, sonu ise Allah'ın bağışlamasıdır.*"²⁷⁵ buyurmuştur. İmam Şâfîî hadisi şöyle açıklamıştır: Allah'ın rızası güzel ameller işlemeye, bağışlaması da hatalı ve kusurlu ameller yapmaya bağlanmıştır. Bu itibarla namazın ilk vaktinde kılınması fazilettir. Zira kişi namazı ertelediği zaman unutmaya riski vardır.²⁷⁶

²⁶⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 105.

²⁶⁸ Nesâî, *Mevâkîf* 25; Beyhakî, *Ma'rîfetü's-sünen*, II, 299.

²⁶⁹ Tirmizî, *Salât* 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 142; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 283.

²⁷⁰ Serahsî, *a.g.e.*, I, 146; Kâsânî, *a.g.e.*, I, 125; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 53.

²⁷¹ Bakara 2/238.

²⁷² Âl-i İmrân 3/133.

²⁷³ Bakara 2/148.

²⁷⁴ Nevevî, *Mecmû'*, III, 51.

²⁷⁵ Tirmizî, *Salât* 13.

²⁷⁶ Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, II, ss. 62-63; Râfî, *a.g.e.*, I, 378.

1.2.3. Öğle Namazının Fazilet Vakti

Hanefiler'e göre yaz günlerinde öğle namazını hava biraz serinleyince kılmak müstehaptır. Bu hükmün delilleri özetle şu şekildedir: Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Öğle namazını serin vakte kadar erteleyin. Çünkü sıcaklığın şiddeti, cehennemın kaynamasındandır.*”²⁷⁷ buyurmuştur. Yine Hz. Enes'den (r.a.), “*Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çok soğuk olunca öğle namazını acele kıldığı, aşırı sıcak olunca da serinleyinceye kadar tehir ederek kıldığı*”²⁷⁸ rivâyet edilmiştir. Ayrıca bu vakit insanların istirahat ettiği (kaylûle) bir vakittir. Yine bu vakitte özellikle âciz kimselerin cemaate katılmasında meşakkat olduğu belirtilmiştir.²⁷⁹

Şâfiî mezhebinde bu hususta iki görüş bulunmaktadır. Tercih edilen görüş yukarıdaki delillerden ötürü Hanefiler'in görüşüyle aynıdır. Diğer görüş sahipleri, “*Öğle namazını serin vakte kadar erteleyin. Çünkü sıcaklığın şiddeti, cehennemın kaynamasındandır.*”²⁸⁰ hadisini, Hicaz, Mekke ve Medine gibi aşırı sıcak olan bölgelere hasretmişlerdir.²⁸¹

1.2.4. Güneş Doğarken veya Batarken yahut Zeval Vaktinde Namaz

Kılmak, Tilâvet Secdesi Yapmak

Hanefiler, güneş doğarken, batarken veya zeval vaktinde kaza, sünnet, nâfile, cenaze namazı kılmanın ya da tilâvet secdesi yapmanın tahrîmen mekruh olduğunu beyan etmişlerdir. Ukbe b. Âmir el-Cühenî'nin (v.58/678) şu rivâyeti Hanefiler'in bu konudaki delilidir: “*Resûlullah (s.a.v.) üç vakitte namaz kılmamızı, ölülerimizi gömmemizi yasakladı: Güneşin doğuşundan bir mızrak boyu yükselişine kadar, zeval vaktinde güneş batıya dönünceye kadar, batmaya başlayıp tamamen batıncaya kadar.*”²⁸² Hadiste “*ölülerimizi gömmemizi*” sözüyle, cenazenin defnedilmesi kastedilmemiştir. Çünkü bu vakitlerde cenazenin gömülmesi ittifakla caiz kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu sözden, cenaze namazının kılınması anlaşılması gerekir. Ayrıca bu vakitlerde tilâvet secdesi de yapılmaz. Çünkü kerâhet vakti güneşe tapanlara benzemekten sakınmak için konulmuştur. Benzerlik secde ile olacağından tilâvet secdesi yapmak da mekruhtur. Ancak o günün ikinci namazı

²⁷⁷ Buhârî, Mevâkîtü's-salât 9; Müslim, Mesâcîd 180.

²⁷⁸ Buhârî, Cum'a 15; İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 890.

²⁷⁹ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 125; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 53; İbn Nüceym, *a.g.e.*, I, 258.

²⁸⁰ Buhârî, Mevâkîtü's-salât 9; Müslim, Mesâcîd 180.

²⁸¹ Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, II, 64; Nevevî, *Mecmû'*, III, 54; Zuhaylî, Muhammed, *a.g.e.*, I, 171.

²⁸² Müslim, Salâtü'l-müsafirîn 293; Ebû Dâvûd, Cenâiz 51.

güneş batarken kılınabilir. Çünkü vaktin kalan kısmı namazın farziyet sebebi olduğundan mükellef namazı gereği gibi eda etmiş olur. Hz. Peygamber'in "*Gün batmadan ikindi namazından bir rekâta ulaşan kimse, o namazın tamamına ulaşmıştır.*"²⁸³ hadisiyle de bu hüküm sabit olmuştur.²⁸⁴

Şâfiî âlimleri bu konuda şöyle bir genel kural geliştirmişlerdir: "Belli bir sebebe bağlı kılınan namazlar mekruh vakitlerde de kılınabilir." Bu kuraldan hareketle, kaza, cenaze, tahiyetü'l-mescid, güneş tutulması namazı gibi belli bir sebebe bağlı kılınan namazların bu vakitlerde de kılınabileceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla bu vakitlerde sadece bir sebebe bağlı olmayan mutlak nâfile namazların kılınmasını mekruh kabul etmişlerdir.

Şâfiîler'in bu konudaki naklî delili, Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen şu hadistir. Bu hadiste Resûlullah (s.a.v.), Hz. Bilâl'e söyle demiştir: "*Müslüman olduktan sonra yaptığın ve en çok ümit beslediğin amel nedir bana söyle. Çünkü ben cennette önümde ayak seslerini işittim. Bilâl (r.a.): Her abdest aldığımda gece veya gündüz hangi vakit olursa olsun bu abdestim ile Allah'ın nasip ettiği kadar namaz kılarım.*"²⁸⁵ Bu hadis mutlak olup namaz kılma hususunda herhangi bir zaman kısıtlamasına gidilmemiştir.²⁸⁶

1.2.5. Sabah Namazı Kılındıktan Sonra Güneş Doğana Kadar, İkinci Namazı Kılındıktan Sonra Güneş Batana Kadar Namaz Kılmak

Hanefîler'e göre sabah namazı kıldıktan sonra güneş doğana kadar ve ikinci namazı kılındıktan sonra güneş batana kadar nâfile namaz kılınmaz. Çünkü Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) (v.74/693-94) şöyle rivâyet etmiştir: "*Hz. Peygamber (s.a.v.) bu iki vakitte nâfile namaz kılınmasını yasaklamıştır.*"²⁸⁷ Öte yandan bu vakitlerde nâfile kılma yasağı, vaktin tamamının farz ile meşgul edilmesinden kaynaklanmıştır denilmiştir. Çünkü farzın sevabı daha büyüktür. Yasak kendi misli olan bir farz hakkında ortaya çıkmayacağından bu vakitlerde kaza namazı, cenaze namazı kılınabilir, tilâvet secdesi yapılabilir.²⁸⁸

²⁸³ Buhârî, Mevâkîtü's-salât 29; Müslim, Mesâcîd 163; Tirmizî, Salât 23.

²⁸⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 55-56.

²⁸⁵ Buhârî, Teheccüd 17; Müslim, Fedâilü's-sahâbe 108.

²⁸⁶ Şîrâzî, *Nüket*, s. 152; Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 310; Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 161.

²⁸⁷ Müslim, Salâtü'l-müsafirîn 285; Nesâî, Mevâkîd 30.

²⁸⁸ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 56; Zeylâî, *a.g.e.*, I, 87.

Şâfîîler'e göre ise bir önceki konuda zikredilen delillerden dolayı sebebi olan namazlar bu vakitlerde kılınabilir.²⁸⁹ Ayrıca Şâfîîler Ümmü Seleme'nin (r.a.) rivâyet ettiği hadisi delil getirmişlerdir. Ümmü Seleme şöyle rivâyet etmiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) ikinci namazından sonra iki rekât namaz kıldı. Onun ne namazı olduğunu sordum. Bana şöyle dedi: *“Ey Ebû Umeyye'nin kızı! İkinci namazından sonra kıldığım iki rekâtın sual etmiştin, bunun sebebi şudur: Bana Abdulkays kabilesinden bazı kimseler (İslâm'a girmek için) gelmişlerdi. Bunlar, şu öğle namazından sonraki iki rekât (nâfile) namazdan beni meşgul edip alıkoymuşlardı. Bu kıldığım iki rekât namaz, öğlenin o iki rekât son sünnetidir.”*²⁹⁰

Dirican'ın çalışmasında²⁹¹ konuyla ilgili Şâfîîler'e yapılan atıf yanlış atıflar arasında değerlendirilmiş, bu vakitlerde nâfile namaz kılmanın Şâfîî mezhebinde de mekruh olduğu zikredilmiştir. Ancak her iki konuda da ifade edildiği üzere Şâfîî mezhebinde sebebi olan namazlar bu vakitlerde kılınabilir.

1.2.6. Bayram Namazından Önce Nâfile Namaz Kılmak

Hanefîler, bayram namazından önce nâfile namaz kılmanın mekruh olduğunu kabul etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namaz kılmayı çok arzu ettiği halde bayram namazından önce nâfile namaz kıldığının rivâyet edilmediğini söylemişlerdir.²⁹² Ayrıca Hz. Ali (r.a.), Kûfe'de bayram günü mescide gittiğinde bazı kimselerin namaz kıldığını gördü. Bunun üzerine; “Bunlar bizden önce niçin bayram namazı kılıyorlar” deyince “Bayram namazı kılmıyorlar, nâfile namaz kılıyorlar.” denildi. “Onları yasaklayan yok mu?” deyince O'na “sen yasakla” dediler. O'da; “Ben, *“Sen, namaz kıldığında kulu (bundan) engelleyeni gördün mü?”*²⁹³ âyetinden korkarım” dedi. Bunun üzerine sahâbîlerden biri onları yasakladı.²⁹⁴ Hz. Ali'nin bu görüşünü Şâfîî âlimlerden İmam Mâverdî de nakletmiştir.²⁹⁵

Şâfîîler, yine bir önceki konuda belirttiğimiz sebeplerden ötürü bayram namazından önce imam hariç herkesin nâfile namaz kılabileceğini belirtmişlerdir.

²⁸⁹ Şîrâzî, *Nüket*, s. 153; Gazzâlî, *Vasît*, II, 36; Nevevî, *Mecmû'*, IV, ss. 164-168.

²⁹⁰ Buhârî, *Mevâkîtü's-salât* 33; Müslim, *Salâtü'l-müsafirîn* 297.

²⁹¹ Dirican, Hilal, *el-Mevsîlî'nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfî'ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006. s. 61.

²⁹² Mevsîlî, *a.g.e.*, I, 56.

²⁹³ Alak 96/9, 10.

²⁹⁴ Serahsî, *a.g.e.*, I, 158; Kâsânî, *a.g.e.*, I, 280.

²⁹⁵ Mâverdî, *Hâvî'l-Kebîr*, II, 494.

Öte yandan Şâfiîler, “Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar.”²⁹⁶ âyeti ve “Namaz en hayırlı şeydir, gücü yeten çok namaz kılsın.”²⁹⁷ hadisinin umum ifadesinden yola çıkarak böyle bir kısıtlamanın olamayacağını söylemişlerdir. İmam ise kendisine tabi olduğundan namaz kılması halinde cemaatte ona uyar ki, bunun sünnet olduğu algısı ortaya çıkabilir. Bu itibarla imam bu hükümden istisna edilmiştir.²⁹⁸

Yine Dirican’ın çalışmasında²⁹⁹ konuyla ilgili atıf yanlış atıflar arasında zikredilmiş, Şâfiî mezhebinde bayramdan önce nâfile namaz kılmanın mekruh olduğu ifade edilmiştir. Tezde verilen kaynağa³⁰⁰ baktığımızda dahi böyle bir bilginin doğru olmadığını görürüz.

1.2.7. Akşam Namazından Önce Nâfile Namaz Kılmak

Hanefî mezhebinde akşam namazını kılmadan önce de nâfile namaz kılmak, mekruh kabul edilmiştir. Zira bu, akşam namazını geciktirir. Hâlbuki akşam namazının geciktirilmesi mekruh, acele kılınması ise müstehaptır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.); “Ümmetim akşam namazını yıldızlar çoğalınca kadar ertelemedikleri sürece hayır veya fitrat üzere devam eder”³⁰¹ buyurmuştur. Başka bir hadisinde ise; “Akşam namazı haricinde her iki ezan arasında iki rekât (nâfile) namaz vardır”³⁰² buyurmuştur. Öte yandan İbn Ömer’e akşam namazından önce kılınan iki rekât sünnet hakkında sorulunca O: “Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında kimsenin böyle bir namazı kıldığını görmedim”³⁰³ cevabını vermiştir.³⁰⁴

Şâfiîler ise bazı rivâyetlere istinaden akşam namazından önce iki rekât namaz kılmayı sünnet kabul etmişlerdir.³⁰⁵ Bu rivâyetlerden bazıları şunlardır:

Abdullah b. Muğaffel el-Müzenî’nin (v.59/679) rivâyeti: “Hz. Peygamber (s.a.v.), akşam namazından önce namaz kılın dedi. Sonra yine akşam namazından

²⁹⁶ Ankebût 29/45.

²⁹⁷ Taberânî, *Mu‘cemü’l-‘evsat*, I, 84.

²⁹⁸ Maverdî, *Hâvi’l-Kebîr*, II, 494.

²⁹⁹ Dirican, Hilal, *el-Mevsîlî’nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfi’ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006. s. 61.

³⁰⁰ Bkz., Şîrbînî, *Mugni’l-Muhtâc*, I, 309.

³⁰¹ Ebû Dâvûd, *Salât* 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 421.

³⁰² Dârekutnî, *Sünen*, I, 497; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, II, 667.

³⁰³ Ebû Dâvûd, *Salât* 299; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, II, 670.

³⁰⁴ Mevsîlî, *a.g.e.*, I, 56; Haddâdî, *a.g.e.*, I, 70; Aynî, *a.g.e.*, II, 71.

³⁰⁵ Nevevî, *Mecmû’*, IV, 8; Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 450; Heytemî, *a.g.e.*, II, 223.

önce namaz kılın dedi. Üçüncü defasında insanların bu namazı adet haline getirmesini hoş karşılamadığından dileyen kimse kılsın dedi”³⁰⁶

Hz. Enes’in rivâyeti: “Biz Hz. Peygamber’in (s.a.v.) zamanında güneş battıktan sonra, akşam namazından önce iki rekât namaz kılıyorduk. Ben: Hz. Peygamber (s.a.v.) de bu namazı kılıyor muydu? dedim. Enes: Bizim bu namazı kıldığımızı görüyordu. Bu namazı bize ne emretti ne de yasakladı.”³⁰⁷

Şâfiî mezhebinde, “İspat makamındaki bir hadisin, nefy makamındaki bir hadise tercih edilmesi” genel kuraldır. Bu genel kural gereği, Hz. Enes’in hadisi ispat makamında, İbn Ömer’in hadisi ise nefy makamında olduğundan Şâfiîler, ispat makamında olan Hz. Enes’in hadisini tercih etmişlerdir. Ayrıca akşam namazından önce iki rekât namaz kılmanın sünnet olduğunu rivâyet edenlerin sayısı, bunu kabul etmeyenlerin sayısından daha fazladır demişlerdir.³⁰⁸

1.2.8. Namazları Cem Etmek

İslam âlimleri, Arafat’ta öğle ile ikinci namazlarını öğle namazı vaktinde, Müzdelife’de de akşam ile yatsı namazlarını yatsı vaktinde birlikte kılmanın sünnet olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu iki mekân dışında iki namazı birlikte kılmanın cevazı hususunda ise ihtilâf etmişlerdir. Cumhur caiz olduğu görüşünde iken Hanefîler caiz değildir demişlerdir.³⁰⁹

Hanefîler’e göre Arafat ve Müzdelife dışında mukîm iken de seferî iken de bir vakitte iki namaz birleştirilerek kılınmaz. Çünkü namazın belirli vakitlerle farz kılındığı âyetle sabittir. Vakitleri tayin eden hadisler ya mütevâtir ya da meşhur hadis olduklarından, bunlara denk bir delil bulunmadıkça namazların vakitleri terk edilemez. Ayrıca hac dışında namazların cem edilerek kılınacağına dair ne bir âyet ne de sözlü bir hadis bulunmaktadır demişlerdir.³¹⁰

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulaması olarak nakledilen rivâyetleri de şekli cem olarak değerlendirmişlerdir. Allah (c.c.), “Çünkü namaz, müminlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır.”³¹¹ buyurmuştur. İki ayrı vaktin namazı aynı vakitte birleştirilerek kılındığında ise vakit değiştirilmiş olur. Ancak vakit olarak

³⁰⁶ Buhârî, Teheccüd 35.

³⁰⁷ Müslim, Salâtü’l-misafirin 302.

³⁰⁸ Nevevî, *Mecmû’*, IV, 8.

³⁰⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 181.

³¹⁰ Mevsilî, *a.g.e.*, I, I, 57.

³¹¹ Nisâ 4/103.

değil de şeklen iki namazı birleştirmek mümkündür. Namazların birleştirildiği şeklindeki rivâyetlerin yorumu da bu şekildedir. Bu uygulamayı şöyle açıklamışlardır: Öğle namazı vaktin sonuna kadar geciktirilerek vaktin en sonunda kılınır. İkinci namazı da vakti girer girmez kılınır. Böylece öğlen ve ikinci namazları vakit itibariyle değil fiilen birleştirilmiş olur. Hanefiler bu yorumlarına Nâfi'in rivâyet ettiği şu hadisi delil getirmişlerdir: İbn Ömer ile birlikte Mekke'den yola çıktık. İbn Ömer yolda iken eşinin vefat haberini aldı. Güneş batıncaya kadar yürümeye devam etti. Kafile onu akşam namazı kılmaya çağırınca aldırış etmedi. Ufuktaki kızılığın kaybolma vakti yaklaşınca (yani akşam namazı vakti çıkmak üzere iken) bir yerde durdu ve akşam namazını kıldı. Sonra kızılık kayboluncaya kadar bekleyip yatsıyı kıldı. Sonra da şöyle dedi: “*Resûlullah (s.a.v.) yolculuğa çıktığı zaman böyle yapardı.*”³¹²

Ayrıca İbn Mes'ûd (r.a.), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “*Kim iki namazı bir vakitte birleştirirse büyük günahlardan bir kapı açmış olur.*”³¹³ dediğini rivâyet etmiştir. Hz. Ömer (r.a.)'de; “*İki namazı bir vakitte birleştirmek büyük günahların en büyüklerindendir*”³¹⁴ demiştir.³¹⁵

Şâfiîler'e³¹⁶ göre yolculuk esnasında öğle ile ikinci, akşam ile yatsı namazlarının cem-i takdim ve cem-i tehir şeklinde eda edilmesi caizdir. Bu konuda Şâfiîler'in esas aldığı rivâyetlerden bazıları şunlardır:

İbn Ömer'in rivâyeti: “*Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yolculuk kendisine zor geldiğinde akşam ve yatsı namazlarını cem ederdi.*”³¹⁷

Hz. Enes'in rivâyeti: “*Hz. Peygamber (s.a.v.), güneş batıya meyletmeden (zeval vaktinden önce) yola çıktığında öğle namazını ikinci vaktine kadar erteler, sonra inip her iki namazı birleştirirdi. Yola çıkmadan evvel güneş batıya meylettiği takdirde ise öğle namazını kıldırır, sonra binerdi.*”³¹⁸

1.2.9. Ezan Okurken Tercî'de Bulunmak

Ezandaki şehadet cümlelerini önce düşük, sonra da yüksek sesle okumaya denir. Bu usul kimi zaman müezzinler tarafından uygulanmaktadır. Hâlbuki ezanın

³¹² Buhârî, Cihâd ve's-siyer 134; Müslim, Salâtü'l-müsafirîn 43.

³¹³ Tirmizî, Salât 24; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XI, 216.

³¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 212; Abdurrezzak, *Musannef*, I, 535.

³¹⁵ Serahsî, *a.g.e.*, I, ss. 149-150; Kâsânî, *a.g.e.*, I, 127.

³¹⁶ Şirbînî, *a.g.e.*, I, ss. 529-530; Remlî, *a.g.e.*, II, ss. 280-281.

³¹⁷ Buhârî, Taksîru's-salât 13; Müslim, Salâtü'l-müsafirîn 43.

³¹⁸ Buhârî, Taksîru's-salât 15; Müslim, Salâtü'l-müsafirîn 46.

amacı vakitleri bildirmektir. Bu bildirmenin de belli kelimelerle ve hususi bir surette yani ezan yoluyla olması gerekir. Fakihler ezanın sözleri kadar okunuş usulleri üzerinde de hassasiyetle durmuştur.

Hanefiler'e göre terci', ezanın sünnetlerinden değildir. Bu hususta Abdullah b. Zeyd el-Ensârî'den (v.63/683) rivâyet edilen; "*O' ezanı terci' olmadan anlattı*"³¹⁹ hadisini esas almışlardır. Eğer ezanda terci' olsaydı onu zikrederdi. Hz. Peygamber (s.a.v.), Ebû Mahzûre'ye (v.59/678-79) ezanı telkin etmiş ve terci' de bulunmasını emretmiş deniliyor ise de bu; ezanı ona öğretmek içindir. Öğretme esnasında kelimelerin iyice ezberlenebilmesi için genellikle terci' yapılır. İşte bu sebeple ezanda terci', onun bir parçası zannedilmiştir.³²⁰

Şâfiîler ise ezanda terci' de bulunmayı sünnet kabul etmiştir.³²¹ Bu konudaki delilleri Ebû Mahzûre'den rivâyet edilen şu hadistir: "*Resûlullah (s.a.v.) bana ezan okumayı öğretti. ...Terci' de bulun dedi.*"³²²

1.2.10. Kametin Sözleri

Hanefiler'e göre kamet sözleri ezan gibi ikişer ikişerdir. Fazla olarak iki defa "kad kameti's-salâh" denilir.³²³

Hanefiler'in bu konudaki delili Abdullah b. Zeyd'in rivâyet ettiği, "*Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ezanı ve kameti ikişer ikişerdi.*"³²⁴ hadisidir. Hz. Ali'de kamet kelimelerini tek okuyan müezzine rastlayınca ona; "*Anası olmayasica! Çift oku.*"³²⁵ demiştir. Ebû Mahzûre (r.a.); "*Resûlullah (s.a.v.) bana kametten on yedi kelime öğretti.*"³²⁶ demiştir. Kametin on yedi kelime olması ise ezan sözlerinin ikişer defa tekrarlanmasıyla olur. Hadis imamları da bu hususta gelen rivâyetlerin en sahihi Ebû Mahzûre'nin rivâyetidir demişlerdir. Şâfiîler'in delili olan Hz. Enes'in rivâyet etmiş olduğu; "*Hz. Peygamber (s.a.v.) Bilâl'e ezanı (sözlerini) ikişer defa tekrarlamasını, kameti (sözlerini) bir defa okumasını emretti.*"³²⁷ hadisini Hanefiler şu şekilde yorumlamıştır: Resûlullah (s.a.v.), Hz. Bilâl'e

³¹⁹ İbn Mâce, Ezan 1; Ebû Dâvûd, Salât 27.

³²⁰ Serahsî, a.g.e., I, 128; Mevsilî, a.g.e., I, 58; Zemahşerî, a.g.e., s. 177.

³²¹ Şîrâzî, Nüket, s. 94; Nevevî, a.g.e., III, ss. 90-91; Zuhaylî Muhammed, a.g.e., I, 189.

³²² İbn Mâce, Ezan 2; Nesâî, Ezan 3.

³²³ Mevsilî, a.g.e., I, 57

³²⁴ Tirmizî, Salât 28; Dârekutnî, Sünen, I, 451.

³²⁵ Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (v. 855/1451), *Umdetü'l-kârî, şerh'u sahihi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâr'u iyhâi't-türâsi'l-Arabî, ts. I-XXV, V, 104.

³²⁶ Ebû Dâvûd, Salât 28; Nesâî, Ezan 4.

³²⁷ Buhârî, Ezan 2; Müslim, Salât 3.

(v.20/641) ezanı iki sesle, kameti bir sesle okumasını emretmiştir. Bunun delili de İbrahim en-Nehâî'den (v.96/714) rivâyet edilen, “*İkameti tek okuyan ilk kimse Muâviye'dir.*”³²⁸ sözüdür. Mücâhid'de (v.100/718) kamet sözlerinin ezan gibi ikişer ikişer olduğunu, ancak bazı zalim idarecilerin bunu hafifletmek istediklerini ve kendi ihtiyaçları için tek okumaya başladıklarını söylemiştir.³²⁹

Şâfiî mezhebinde³³⁰ kamet sözleri şu şekildedir: “*Allahu Ekber, Allahu Ekber, Eşhedü en-lâ ilahe illallah, Eşhedü enne Muhammeden Resûlullah, Hayya ale's-salâh, Hayya ale'l-felâh, kad kameti's-salâh, kad kameti's-salâh, Allahu Ekber, Allahu Ekber, lâ ilahe illallah.*”³³¹ Şâfiîler'in bu konudaki delilleri, Hz. Enes'in; “*Hz. Peygamber (s.a.v.) Bilâl'e ezanı (sözlerini) ikişer defa tekrarlamasını, kameti (sözlerini) bir defa okumasını emretti.*”³³² rivâyeti ile İbn Ömer'in; “*Şüphesiz Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında ezan sözleri ikişer ikişer, kamet sözleri birer defa okunurdu*”³³³ rivâyetidir.

1.2.11. Kiblenin Yönünü Bilmeyenin Durumu

Hanefîler'e göre kible tarafını kesin olarak bilmeyen kişi sorup öğrenecek birini de bulamazsa, içtihat eder (araştırır) ve namazını ona göre kılar. Yanıldığı sonradan anlaşılrsa bile namazını iade etmesine gerek yoktur. Bu konuda Âmir b. Rabâ'a'nın rivâyet ettiği şu hadisi delil getirmişlerdir: “*Bir yolculukta gece çok karanlık idi. Resûlullah (s.a.v.) ile beraberdik. Bir türlü kibleyi tayin edemedik. Her birimiz bir yöne yönelerek namaz kıldık. Sabah olunca kibleye karşı namaz kılmadığımızı anladık ve durumu Hz. Peygamber'e sorduk. Efendimiz (s.a.v.): “*Namazınız tamam olmuştur.*” dedi. Bunun üzerine, “*Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır.*”³³⁴ âyet-i kerimesi nazil oldu.”³³⁵ Zira kişiye vâcip olan, araştırdıktan sonra kible olduğu kanaatine varılan tarafa yönelmektir. Çünkü mükellefiyet, kişinin gücü nispetindedir.³³⁶*

³²⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, V, 104.

³²⁹ Serahsî, *a.g.e.*, I, 129.

³³⁰ Nevevî, *a.g.e.*, III, 76.

³³¹ Ebû Dâvûd, *Salât* 28.

³³² Buhârî, *Ezan* 2; Müslim, *Salât* 3.

³³³ Ebû Dâvûd, *Salât* 28.

³³⁴ Bakara 2/115.

³³⁵ Dârekutnî, *Sünen*, II, 6; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 18.

³³⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 64; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 271.

Şâfiîler'e göre doğru yönü bulma imkânı olmasa bile namazdan sonra ihtihadında yanlış olduğunu anlayan kimse öne çıkan görüşlerine göre (ezhar kavil) namazı yeniden kılması gerekir. İmam Şâfiî, yeni görüşünde (mezheb-i cedîd) namazı iade etmesi vâciptir derken eski görüşünde (mezheb-i kadîm) ise vâcip değildir demiştir.³³⁷

İbn Rüşd el-Hafîd bu konuda özetle şunları nakleder: İslam âlimleri, namaz kılan kişiye kible yönüne isabet etmesi mi yoksa kible yönünü araştırması mı farzdır? şeklinde ihtilâf etmişlerdir. İmam Şâfiî, "isabet etmesi" farzdır demiştir. Dolayısıyla yanlış olduğunu öğrenen kimse namazını iade etmesi gerekir. Hanefîler'e göre ise "araştırmak" farzdır. Buna göre kişi araştırdıktan sonra namaz kılmış, sonra da yanlış olduğunu öğrenmişse namazını iade etmesi gerekmez. Hâlbuki genel kurala göre namazın sıhhati için vakit şart olduğu gibi kible de şarttır. Yani vakit girmeden namaz kıldığını öğrenen kimsenin namazını iade etmesi gerekiyorsa, kibleye karşı durmadığını öğrenen kimsenin de namazını iade etmesi gerekir. Vakıt ile kible arasındaki benzerlik, birincisinin namaz için zaman ölçüsü, ikincisinin de mekân ölçüsü olmasıdır. İslam âlimleri, yukarıda zikredilen Âmir b. Rabia'nın rivâyet ettiği hadisi şu şekilde yorumlamışlardır: Cumhur, hadiste zikredilen âyetin "*(Ey Muhammed!) Nereden yola çıkarsan çık, (namazda) Mescid-i Haram'a doğru dön.*"³³⁸ âyeti ile nesh edildiğini ve hadisin sahih olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla cumhur, yön ölçüsünü zaman ölçüsüne kıyas etmişlerdir. Hadisi sahih bulan Hanefîler, bu adamın namazına fâsit dememişlerdir.³³⁹

1.2.12. İftitah Tekbiri Alırken Ellerin Kaldırılma Keyfiyeti

İftitah tekbiri alırken ellerin kaldırılmasını hem Hanefîler hem de Şâfiîler sünnet kabul etmiş, ancak ellerin kaldırılmasının keyfiyeti hususunda farklı düşünmüşlerdir.

Hanefîler'e göre iftitah tekbiri esnasında erkeklerin ellerini yukarıya kaldırıp, başparmaklarını kulak yumuşağı hizasına getirmesi, kadınların da omuz hizasına kadar kaldırması sünnettir. Kadınların bu şekilde tekbir almaları tesettüre daha uygun kabul edilmiştir. Bu konudaki delilleri, Enes (r.a.)'in; "*Hız Peygamber'i (s.a.v.) gördüm. Başparmakları kulaklarının hizasına gelecek şekilde*

³³⁷ Şîrâzî, *Nüket*, s. 100; Nevevî, *Mecmû'*, III, ss. 225-227.

³³⁸ Bakara 2/149.

³³⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 119.

tekbir aldı.”³⁴⁰ hadisi ile Mâlik b. Huveyris’in; “Hz. Peygamber (s.a.v.) tekbir aldığıında ellerini kulaklarının hizasına varıncaya kadar kaldırdı.”³⁴¹ hadisidir.³⁴²

Hanefiler aklî delil olarak şunu söylemiştir: Tekbir esnasında ellerin kulak hizasına kadar kaldırılması imama uyan sağır kimselerin namaza başlanıldığını bilmesi açısından daha doğrudur. Asıl olan ellerin kulak hizasına kaldırılmasıdır. Omuz hizasına kaldırılması, özür durumuyla ilgili bir husustur demişlerdir.³⁴³

Şâfiîler’e göre hem erkeklerin hem de kadınların ellerini omuz hizasına kadar kaldırmaları sünnettir. Şâfiîler’in delillerinden bir kısmı, İbn Ömer’den rivâyet edilen; “Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza başlayınca, rükûa giderken ve rükûdan kalkarken ellerini iki omuzunun hizasına kadar kaldırırdı.”³⁴⁴ hadisi ile Ebû Humeyd’in, “Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza kalktığıında ellerini omuzlarının hizasına kadar kaldırırdı.”³⁴⁵ hadisidir.³⁴⁶

1.2.13. İftitah Tekbiri Haricinde Ellerin Kaldırılması

İftitah tekbiri haricinde rükûa giderken ve rükûdan kalkarken ellerin yukarıya kaldırılması hususunda da Hanefiler ile Şâfiîler farklı görüşler beyan etmişlerdir. Hanefiler³⁴⁷ rükûa giderken ve rükûdan kalkarken ellerin yukarıya kaldırılmasını sünnet olarak kabul etmezken, Şâfiîler³⁴⁸ sünnet olduğunu söylemişlerdir.

Hanefiler’in delili Berâ b. Âzib’in (v.71/690) şu rivâyetidir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza başlayınca ellerini kaldırır, sonra bir daha ellerini kaldırmazdı.”³⁴⁹ Ayrıca İbn Abbas şöyle rivâyet etmiştir: “Eller ancak yedi yerde kaldırılır. Namaza başlarken, kibleye (dua için) yöneldiğinde, Safa ve Merve’de, Arafat’ta, Müzdelife’de, Akabe Cemresinde.”³⁵⁰

Hanefiler’in âhad hadisi kabul şartlarından biri de, âhad hadisin ihtiva ettiği konunun çok defa meydana gelen ve herkesi ilgilendiren bir konuda (umûmü’l-belvâ) olmamasıdır. Çünkü tevatür veya şöhet (meşhur hadis) yolu ile rivâyet

³⁴⁰ Dârekutnî, *Sünen*, I, 345.

³⁴¹ Müslim, *Salât* 25; Nesâî, *Salât* 4.

³⁴² Mergînânî, *a.g.e.*, I, 48; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 67.

³⁴³ Serahsî, *a.g.e.*, I, 12; Kâsânî, *a.g.e.*, I, 199.

³⁴⁴ Buhârî, *Ezan* 84.

³⁴⁵ İbn Mâce, *İkametü’s-salât* 15.

³⁴⁶ Şâfiî, *Umm*, I, ss. 126-127; Şirbinî, *a.g.e.*, I, 346.

³⁴⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 67.

³⁴⁸ Râfiî, *a.g.e.*, I, 513.

³⁴⁹ Dârekutnî, *Sünen*, II, 49; Ayrıca bkz., Tirmizî, *Salât* 76.

³⁵⁰ İb Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 214; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, XI, 385.

edilmesi için sebepler bulunduğu halde âhad tariki ile rivâyet edilmesi hadisin sübutu hakkında şüphe uyandırmaktadır. Bu sebeple namazda rükûa giderken ellerin kaldırılmasına dair rivâyetle amel etmemişlerdir.³⁵¹

Şâfîiler'in delili İbn Ömer'in şu rivâyetidir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza başladığında iki elini omuzlarının hizasına gelecek şekilde kaldırır. Aynı şekilde rükûa giderken ve başını rükûdan kaldırırken de ellerini kaldırır.”³⁵²

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rükûa giderken ve rükûdan kalkarken ellerini bazen kaldırmadığı doğrudur. Bu durum rükûa giderken ve kalkarken elleri kaldırmanın nesh edildiği anlamına gelmez. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bizim için sünnet olan söz ve fiilleri bazen terk etmiştir. Bu hadisin nesh edildiği anlamına gelmez. Ayrıca rükûa giderken ve rükûdan kalkarken elleri kaldırmanın sünnet olması için bunun yaygın bir şekilde rivâyet edilmiş olması da şart değildir. Bununla birlikte ona yakın sahâbîden ellerin kaldırılacağına dair rivâyetler gelmiştir.³⁵³

Diğer taraftan ellerin kaldırılacağıyla ilgili hadisler bunun aksini söyleyen hadislerden daha fazladır. Ellerin kaldırılacağına delalet eden hadisler ispat makamında olup bunu nefyeden hadisler ise nefy makamındadır. İspat makamındaki bir hadisi nefy makamındaki hadise tercih etmek daha doğrudur.³⁵⁴

1.2.14. Kıyamda Elleri Bağlama Şekli

Hanefiler, kıraatin ya da zikrin bulunduğu namazlarda kıyamda ellerin bağlanmasını sünnet kabul etmiştir. Bunun dışında ise ellerin bağlanması sünnet değildir. Bu esasa göre namazlarda, cenaze namazında ve kunut duasında ellerin göbek altında bağlanması sünnettir. Bayram namazı tekbirleri esnasında ise eller bağlanmaz. Çünkü bu tekbirlerin arasında bir şey okunmaz. Elleri bağlama şekli şöyledir: Eller göbeğin altına konulur. Sağ elin avucuyla sol elin bileği kavranır. Başparmak ve küçük parmakla da bilek üzerinde halka yapılır. Zira bu şekilde yapılması saygı bakımından daha güzel bir davranış olarak kabul edilmiştir. Kadınlar ise ellerini göğüslerinin üzerine koyar. Çünkü böyle yapmaları onlar için daha muhafazalı olur.³⁵⁵

³⁵¹ Zekiyuddîn Şa‘ban, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, İstanbul: Mektebetü'l-hanefiyye, ts. s. 70.

³⁵² Buhârî, Ezan 83; Tirmizî, Salât 76.

³⁵³ Şâfî, *Umm*, VII, ss. 211-212.

³⁵⁴ Nevevî, *Mecmû'*, III, 403.

³⁵⁵ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 67; Tahtâvî, *a.g.e.*, I, 258.

Hanefiler'in bazı delilleri şunlardır: Hz. Âişe'nin rivâyeti: “Üç şey Peygamberlerin ahlâkıdır; iftarın acele edilmesi, sahur yemeğinin geciktirilmesi, göbeğin altında sağ elin sol el üzerine konması.”³⁵⁶

Ebû Osman el-Nehdî'nin (v.100/718-19) rivâyeti: “İbn Mes'ûd namaz kılarken sol elini sağ elinin üzerine bıraktı. Hz. Peygamber (s.a.v.) onu görünce, sağ elini sol elinin üzerine koydu.”³⁵⁷

Hanefiler, Kevser sûresindeki “venhar” kelimesinin, Şâfiîler'in söylediği gibi namazdayken ellerin göğüs altında bağlanacağına delalet etmediğini, kurban kesmeye delalet ettiğini belirtmişlerdir. “Venhar” lafzı sözlükte, elleri göğsün altına koyma anlamına gelir. Ancak burada mecazî olarak, deveyi keserken ellerini onun göğsünün altına koy, yani deveyi göğsünün boynuna bitişik olduğu yerden kes anlamındadır.³⁵⁸

Şâfiîler'e göre ise erkeler sağ elini, sol elin bileğine ve kolunun bir kısmına bağlar. Erkekler için sünnet olan, iki elin sola meyilli olarak göbeğin üstüne, göğsün altına konulmasıdır. Çünkü insanın kalbi soldadır. Böylece eller en şerefli uzvun altına konulmuş olur.³⁵⁹

Şâfiîler'in bu konudaki delilleri şunlardır: İbn Cerîr ed-Dabbî'nin (v.188/804) babasından rivâyeti; “Hz. Ali'yi (namazda) sağ elini sol elinin sol avucunun üstüne, sol bileğine ve kolunun üzerine bağladığını gördüm.”³⁶⁰ Tâvûs'un (v.106/725) rivâyeti: “Hz. Peygamber (s.a.v.) namazdayken sağ elini sol elinin üzerine bırakır; sonra ellerini göğsünün altında bağlardı.”³⁶¹

Ayrıca görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Kevser sûresindeki “Fesalli li rabbike venhar” âyetinde “Fesalli” kelimesi namaz kıl anlamındadır. “Venhar” kelimesi ise kurban kes manasında olabileceği gibi namazda ellerini bağla anlamına da gelebilir. Ancak “namaz kıl” manasına uyum sağlaması açısından “namazda ellerini bağla” anlamında kullanılması öncelikli olması gerekir.³⁶²

³⁵⁶ Dârekutnî, *Sünen*, II, 30; Ayrıca bkz., Ebû Dâvûd, *Salât* 117.

³⁵⁷ Ebû Dâvûd, *Salât* 120.

³⁵⁸ İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 287.

³⁵⁹ Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, II, 100; Râfî, *a.g.e.*, I, 478.

³⁶⁰ Ebû Dâvûd, *Salât* 120.

³⁶¹ Ebû Dâvûd, *Salât* 120.

³⁶² Râfî, *a.g.e.*, I, 478.

1.2.15. İstiftah Duası

Namaza başlandıktan sonra iftitahtekbirinin ardından namaza başlangıç duasının (istiftah duası) okunması, ittifakla sünnet kabul edilmiştir.³⁶³ Ancak bu duayı belirlemede ihtilâf edilmiştir. Hanefiler “sübhâneke” duasının,³⁶⁴ Şâfîiler ise “tevcih”³⁶⁵ duasının okunmasını sünnet kabul etmişlerdir.

Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed’in bu husustaki delilleri şudur: Hz. İbn Mes’ûd ile Hz. Enes’in rivâyetlerine göre “*Resûlullah (s.a.v.) iftitahtekbiri aldığı anda; “Sübhanekellâhümme...” duasını sonuna kadar okurdu.*”³⁶⁶ İstiftah duasının bu şekli Hz. Ebû Bekir (v.13/634), Hz. Ömer ve Hz. Ali’den de rivâyet edilmiştir. “Veccehtü vecchiye” âyetinin okunması gerektiğini bildiren hadis İslâm’ın ilk zamanlarıyla alâkalıdır. “Sübhâneke” duasının okunmasına hükmedilince, o hadisin hükmü nesh edilmiştir. Ebû Yûsuf’a göre ise “sübhâneke” duası ile “veccehtü vecchiye” âyetini sonuna kadar okumak gerekir. Zira buna dair haberler nakledilmiştir.³⁶⁷

Şâfîiler’in “tevcih” duasının okunması hususundaki delil aldıkları hadisin bazı tariklerinde bu duanın gece namazında okunmasının sünnet olduğu kaydı vardır. Bu duayı Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine farz, ümmetine sünnet olan gece namazlarında okumuştur.³⁶⁸

Şâfîiler’in delilleri şunlardır:

Hz. Ali’den rivâyet edildiğine göre; “*Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza başladığında tekbir alır sonra şöyle derdi: وَمَا وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنِيْفًا، وَأَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي، وَمَحْيَايَ، وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ، وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ*”³⁶⁹ Hadisin başında bir belirlemede bulunulmaksızın umumi olarak “namaza kalktığı anda” ifadesi kullanılmış ve bunun hangi namaz olduğu belirtilmemiştir. Buna göre hadisteki namaz kelimesi, hem farz hem de sünnet namazları içine alır. İmam Şâfîî bundan hareketle, hadisin bazı tariklerindeki “*bu duayı gece namazında okurdu*” kaydını önceki umumi ifadenin doğrultusunda anlamıştır. Buna göre ilgili kaydı, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu duayı diğer namazlarda olduğu gibi gece

³⁶³Zuhaylî, Vehbe, *a.g.e.*, I, 689.

³⁶⁴Mevsilî, *a.g.e.*, I, 68.

³⁶⁵Şâfîî, *Umm*, I, 128; Râfîî, *a.g.e.*, I, 489.

³⁶⁶Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, I, 139; Tirmizî, *Salât* 65.

³⁶⁷Serahsî, *a.g.e.*, I, 12; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 68.

³⁶⁸Mevsilî, *a.g.e.*, I, 68; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, ss. 288-290.

³⁶⁹Müslim, *Salâtü’l-Müsafirîn* 201.

namazında da okuduğu şeklinde anlamak mümkündür. Ayrıca İbn Huzeyme (v. 311/924), bu duanın farz namazlarda da okunduğunu rivâyet etmiştir.³⁷⁰ İmam Şâfiî'nin diğer bir delili de bu manada Ebû Hüreyre ve Hz. Ali'nin rivâyet ettiği şu hadistir. “Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza başladığı zaman tekbir alır, sonra da veccehtü... duasını okurdu.”³⁷¹ Diğer yandan hadislerdeki “namaza başladığı zaman” ifadesi mutlak olduğundan bütün namazlara şamil olduğunu belirtmiştir.³⁷²

1.2.16. Bismelenin Açıkta veya Gizli Okunması

Hanefiler ile Şâfiîler konu ile ilgili farklı rivâyetlere istinaden bismelenin sesli (cehrî) veya sessiz (hafî) okunması hususunda ihtilâf etmişlerdir. Hanefiler'e göre bütün namazlarda Fâtiha'dan önce bismelenin sessiz okunması sünnettir. Zamm-ı sûreden önce okunması ise sünnet değildir.³⁷³ Şâfiîler'e göre ise cehrî okunan namazlarda hem Fâtiha hem de zamm-ı sûreden önce sesli okunması sünnettir.³⁷⁴

Hanefiler'in delili İbn Abbas'ın şu rivâyetidir: “Dört şey vardır ki imam bunları gizliden okur: İstiâze, besmele, âmîn sözü ve Rabbena leke'l-hamd.”³⁷⁵ Hanefiler ayrıca Şâfiîler'in bismelenin açıktan okunacağına dair delil edindikleri en açık hadislerin bile zayıf olduğunu söylemiştir.³⁷⁶

Şâfiîler'in bu konudaki delilleri İbn Abbas'ın, “Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat edinceye kadar iki sûreye de açıktan besmele ile başlardı.”³⁷⁷ rivâyeti ile bu manayı teyit eden daha farklı rivâyetlerdir.³⁷⁸

1.2.17. İmama Uyanların Kıraati

Hanefiler'e göre sesli veya sessiz cemaatle kılınan bütün namazlarda imamın okuması cemaatin de onu dinlemesi vâciptir. “Kur'an okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.”³⁷⁹ âyeti mutlak olduğundan namazın içinde veya dışında Kur'an okunduğunda O'nu dinlemeyi gerektirmektedir. İbn Abbas, Ebû Hüreyre ve bir grup müfessir şöyle demiştir: Bu

³⁷⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 265.

³⁷¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 264; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 103.

³⁷² Şâfiî, *Umm*, I, ss. 128; Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, II, ss. 100; Nevevî, *Mecmû'*, III, ss. 314-316.

³⁷³ Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 68-69; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 291.

³⁷⁴ Râfiî, *a.g.e.*, I, 495.

³⁷⁵ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 325.

³⁷⁶ İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 291.

³⁷⁷ Darekutnî, *Sünen*, II, 70.

³⁷⁸ Bkz., Darekutnî, *Sünen*, II, ss. 65-90.

³⁷⁹ A'râf 7/204.

âyet, “*Ashâbın, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) arkasında namaz kılarken sessiz olunması (kıraat edilmemesi) hakkında nazil oldu.*”³⁸⁰ demişlerdir. Hanefîler’in bir başka delili, Ebû Hüreyre’nin, “*İmam, ancak kendisine uyulmak için imam kılınmıştır. O okurken siz susun.*”³⁸¹ rivâyetidir.³⁸²

Şâfiîler’e göre imama uyanların sessiz namazlarda hem Fâtiha’yı hem de zamm-ı sûreyi, sesli namazlarda ise yalnızca Fâtiha’yı okumaları farzdır.³⁸³

İmam Mâverdî, namazın birtakım fiiller ve zikirlerden ibaret olduğunu, fiiller hususunda “*İmam, ancak kendisine uyulmak için imam kılınmıştır.*”³⁸⁴ hadisine binaen cemaatin imama uymasının vâcip olduğunu ifade etmiştir.

Zikirlerin de şu şekilde üçe ayrıldığını söylemiştir:

a- İmama uyulması gereken zikirler: Tekbir, teveccüh, tespih, teşehhüd.

b- İmama uyulması gerekmeyen zikir: Sesli namazlarda cemaatin zamm-ı sûreyi okumayıp susması.

c- İhtilaf edilen zikir (Fâtiha’nın okunması): Sessiz namazlarda cemaatin Fâtiha’yı okuması vâciptir. Sesli okunan namazlarda ise Fâtiha’nın okunup okunmayacağı hususunda İmam Şâfiî’den iki görüş nakledilmiştir. Eski görüşünde cemaatin Fâtiha’yı okumasının gerekmediği, yeni görüşünde ise cemaatin vâcip olduğu nakledilmiştir. Sahih olan görüş, cemaatin Fâtiha’yı okumasının vâcip olduğu görüşüdür.³⁸⁵

Ayrıca Mekhûl’ün (v.112/730), “*İmamın arkasında sadece Fâtiha Sûresini okuyun. Çünkü Fâtiha’yı okumayanın namazı olmaz.*”³⁸⁶ rivâyeti Şâfiîler’in bu konudaki delilidir.

Şâfiîler, “*Kur’an okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.*”³⁸⁷ âyeti hakkında şöyle demişlerdir: Kur’an okurken susmayı emreden âyet, müslümanların namazda ve hutbe esnasında konuşmaları üzerine nazil olmuştur. Dolayısıyla bu âyet, hutbe esnasında ve namazda konuşmamayı, kıraati dinlemeyi emretmiştir. Şâfiîler bu âyet ile “*Fâtiha’yı okumayanın namazı olmaz.*” hadisini telif ederek şöyle demişlerdir: İmam Fâtiha’yı okuduktan sonra bir

³⁸⁰ Dârekutnî, *Sünen*, II, 113.

³⁸¹ Ebû Dâvûd, *Salât* 69.

³⁸² Kâsânî, *a.g.e.*, I, 111; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 69.

³⁸³ Şirbînî, *a.g.e.*, I, ss. 353-354

³⁸⁴ Ebû Dâvûd, *Salât* 69.

³⁸⁵ Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, II, 142; Yümnî, *Beyân*, II, 194.

³⁸⁶ Ebû Dâvûd, *Salât* 135.

³⁸⁷ A‘râf 7/204.

miktar susar ve gizlice kıraatle meşgul olur. Bu esnada da cemaat Fâtiha sûresini okur. Dolayısıyla hem imam hem de cemaat âyet ve hadisin mefhumuyla amel etmiş olur.³⁸⁸

1.2.18. Fâtiha'dan Sonra Âmîn Demek

Fâtiha sûresinin sonunda “veleddâllin” dendikten sonra “Allah’ım kabul et” manasında “âmîn” demek ittifakla sünnet kabul edilmiştir. “Âmîn” lafzının sesli mi sessiz mi söyleneceği noktasında ise farklı görüşler beyan edilmiştir.

Hanefîler’e göre aşağıda zikredilecek rivâyetlerden dolayı hem imamın hem de cemaatin “âmîn” sözünü gizlice söylemesi sünnettir. Hz. Peygamber (s.a.v.); *“İmam ‘veleddâllin’ dediğinde siz de ‘âmîn’ deyin.”*³⁸⁹ buyurmuştur. Bu hadis “âmîn” lafzının sesli veya sessiz söylenmesi hususunda mutlaklıdır. Ancak Vâil b. Hucr’un (v.51/671) rivâyeti bu mutlak ifadeyi takyîd etmiştir. Rivâyette Hz. Peygamber (s.a.v.) “âmîn” kelimesini cemaatin sessizce okumasını emretmiştir.³⁹⁰ Öte yandan İbn Mes’ûd (r.a.)’un, *“Dört şey vardır ki imam bunları gizliden okur: İstiâze, besmele, âmîn sözü ve Rabbena leke’l hamd.”*³⁹¹ rivâyeti de Vâil’in rivâyetini güçlendirmektedir. Hanefîler, âmîn sözünün dua olduğunu, duanın da gizli olmasının daha makbul olduğunu söylemişlerdir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) âmîn sözünü açıktan söylemesi ise cemaate bunun sünnet olduğunu öğretmek içindir.³⁹²

Şâfîîler’e göre ise imamın ve cemaatin âmîn sözünü sesli namazlarda açıktan, sessiz namazlarda gizlice söylemesi sünnettir.³⁹³

Şâfîîler’in delili Ebû Hüreyre’nin şu rivâyetidir: *“İmam ‘âmîn’ dediği zaman siz de ‘âmîn’ deyin. Çünkü kimin ‘âmîn’ sözü meleklerin ‘âmîn’ sözüne muvafık olursa (aynı anda olursa) o kimsenin geçmiş günahları bağışlanır.”*³⁹⁴ Hadisteki “imam âmîn dediği zaman siz de âmîn deyin” ifadesi, âmîn sözünün açıktan söyleneceğine delalet eder. Öte yandan imam ile cemaatin aynı anda âmîn demesi

³⁸⁸ Şîrbînî, a.g.e., I, ss. 353-354.

³⁸⁹ Buhârî, Ezan 105; Müslim, Salât 87.

³⁹⁰ Tirmizî, Salât 70.

³⁹¹ Abdurrezzak, *Musannef*, II, 87; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, II, 325.

³⁹² Kâsânî, a.g.e., I, 207; Mevsilî, a.g.e., I, 70.

³⁹³ Râfî, a.g.e., I, ss. 505-506.

³⁹⁴ İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 760; Müslim, Salât 72.

de sünnettir. Çünkü Hadiste, imamın ve cemaatin meleklerle aynı esnada âmîn demesi halinde günahlarının bağışlanacağı ifade edilmiştir.³⁹⁵

1.2.19. Tesmî‘ ve Tahmid Zikirleri

Rükûdan kalkarken “semiallahu limen hamideh”(tesmî‘)ve “rabbena leke'l-hamd” (tahmid) demenin sünnet olduğu hususunda ittifak olmakla birlikte, bu lafızların söyleniş biçimi hususunda ihtilâf edilmiştir.

Hanefîler ile Şâfiîler arasında bu konuda farklı görüşler olduğu gibi Hanefî âlimleri de farklı düşünceye sahiptirler. Ebû Hanîfe'ye göre imam tasmî‘ de, cemaat de tahmid'de bulunur. Bu husustaki delili, “*İmam ‘semiallahu limen hamideh’ dediğinde siz de ‘rabbena leke'l-hamd’ deyin.*”³⁹⁶ hadisidir. Ayrıca hem imamın hem de cemaatin bu zikirleri beraber okumaları uygun olmaz demiştir. Zira imam tahmid'de bulunacak olursa cemaatten sonra bu zikri söylemiş olur. Bu durumda, imam cemaate tabi olmuş olur ki, bu caiz değildir. İmâmeyn'e göre ise imam her iki zikri de söyleyebilir. Çünkü imam, insanları tahmid sözünü söylemeye teşvik eder. İmamın teşvik ettiği şeyi terk etmemesi ve tahmid sözünü söylemenin sevabından mahrum kalmaması için tahmid'de bulunması daha uygundur. Bu konudaki delilleri Ebû Hüreyre'nin şu rivâyetidir: “*H. Peygamber (s.a.v.) semiallahu limen hamideh dediği zaman, Allahumme Rabbena leke'l-hamd derdi.*”³⁹⁷ Ebû Hanîfe bu hadisin imamla beraber değil tek başına namaz kılan kimseyle ilgili olduğunu belirtmiştir.³⁹⁸

Şâfiîler'e göre imamın ve cemaatin tesmî‘ ve tahmid sözünü beraber söylemesi sünnettir.³⁹⁹ Delilleri ise Ebû Hüreyre'nin şu rivâyetidir: “*H. Peygamber (s.a.v.) semiallahu limen hamideh dediği zaman, Allahumme Rabbena leke'l-hamd derdi.*”⁴⁰⁰ Zira H. Peygamber (s.a.v.) her iki sözü birlikte söylemiştir.⁴⁰¹ Ebû Hanîfe'nin delil edindiği, “*İmam, semiallahu limen hamideh dediğinde Rabbena leke'l-hamd deyin.*” hadisi, “*Semiallahu limen hamideh sözüyle birlikte Rabbena leke'l-hamd deyin.*” şeklinde anlaşılmalıdır.⁴⁰²

³⁹⁵Şâfiî, *Umm*, I, 131; Râfiî, *a.g.e.*, I, ss. 505-506; Nevevî, *Mecmû‘*, III, 493.

³⁹⁶ Buhârî, *Ezan* 124.

³⁹⁷ Buhârî, *Salât* 24.

³⁹⁸ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 209; Mergînânî, *a.g.e.*, I, 50; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 71.

³⁹⁹Şâfiî, *Umm*, I, 135; Râfiî, *a.g.e.*, I, 512.

⁴⁰⁰ Buhârî, *Ezan* 124.

⁴⁰¹Râfiî, *a.g.e.*, I, 513.

⁴⁰² Nevevî, *Mecmû‘*, III, 309.

1.2.20. Secdede Ellerin Konuluş Şekli

Hanefiler bu konuda Vâil b. Hucr'un, "*Hz. Peygamber (s.a.v.) secdede iken, ellerini kulaklarının hizasına koyardı*"⁴⁰³ rivâyetini esas alarak, secdede ellerin kulakların hizasına konulacağını benimsemiştir.⁴⁰⁴

Şâfiîler ise secdede ellerin omuzların hizasına konulacağını belirtmiştir.⁴⁰⁵ Bu konudaki delilleri Abbas b. Sehl'in (v.120/738) şu rivâyetidir: "*Ebû Humeyd şöyle dedi: Resûlullah'ın (s.a.s) namazını en iyi bileniniz benim. Sonra secde etti, burnunu ve alnını yere koydu. Ellerini alnından uzaklaştırarak omuzlarının hizasına koydu.*"⁴⁰⁶

Hanefî âlimlerden İmam Züfer de Şâfiî ulemasıyla aynı görüştedir.⁴⁰⁷

1.2.21. Secdeden Kıyama Kalkmanın Keyfiyeti

Hanefiler'e göre eller ile yerden destek almadan, ayakların üst kısmı üzerine basılarak secdeden kıyama kalkılması gerekir.⁴⁰⁸ Bu hususta Ebû Hüreyre şöyle rivâyet etmiştir: "*Hz. Peygamber (s.a.v.) ikinci secdeden kalktığı zaman ayaklarının üst kısmı üzerine basarak kıyama kalkardı.*"⁴⁰⁹ Ayrıca sahâbeden birçok kişinin de bu şekilde kıyama kalktığı rivâyet edilmiştir. Şâfiîler'in delil aldığı hadis, aciz ya da yaşlı kimselerin kullanabileceği ruhsata delalet eder.⁴¹⁰

Şâfiîler'e⁴¹¹ göre ise secdeden kıyama kalkılacağı zaman az bir miktar oturulur ve ellerle yerden destek alınarak kıyama kalkılır. Zira böyle yapılması hem tevazu hem de kişinin ayağa kalkarken sendelememesi açısından daha uygun kabul edilmiştir. Ayrıca Mâlik b. Hüveyris'in şu rivâyeti Şâfiîler'in bu konudaki naklî delilidir: "*Hz. Peygamber (s.a.v.) ikinci secdeden başını kaldırdığında oturdu ve yerden destek alarak ayağa kalktı.*"⁴¹²

1.2.22. Tahiyat Duasının Lafızları

Hanefiler ile Şâfiîler tahiyat duasının lafızları hususunda İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'tan gelen farklı rivâyetlerden ötürü ihtilâf etmişlerdir.

⁴⁰³ Nesâî, İftitah 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 317.

⁴⁰⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 72; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 302.

⁴⁰⁵ Büceyremî, *a.g.e.*, II, 35; Heytemî, *a.g.e.*, II, 76.

⁴⁰⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 161.

⁴⁰⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 72.

⁴⁰⁸ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 73; Tahtâvî, *a.g.e.*, I, 267.

⁴⁰⁹ Tirmizî, *Salât* 99.

⁴¹⁰ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 211.

⁴¹¹ Şâfiî, *Umm*, I, 139; Mâverdi, *Hâvi'l-kebir*, II, 131.

⁴¹² Buhârî, *Ezan* 141.

Hanefiler,⁴¹³ İbn Mes‘ûd’un Hz. Peygamber’den rivâyet ettiği şu hadisi delil almışlardır: *“Ettehiyyâtü lillahi, vessalâvatü vetteyyibât. Esselamu aleyke eyyuhe’n-nebiyyü ve rahmetullahi ve berekâtüh. Esselamu aleyna ve ala ibadillahi’s-salihîn. Eşhedü ella ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve rasülüh.”*⁴¹⁴

Hanefiler, İbn Mes‘ûd’un rivâyetini şu gerekçelere binaen tercih etmişlerdir:

İbn Mes‘ûd rivâyetinde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) teşehhüdü kendisine öğrettiğini ve bunu okumasını emrettiğini anlatmaktadır. Genel kurula göre aksini gerektiren bir karine olmadıkça mutlak emir neticesinde emredilen şeyin en alt derecesi lazım olur ki, bu da emredilen şeyin müstehap olduğunu gerektirir.⁴¹⁵

Başka bir rivayette İbn Mes‘ûd şöyle demiştir: “Biz namazda teşehhüt hükmü gelmeden önce, Selam Allah’a, selam Cebrâil’e, selam Mîkâil’e diyorduk. Bunun üzerine Efendimiz, ‘Böyle demeyin. Allah’ın kendisi zaten Selâm’ dır. ‘Ettehiyyâtü lillâhi ve’s-selavâtü ve’t-tayyibât...’ deyin.’ diye buyurdular.”⁴¹⁶

Diğer bir tercih sebebi ise İbn Mes‘ûd’un rivayeti alış ve nakledişindeki titizliğidir.⁴¹⁷ Zira Efendimiz onlara, teşehhüdü Kur’an’dan bir sûre öğretir gibi öğretmiştir. Ayrıca İbn Mes‘ûd, teşehhüt üzerinde bir harf oynamasına bile müsaade etmemiştir. Nitekim o, Efendimiz’den bir rivayette bulunduğu zaman hata etme ihtimaline binaen “ev kema kâl” (veya buna yakın bir şey dedi) ifadesini kullanırdı. Ayrıca Peygamber Efendimiz’e bir rivayeti isnat etmenin ona ne kadar ağır geldiği, bu hususta ne kadar tedirgin olduğu bilinmektedir. Bu hususiyetler Efendimiz’den gelen rivayetlerin ne derece titiz bir şekilde nakledildiğini göstermektedir.⁴¹⁸

Yine İbn Mes‘ûd’un rivâyetinde atıf harfi olan “ج” harfinin çok olması onu okumanın daha faziletli olduğunu gösterir. Şöyle ki; atıf harfinin çokluğu Allah’ın daha fazla övüldüğü anlamına gelir. Çünkü atfedilen (ma‘tuf), üzerine atfedilen şeyden (ma‘tuf’un aleyh) farklı olacağından, atıf harfi sebebiyle her defasında Allah’a olan övgü farklı şekillerde ifade edilmiş olur. İbn Abbas’tan gelen tahiyat

⁴¹³ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 74; Zeylâî, *a.g.e.*, I, 121.

⁴¹⁴ Buhârî, Ezan 146; Müslim, Salât 55.

⁴¹⁵ İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, ss. 312-314.

⁴¹⁶ Beyhakî, Sünenü’l-kübrâ, I, 138.

⁴¹⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, 28.

⁴¹⁸ Bölükbaş, Ali Haydar, *İbadetler bağlamında Abdullah b. Mes‘ûd’un Ebû Hanîfe’ye etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2014, ss. 71-73.

lafızlarında ise atıf harfinin olmaması nedeniyle lafızlarından biri diğerinin sıfatı olur ki, bu da Allah'a sadece bir defa övgüde bulunma anlamına gelir.⁴¹⁹

Ayrıca Muhaddislerin çoğu⁴²⁰ ve Şâfiî âlimlerden İmam Nevevî, İbn Mes'ûd'un rivâyetinin İbn Abbas'ın rivâyetinden daha sahih olduğunu belirtmiştir.⁴²¹

Şâfiîler ise İbn Abbas'ın şu rivâyetini tercih etmişlerdir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) tahiyyatı bize Kur'an'dan bir sûre öğretircesine öğretiyordu. Şöyle diyordu: *Ettehiyyâtu, elmübârekâtu, essalâvatu, etteyyibâtu lillah. Esselâmu aleyke eyyühennebiyyü ve rahmetullahi ve berekâtu. Esselamu aleyna ve ala ibadillahi's-salihin. Eşhedü ella ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammede'r-Resûlullah.*”⁴²²

Şâfiîler'in gerekçeleri şu şekildedir:

İmam Şâfiî, İbn Abbas'ın daha genç olması sebebiyle kavrama ve ezberleme (zabt) yönünün daha kuvvetli olacağından rivâyetinin en mükemmel olduğunu belirtmiştir. İbn Mes'ûd'un rivâyeti İslam'ın başlangıcında tahiyyat duasının nasıl olduğunu anlatmaktadır. İbn Abbas daha genç olduğundan O'nun rivâyeti tahiyyatın son hali olmalıdır.⁴²³

İbn Abbas'ın rivâyet ettiği tahiyyattaki kelime sayısı daha fazla olduğundan kişiye daha çok sevap kazandırır. Dolayısıyla bu tahiyyatın tercih edilmesi gerekir. Ayrıca tahiyyat konusunda birden çok rivâyet olduğundan herhangi bir tahiyyatın okunulabileceği, ancak İbn Abbas'ın tahiyyatının tercihe şayan olduğu belirtilmiştir.⁴²⁴

1.2.23. Vitir Namazının Hükümü

Yatsı namazından sonra kılınan namaza vitir namazı denir. Vitir namazı yatsı namazı ile sabah namazı vakti arasında kılınır. Her iki mezhepte de yatsı namazından sonra vitir namazının münferiden kılınması, ramazan ayında cemaatle kılınması gerektiği hususunda ittifak edilirken hükümü ve keyfiyeti konusunda ise ihtilâf edilmiştir.⁴²⁵

⁴¹⁹ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 73;

⁴²⁰ Tirmizî, *Salât* 99; Dârekutnî, *Es-Sünenü'l-kübrâ*, I, ss. 351-352.

⁴²¹ Nevevî, *a.g.e.*, III, 457.

⁴²² Müslim, *Salât* 60.

⁴²³ Şâfiî, *Umm*, I, 140; Râfiî, *a.g.e.*, I, 534.

⁴²⁴ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *er-Risâle*, Beyrut:

Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2005, ss. 269-270.

⁴²⁵ Merginânî, *a.g.e.*, I, 70; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 76; Şirbînî, *a.g.e.*, I, 451.

Ebû Hanîfe'den vitir namazının hükmü konusunda üç görüş rivâyet edilmiştir. Hammad b. Zeyd (v.179/795) farz olduğunu, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî vâcip olduğunu, Mervezî ise sünnet olduğunu rivâyet etmiştir. Kabul edilen görüş ise vâcip olduğu görüşüdür. Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Üç şey var ki bana farz kılındı, size farz kılınmadı: Vitir namazı, kuşluk namazı, kurban.”⁴²⁶ hadisinden hareketle, vitir namazının farz olmadığı, ancak bu hadisin yanı sıra vitir namazını kılmayı emreden diğer hadisleri dikkate alarak vitir namazının vâcip olduğu kanaatine varmıştır. Ebû Hanîfe'nin diğer delilleri, “Allah (c.c.) beş vakit namazınıza sizin için kırmızı hayvanlardan daha hayırlı olan vitir namazını ekledi.”⁴²⁷ hadisi ile “Ey Kur'an ehli, vitir namazını kılın.”⁴²⁸ hadisidir. Birinci hadiste ‘ekledi’ lafzı, ikinci hadiste de emir kipi (*kılın*) kullanılmıştır. Eklemek, üzerine ilâve edilen şeyin cinsinden olduğundan vitir namazının diğer beş vakit namazlar gibi farz olması gerekirdi. Yine “vitir namazını kılın” şeklindeki emrin zahiri de farziyet ifade eder. Ancak her iki hadis haber-i vâhid olduğundan zannî bir delildir. Zannî delille de ancak vücûbiyet terettüp eder.⁴²⁹

Şâfiîler⁴³⁰ ile İmâmeyn,⁴³¹ konuyla ilgili vârit olan farklı hadislerden hareketle vitir namazı kılmanın sünnet olduğunu beyan etmişlerdir.

Hz. Peygamber (s.a.v.); “Vitir her Müslümanın üzerinde kılması gereken bir haktır.”⁴³² buyurmuştur. Hadisteki emir ilk bakışta vücûbiyeti ifade ettiği gözükse de buradaki emri vücûbiyetten uzaklaştıran karineler olduğundan vitir namazının sünnet olduğu anlaşılmış olur. Bu karineler şunlardır: Bakara sûresi 238. âyette “salâtü'l-vüsta”(orta namaz) dan bahsedilmiştir. Bir günde beş vakit farz namaz olduğundan iki namaz bir tarafa diğer iki namaz da diğer tarafa alınırsa ortada kalan namaz, “salâtü'l vüstâ” olur. Eğer vitir namazı vâcip kabul edilirse farz olan namazların sayısı altıya çıkar ki, bu durumda orta namazdan bahsedilemez. Diğer taraftan Hz. Peygamber (s.a.v.) Muâz'ı Yemen'e gönderirken ona, Yemenliler'e gece gündüz beş vakit namazın farz olduğunu söylemesini istemiştir.⁴³³ Vitir namazı vâcip olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v.), Muâz'a bunu da söylerdi. Bu nedenle

⁴²⁶ Dârekutnî, *Sünen*, II, 337; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 231.

⁴²⁷ Ebû Dâvûd, *Salât* 334; Tirmizî, *Vitir* 1.

⁴²⁸ Tirmizî, *Vitir* 2; İbn Mâce, *İkametü's-salât* 114.

⁴²⁹ Kâsânî, *a.g.e.*, I, ss. 270-271; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 76.

⁴³⁰ Nevevî, *Mecmû'*, IV, ss. 17-19.

⁴³¹ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 76.

⁴³² Ebû Dâvûd, *Salât* 336.

⁴³³ Bkz., Buhârî, *Zekât* 63.

vitirle ilgili hadisteki emirler vitirin farz oluşuna değil sünnet oluşuna delalet ederler. Yine Necid’li bir adamın İslam’ı sorması üzerine, Hz. Peygamber (s.a.v.), İslam’ın diğer şartlarının yanı sıra “*bir gün ve gecede beş vakit namaz*” kılması gerektiğini söylemiştir. Adam: “bunların dışında benim üzerime farz olan başka bir şey var mıdır?” deyince, Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Hayır, ancak nâfile namaz kılabilirsin*” demiştir. Bundan sonra adam: “Vallahi bunun ne eksikliğini ne de bundan fazlasını yaparım” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Doğru söylediyse (söylediğini yaparsa) kurtuldu.*”⁴³⁴ demiştir.⁴³⁵

İmâmeyn ayrıca, “haber-i vâhid ile nassa ziyade olmaz.” usul kaidesi gereğince vitir namazının sünnet olduğunu şu şekilde izah etmiştir: İlgili âyetlerde⁴³⁶ farz namazların beş vakit olduğu açıktır. Bu beş vakit namaza altıncı bir farz namaz eklemek, namazı altı vakte çıkarmak olur ki; bu da namazın beş vakit olduğunu ifade eden âyetlerin aksine, haber-i vâhide dayanarak Kitab’ı nesh etmek, onun delalet etmediği şeyi ona eklemek olur. Haber-i vâhide dayanarak nassa ziyade caiz olmadığından vitir namazının farz değil sünnet olduğu ortaya çıkmış olur.⁴³⁷

1.2.24. Vitir Namazının Rekât Sayısı

Hanefîler’e göre vitir namazı üç rekâttır. Akşam namazı gibi tek selamla kılınır. Her rekâta Fâtiha ile birlikte zamm-ı sûre ve üçüncü rekâta kıraatten sonra, rükûa varmadan önce kunut duası okunur.⁴³⁸

Hanefîler’in vitir namazının üç rekât kılınacağına dair delillerinden bazıları şu hadislerdir: İbn Mes’ûd’un rivâyeti; “*Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur; Gece namazı, gündüz namazının vitri olan akşam namazı gibi üç rekâttır.*”⁴³⁹ Hz. Âişe’nin rivâyet ettiği iki hadisten birincisinde, “*Hz. Peygamber’in (s.a.v.) üç rekâtla vitir namazı kıldığı*” ikincisinde de “*Ancak namazın sonunda selam verdiği*”⁴⁴⁰ haber verilmiştir. Aklî delil olarak da şöyle açıklamışlardır: Nâfile namazlar farz namazlara bağlı olduğu için bu namazların farz namazlara bir benzerliğinin olması gerekir. Vitir namazı üç rekât olduğuna göre iki artı bir

⁴³⁴ Buhârî, İman, 34; Ayrıca bkz., Dârekutnî, *Sünen*, II, 337; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 231.

⁴³⁵ Serahsî, a.g.e., I, 155; Mâverdî, *Hâvi’l-kebîr*, II, 279; Nevevî, *Mecmû’*, IV, ss. 17-19.

⁴³⁶ Bkz., Nisâ 4/103; Bakara 2/238; İsrâ 17/78; Rûm 30/17; Hûd 11/114; Tâhâ 20/130.

⁴³⁷ Bâbertî, a.g.e., I, ss. 424-426.

⁴³⁸ Serahsî, a.g.e., I, 164; Mevsilî, a.g.e., I, 76; Aynî, a.g.e., II, 482.

⁴³⁹ Dârekutnî, *Sünen*, II, 349.

⁴⁴⁰ Nesâî, *Kıyâmu’l-leyl* 36.

şeklinde kılınmaz. Çünkü tek rekâtla kılınan bir farz namaz yoktur. Vitir namazının bir, üç veya beş rekât şeklinde kılındığını haber veren rivâyetlerden, onun akşam namazı gibi kılınabileceği anlaşılmalıdır.⁴⁴¹

Şâfiîler'e göre vitir namazının en azı bir rekât, en fazlası on bir rekâttır. Vitir namazı bir rekâttan fazla kılınacak olursa her hâlükârda vitir namazının sonunda tek başına bir rekât namaz kılınır. Örneğin üç veya beş rekât vitir namazı kılacak olan kimse namazları ikişer rekât, son rekâtı ise bir rekât şeklinde kılar. Vitirin son rekâtının tek olarak kılınması daha faziletlidir.⁴⁴²

Şâfiîler aşağıdaki rivâyetleri esas alarak tek rekâtla vitir namazının kılınabileceğini belirtmişlerdir: İbn Ömer'in rivâyeti: "*Vitir namazı gecenin son vaktinde kılınan tek rekâttır.*"⁴⁴³ Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin (v.49/669) rivâyeti: "*Her kim tek rekâtla vitir kılmak istiyorsa bunu yapsın.*"⁴⁴⁴ Hz. Âişe (r.a.)'nin rivâyeti: "*Hz. Peygamber'in (s.a.v.), geceleri on bir rekât namaz kılar, bu rekâtlardan bir tanesini de tek (rekât) olarak kılar.*"⁴⁴⁵

Aklî delil olarak şunu ifade ederler: Selam vermenin çokluğu namazın sevabını artırır. Dolayısıyla vitir namazı üç veya beş rekât kılındığı zaman son rekâtının tek olarak kılınması daha fazla sevap kazanmaya vesile olur. Hz. Âişe'nin bu rivâyetine göre vitir namazı on bir rekâttır. Başka bir hadiste de gece namazının ikişer ikişer kılınacağı söylenmiştir.⁴⁴⁶ On bir rekât ikişer veya dörder rekâtla kılınırsa, her halükârda geriye tek rekât kalır ve bunun zorunlu olarak tek başına kılınması gerekir.⁴⁴⁷

Hanefîler'e göre vitir namazının tek selamla akşam namazı gibi üç rekât kılınması veya Şâfiîler'e göre en az bir rekât, en çok on bir rekât kılınması ve son rekâtın tek başına kılınmasındaki ihtilâf, konuyla ilgili rivâyetlerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu konuda Hanefîler kendi usullerine göre daha

⁴⁴¹Kâsânî, *a.g.e.*, I, 272.

⁴⁴² Dimyâtî, Ebû Bekr Osman b. Muhammed (v.1310/1892), *Îâ'netü't-tâlibîn alâ halli elfâzi fethi'l-muîn*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1418/1997, I-IV, II, 120.

⁴⁴³ Ebû Dâvûd, Salât 336.

⁴⁴⁴ Ebû Dâvûd, Salât 336.

⁴⁴⁵ Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (v. 179/795), *el-Muvatta'*, Beyrut: Dâr'u iyhâi't-türâsi'l-Arabî, 1985, I-II, Salâtü'l-leyl 2.

⁴⁴⁶ Bkz., *Muvatta'*, Salâtü'l-leyl 2.

⁴⁴⁷ Şâfiî, *Umm*, I, 165.

sağlam kabul ettikleri hadisleri delil alırken, Şâfiîler de kendi usullerine uyan hadisleri delil almış ve buna göre hüküm vermişlerdir.⁴⁴⁸

1.2.25.Vitir Namazında Kunut Duası Okumanın Hükümü

Ebû Hanîfe'ye göre vitir namazının son rekâtında kunut duası okumak vâciptir. İmâmeyn'e göre ise sünnettir. Bu görüş farklılığı vitir namazının hükmünden kaynaklanır. Ebû Hanîfe, vitir namazını vâcip kabul ettiğinden kunut okumayı da vâcip kabul eder. İmâmeyn ise söz konusu namazı sünnet kabul ettiğinden kunut okumayı da sünnet kabul eder.⁴⁴⁹

Kunut duası, üçüncü rekâta henüz rükûa gitmeden önce kıyamda eller kaldırılarak tekbir alındıktan sonra okunur. Kunut duasının okunacağı delili, Übey b. Kâ'b'ın (v.33/654); “Şüphesiz Resûlullah vitir namazı kılar ve rükûa gitmeden önce kunut duası okurdu.”⁴⁵⁰ rivâyetidir. Buna göre vitir namazının son rekâtında rükûdan önce kunut duasının okunması gerekir. Kunut duasında tekbir alırken ellerin kaldırılacağı delili de; “Eller yedi yerde kaldırılır: İftitah tekbiri esnasında, bayram tekbirlerinde ve vitirde okunan kunut duasında.”⁴⁵¹ hadisidir. Birçok sahâbeden vitir namazında, “Allahümme inna nestâînüke...”⁴⁵² duasının okunduğu rivâyet edilmiştir. Bu duaları güzelce okuyamayan kimse bir kaç defa “Allahümmeğfirlena” der ve “Onlardan, “Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver ve bizi ateş azabından koru” diyenler de vardır.”⁴⁵³ anlamına gelen âyeti okur.⁴⁵⁴

Şâfiîler kunut duasının okunmasını sünnet kabul etmişlerdir. Vitir namazında kunut duası sadece ramazan ayının on beşinci gününden sonuna kadar, son rekâtın rükûundan sonra okunur. Bir başka görüşe göre ise vitir namazında kunut duası yıl boyunca da okunabilir. Aynı şekilde gökten veya yerden gelen musibetlerin ortaya çıktıkları zamanlarda da vitir namazında kunut duası okunabilir.⁴⁵⁵

⁴⁴⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 209.

⁴⁴⁹ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 273; Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 76-77.

⁴⁵⁰ İbn Mâce, *Salât* 120.

⁴⁵¹ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 390.

⁴⁵² İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, II, 95.

⁴⁵³ Bakara 2/201.

⁴⁵⁴ Serahsî, *a.g.e.*, I, 165; Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 76-77.

⁴⁵⁵ Râfiî, *a.g.e.*, II, 126.

Şâfiîler bu hususta Hz. Ömer'in şu rivâyetini esas almışlardır. “Hz. Ömer, Übey b. Ka‘b’a ramazan gecelerinde imamlık yapmasını emredince, ramazan ayının ikinci yarısında ona kunut duasını okumasını da emretmiştir.”⁴⁵⁶ Hz Ömer, insanları teravih namazında Übey b. Kâ‘b’ın imamlığında namaz kılmaları için bir araya toplamış ve ona kunut duasını okumasını emretmiştir. Hiç kimse de buna itiraz etmemiştir. Böylece ramazanın ikinci yarısından sonuna kadar kunut duasının okunması konusunda icmâ oluşmuştur. Şâfiîler’e göre kunut duası rükûdan sonra okunur. Çünkü sabah namazındaki kunut duası da bu şekilde okunmaktadır. Bunun delili Ebû Osman en-Nehdî’nin; “Şüphesiz Ebûbekir ve Ömer, sabah namazında rükûdan sonra kunut duası okudular.”⁴⁵⁷ rivâyetidir.⁴⁵⁸

İmam Serahsî (v.483/1090), Şâfiîler’in kunut duasının rükûdan sonra okunacağı konusunda bir delile dayanmadıklarını, bunu sabah namazına kıyaslayarak söylediklerini ifade etmiştir. Çünkü sabah namazında kunut duası rükûdan sonra okunur.⁴⁵⁹ Buna karşılık İmam Şâfiî, Hz. Ali’nin vitir namazında, rükûdan sonra kunut duası okuduğunu söylemiştir. İbn Mes‘ûd ise rükûdan önce kunut duası okurdu. İmam Şâfiî, kendilerinin Hz. Ali’nin uygulamasını, Hanefiler’in ise İbn Mes‘ûd’un rivâyetini esas aldıklarını söylemiştir.⁴⁶⁰

1.2.26. Vitir Namazı Dışındaki Namazlarda Kunut Duası Okumak

Hanefiler’e göre kunut duası vitir namazının üçüncü rekâtında kıraatten sonra, rükûa varmadan önce okunur. Sabah namazında kunut duasının okunması ise nesh edilmiştir.⁴⁶¹ Buna dair deliller aşağıdaki rivayetlerdir:

İbn. Mes‘ûd’un rivâyeti; “Resûlullah (s.a.v.) sadece bir ay müddetle sabah namazında kunut okumuştur. Ne ondan evvel, ne de sonra sabah namazında kunut okumuş değildir.”⁴⁶²

Ümmü Seleme’nin rivâyeti: “Hz. Peygamber (s.a.v.) sabah namazında kunut okunmasını yasaklamıştır.”⁴⁶³

⁴⁵⁶ Ebû Dâvûd, Salât 5.

⁴⁵⁷ Dârekutnî, Sünen, II, 358; Beyhakî, es-Sünenü’l-kübrâ, II, 295.

⁴⁵⁸ Râfiî, a.g.e., II, 128.

⁴⁵⁹ Serahsî, a.g.e., I, 165.

⁴⁶⁰ Şâfiî, Umm, I, 168.

⁴⁶¹ Mevsilî, a.g.e., I, 77; İbn Nüceym, a.g.e., II, 47.

⁴⁶² Taberânî, el-Mu‘cemü’l-kebir, X, 69.

⁴⁶³ İbn Mâce, İkametü’s-Salât 145.

Şâfîiler'in delil kabul ettiği Berâ b. Âzib'den rivâyet edilen; “Hz. Peygamber (s.a.v.) sabah namazlarında kunut okurdu.”⁴⁶⁴ hadisi İbn Mes‘ûd’un hadisine ters düştüğü gibi, Katâde’nin Hz. Enes’ten rivâyet ettiği şu hadise de ters düşmektedir: “Resûlullah (s.a.v.) sabah namazında rükûdan sonra kunut okurdu. Kunut duasında bazı Arap kabilelerine beddua ederdi. Sonra (sabah namazında kunut okumayı) terk etti.”⁴⁶⁵ Bu rivâyetler sabah namazında kunut duası okumanın nesh edildiğinin delilidir.⁴⁶⁶

Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) bir ay boyunca sabah namazında kunut duası okuyarak düşmana beddua etmiş ve şu âyet nazil olmuştur: “Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Allah, ya tövbelerini kabul edip onları affeder, ya da zalim olduklarından dolayı onlara azap eder.”⁴⁶⁷ Bu âyetten sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) sabah namazında kunut duası okumayı terk etmesi, sabah namazında kunut duası okumanın nesh edildiğinin kanıtıdır. Şâfîiler'in delili olan, “Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat edinceye kadar kunut duasını okumaya devam etti”⁴⁶⁸ şeklindeki hadis, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sabah namazlarında sadece düşman saldırısına uğranıldığı vakit kunut duası okumaya devam ettiğini ifade eder.⁴⁶⁹

Şâfîiler'e göre ise kunut duası sabah namazının ikinci rekâtında ve ramazan ayının yarısından sonuna kadar tek rekât olarak kılınan vitir namazında, rükûdan sonra okunur. Aynı şekilde semavî veya arzî belaların istilası zamanında diğer farz namazlarda da kunut duası okumak sünnettir. Kunut duasında eller dua vaziyetinde yukarı kaldırılır.⁴⁷⁰

Bu görüşün delilleri şunlardır: “Hz. Peygamber (s.a.v.) dünyadan ayrılıncaya kadar sabah namazında kunut duası okudu.”⁴⁷¹

Kunut duasının rükûdan sonra okunmasının delili, Hz. Enes'e, Hz. Peygamber (s.a.v.) kunut duasını rükûdan önce mi sonra mı okurdu? diye sorulunca; “Rükûdan sonra okurdu”⁴⁷² cevabını verdiği hadistir. Vitir namazında da sabah namazına kıyasla kunut duası aynı şekilde rükûdan sonra okunur. Enes b.

⁴⁶⁴ Ebû Dâvûd, Salât 343; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 280.

⁴⁶⁵ Buhârî, Megâzî 30.

⁴⁶⁶ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 66; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 77.

⁴⁶⁷ Âl-i İmrân 3/128.

⁴⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 162; Dârekutnî, *Sünen*, II, 370.

⁴⁶⁹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 171; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 435.

⁴⁷⁰ Süneykî, *a.g.e.*, I, 140; Şirbînî, *a.g.e.*, I, 454.

⁴⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 162; Ayrıca bkz., Ebû Dâvûd, Salât 343.

⁴⁷² Buhârî, Vitir 7; Ayrıca bkz., Dârekutnî, *Sünen*, II, 358; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 295.

Mâlik'in rivâyetinde; “Hz. Peygamber (s.a.v.) bir ay boyunca rükûdan sonra Arap kabilelerinden birine beddua etti sonra bunu terk etti.”⁴⁷³ denilmesi sabah namazında kunut duasının nesh edildiğini göstermez. Çünkü bu hadiste ifade edilen terk etmekten maksat, Hz. Peygamber'in kunut duasını tamamen terk etmesi değil, kâfirlere beddua etmekten vazgeçmesi ve bunun dışında kunut duasını okumaya devam etmesidir. Ayrıca kunut duasının rükûdan sonra olduğunu söyleyen râvilerin bunun aksini söyleyen râvilerden sayıca daha fazla olmakla birlikte zapt bakımından daha güçlü olmaları da kunut duasının rükûdan sonra okunmasının sünnet olmasını daha kuvvetli kılmaktadır.⁴⁷⁴

1.2.27. Farz Namazların Son İki Rekâtında Kıraat

Hanefiler'e göre farz namazların son iki rekâtında kişi üç şey arasında muhayyerdir. Dilerse kıraatte bulunur, dilerse tesbihte bulunur, dilerse de üç tesbih miktarı sükût eder. Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un bu şekilde yaptığı rivâyet edilmiştir.⁴⁷⁵ Onlardan yapılan rivâyet Hz. Peygamber'den(s.a.v.) yapılan rivâyet gibi kabul edilmiştir.⁴⁷⁶

Yine Hz. Âişe, kendisine son iki rekâtta okunacak kıraatten soran adama “*dua vechi üzere*” okunacağını söylemiştir. Dolayısıyla son iki rekâtta kıraatin zikirten ibaret olduğu anlaşılmış olur. Bu itibarla başlangıç senası (Sübhâneke duası) farz olmadığı gibi son iki rekâtta da kıraat farz değildir. Şayet son iki rekâtta kıraat farz olsaydı, diğer farzlarda olduğu gibi okunuş şekli açısından ilk iki rekâtta kıraate aykırı olmazdı. Son iki rekât ilk iki rekâtın tekrarı olmayıp ilk iki rekâta bir ilavedir. Çünkü Hz. Âişe “*Namazın ilk farz kılındığında iki rekât olarak farz kılındığını, şehirde iken üzerine ilave edildiğini, seferî iken de aynısıyla kaldığını.*”⁴⁷⁷ rivâyet etmiştir. Bir şey üzerine yapılan ziyade de o şeyin aynısı olduğunu göstermez.⁴⁷⁸

Şâfiî mezhebinde gerek ezberden gerek Mushaf'a bakarak gerekirse de başkasının telkini ve benzeri şekillerde olsun namazın her rekâtında Fâtiha okumak farz-ı ayndır. Öyle ki Fâtiha'nın bir harfinin yanlış veya bir şeddinin eksik

⁴⁷³ Müslim, Mesâcid 295.

⁴⁷⁴ Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, II, ss. 151-152.

⁴⁷⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, IX, 264; İbn Ebî Şeybe, Musannef, I, 327.

⁴⁷⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 78; Haddâdî, *a.g.e.*, I, 73; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, I, 511.

⁴⁷⁷ Müslim, Salâtü'l-müsafirîn 1, 2; Ebû Dâvûd, Salât 269.

⁴⁷⁸ Bâbertî, *a.g.e.*, I, 453

okunması namazın geçersiz olmasına sebep olur. İmam Şâfiî'nin yeni görüşüne ve mezhepte uygulamaya esas olan (müftâ bih) görüşe göre namaz kılan ve kıldıran herkesin -namazın kıraati açık olsun gizli olsun fark etmez- Fâtiha okuması farzdır.⁴⁷⁹ Şâfiîler'in delilleri; Ebû Hüreyre'nin; "*Fâtiha'nın okunmadığı her namaz eksiktir, eksiktir, eksiktir.*"⁴⁸⁰ hadisiyle Ubâde b. Sâmit'in (v.34/654) şu hadisidir: "*Hz. Peygamber (s.a.v.) bize (sabah) namazı kıldırdı. Kıraati okumak kendisine ağır geldi. Namazı bitirdiğinde: Ben sizin imamınızın arkasında kıraatte bulunduğunuzu görüyorum dedi. Biz de: Vallahi evet ya Resûlellah biz bunu yapıyoruz dedik. O da bunu (kıraati) Fâtiha'nın dışında yapmayın. Çünkü Fâtiha okumayan kimsenin namazı yoktur (geçersizdir) dedi.*"⁴⁸¹ Bu hadis, imam, imama uyan, tek başına namaz kılan herkes için umumi bir hükme delalet etmektedir. Buna göre namaz kılan her kim olursa olsun -namazın kıraati ister açık olsun ister gizli olsun fark etmez- her rekâta Fâtiha'yı okuması farzdır.⁴⁸²

1.2.28. Namazda Farz Olan Kıraat Miktarı

Namazda farz olan kıraat miktarı hususunda Hanefî uleması ile Şâfiî uleması arasında görüş ayrılığı olduğu gibi Hanefî uleması arasında da farklı düşünülmüştür.

İmâmeyn'e göre namazda farz olan kıraat miktarı, üç kısa âyet veya buna denk olan uzun bir âyettir. Aklî gerekçe olarak, Kur'an'ın mûciz (âciz bırakan) bir kitap olduğunu, dolayısıyla bu okuyuş miktarından daha az bir miktarın mûciz sayılamayacağını söylemişlerdir. Öte yandan, "*Artık ondan (Kur'an'dan) kolayınıza geleni okuyun.*"⁴⁸³ âyeti mutlak olarak zikredildiğinden örfe müracaat edilmesi gerektiğini, örfen de üç kısa âyet veya buna denk olan uzun bir âyetten daha az bir kıraatin namazda okunamayacağını ifade etmişlerdir. İmâmeyn'in bu görüşü aynı şekilde Ebû Hanîfe'den de rivâyet edilmiştir.⁴⁸⁴

Ebû Hanîfe "*Artık ondan (Kur'an'dan) kolayınıza geleni okuyun.*"⁴⁸⁵ âyeti mutlak olarak zikredilip, herhangi bir kayıt ile kayıtlanmadığından bir âyet veya daha fazla miktarın âyetin hükmüne dâhil olacağını belirtmiştir. Bu itibarla farz

⁴⁷⁹ Şâfiî, *Umm*, I, 129; Şirbînî, *a.g.e.*, I, 353.

⁴⁸⁰ Müslim, *Salât* 41; Ayrıca bkz., Buhârî, *Ezan* 94.

⁴⁸¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 760; İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 86.

⁴⁸² Yümnî, *a.g.e.*, II, 194; Râfiî, *a.g.e.*, I, 492.

⁴⁸³ Müzzemmil 73/20.

⁴⁸⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 78

⁴⁸⁵ Müzzemmil 73/20.

olan miktarın en az bir âyet olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca ilgili âyette herhangi bir kayıt olmadığından, Şâfiîler’in okunmasını farz-ı ayn kabul etmiş olduğu Fâtiha sûresini okumanın da farz olmadığını belirtmiştir. Çünkü Hanefîler’e göre âyette bulunmayan bir hükmü âyete ekleme, hükmünü kaldırmakla (nesh etmekle) eşdeğerdir. Bu da haber-i vâhid ile sabit olamaz. Hz. Peygamber’in “*Fâtiha okumayan kimsenin namazı yoktur (geçersizdir).*”⁴⁸⁶ hadisi ve bu konudaki diğer hadisler, âhad haberler olduğundan, bunlarla Kur’an’ın mutlak olarak bildirdiği hükmün neshi caiz değildir.⁴⁸⁷

Şâfiîler, bir önceki konuda zikredilen delillerden dolayı ister farz ister nâfile namaz olsun bütün namazların her rekâtında Fâtiha sûresinin okunmasını farz-ı ayn kabul etmişlerdir.

1.2.29. Zina Sonucu Doğmuş Olanın İmamlığı

el-İhtiyâr’da, zina sonucu doğmuş olan (veled-i zina) kimsenin imamlık yapması hususunda Şâfiîler’in farklı görüşte olduğuna dair atıfta bulunulmuş olsa da,⁴⁸⁸ Şâfiî kaynaklara baktığımızda orada yer alan ifadelerde böyle bir ihtilâfın olmadığını, aksine söz konusu meselede mezheplerin veled-i zinanın imamlığını ittifakla mekruh kabul ettiklerini görürüz.⁴⁸⁹

1.2.30. Körün İmamlığı

Hanefî uleması imamlık makamını şöyle değerlendirmiştir: İmamlık makamına ilk defa Hz. Peygamber (s.a.v.) geçmiştir ve bu makam bizzat Hz. Peygamber’den bize kalan bir mirastır. Bu itibarla imamlık makamına hem ahlaken hem de zahiren Resûlullah’a (s.a.v.) en çok benzeyen kişiler seçilmelidir. Ayrıca “*Cemaat ne kadar çok olursa Allah katında o namaz daha faziletli olur.*”⁴⁹⁰ hadisine binaen cemaatin çok olması mendup kabul edildiğinden, bu vasıfları taşıyan kimselerin imamlık yapması cemaatin sayısını arttıracığından öncelikli olarak onların tercih edilmesi gerekir demişlerdir.⁴⁹¹

İmamlık makamına bu açıdan bakan Hanefîler körün imamlık yapmasını mekruh kabul etmişlerdir. Körlerin temizliğe fazla dikkat edememesi ve kible için

⁴⁸⁶ Buhârî, Ezan 94; Müslim, Salât 34.

⁴⁸⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 78; Aynî, *a.g.e.*, II, 302.

⁴⁸⁸ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 80.

⁴⁸⁹ Şâfiî, *Umm*, I, 193; Mergînânî, *a.g.e.*, I, 57;

⁴⁹⁰ Ebû Dâvûd, Salât 48; Nesâî, İmamet 45.

⁴⁹¹ Serahsî, *a.g.e.*, I, 41; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 80.

yanlış yöne dönme ihtimallerinin olması da bu anlamda dikkate alınmıştır. İbn Abbas'a gözleri görmez olduktan sonra, "İnsanlara imamlık yapmayacak mısınız?" denilmiş, O da; "*Onlara nasıl imamlık yapayım. Beni kibleye onlar doğrultuyor.*" cevabını vermiştir.⁴⁹² Ancak imamlık yapmaları durumunda imâmetlerinin sahih olacağı belirtilmiştir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.); "*Her sâlih ve günahkâr kimsenin arkasında namaz kılın (kılabilirsiniz).*"⁴⁹³ buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.), her ikisi de kör olan İbn Ümmü Mektûm'u (v. 15/636)⁴⁹⁴ ve İtbân b. Mâlik'i (v. 50/670)⁴⁹⁵ Medine'de kendi yerine vekil olarak bırakmıştır.⁴⁹⁶

Şâfiîler'e göre ise temizliğe dikkat edebilen körün imamlık yapması mekruh değildir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), "*İbn Ümmü Mektûm'u kendi yerine imam olarak tayin etmiş, o da kör olduğu halde imamlık yapmıştır.*"⁴⁹⁷ Hatta kör kimse etrafını göremediğinden gören kimseye nispetle namazdaki huşuyu bozacak durumla pek az karşılaşacağı ifade edilmiştir. Bu nedenle gören kimseyle kör kimsenin imamlığı arasında bir fark gözetilmemiştir. Nitekim sahâbeden Abdullah b. Ümmü Mektûm'un ve İtbân b. Mâlik'in Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında imamlık yaptığı bilinmektedir.⁴⁹⁸ Hatta zikredilen sebeplerden ötürü körün imamlığını daha faziletli kabul edenler olmuştur.⁴⁹⁹

1.2.31. Çocukların İmamlığı

Konunun detaylarına girmeden imâmet hususunda Hanefî mezhebinde kabul edilmiş olan şu genel kuralı zikretmek yerinde olacaktır. Zira Hanefîler, imâmet konusunda birçok meseleyi bu kural üzerine inşa etmişlerdir. Bu kural: "Cemaatin namazı, sahihlik ve fâsitlik bakımından imamın namazına bağlıdır." Şeklinindedir. İmâmet konusuna bu açıdan bakan Hanefîler, imamın namazının en az cemaatin namazının seviyesinde olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu kanaate de "*İmam kefildir.*"⁵⁰⁰ hadisinden hareketle varmışlardır. Çünkü bu söz, imamın namazı, kendisine uyanların namazını içine alır anlamına gelir. Bir şeyi de durum itibarıyla ondan daha aşağı seviyede olan değil, ona eşit ya da ondan daha üst seviyede olan

⁴⁹² Serahsî, *a.g.e.*, I, 41; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 80.

⁴⁹³ Dârekutnî, *Sünen*, II, 404; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 29.

⁴⁹⁴ Bkz., Ebû Dâvûd, *Salât* 65; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 192.

⁴⁹⁵ Bkz., Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 457; Buhârî, *Cemaat ve'l-imâme* 12.

⁴⁹⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 80-81.

⁴⁹⁷ Ebû Dâvûd, *Salât* 65; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 192.

⁴⁹⁸ Ebû Dâvûd, *Salât* 65; Buhârî, *Cemaat ve'l-imâme* 12.

⁴⁹⁹ Şâfiî, *Umm*, I, 192; Râfiî, *a.g.e.*, II, 165.

⁵⁰⁰ Ebû Dâvûd, *Salât* 32; Tirmizî, *Salât* 39.

şey içine alabilir. İşte bu genel kuraldan hareket eden Hanefiler, çocuğun imâmetini kabul etmemişlerdir. Çünkü mümeyyiz⁵⁰¹ dahi olsa çocuğun kıldığı veya kıldırıldığı namazlar nâfile hükmünde olduğundan, farz kılan cemaatin daha aşağı seviyede nâfile namaz kılan çocuğa uyması sahih olmaz. Ayrıca çocuğa uyarak nâfile namaz kılmak da geçersiz kabul edilmiştir. Çünkü nâfile namazın bozulması halinde çocuğun namazını kaza etmesi gerekmez ama cemaatin namazını kaza etmesi gerekir. Bu durumda aynı şekilde çocuğun namazının cemaatin namazından daha düşük seviyede olduğunu gösterir.⁵⁰²

Ayrıca Şâfiîler'in delili olan, Ömer b. Seleme'den rivâyet edilen "*Ben Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yedi yaşındayken imamlık yaptım.*"⁵⁰³ rivâyetinin İslam'ın ilk dönemlerindeki durumu yansıttığı söylenmiştir. Sonraki dönemlerde ise çocuğun imamlık yapması nesh edilmiştir. İbn Abbas'ın; "*Bülüğa erinceye kadar çocuk imam olamaz.*"⁵⁰⁴ rivâyeti de bu manada Hanefiler'in delilidir.⁵⁰⁵

Şâfiî uleması, Ömer b. Seleme'den rivâyet edilen "*Ben Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yedi yaşındayken imamlık yaptım.*"⁵⁰⁶ hadisine istinaden mümeyyiz çocuğun imâmetinin sahih olacağını söylemişlerdir. Çünkü mümeyyiz olan çocuğun namaz kılmaya ehil olması sebebiyle kılacağı namazların geçerli olacağı ifade edilmiştir.⁵⁰⁷

1.2.32. İmamın Niyeti

Bütün mezheplerin ittifakı ile imama uyan kimsenin (muktedî), iftitah tekbirini alırken imama uymaya yani imama tabi olmaya veya cemaat olmaya niyet etmesi gerekir. Bu niyeti terk ederse veya şüphesi bulunduğu halde imama uyarsa namazı batıl olur. İmamın imâmete niyet etmesi ise Cumhur tarafından bir şart olarak görülmemiş, fazilet bakımından müstehap kabul edilmiştir. Yani imam imâmete niyet etmese de cemaatin namazı geçerli olur. Ancak bu durumda imam, cemaat faziletini alamamış olur.⁵⁰⁸

⁵⁰¹ Yedi yaş ile bülüğ çağı arasında bulunan çocuğa "mümeyyiz çocuk" denir.

⁵⁰² Mevsilî, *a.g.e.*, I, 81

⁵⁰³ Buhârî, Megâzi 55; Ebû Dâvûd, Salât 61.

⁵⁰⁴ Abdurrezzak, *Musannef*, I, 487; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 306.

⁵⁰⁵ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 81; Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, I, 140.

⁵⁰⁶ Buhârî, Megâzi 55; Ebû Dâvûd, Salât 61.

⁵⁰⁷ Nevevî, *Mecmû'*, IV, 248; Şirbinî, *a.g.e.*, I, 483.

⁵⁰⁸ Zuhaylî, Vehbe, *a.g.e.*, II, ss. 221-222.

Hanefiler, bu kuraldan kadınları istisna etmişlerdir. Dolayısıyla kadınların cemaat olabilmelerinin sahih olması için imamın kadınlara imam olmaya niyet etmesini şart koşmuşlardır. Yani imam, kadınlara imam olmaya niyet etmezse kadınların namazı geçersiz olur.⁵⁰⁹

Bu durumu şöyle izah ederler: Kadının imamın yan tarafında namaza durup namazını ifsat etme ihtimali vardır. İmam, kadınlara imam olmaya niyet etmemekle kendisine verecekleri bu zarara karşı tedbir almamış olur. Bu ihtimale binaen imamın kadınlara imam olmaya niyet etmesi şarttır.⁵¹⁰

Hanefiler'in bu görüşü bir sonraki konuda da ifade edileceği üzere kadınlarla erkeklerin yan yana durması halinde erkeğin namazının bozulacağı konusuyla yakından ilgilidir. Çünkü her iki konu da incelendiğinde konular arasında illet birliği olduğu anlaşılacaktır. Şöyle ki; kadınlarla erkeklerin yan yana durması hususunda, “Allah kadınları geride tuttuğundan siz de onları geride tutunuz.”⁵¹¹ hadisinden hareket eden Hanefiler, kadının safın gerisinde durmasını temin etme görevinin erkeğe verildiğini, bu görevi yapmaması sebebiyle de kadının değil erkeğin namazının bozulacağını söylemişlerdir. Yani her iki konuda da “erkeğin görevini yapmama” illeti karşımıza çıkar. Birinci konuda imam, kadınlara imam olmaya niyet etmemekle, ikinci konuda ise erkek kadınların safın gerisinde durmalarını temin etmemekle kadınların kendilerine verebileceği zarara karşı tedbir almamış olur. İmam Züfer'e göre ise imam, kadınlara imam olmaya niyet etmese de kadınların ona uyması geçerli olur. Zira erkek, hem erkeklerin hem de kadınların tamamına imam olmaya layık olan kişidir. Ayrıca İmam Züfer bu görüşünü, cuma ve bayram namazlarına kıyas etmiştir. Çünkü imam, bu namazlarda kadınlara imam olmaya niyet etmese dâhi kadınların erkeğe uymasının geçerli olduğunu söylemiştir. Aslında İmam Züfer'in bu görüşü mezhepteki genel kuralı yansıtmaktadır. Ancak yukarıda zikredilen deliller sebebiyle Hanefî âlimleri söz konusu iki hususu bu genel kuraldan istisna etmişlerdir.⁵¹²

Şafîîler ile İmam Züfer'in görüşü aynıdır.⁵¹³ Ancak Şafîîler de bu kaideden cuma namazı, yağmur duası namazı, korku namazı, iade edilen namaz gibi sıhhati

⁵⁰⁹ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 82.

⁵¹⁰ Dâmâd Efendi, *a.g.e.*, I, 111.

⁵¹¹ İbn Huzeyme, *Sahih*, III, 99; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 25.

⁵¹² Serahsî, *a.g.e.*, I, 185.

⁵¹³ Şîrâzî, *Nüket*, s. 166; Heytemî, *a.g.e.*, II, 326.

cemaate bağılı bulunan namazları istisna ederek bu namazlarda imam olan kişinin mutlaka imamlığa niyet etmesini şart koşmuşlardır.⁵¹⁴

1.2.33. Kadınlarla Erkeklerin Yan Yana durması (Muhâzât-ı Nisa)

Hanefiler'e göre eğer bir kadın, kadınlara da imam olmaya niyet etmiş bir imamın arkasında namaz kılar ve safın ortasında durursa sağındaki, solundaki ve arka tarafındaki birer erkeğin namazı bozulur. İki kadın safta durmuşsa birinin sağındakinin, diğerinin solundakinin ve arkalarındaki iki kişinin namazı bozulur. Üç kadın safta durmuşsa, birinin sağındakinin, diğerinin solundakinin ve arkalarındaki üç kişinin namazını bozarlar. İmam Muhammed'den nakledilen bir görüşe göre bu durumda son safa kadar her saftan üçer kişinin namazı bozulur. Çünkü üç kişi cemaat hükmündedir. Kadınlar tam bir saf oluşturmaları durumunda ise arkadaki saflarda duranların tamamının namazı bozulur.⁵¹⁵

Hanefiler bu hükmü genel kuraldan istisna etmek suretiyle vermişlerdir. Çünkü genel kurala göre kadının namazı bozulmadığına göre erkeğin namazının da bozulmaması gerekir. Fakat erkeğin namazının bozulması şu gerekçeye bağlanmıştır: Hz. Peygamber (s.a.v.), "*Allah kadınları geride tuttuğundan siz de onları geride tutunuz.*"⁵¹⁶ buyurmuştur. Bu hadisten hareket eden Hanefiler, kadının safın gerisinde durmasını temin etme görevinin erkeğe verildiğini, bu görevi yapmaması sebebiyle de kadının değil erkeğin namazının bozulacağını söylemişlerdir.⁵¹⁷

Şâfiîler'e göre ise kadınla erkeğin yan yana durması mekruhtur. Ancak ne erkeğin ne de kadının namazı bozulur. Namaz bozulacak olsaydı kadının namazının öncelikli olarak bozulması gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü cemaate çıkması, saflara karışması yasaklanan erkek değil kadındır. Eğer erkeğin namazı bozulacak olsaydı namaz kılmayan bir kadının namaz kılan erkeğin yanından geçmesi de namazı bozardı.⁵¹⁸

Hanefiler ayrıca erkeğin namazının bozulması için birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bunların şart koşulmasından mutlak manada erkeklerin kadınlarla yan

⁵¹⁴ Vehbe Zuhaylî, *a.g.e.*, II, ss. 221-222; Heytemî, *a.g.e.*, II, 326.

⁵¹⁵ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 82.

⁵¹⁶ İbn Huzeyme, *Sahih*, III, 99; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 25;

⁵¹⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, ss. 184-186.

⁵¹⁸ Nevevî, *Mecmû'*, IV, ss. 296-297.

yana durması sebebiyle erkeklerin namazının bozulmadığı anlaşılmış olur. Bu da Hanefiler'in görüşlerini zayıflatmaktadır.⁵¹⁹

Bu konuda Şâfiî mezhebinde genel kural şöyledir: “Namazın bozulmasına neden olan şer-î bir delil olmadığı sürece kılınan namaz geçerli olur.” Zira kadının erkeğin yanında namaza durması sebebiyle erkeğin namazının geçersiz olacağı yönünde bir delil yoktur. Hanefiler'in bu konuda delil aldıkları söz konusu hadis, kadının erkeğin yanında durması sebebiyle erkeğin namazının bozulacağına delalet etmemektedir. Bu hadis, saf düzenine, kadınların erkeklerin arkasında namaza durmasının gerekliliğine ve bir kadının erkeğin yanında namaza durmasının namazdaki huşuyu bozacağına delalet etmektedir. Namazdaki huşunun bozulması ise mekruhtur.⁵²⁰

1.2.34. Kadınların Kadınlara İmamlığı

Hanefî mezhebinde ister farz ister nâfile namaz olsun kadınların kendi aralarında cemaat yapmaları mekruh görülmüştür. Çünkü namazı cemaatle kıldıklarında ya bir vâcip ya da mendup eksik yapılmış olur. Zira böyle bir durumda imam olan kadın ya safın ortasında duracaktır ya da öne geçecektir. Her iki şekilde kadınlar hakkında mekruhtur. Aynı şekilde ezan okumaları da kamet getirmeleri de mekruh kabul edilmiştir.⁵²¹

Bu şekilde namaz kılmalarının mekruh olduğunun naklî delili şu hadistir: “*Kadının namazını evinde kılması dışarıda kılmasından daha faziletlidir. İç odasında kılması da evin diğer kısımlarında kılmasından daha faziletlidir.*”⁵²² Ayrıca cemaatle namaz kılmak sünnettir. Sünneti terk etmek ise mekruhu işlemekten daha faziletlidir. Bu itibarla mekruh olan bir fiili işlemleri yani cemaatle namaz kılmaları yerine sünneti terk etmeleri daha uygun olur. Cenaze namazı tekrarlanmayan bir farz olması nedeniyle bu hükümden istisna edilmiştir. Yine de kadınlar kendi aralarında cemaatle namaz kılarlarsa, imam olanın öne geçmeyip ilk safın ortasında durması gerekir. Çünkü Yahya b. Saîd (v.143/760) şöyle rivâyet etmiştir: “*Hz. Âişe kadınlara imamlık yapar ve onların arasında*

⁵¹⁹Râfiî, *a.g.e.*, II, ss. 174-175; Nevevî, *Mecmû'*, IV, ss. 296-297.

⁵²⁰Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, II, 200.

⁵²¹Mevsilî, *a.g.e.*, I, 82;

⁵²²Ebû Dâvûd, *Salât* 54.

dururdu."⁵²³ Bu rivâyet, onun ilk zamanlarda böyle yaptığı şeklinde yorumlanmıştır.⁵²⁴

Şâfiîler yukarıda zikredilen Yahya b. Saîd'in rivâyetine ve bu anlamı teyit eden benzeri rivâyetlere⁵²⁵ istinaden, farz olsun nâfile olsun kadınların cemaatle namaz kılmalarının sünnet olduğunu, fakat bu sünnetin erkeklerin cemaat olmasındaki sünnet gibi güçlü bir sünnet olmadığını ifade etmişlerdir.⁵²⁶

1.2.35. İmameî Sahih Olan Kişiler

Hanefiler'e göre özürlü olmayanın özürliye, giyinik olanın çıplak olana, ima ile kılmayanın ima ile kılana, farz kılmanın nâfile kılana, farz kılmanın başka bir farz kılana uyararak namaz kılması sahih olmaz. Bu husustaki genel kural şudur: "Cemaatin namazı, sahihlik ve fâsitlik bakımından imamın namazına bağlıdır." Dolayısıyla imam ile cemaatin namazının sebepte, fiilde ve vasıfta bir olmaları şarttır. Diğer yandan Hz. Peygamber (s.a.v.) "*İmam kefiledir.*"⁵²⁷ buyurmuştur. Yani imam kendisine uyanların namazının eksikliklerinin tamamlanmasına kefile olur. Bir başka genel kaide ise şudur: "Zayıf olanın güçlü üzerine bina edilmesi caiz, bunun aksi ise caiz değildir." Çünkü zayıf olan bir şeyin ondan kuvvetli olan bir şey için temel olması düşünülemez. Zira biz biliyoruz ki, özürsüzün hali özürsüzün halinden, giyinik olanın hali çıplak olanın halinden, rükû ve secdeyi asıl şekliyle ifa edenin hali ima ile bu rükûnleri yerine getirenin halinden, farz namaz kılmanın hali nâfile namaz kılmanın halinden daha kuvvetlidir. Bu itibarla durumları kuvvetli olanların zayıf olanların arkasında namaz kılmalarının caiz olmadığı belirtilmiştir.⁵²⁸

Şâfiîler, "kılınış biçimi ve düzeninin bir olması" şartıyla imamla cemaatin namazlarının geçerli olduğunu söylemişlerdir. Bu itibarla namazı eda edenin kaza edene, farz kılmanın nâfile kılana, nâfile kılmanın da farz kılana uyması sahih kabul edilmiştir. Ayrıca öğle namazının kazasını kılacak kimsenin sabah namazını kılan kimseye uyması sahihtir. Bu durumda imama uyan, namazın kalan rekâtlarını tamamlarken mesbûk gibi hareket eder. Yine öne çıkan görüşe göre (ezhar kavil)

⁵²³ Abdurrezzak, *Musannef*, III, 141.

⁵²⁴ Tahtâvî, *a.g.e.*, I, 304.

⁵²⁵ Bkz., Ebû Dâvûd, Salât 62; Abdurrezzak, *Musannef*, III, 140.

⁵²⁶ Şâfiî, *Umm*, I, 191; Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, II, 356.

⁵²⁷ Ebû Dâvûd, Salât 32; Tirmizî, Salât 39.

⁵²⁸ Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 82-83.

sabah namazının kazasını kılacak kimsenin öğle namazını kılan kimseye uyması sahihtir. Bu durumda imam üçüncü rekâta kalkınca ona uyan kişi isterse selam verir isterse imamla birlikte selam vermek için onu bekler. Abdestli kimsenin teyemmümlü kimseye, ayaklarını yıkamış kimsenin mest üzerine mesh edene, ayakta namaz kılanın oturarak veya uzanarak namaz kılana uyması da caizdir.⁵²⁹

Şâfîiler'in naklî delili Cabir b. Abdullah'ın şu rivâyetidir: “*Şüphesiz Muâz, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile yatsı namazını kılıyordu. Sonra dönüyor ve Seleme oğullarının içinde kavmine de namaz kıldırıyordu. Bu (ikinci namaz) onun için nâfile, cemaati için farz yerine geçiyordu.*”⁵³⁰ Muâz farzı bir defa kıldığından, kıldırıldığı ikinci namazın nâfile olduğu anlaşılmış olur. Buna göre farz namazın nâfile namaz kılana uymasının sahih olduğu anlaşılmış olur. Yine korku namazında imamın bir gruba farz namazı kıldırıdıktan sonra ikinci gruba da aynı farzı kıldırabileceğini kabul etmişlerdir. Bu durumda imamın ikinci namazı nâfile yerine geçerken, ikinci cemaatin namazı ise farz yerine geçmektedir. Korku namazının bu şekli Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından Batn-ı Nahle'de⁵³¹ kıldırılmıştır. Tüm bu durumlarda her ne kadar farklı niyetlerle farklı namazlar kılınmışsa da, kılınan namazların fiilleri ve şekilleri aynıdır.⁵³²

Hanefiler, Şâfîiler'in delili olan Cabir b. Abdullah'ın rivâyetini şu şekilde anlamışlardır: Hz. Muâz'ın, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) uyararak kılmış olduğu namaz nâfile olabilir. Diğer taraftan Hz. Muâz'ın farz namazı iki defa kılmış olduğu kabul edilse bile bu, İslam'ın ilk dönemleriyle ilgili olduğu aşikârdır. Çünkü bu dönemlerde farz namazın iki defa kılınması meşrû idi. Sonraki dönemlerde ise nesh edilmiştir.⁵³³

1.2.36. İmamın Abdestsiz Olarak Namaz Kıldırıldığını Öğrenen

Cemaatin Namazı

Hanefiler'e göre imamın abdestsiz namaz kıldırıldığını öğrenen cemaatin namazı batıl olur. Çünkü cemaatin namazı sıhhat ve fesat bakımından imamın namazına bağlıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*İmam zâmindir (sorumluluk üstlenendir). İmam namazı iyi ve tam kılsa bu, imamın ve cemaatin*

⁵²⁹ Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 503.

⁵³⁰ Buhârî, Ezan 60.

⁵³¹ Bkz., Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XII, 252; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, IV, 156.

⁵³² Nevevî, *Mecmû'*, IV, ss. 269-273; Remlî, *a.g.e.*, II, 213.

⁵³³ Serahsî, *a.g.e.*, I, ss. 212-215; Aynî, *a.g.e.*, II, ss. 356-357.

lehinedir. İmam namazı eksik kılsa bu da imamın ve cemaatin aleyhinedir."⁵³⁴ Ayrıca Saîd b. Müseyyeb'in (v.94/713) şu rivâyeti Hanefîler'in görüşünü desteklemektedir: "*Hz. Peygamber (s.a.v.) ashâbına cünüp olduğu halde namaz kıldırıldı. Sonra (bunu anlayınca) hem kendisi hem de cemaat namazı iade etti.*"⁵³⁵ İmam sehiv secdesi gerektirecek bir hata yaptığında cemaatin de sehiv secdesi yapmasının zorunluluğu Hanefîler'in farklı bir delilidir.⁵³⁶ Ayrıca Hanefîler, Şâfiîler'in delili olan rivâyetlerin İslam'ın ilk dönemleriyle ilgili olduğunu söylemiştir. İlk dönemlerde Hz. Peygamber (s.a.v.), imamın abdestsiz olduğunun anlaşılması durumunda cemaatin namazının geçerli olduğunu söylemiş ancak bu sonradan nesh edilmiştir.⁵³⁷

Şâfiîler'e göre⁵³⁸ ise bir kimse bilmeyerek abdesti olmayan kimseye, kadına, deliye, hatta kâfire uyararak namaz kılsa ve uyumuş olduğu imamın halini sonradan öğrenecek olursa namazı geçerli olur. Çünkü Şâfiîler'e göre bir kimsenin namazının fâsit olması diğer bir kimsenin namazının fâsit olmasını gerektirmez. Ancak İmam Şâfiî'ye göre kâfir kimsenin arkasında namaz kılan kimse sonradan bunu öğrenirse namazını tekrar kılması gerekir. Çünkü kâfir hiçbir şekilde imam olmaya ehil değildir. Müslüman ise zahiren de olsa imam olmaya ehildir. Şâfiîler'in bu konudaki bazı naklî delilleri şunlardır: Ebû Hüreyre'nin rivâyeti: "*Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza başladı, tekbir getirdi, sonra cemaate, yerinizden ayrılmayın diye işaret ederek evine girdi. Başından su damlayarak çıktı, cemaate namaz kıldırıldı. Namazı tamamlayınca şöyle buyurdu: Ben sadece sizin gibi bir beşerim. Ben cünüp idim.*"⁵³⁹ Buna göre imamın abdestsiz veya cünüp olması durumunda cemaatin namazı bozulmaz. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bu durumda cemaate yerinde durmalarını emretmiştir. Namazları bozulmuş olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v.) dönünce doğrudan namaza devam etmez, namaza baştan başlar ve onlara da namazlarını iade etmelerini emrederdi. Berâ b. Âzib'in rivâyeti: "*Hz. Peygamber (s.a.v.) bir cemaate namaz kıldırıldı. Abdesti yoktu. Cemaatin namazı geçerli oldu. Hz. Peygamber (s.a.v.) namazını iade etti*"⁵⁴⁰

⁵³⁴ İbn Mâce, İkâmetu's-salât 47.

⁵³⁵ Dârekutnî, *Sünen*, II, 186.

⁵³⁶ Merginânî, *a.g.e.*, I, 59; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 84.

⁵³⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, 180.

⁵³⁸ Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, II, 239; Râfiî, *a.g.e.*, II, 162.

⁵³⁹ Buhârî, *Ezan* 25.

⁵⁴⁰ Dârekutnî, *Sünen*, II, 185.

1.2.37. Namazda El veya Baş İşaretiyle Selam Almak

Konu namazın mekruhlarıyla ilgili olduğundan “mekruh” kavramıyla ilgili kısa bir bilgi vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Cumhur’a göre “kesinlik ifade etmeyen bir üslup ile terk edilmesi istenen şeye mekruh denir.” Mekruhun haram ile karıştırılmaması için haram mertebesinde yasak edilmediğine dair bir işaretin bulunması gerekir. “*Ey iman edenler, size açıklanınca hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın...*”⁵⁴¹ âyetinin hükmü bu şekildedir. Zira bu âyette “*hoşunuza gitmeyecek*” ifadesi haram mertebesinde yasaklamanın olmadığına delalet eder. Hanefîler’e göre ise “zannî bir delil ile yapılmaması istenilen şeye mekruh denir.” Tahrîmen ve tenzîhen mekruh olmak üzere ikiye ayrılır. Tahrîmen mekruh: zannî bir delil ile terk edilmesi kesin olarak istenilen şeye denir. Hanefî usulüne göre tahrîmen mekruh “vâcib” in karşısında yer alır. Yani vâcib olan bir emri terk eden kişi tahrîmen mekruh işlemiş olur. Erkeklerin ipekli elbise giymeleri, altın yüzük takmaları buna örnek verilebilir. Tenzîhen mekruh: Hanefîler’in bu husustaki tarifi Cumhur’un tarifiyle aynıdır. Tenzîhen mekruh “mendub” un karşısında yer alır. Cumhur’a göre mekruh işleyen kınanmaz, terk eden övülür. Hanefîler’e göre ise tahrîmen mekruhu işleyen kınanır, tenzîhen mekruhu işleyen kınanmaz, her iki mekruhu terk eden kimse ise övülür.⁵⁴²

Hanefîler ile Şâfiîler, namaz kılanın diliyle selam alması durumunda namazının batıl olacağı hususunda ittifak etmişlerdir.⁵⁴³ Ancak el veya baş işaretiyle selam almanın namazı bozacağı konusunda farklı düşünmüşlerdir.

Hanefîler el veya baş işaretiyle selam almayı dil ile selam almaya benzetmişlerdir.⁵⁴⁴

Hanefîler’in bu husustaki naklî delillerinden bazıları şöyledir:

Hz. Peygamber’in hadisi: “*Kim namazda kendisinden bir şey anlaşılabilir bir işaretle bulunursa namazı iade etsin.*”⁵⁴⁵

Ebû Vâil’in rivâyeti: “*Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz kılarken ona selam verdim, selamıma karşılık vermedi.*”⁵⁴⁶

⁵⁴¹ Mâide 5/101.

⁵⁴² Zekiyuddîn Şa‘ban, *a.g.e.*, ss. 238-241.

⁵⁴³ Nevevî, *Mecmû‘*, IV, 103; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 85.

⁵⁴⁴ Merginânî, *a.g.e.*, I, 64; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 85.

⁵⁴⁵ Ebû Dâvûd, Salât 173.

⁵⁴⁶ Ebû Dâvûd, Salât 169.

Hanefî mezhebinde şöyle bir genel kural vardır: “Bir şeyi yasaklayan hadis, onu mubah kılan hadisle tearuz ettiğinde yasağı ifade eden hadis, mubahlığı ifade eden hadise tercih edilir.” Bu konuda yukarıda zikredilen hadisler, namaz kılan kimsenin selam verene işaretle karşılık vermesinin mubah olmadığını ifade ederken, Şâfiîler’in delil aldığı hadisler⁵⁴⁷ ise bunun mubah olduğunu söylemektedir. Bu itibarla Hanefiler, namazda el veya baş işaretiyle selam almayı yasaklayan hadisleri tercih etmek suretiyle bunu mekruh kabul ederler.⁵⁴⁸

Şâfiîler de Hanefiler gibi konuyla ilgili farklı rivâyetlere binaen namazda el veya baş işaretiyle selam almayı müstehap kabul etmişlerdir.⁵⁴⁹ Şâfiîler’in bazı delilleri şunlardır:

İbn Ömer’in rivâyeti: “Hz. Peygamber (s.a.v.) Kuba mescidine gitti. Orda namaz kılarken Ensâr gelip ona selam verdi. O ise namaz kılıyordu. Bilâl’e: Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz kılarken ona selam verdiklerinde onun nasıl selam aldığını gördün? dedim. O da şöyle dedi: Avucunu uzattı. Cafer b. Avn’da avucunu uzattı. Hz. Peygamber (s.a.v.) avucunun içini aşağı, dışını ise yukarı çevirdi.”⁵⁵⁰

Hz. Cabir’in rivâyeti: “Hz. Peygamber (s.a.v.) beni, Müstalikoğullarına gönderdi. Hz. Peygamber’e (s.a.v.) geldiğimde, devesinin üzerinde namaz kılıyordu. Ben de onunla konuştum, bana eliyle ‘şöyle’ işaret etti. Sonra yine konuştum bana eliyle şöyle işaret etti. Ben onu işitiyordum. Kıraatte bulunuyordu ve başıyla işarete bulunuyordu. Namazı bitirdiğinde: Seni kendisi için gönderdiğim işi ne yaptın. Namaz kılıyor olmam beni seninle konuşmaktan alıkoydu.”⁵⁵¹

Daha önceki konularda geçtiği üzere Şâfiî mezhebinde genel kural şu şekildedir: “İspat makamındaki bir hadis, nefy makamındaki hadise tercih edilir.” Dolayısıyla Şâfiîler, ispat makamındaki Hz. İbn Ömer ile Hz. Cabir’in hadislerini tercih ederek bu kanaate varmışlardır.

⁵⁴⁷ Bkz., Ebû Dâvûd, Salât 169.

⁵⁴⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 157; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 411.

⁵⁴⁹ Nevevî, *Mecmû'*, IV, 103.

⁵⁵⁰ Ebû Dâvûd, Salât 169.

⁵⁵¹ Müslim, *Mesâcid* 37.

1.2.38. Lâhik

Namaza imamla beraber başladığı halde isteği dışında kendisine uyku, gaflet, yellenme gibi abdest bozucu bir durum meydana gelip namazın tamamını veya bir kısmını imamla beraber kılamayan kimseye “lâhik” denir.⁵⁵²

Hanefiler’e göre böyle bir kimse namazı bırakır, namaza aykırı hareketlerde ve sözlerde bulunmadan abdest alır ve imamla beraber namaza devam eder. İmam selam verdikten sonra kaçırdığı rekâtları tamamlar. Lâhikin hükmü, birinci rekâttan itibaren imama uyan “müdrük”in hükmü gibidir. Yani lâhik kaçırdığı rekâtları tamamlarken kıraatte bulunmaz ve sehiv secdesi yapmaz. Çünkü hükmen namazın başından itibaren imamla birlikte namaza başlamıştır. İmam selam verdikten sonra da hükmen imama tabi sayıldığından kıraatte bulunmaz. Lâhik hakkındaki hüküm böyle olmakla birlikte namazını yeniden kılması fazilet bakımından daha üstün kabul edilmiştir.⁵⁵³

Genel kurala göre abdest alındıktan sonra namazın yeniden kılınması gerekir. Zira abdestli olmak namaza başlamak için koşul olduğu gibi namaza devam etmek için de koşuldur. Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Abdestsiz hiçbir namaz yoktur.*”⁵⁵⁴ buyurmuştur. Dolayısıyla ibadete aykırı bir durum varken ibadete devam edilmez. Genel kural bu şekilde olmasına rağmen aşağıdaki hadisten hareketle buna istisnânen cevaz verilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Bir kimse namazını kılmakta iken kusar, burnu kanar veya mezisi gelirse namazdan ayrılıp abdest alsın ve konuşmadığı takdirde namazına kaldığı yerden devam etsin.*”⁵⁵⁵ Ayrıca Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Osman’ın (v.35/656) bu şekilde yaptıkları rivâyet edilmiştir. Hanefiler bu rivâyetler nedeniyle genel kuralın terk edilebileceğini söylemiştir.⁵⁵⁶

İmam Şâfiî’nin eski görüşü Hanefiler’in görüşüyle aynıdır. Ancak İmam Şâfiî yeni görüşünde böyle bir kimsenin namaza yeniden başlayacağını söyleyerek lâhik olma durumunu kabul etmemiştir. Mezhepte uygulamaya esas olan görüş yeni görüşüdür. Çünkü namazın devamı abdestli olmayı gerektirir. Hades hali ise abdestli olmaya manidir. Lazımın (abdestli olmak) yokluğu, melzumun (namaza

⁵⁵² Kâsânî, *a.g.e.*, I, 517.

⁵⁵³ Serahsî, *a.g.e.*, I, 324; Kâsânî, *a.g.e.*, I, 517; Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 86-87.

⁵⁵⁴ Tirmizî, Tahâret 1; İbn Mâce, Tahâret 2.

⁵⁵⁵ İbn Mâce, İkametü’s-salât 138.

⁵⁵⁶ Serahsî, *a.g.e.*, I, 169.

devam etmek) yokluğunu gerektirir ki, bir şey kendini nefyedenle beraber bulunamaz.⁵⁵⁷

1.2.39. İstihlâf

İmamın abdestinin bozulması durumunda yerine arkasından birini geçirmesine “istihlâf” denir. Hanefiler, “*Bir kişi bir cemaate imam olur da, midesinde bir gürültü hissederse veya burnu akarsa yahut kusarsa, elbisesini burnuna koysun, cemaatten birinin elinden tutarak öne geçirsin*”⁵⁵⁸ hadisini delil almak suretiyle, imam, cemaatten birini öne geçirir demişlerdir.⁵⁵⁹

Şâfiî mezhebinde bu konuda iki görüş bulunmaktadır. Eski görüşe göre bu durumda istihlâf caiz olmaz. Çünkü imamın yerine geçen kişi (müstahlef), zamm-ı sûre okuyamaz, sesli kıraatte bulunmaz, sehiv secdesi yapamaz durumunda iken bunları yapar hale gelir ki, bu aynı namazda caiz olmayan bir durumdur. Yeni görüşe göre ise Hz. Âişe’nin, “*Resûlullah (s.a.v.) hastalığında ‘Ebûbekir’e emredin, insanlara namaz kaldırsın’ buyurdu.*”⁵⁶⁰ rivâyetine binaen bu duruma cevaz verilmiştir. Sahih olan görüş ise yeni görüştür.⁵⁶¹

1.2.40. Tahiyattan Sonra Kasıtlı veya Kasıtsız Abdestin Bozulması

Hanefiler’e göre bir kimsenin namazın sonunda teşehhüd miktarı yani tahiyat okuyacak kadar oturduktan sonra henüz selam vermemişken yanılarak (sehven) abdesti bozulursa, lâhik gibi hemen abdest alıp selam verir. Çünkü geride selam vermenin dışında yapılacak bir fiil kalmamıştır. Bu durumda bilerek abdestini bozan kimse ise kasıt olduğu için namaza kaldığı yerden devam edemez. Ancak geride yapılması gereken bir namaz rüknü kalmadığından ötürü de namazının tamam olduğuna hükmedilir. Çünkü selam lafzıyla namazdan çıkmak Hanefiler’e göre farz değildir.⁵⁶² Hz. Peygamber (s.a.v.), İbn Mes‘ûd’a teşehhüdü öğrettikten sonra şöyle demiştir: “*Bunu (teşehhüdü) okuduğun veya yaptığın zaman namazın tamamlanmış olur.*”⁵⁶³

⁵⁵⁷ Nevevî, *Mecmû‘*, IV, 76.

⁵⁵⁸ Dârekutnî, *Sünen*, I, 285.

⁵⁵⁹ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 87.

⁵⁶⁰ Buhâri, *Ezan* 46; Müslim, *Salât* 24.

⁵⁶¹ Nevevî, *Mecmû‘*, IV, 241.

⁵⁶² Mevsilî, *a.g.e.*, I, 87.

⁵⁶³ Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî (v. 204/819), *Müsned’i Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, Mısır: Dâru’l-hicr, 1419/1999, I-IV, I, 219.

Şâfîiler'e göre ise Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve ailesine salâvat getirmek namazın rüknü olduğundan teşehhütten sonra sehven veya kasten abdesti bozulan veya herhangi bir şekilde namazdan çıkan kimsenin namazı batıl olur. Dolayısıyla namazı yeniden kılması gerekir. Bu görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Kıyam, kıraatin mahalli olduğu gibi son oturuş da tahiyat ve salavatın mahallidir. Dolayısıyla kıraat farz olduğu gibi tahiyat da salavat da farzdır. İlgili âyette; “*Ey İman edenler ona salât ve selam edin.*”⁵⁶⁴ denilmiştir. Bu âyet, salâvatın rükün olduğunu göstermektedir. Salâvata en layık olan yer de namazdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Allah, abdestli olarak kılınmayan ve kendisinde bana salâvat getirilmeyen hiçbir namazı kabul etmez.*”⁵⁶⁵ Genel kurala göre “mutlak emir, tekrara delalet eden karinelerle kayıtlığında tekrarı ifade eder.” Salâvatı emreden âyetteki mutlak emir, namazda salâvatı emreden hadisle kayıtlanması da salâvatın her namazda farz olduğunu gösterir.⁵⁶⁶

1.2.41. Nâfile Namazı Bozmak

Nâfile namaza başlayan kimsenin bu namazı tamamlamakla mükellef olup olmadığı hususunda Hanefiler ile Şâfîiler farklı kanaat taşımaktadırlar. Hanefiler'e göre nâfile namaza başlayan onu tamamlamakla, bozulduğunda ise kaza etmekle mükelleftir.⁵⁶⁷

Şâfîiler'e göre ise nâfile namaza, oruca veya tavafa başlandıktan sonra herhangi bir özür olmadan bu ibadetleri terk etmemek güzel bir davranış olmakla birlikte mazeretli veya mazeretsiz bu ibadetlerin bozulması kaza edilmelerini gerektirmez.⁵⁶⁸

Hanefiler'in gerekçeleri şu şekildedir: Allah (c.c.) “*Amellerinizi iptal etmeyin.*”⁵⁶⁹ buyurmuştur. Nitekim verilen sözde durmak farz, adakta bulunulan bir şeyi yerine getirmek vâcip olduğu gibi başlanılmış olan nâfile bir ibadetin kalan kısmını yerine getirmek de vâciptir. Çünkü ameli iptal etmekten kaçınmak, kalan kısmını yerine getirmekle olur. Hanefiler bu hükme, “*Kardeşinin dâvetine icabet et. Oruçlu olduğun günün yerine bir gün kaza et*”⁵⁷⁰ hadisinden hareketle

⁵⁶⁴ Ahzâb 33/56.

⁵⁶⁵ Dârekutnî, *Sünen*, II, 170.

⁵⁶⁶ Şâfî, *Umm*, I, 140; Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, III, 56; Râfî, *a.g.e.*, I, 533.

⁵⁶⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 91-92.

⁵⁶⁸ Şâfî, *Umm*, I, 324.

⁵⁶⁹ Muhammed 47/33.

⁵⁷⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, ss. 263-264

varmışlardır. Ayrıca bir başka hadiste de Hz. Peygamber (s.a.v.) nâfile oruçlarını bozmuş olan Hz. Âişe ile Hz. Hafsa annelerimize şöyle demiştir: “*Bunun yerine bir gün kaza edin ve bir daha böyle yapmayın.*”⁵⁷¹ Bu itibarla Hanefiler oruçla namaz arasında bir fark olmadığını, dolayısıyla nâfile namaza başlayanın o namazı tamamlamasının, bozulunca da kaza etmesinin vâcib olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁷²

Şâfiîler’in delili Ümmü Hâni’nin rivâyet ettiği şu hadistir: “*Hz. Peygamber (s.a.v.) ona içtiği sudan geriye kalanını verdi. O’da içti ve şöyle dedi: “Ben oruçlu idim, ama senin artığını geri çevirmek hoşuma gitmedi.” Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Eğer orucun kaza orucu ise bir gün kaza et, nâfile ise ister kaza et, ister etme!”*”⁵⁷³

Nâfile oruç tutan kişi kendisine borç olmayan bir şeyi teberru kabilinden yapmaktadır. Teberruda bulunmadığı kısım da kendisini bağlamaz. Bu kimse nâfile ibadete başlama hususunda tercih hakkına sahip olduğu gibi sonunda da bu hakka sahip olur. Nitekim dört rekât kılmak niyetiyle nâfile namaza başlayıp da iki rekât kılan kişinin de durumu böyledir. Hac ibadeti ise böyle değildir. Bir kimse nâfile hac yapmaya başlarsa yine de bu teberru kendisi için bağlayıcı olmaz. Ancak başladığı ibadetten çıkması imkânsız olduğundan haccı tamamlaması gerekir.⁵⁷⁴

Hanefiler, kendilerinin delili olan söz konusu hadisler ile Şâfiîler’in delili olan ilgili hadisi şöyle telif etmişlerdir: Hz. Peygamber (s.a.v.), “*Oruçlu olduğun günün yerine bir gün kaza et*” hadisini “*ister kaza et, ister etme*” hadisinden sonra söylemişse ilk hadis onun hükmünü kaldırmıştır. Eğer ondan önce söylemişse, “*ister kaza et, ister etme*” sözünden; kazayı geciktirmeme veya kazayı yerine getirmede acele etmeme ya da kazayı sadece Ümmü Hâni’den düşürdüğü anlaşılır.⁵⁷⁵

1.2.42. Gündüz ve Gece Kılınan Nâfile Namazlarda Faziletli Olan Rekât Sayısı

Nâfile namazların kaç rekât kılındığı takdirde daha faziletli olacağı hususunda Hanefiler ile Şâfiîler arasında görüş ayrılığı bulunduğu gibi Hanefî âlimlerin de bu konuda farklı düşündüğü görülmüştür.

⁵⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 263; Tirmizî, Savm 36.

⁵⁷² Serahsî, *a.g.e.*, III, 69; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 91-92.

⁵⁷³ Dârimî, Savm, 29; Tirmizî, Savm 34.

⁵⁷⁴ Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, III, 468; Nevevî, *Mecmû'*, VI, 342.

⁵⁷⁵ Serahsî, *a.g.e.*, III, 69.

Hanefiler'e göre gece kılınan nâfile namazlar, tek selam verilmesi suretiyle iki, dört, altı ve sekiz rekât şeklinde, gündüz kılınan nâfile namazlar ise iki veya dört rekât şeklinde kılınabilir. Tek selam ile gündüz namazlarını dört rekâttan fazla, gece namazlarını da sekiz rekâttan fazla kılmak mekruh kabul edilmiştir. Çünkü bu şekilde namaz kılınabileceğine dair bir rivâyetin mevcut olmadığını söylemişlerdir. Bununla birlikte gündüz kılınan nâfile namazların dört rekâta bir selam verilmesi suretiyle kılınmalarını daha faziletli kabul etmişlerdir. Bunun delili Hz. Âişe'nin şu rivâyetidir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) kuşluk namazını dört rekât olarak kıları.”⁵⁷⁶ Bu mahiyette benzer rivâyetler⁵⁷⁷ bulunmaktadır. Gece kılınan nâfile namazlar hakkında ise farklı düşünmüşlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre gece namazlarının gündüz kılınan nâfile namazlar gibi dört rekâta bir selam verilerek kılınmaları daha faziletlidir. Bu konudaki naklî delili Hz. Âişe'nin şu rivâyetidir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) yatsıdan sonra dört rekât kıları ki; o rekâtların ne kadar güzel ve uzun olduğunu sorma. Sonra dört daha kıları ki; onların da ne kadar güzel ve uzun olduğunu sorma.”⁵⁷⁸ Ebû Hanîfe teravih namazının iki rekâta bir selam verilerek kılınmasını şu şekilde yanıtlamıştır: Teravih namazı cemaatle eda edildiğinden cemaati bıktırmamak için böyle kılınır. “Gece namazı ikişerlidir.” hadisi, “Geceleyin namaz kılarırken iki rekâta bir oturup, tahiyatı okurdu.” manasında anlaşılmalıdır. Her iki rekât arasında tahiyat okuyarak fasıla meydana geldiği için Hz. Peygamber (s.a.v.) gece namazlarına ikişerli adını vermiştir. Bunu şu rivâyet de desteklemektedir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), ikindiden önce dört rekât namaz kılar, bu dört rekâtın arasına mukarreb meleklere ve onlara tâbi olan müslümanlara ve müminlere selam vererek fasıla koyardı.”⁵⁷⁹ Tirmizî bu hadisin manasını, “teşehhüde oturarak dört rekâtın ortasına fasıla koyardı” şeklinde anlamıştır.⁵⁸⁰

İmâmeyn'e göre ise gece kılınan nâfile namazların ikişer rekât olarak kılınmaları daha faziletlidir. Bu görüşlerini şöyle gerekçelendirmişler: Teravih namazında olduğu gibi gece kılınan nâfile namazlarda da iki rekâta bir selam

⁵⁷⁶ Müslim, Salâtü'l-müsafirîn 78,79.

⁵⁷⁷ Bkz., Müslim, Salâtü'l-müsafirîn 105; İbn Mâce, İkâmetü's-salât 105.

⁵⁷⁸ Buhârî, Menâkıb 24; Müslim, Salâtü'l-müsafirîn, 125.

⁵⁷⁹ Tirmizî, Salât 202.

⁵⁸⁰ Mevsilî, a.g.e., I, 92; Haddâdî, a.g.e., I, 72.

vermek daha faziletlidir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.); “Gece namazı ikişerlidir.”⁵⁸¹ buyurmuştur.⁵⁸²

Şâfiîler’e göre hem gece hem de gündüz kılınan nâfile namazların ikişer rekât kılınması daha faziletlidir. Bunun delili İbn Ömer’in şu rivâyetidir: “Gece ve gündüz (kılınan nâfile) namazlar ikişer rekât olarak kılınır.”⁵⁸³ Gündüz kılınan namazlarda iki rekâtta bir selam vermek, verilen selamların ve alınan tekbirlerin fazla olması bakımından daha faziletlidir. Bununla birlikte gece veya gündüz kılınan namazların dört rekât şeklinde tek selamla kılınması da caizdir.⁵⁸⁴

1.2.43. Kûsûf namazı

Ay’ın, Dünya ile Güneş arasına girmesinden dolayı yeryüzünün bazı bölgelerine ayın gölgesinin düşmesine “gün tutulması/güneş tutulması (kûsûf)” denir. Bu itibarla güneş tutulduğunda kılınan namaza “kûsûf namazı” denir.⁵⁸⁵

İslam âlimleri güneş tutulduğu zaman cemaatle namaz kılınmasının sünnet olduğu hususunda ittifak, ancak bu namazın nasıl kılınacağı ve hutbe okunup okunmayacağı konusunda ihtilâf etmişlerdir.⁵⁸⁶

Güneş tutulduğunda Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Güneş ve ay Allah’ın âyetlerindedir. Bir kimsenin ölümünden dolayı tutulmazlar. Onları (tutulmalarını) gördüğünüzde namaza sığının.”⁵⁸⁷

Hanefîler’e göre bu namaz diğer nâfile namazlar gibi kılınır. Yani her rekâtta bir rûkû ve iki secde yapılır. Ayrıca sessiz kıraatte bulunulur. Zira İbn Mes’ûd, İbn Ömer, Semüre b. Cündeb (v.60/680) ve Ebû Mûsâ el-Eş’arî’nin (v.42/662-63) de içinde bulunduğu sahâbî topluluğundan şöyle rivâyet edilmiştir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) güneş tutulması esnasında bizim namaz kılışımız gibi iki rekât namaz kıldı ve namazda kıraati sessiz okudu.”⁵⁸⁸ Kûsûf namazı toplantı mahiyetinde olduğu için insanlar arasında fitne ve kargaşaya sebebiyet verilmemesi amacıyla tıpkı cuma namazında olduğu gibi bu namazı devlet başkanı veya vekilinin kıldırması gerekir. Devlet başkanının veya vekilinin bulunmaması

⁵⁸¹ Buhârî, Salât 83; Müslim, Salâtü’l-müsafirîn 145.

⁵⁸² Mevsilî, a.g.e., I, 92; Aynî, Binâye, II, 513.

⁵⁸³ Ebû Dâvûd, Tatavvû‘ 312.

⁵⁸⁴ Şîrâzî, Mühezzeb, I, 161; Şîrbînî, a.g.e., I, 462.

⁵⁸⁵ Zuhaylî, Vehbe, a.g.e., II, ss. 395-396.

⁵⁸⁶ İbn Rüşd, a.g.e., I, 220.

⁵⁸⁷ Buhârî, Kûsûf I; Müslim, Kûsûf 21.

⁵⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 16.

durumunda ise herkes kendi başına iki veya dört rekât namaz kılabilir. Ancak bu namazda hutbe okunmaz. Çünkü konuyla ilgili hadislerde Hz. Peygamber (s.a.v.) bu vakitlerde hutbe okunmasını değil, sadece namaz kılınmasını ve dua edilmesini ifade etmiştir. Şâfiîler’in iddia ettiği gibi Hz. Peygamber’in (s.a.v.) namazdan sonra konuşması hutbe manasında anlaşılması gerekir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) oğlu İbrahim vefat ettiğinden insanlar güneşin bu nedenle tutulduğunu zannetmişlerdi. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu yanlış düşünceyi düzeltmek için konuşmuş ve kılınan namazın hükmünü öğretmiştir.⁵⁸⁹

Şâfiîler’e göre de kûsûf namazı iki rekâttır. Ancak her rekâta iki kıyam, iki rükû ve iki secdeyle kılınır. Bunun delili Hz. Âişe’den gelen iki rivâyet ile bu manayı teyit eden benzeri rivâyetlerdir.⁵⁹⁰

Hz. Âişe’den gelen iki rivâyet şöyledir: “*Hz. Peygamber (s.a.v.) iki rekât içinde dört rekâtlı bir namaz kıldı ve dört secde yaptı.*”⁵⁹¹ “*Hz. Peygamber (s.a.v.) güneş tutulması namazını dört rükû ve dört secdeyle iki rekât halinde kıldı.*”⁵⁹²

Yine Şâfiî mezhebinde güneş tutulması namazından sonra hutbe okumak sünnettir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bu namazı kıldıktan sonra Allah’a hamdetmiş ve: “*Güneş ve ay Allah’ın âyetlerinden iki âyettir. Herhangi bir kimsenin ölümü ve hayatı için tutulmazlar.*”⁵⁹³ buyurmuştur. Müslim’in rivâyetinde Hz. Peygamber’in bu hitabın ardından, “*Tebliğ ettim mi Allah’ım!*”⁵⁹⁴ demesi hutbe anlamına gelir.⁵⁹⁵

1.2.44. Husûf Namazı

Güneş, Dünya, Ay dizilişinde ayın uygun koşullarda dünya gölgesine girmesi sonucu kararmasına “ay tutulması (husûf)” denir. Bu zaman diliminde kılınan namaza da “Husûf namazı” denir. Hanefîler’e göre husûf namazı, diğer sünnet namazlar gibi münferiden iki rekât olarak kılınır. Bu husustaki delilleri Ebû Bekre’nin (v.51/671) şu rivâyetidir: “*Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında ay tutuldu. O iki rekât namaz kıldı.*”⁵⁹⁶ Ay tutulması gece olması nedeniyle insanların bir araya

⁵⁸⁹ Serahsî, *a.g.e.*, II, 74-76; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 95-96; Meydânî, *a.g.e.*, I, 119.

⁵⁹⁰ Bkz., Buhârî, Kûsûf 1.

⁵⁹¹ Buhârî, Kûsûf 3.

⁵⁹² Buhârî, Kûsûf 19.

⁵⁹³ Buhârî, Kûsûf 9; Müslim, Kûsûf 1.

⁵⁹⁴ Müslim, Kûsûf 1.

⁵⁹⁵ Şâfiî, *Umm*, I, 280; Şirbînî, *a.g.e.*, I, ss. 596-597.

⁵⁹⁶ Buhârî, Kûsûf 17.

gelmelerinde meşakkat olabileceğinden bu namazın cemaatle değil, münferiden kılınması gerekir. Zira nâfile namazlarda asıl olan, münferiden kılınmalarıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu namazı cemaatle kıldırıldığına dair bir nakil de yoktur.⁵⁹⁷

Şâfiîler, küsûf namazında zikredilen deliller sebebiyle husûf namazının da tıpkı küsûf namazı gibi kılınacağını söylemişlerdir.⁵⁹⁸

İbn Rüşd, bu konuda şu açıklamaları yapmıştır: İhtilaf, aşağıda zikredilen hadisin farklı anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Güneş ile ay Allah'ın kudret ve büyüklüğünü gösteren alâmetlerindendir. Ne bir kimsenin ölümü, ne de dirilişi için tutulurlar. Tutulduklarını gördüğünüzde hemen Allah'a dua etmeye koyulun ve bu hal geçene kadar namaz kılın ve sadaka verin”*⁵⁹⁹ Hadiste geçen *“Namaz kılın.”* emrini, *“Güneş tutulduğunda benim kıldığım gibi namaz kılın.”* şeklinde anlayan Şâfiîler, ay tutulma namazının da cemaatle kılınması gerektiğini söylemişlerdir. İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'in (s.a.v) güneş tutulma namazındaki fiilini, bu iki namaz hakkındaki mücmel emrin bir açıklaması saymıştır. Dolayısıyla her ikisinin de Resûlullah'ın (s.a.v.) fiiline göre kılınması gerektiğini söylemiştir. Hanefîler ay tutulurken kılınması emredilen namaz ile güneş tutulurken emredilen namazın aynı olmadığını söylemişlerdir. Çünkü ayın, güneşten daha fazla tutulduğu halde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ay tutulması esnasında namaz kıldığı rivâyet edilmemiştir. Hanefîler, hadisteki *“Namaz kılın.”* emrinden, *“Herhangi bir namaz kılın”* anlamını çıkarmışlardır. Dolayısıyla bu namazın nâfile namaz olduğu anlaşılmış olur.⁶⁰⁰

1.2.45. İstiskâ Namazı

İnsanların, ihtiyaç duydukları zamanlarda özel bir şekilde (namaz kılmak, hutbe okumak, istiğfar etmek ve hamdetmek) Allah Teâlâ'dan yağmur yağdırmasını istemelerine *“istiskâ”* denir.⁶⁰¹

Yağmur duası yapıldığında namaz kılınıp kılınmayacağı hususunda Hanefîler ile Şâfiîler arasında görüş ayrılığı olduğu gibi Hanefî âlimleri arasında da farklı görüşlerin olduğuna ulaşılmıştır.

⁵⁹⁷ Serahsî, *a.g.e.*, II, 76; Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 96-97.

⁵⁹⁸ Şâfiî, *Umm*, I, 280; Takıyyuddîn, *a.g.e.*, ss. 151-152.

⁵⁹⁹ Buhârî, *Küsûf* 1; Müslim, *Küsûf* 21.

⁶⁰⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 224.

⁶⁰¹ Zuhaylî, *Vehbe*, *a.g.e.*, II, 412.

Ebû Hanîfe'ye göre yağmur duasında namaz kılınmaz, dua ve istiğfar edilir. Bu konuda onun naklî delilleri şunlardır: Kur'an'ı Kerimde Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: *“Rabbinizden mağfiret dileyin; çünkü O çok bağışlayıcıdır. (Mağfiret dileyin ki) üzerinize gökten bol bol yağmur indirsin.”*⁶⁰² Bu âyette ve benzeri âyetlerde⁶⁰³ Allah (c.c.) yağmur yağdırmayı, kendisinden mağfiret ve bağış dileme şartına bağlamıştır. Dolayısıyla istiskânın duadan ibaret olduğu anlaşılmış olur. Hz. Enes'in rivâyeti: *“Bir bedevi, Hz. Peygamber (s.a.v.) minberde iken, yağmur yağması için dua etmesini istedi. Hz. Peygamber ellerini kaldırarak dua etmeye başladı. Minberden inmeden bir bulut ortaya çıktı. Gelecek cuma gününe kadar yağmur yağdı.”*⁶⁰⁴ Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yağmur duasında namaz kıldırıldığına dair nakledilen rivâyetler,⁶⁰⁵ çok defa meydana gelen ve herkesi ilgilendiren bir konu (umûmü'l-belvâ) hakkında olduğu için şâz⁶⁰⁶ kabul edilir. Çünkü bu namaz cemaatle kılınmış olsaydı bir kişi tarafından değil, çok sayıda kişiler tarafından rivâyet edilmesi gerekirdi.⁶⁰⁷

İmâmeyn'e⁶⁰⁸ ve cumhura göre ise yağmur duasında cemaatle namaz kılınması sünnettir. Bu namaz tıpkı bayram namazı gibi kılınır. Yani ne ezan okunur, ne de kamet getirilir. İmam kıraati açıktan okuyarak iki rekât namaz kıldırır.⁶⁰⁹

Şâfiîler bu konuda rivâyet edilen hadislere⁶¹⁰ istinaden yağmur namazının sünnet olduğunu belirtmişlerdir.⁶¹¹ Bu hadislerin en meşhuru Abbâd b. Temîm'in babasından yaptığı şu rivâyettir: *“Ben, Hz. Peygamber'in yağmur isteme duası yapmak üzere açık bir alana çıktığını gördüm. Arkasını insanlara dönüp dua etmek için kibleye yöneldi. Sonra elbisesini tersine çevirdi. Daha sonra bize, kıraati açıktan okuyarak iki rekât namaz kıldırıldı.”*⁶¹²

⁶⁰² Nûh 71/10-11.

⁶⁰³ Bkz., Hûd 11/52.

⁶⁰⁴ Buhârî, İstiskâ 6; Müslim, İstiskâ 8.

⁶⁰⁵ Bkz., Buhârî, İstiskâ 16; Müslim, İstiskâ 2.

⁶⁰⁶ Güvenilir (sika) bir râvinin, kendisinden daha sika olan bir râviye aykırı olarak rivâyet ettiği hadise, ayrıca meşhur olması gerektiği halde meşhur olmayan rivâyete denir.

⁶⁰⁷ Mevsilî, a.g.e., I, 97

⁶⁰⁸ Mevsilî, a.g.e., I, 97.

⁶⁰⁹ Zuhaylî, Vehbe, a.g.e., ss. 413-415.

⁶¹⁰ Bkz., Müslim, İstiskâ 2; İbn Mâce, İkâmetü's-salât 153;

⁶¹¹ Şâfiî, Umm, I, ss. 281-283; Nevevî, Mecmû', V, 63.

⁶¹² Buhârî, İstiskâ 16.

1.2.46. Sehiv Secdesinin Yapılma Zamam

Hanefiler ve Şâfîiler, namaz içinde yapılan bir takım hatalardan dolayı namazın sonunda yanılma (sehiv) secdesinin yapılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu hataların ne olduğu konusunda her iki mezhepte de farklı bakış açıları vardır. Her iki mezhep de konuyla ilgili vârit olan farklı rivâyetlerden hareketle, namazın sonunda yapılması gereken sehiv secdesinin, “selam verilmeden önce mi, yoksa sonra mı? eda edilmesi gerektiği” hususunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu hususta Hanefiler⁶¹³ selam verildikten sonra, Şâfîiler⁶¹⁴ ise öncesinde yapılması gerektiğini belirtmişlerdir.

Hanefiler’in naklî delili, “*Kim namazda şüphelenirse, selam verdikten sonra, iki secde yapsın.*”⁶¹⁵ hadisidir. Bu hadisin yanı sıra İbn Mes‘ûd’un, Âişe ve Ebû Hüreyre’nin şu rivâyetini de esas almışlardır: “*Hz. Peygamber (s.a.v.), selamdan sonra sehiv secdesi yapmıştır.*”⁶¹⁶ Hanefiler, selam verilmeden önce sehiv secdesinin yapılması gerektiğini bildiren, Şâfîiler’in delil aldığı rivâyetleri şu şekilde açıklamıştır: Bu rivâyetler, ikinci selam verilmeden önce sehiv secdesinin yapılması gerektiği anlamında anlaşılmalıdır. Hanefiler, ayrıca “*Hz. Peygamber’in fiilî sünnetlerinde farklılık görülünce, sözlü sünnetine başvurulur.*” kuralını benimsemişlerdir. Zira hem yukarıda zikredilen sözlü hadisten hem de “*Her yanılma nedeniyle selamdan sonra iki secde vardır*”⁶¹⁷ hareketle bu kanaate varmışlardır. Hanefiler’in aklî gerekçesi de şu şekildedir: Sehiv secdesi, namaz esnasında yapılan hatanın hemen ardından eda edilmeyip, namazın en sonuna geciktirilerek yapılması gereken bir secdedir. Eğer selam verilmeden önce yapılacak olsaydı tilâvet secdesi gibi asıl yerinde yapılması daha uygun olurdu. Namazın en sonuna bırakılmasının nedeni, yanılma olasılığının halen devam ediyor olmasıdır. Selamdan önce ise yanılma olasılığı halen devam ettiğinden, selamdan sonraya bırakılması gerekir demişlerdir.⁶¹⁸

Şâfîiler’in bu konudaki delilleri, Hz. Peygamber’in: “*Sizden biri namazında şüpheler ederse..., selam vermeden önce iki secde yapsın.*”⁶¹⁹ hadisi ile Abdullah b.

⁶¹³ Serahsî, *a.g.e.*, I, ss. 219-220; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 97.

⁶¹⁴ Râfiî, *a.g.e.*, II, ss. 97-98.

⁶¹⁵ Ebû Dâvûd, Salât 192.

⁶¹⁶ Buhârî, Sehiv 2; Müslim, Mesâcid 91; Tirmizî, Salât 172.

⁶¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 280; Ebû Dâvûd, Salât 200.

⁶¹⁸ Serahsî, *a.g.e.*, I, 220.

⁶¹⁹ Müslim, Mesâcid 88.

Büheyne'nin: *Hz. Peygamber otururken selamdan önce tekbir aldı ve iki secde yaptı, sonra selam verdi.*"⁶²⁰ rivâyetidir. Şâfiîler, Hz. Peygamber'in sehiv secdesini selamdan sonra yaptığına dair rivâyetlerin bulunduğunu, ancak en son uygulamasının, sehiv secdesinin selamdan önce yapılması şeklinde olduğunu ifade etmişlerdir. Bu nedenle sehiv secdesinin selamdan önce yapılması gerektiğini bildiren hadisleri, selamdan sonra eda edilmesi gerektiğini bildiren hadislere tercih etmişlerdir.⁶²¹

Aklî gerekçeleri de şu şekildedir: Sehiv secdesi namazdaki bir eksikliği gidermek için yapılır. Selam veren kimse ise namazdan çıkmış olacağından bu secdenin selamdan önce yapılması daha uygun olur.⁶²²

1.2.47. Sehiv Secdesini Gerektiren Bazı Durumlar

Hanefîler'e göre sessiz okunması gereken yerde sessiz, sesli okunması gereken yerde de imamın sesli okuması vâciptir. Dolayısıyla sessiz okuması gereken yerde yanılarak sesli okuyan veya bunun aksini yapan imamın sehiv secdesi yapması da vaciptir. Aynı şekilde bayram tekbirlerinin alınması da vâcip kabul edildiğinden yanılarak terkedilmesi durumunda yine sehiv secdesi yapılması vâciptir.⁶²³

Şâfiîler'e göre ise imamın sesli veya sessiz okuması, bayram namazı tekbirlerinin getirilmesi sünnet olduğundan bunların unutulması veya kasıt olarak terk edilmeleri halinde sehiv secdesi gerekmez.⁶²⁴

1.2.48. Cemaatin Sehiv Secdesi

Hanefîler'e göre imam sehiv secdesini terk ederse, cemaat de imamla cemaat arasında muvafakat sağlanması ve muhalefetin önlenmesi için secdeyi terk etmesi gerekir.⁶²⁵

Şâfiîler'e göre ise imam namazda yanıldığında sehiv secdesi yapmazsa, cemaatin onun selamından sonra sehiv secdesi yapması gerekir. Çünkü imamın selamından sonra cemaatin imamla bağlantısı kesilir. Dolayısıyla selamdan sonra

⁶²⁰ Müslim, Mesâcid 85.

⁶²¹ Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 439.

⁶²² Nevevî, *a.g.e.*, IV, 111.

⁶²³ Serahsî, *a.g.e.*, I, 222; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 98.

⁶²⁴ Şîrâzî, *Mühezzeb*, I, 172-174; Nevevî, *Minhâc*, ss. 33-34.

⁶²⁵ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 75; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 98-99.

cemaatin sehiv secdesini yapması imama aykırı bir davranış değildir.⁶²⁶ Şâfiî âlimlerden Müzenî (v. 264/878) ve İbnü'l-Vekîl (v. 716/1317), bu konuda Hanefîler ile aynı görüşü paylaşmışlardır.⁶²⁷

1.2.49. Yanılarak Beşinci Rekâta Kalkan Kişinin Durumu

Bu konuda Hanefîler ile Şâfiîler arasında görüş ayrılığı bulunmakla birlikte, konuyla ilgili Hanefî âlimleri de farklı kanaat taşımaktadırlar.

Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a göre son oturuşu unutarak beşinci rekâta kalkan, bu rekâtın secdesini henüz yapmamışsa geri döner ve oturur. Vacibi geciktirdiğinden dolayı da sehiv secdesi yapar. Eğer beşinci rekâtın secdesine gitmişse kılmış olduğu farz namazı batıl olur, yani nâfile namaza dönüşür. Beş rekâtlı nâfile namaz da meşrû olmadığından, bu namaza bir rekât daha ekleyerek altı rekâta tamamlaması gerekir. Bunun delili, "Hz. Peygamber (s.a.v.) *betîrâ*'yı yasakladı."⁶²⁸ rivâyetidir. Bu rivâyette "*betîrâ*" ifadesi tek rekât olarak kılınan nâfile namazı ifade eder.⁶²⁹

İmam Muhammed'e göre ise temel üzerine temel kurulamayacağı için bu namaz asıldan bâtil olur. Yani bu namazın farziyeti bâtil olduğuna göre aslı da bâtil olmuştur. Çünkü iftitah tekbiri farz namaz için alınmıştı. Namazın farziyeti bâtil olunca iftitah tekbiri de bâtil olmuştur.⁶³⁰

Şâfiîler'e⁶³¹ göre ise son oturuşu unutarak beşinci rekâta kalkan kişi, bu rekâtın secdesini yapmış olsa da olmasa da hatasını fark ettiği anda tahiyata döner, sehiv secdesi yaparak selam verir. Bu namazı altıya tamamlamak zorunda değildir. Çünkü nâfile namazı tek rekâtla kılmak da caizdir. Şâfiîler'in konuyla ilgili delili, Ebû Hüreyre'nin şu rivâyetidir: "Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz kıldı ve iki rekâta da ayağa kalktı. Cemaat, onu uyarmak için tesbih getirdi, fakat Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza devam etti. Namazı bitirince iki secde yaptı."⁶³²

1.2.50. Rekâtların Sayısında Şüphe Etmek

Hanefîler, namazda kaç rekât kıldığı hususunda ilk defa şüpheye düşen kişinin namazını yeniden kılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira Hz. Peygamber:

⁶²⁶ Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, II, 228; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 95.

⁶²⁷ Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, II, 228;

⁶²⁸ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 173-174.

⁶²⁹ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 98-99; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 525-528.

⁶³⁰ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 98-99

⁶³¹ Râfiî, *a.g.e.*, II, 83; Dimyâtî, *a.g.e.*, I, 199.

⁶³² Buhârî, *Kitabu's-Sehv* I; Tirmizî, *Salât* 152.

“Biriniz namazda şüpheye düşer, üç rekât mı yoksa dört rekât mı kıldığını bilemezse ve bu da ilk yanılması ise namazı yeniden kılar.”⁶³³ buyurmuştur. Çünkü namazı yeniden kılması, onu şüpheden kurtarır. Kararsızlığın ardından namaza devam etmesi ise onu tedirginliğe daha çok sürükler. Oysaki ibadetleri tam olarak yerine getirebilmek için tedbirli davranılması daha uygun olur.⁶³⁴

Fakat namaz kılarken zaman zaman bu şekilde şüpheleniyorsa üstün gelen kanaatine (zann-ı gâlib) göre hareket eder. Yani üçüncü rekâtı mı dördüncü rekâtı mı kılıyorum şeklinde şüphe edip, dördüncü rekâtı kıldığını dair kanaat getirirse dördüncü rekâttan namazına devam eder. Hangi rekâta olduğuna karar veremezse en az kıldığı rekâta göre namazını tamamlar Bunun delili, “Kim namazında şüpheye düşerse, doğruyu araştırsın.”⁶³⁵ hadisiyle “Mümin, Allah’ın nuruyla bakar.”⁶³⁶ hadisidir. Zira böyle bir kimse namazı yeniden kılacak olursa daha fazla şüpheye düşer. Bu durum zamanla kendisinde alışkanlık haline gelince de namaza devam etmesi epey güç olabilir. Bu nedenle üstün gelen kanaatine göre hareket etmesi neticesinde, kalbinin ona tanıklık etmesi yeterli olur.⁶³⁷

İmam Şâfiî, kalpte oluşan kanaate başka bir delil eklenmediği sürece kalbin tanıklığını yeterli görmemiştir. İmam Şâfiî bu görüşüne, “Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez.”⁶³⁸ âyetinden hareketle varmıştır. Bu itibarla üçüncü rekâtı mı dördüncü rekâtı mı kıldığını dair şüphe eden kişinin, -ilk defa şüpheye düşmüş olsa bile - en az rekât sayısını esas alması gerekir demiştir. Dolayısıyla bu kişi namazını bu esasa göre tamamlar ve sehiv secdesi yapar. Namazını yeniden kılmasına gerek yoktur.⁶³⁹

İmam Şâfiî bu hususta ayrıca şu hadisi delil getirmiştir: “Biriniz namazında şüphelenip, bir mi iki mi kıldığını bilmezse kıldığı rekâtı bir kabul etsin, iki mi üç mü kıldığını bilmezse kıldıklarını iki kabul etsin. Üç mü dört mü kıldığını bilmezse kıldıklarını üç kabul etsin. Sonra namazını tamamlayınca otururken, selam

⁶³³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 385.

⁶³⁴ Serahsî, *a.g.e.*, I, 219; Mevslî, *a.g.e.*, I, 100.

⁶³⁵ Buhârî, *Salât* 31; Müslim, *Mesâcid* 89.

⁶³⁶ Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’an* I5; Heysemî, Ebü’l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî (v. 807/1405), *Mecmeu’z-zevâid ve menbeu’l-fevâid*, Kahire: Mektebetü’l-küdsî, 1414/1994, I-X, X, 268.

⁶³⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, 219; Mergînânî, *a.g.e.*, I, 75; Mevslî, *a.g.e.*, I, 100.

⁶³⁸ *Necm* 53/28.

⁶³⁹ Nevevî, *Mecmû’*, IV, 120; Takiyyuddîn, *a.g.e.*, ss. 124; Şirbînî, *a.g.e.*, I, 288.

vermeden önce iki defa secde etsin.”⁶⁴⁰ Hadiste şüphenin ilk olması durumunda namazın yeniden kılınacağına dair bir delalet söz konusu değildir. Yine diğer bir hadiste de Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Biriniz namazda şüpheyeye düşer de üç rekât mı dört rekât mı kaldığını bilmezse, şüpheyi atsın ve namazını yakîne (en az olana) göre bina etsin*”⁶⁴¹ buyurmuştur. İmam Şâfiî bütün bu deliller nedeniyle namazda kaçınıcı rekâtta olduğuna dair şüphelenen kişinin her hâlükârda en az rekât sayısını esas alması ve sehiv secdesi yapması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁴²

1.2.51. Tilâvet Secdesinin Hükümü

Kur’an’daki secde âyetlerinin okunması veya işitilmesi halinde yapılan secdeye “tilâvet secdesi” denir. Hanefîler’e göre secde âyetini okuyanın da dinleyeninin de tilâvet secdesi yapması vâciptir. Hanefîler’in delilleri şunlardır: Secde âyetlerinde geçen “Secde edin.” emri ve “*Secde âyetini okuyanın secde etmesi gerekir. Secde âyetini dinleyeninin de secde etmesi gerekir.*”⁶⁴³ hadisinde geçen “عَلَيْ” lafzı vücûbiyet ifade eder. Ayrıca Hz. Osman, “*Kur’an’ı işitene secde etmek vaciptir.*”⁶⁴⁴ demiştir. Bazı secde âyetlerinde ise secde etmemek kınanır ki,⁶⁴⁵ bu da secde etmenin vâcip olduğu anlamına gelir.⁶⁴⁶

Şâfiîler’e göre ise secde âyetini okuyanın da dinleyeninin de tilâvet secdesi yapması sünnettir. Şâfiîler’in delilleri şöyledir: Âyetlerde secde etmediği için kınanan kimseler, müslümanlar değil kâfirlerdir. Bu nedenle secde âyetlerindeki kınamanın vâcibin terk edilmesinden kaynaklandığı söylenemez.⁶⁴⁷

Hz. Peygamber (s.a.v.) çölde yaşayan bir bedeviye İslam’ın temel unsurlarını öğretmişti. O, üzerime düşen başka bir şey var mı? diye sorunca, O’da (s.a.v.): “*Hayır yok, ancak nâfile kılabilirsin.*” demiştir. Adam, bundan ne fazlasını ne de eksikliğini yaparım deyince, Hz. Peygamber : “*Doğru söylediysen kurtuldu!*”⁶⁴⁸ demiştir. Dolayısıyla tilâvet secdesinin farz olmadığı aksine sünnet olduğu anlaşılabilir olur. Öte yandan Zeyd b. Sâbit (v.45/665), “*Ben Necm sûresini*

⁶⁴⁰ Tirmizî, Salât 180; İbn Mâce, İkametu’s-salât 222.

⁶⁴¹ İbn Mâce, İkametu’s-salât 132.

⁶⁴² Remlî, a.g.e., II, 80.

⁶⁴³ Zeylaî, *Nasbu’r-Râye*, II, 178.

⁶⁴⁴ Buhârî, Sücûdü’l-Kur’an 9.

⁶⁴⁵ Bkz., İnşikâk 84/21.

⁶⁴⁶ Serahsî, a.g.e., II, 4; Kâsânî, a.g.e., I, 180; Mevsilî, a.g.e., I, 100.

⁶⁴⁷ Nevevî, *Mecmû’*, IV, 61; Şirbînî, a.g.e., I, 441.

⁶⁴⁸ Buhârî, İman 34.

Resûlullah'a okudum. Hz. Peygamber (s.a.v.) bunda tilâvet secdesi yapmadı."⁶⁴⁹
 demiştir.⁶⁵⁰

1.2.52. Secde Âyetleri

Hem Hanefî hem de Şâfiîler'e göre Kur'an'daki secde âyetleri on dört tanedir.⁶⁵¹ Bu âyetler şunlardır: A'râf 7/206, Râ'd 13/15, Nahl 16/49, İsrâ 17/109, Meryem 19/58, Hac 22/18, Furkân 25/60, Neml 27/25, Secde 32/15, Fussilet 41/37, Necm 53/62, İnşikâk 84/21, Alak 96/19, Hac 22/77 (Şâfiîler'e göre), Sâd 38/24 (Hanefîler'e göre).

Hac sûresi 77. âyet⁶⁵² ile ilgili görüşler:

Hanefîler konuyla ilgili aşağıdaki delillerden hareketle, Hac sûresi 18. âyetin secde âyeti, 77. âyetin ise namaz secdesi olduğunu belirtmişlerdir: İbn Abbas'ın ve İbn Ömer'in rivayeti: "*Hac sûresindeki tilâvet secdesi birincisidir (18. âyettir). İkincisi (77. âyet) ise tilâvet secdesi değil namaz secdesidir.*" Hac sûresi 77. âyette, "*Ey iman edenler rükû edin secde edin.*" denilerek rükû ile secdenin bir arada zikredilmesi, buradaki secdenin namaz secdesi olduğunu bize gösterir. Nitekim Âl-i İmrân sûresinde de "*Secde et, rükû et.*" denilmiştir.⁶⁵³

Şâfiîler,⁶⁵⁴ aşağıdaki rivayetlere binaen Hac sûresi 77. âyeti secde âyeti kabul etmişlerdir: Ukbe b. Âmir el-Cühenî rivâyetinde şöyle demiştir: "*Ya Resûlallah! Hac sûresinde iki secde bulunduğundan bu sûre üstün kılınmıştır. O da: Evet, kim secde yapmayacaksa o iki âyeti okumasın dedi.*"⁶⁵⁵ Yine İbn Ömer'in mevlâsı Nâfi' şöyle rivâyet etmiştir: "*Ömer b. Hattâb, Hac sûresini okumuş ve bunda iki secde yapmıştır. Sonra: "Şüphesiz bu sûre iki secdeyle üstün kılınmıştır."*"⁶⁵⁶

Sâd sûresi 24. âyet⁶⁵⁷ ile ilgili görüşler:

Hanefîler, aşağıda zikredeceğimiz rivayetlere istinaden Sâd sûresi 24. âyetin secde âyeti olduğunu söylemişlerdir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivâyeti: "*Hz.*

⁶⁴⁹ Buhârî, Sücûdü'l-Kur'an 6.

⁶⁵⁰ Şâfiî, *Umm*, I, 160.

⁶⁵¹ Serahsî, *a.g.e.*, II, ss. 6-7; Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 411.

⁶⁵² يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ فَاعْلَمُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

⁶⁵³ Serahsî, *a.g.e.*, II, 6; Kâsânî, *a.g.e.*, I, 193.

⁶⁵⁴ Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 411.

⁶⁵⁵ Ebû Dâvûd, Sücûdü'l-Kur'an 1.

⁶⁵⁶ Muvatta', Kur'an 5.

⁶⁵⁷ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَحَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ

Peygamber (s.a.v.) minberde Sâd sûresini okudu. Aşağı indi ve secde etti. İnsanlar da onunla beraber secde etti. İkinci cuma yine Sâd sûresini okudu ve insanlar secde etmeye hazırlandılar. İndi ve secde etti. İnsanlar da onunla birlikte secde etti. Ve şöyle dedi: Bu (âyetteki secde) peygamberlerden birinin tövbesidir. Fakat ben sizin secdeye hazırlandığınızı gördüm, dedi. (Minberden) indi, secde etti ve (ashap da) secde ettiler."⁶⁵⁸ Hz. Osman'ın namazda Sâd sûresini okuduktan sonra secde ettiği, insanların da ona uyduğu rivayet edilmiştir.⁶⁵⁹ Bu şekilde secde etmeleri, sahâbîlerin huzurunda olmuş ve hiç kimse buna itiraz etmemiştir. Eğer bu sûredeki âyet, secde âyeti olmasaydı Hz. Osman'ın bunu namaza sokması caiz olmazdı.⁶⁶⁰

Şâfiîler'e göre ise Sâd sûresinin 24. âyet, tilâvet secdesi değil şükür secdesidir. Şâfiîler'in delillerinden bazıları şunlardır: Sâd sûresindeki bu âyette, Hz. Dâvûd'un tövbesinin kabul edilmesi sonucunda secde ettiğinden bahsedilmektedir. Ayrıca bu mana Hz. Peygamber'in şu hadisiyle de teyit edilmiştir: "*Allah'ın peygamberi Dâvûd, tövbe için secde etti; ben ise şükür için secde ettim.*"⁶⁶¹ Dolayısıyla böyle bir davranışın varlığı, bu âyetin okunması veya işitilmesi sebebiyle tilâvet secdesinin değil, şükür secdesinin gerekeceğini bize göstermektedir.⁶⁶²

1.2.53. Tilâvet Secdesinin Kaza Edilmesi

Hanefîler'e göre tilâvet secdesinin yapılması vâcip olduğundan, zamanında yapılmaması durumunda daha sonra kaza edilmesi gerekir.⁶⁶³

Şâfiîler'e göre ise tilâvet secdesinin yapılması sünnet olduğundan kaza edilmesi gerekmez.⁶⁶⁴

1.2.54. Tilâvet Secdesinin Eda Edilme Şekli

Her iki mezhebe göre de tilâvet secdesinde asıl olan rükün, "secde etmek" tir. Tilâvet secdesi eda edileceği zaman üzerinde ittifak edilen hususlar şunlardır: Tahâret, setr-i avret, istikbâl-i kible ve namazı bozan şeyler.⁶⁶⁵ İhtilaf edilen

⁶⁵⁸ Ebû Dâvûd, Sücûdü'l-Kur'an 5.

⁶⁵⁹ Dârekutnî, *Sünen*, II, 269.

⁶⁶⁰ İbn Hümâm, *a.g.e.*, II, 12.

⁶⁶¹ Nesâî, *İftitah* 48.

⁶⁶² Nevevî, *Mecmû'*, IV, 60.

⁶⁶³ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 101.

⁶⁶⁴ Şirbînî, *a.g.e.*, I, 411.

⁶⁶⁵ Şirbînî, *a.g.e.*, I, 298; Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (v. 428/1037), *Muhtasaru'l-Kudûrî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997, s. 20.

konular ise şu şekildedir: Secdeden önce niyet etmek, iftitah tekbiri almak, tekbir esnasında ellerin kaldırılması, intikal tekbiri, secdeye ayakta veya oturarak niyet etmek, secdeden sonra ayağa kalkmak ve secdeden sonra selam vermek.

Hanefiler'e göre tilâvet secdesi şöyle yapılır: Tekbir alınır ve doğrudan secdeye gidilir. Tıpkı namaz secdesi gibi secde yapıldıktan sonra tekbir alınarak ayağa kalkılır. Yani secdeden sonra teşehhüde oturulmaz ve selam verilmez. Çünkü teşehhüt ve selam namazdan çıkış (tahlil) için meşrû kılınmıştır. Oysa tilâvet secdesinde iftitah tekbiri (tahrir) alınarak namaza giriş yapılmamıştır ki, namazdan çıkmak için gerekli olan teşehhüd ve selama ihtiyaç duyulsun. Ayrıca secdeye giderken veya kalkarken alınan tekbirler sünnet kabul edilmiştir. Tilâvet secdesinin bu şekilde yapılması İbn. Mes'ûd'dan (r.a.) rivâyet edilmiştir.⁶⁶⁶

Şâfiî mezhebinde ise tilâvet secdesi yere oturmak suretiyle şöyle yapılır: Niyet edildikten sonra eller kaldırılarak ihram tekbiri alınır. Sonra ikinci bir tekbir alınarak secdeye gidilir. Secde yapıldıktan sonra tekbir alınır ve oturmak üzere secdeden kalkılır, oturulur ve selam verilir. Öne çıkan görüşe göre (ezhar kavil) tilâvet secdesi için iftitah tekbiri ve selam şarttır. Diğer bir görüşe göre ise iftitah tekbiri ve selam şart değildir.⁶⁶⁷

1.2.55. Oturmaya Gücü Yetmeyen Hastanın Namaz Kılma Şekli

Hem Hanefiler hem de Şâfiîler, "Namazı ayakta kıl. Yapamazsan oturarak kıl." ⁶⁶⁸ hadisiyle ima ile namaz kılmayı meşrû kılan diğer hadislerden ⁶⁶⁹ hareketle, ayakta durmaya gücü yetmeyen hastanın, namazını oturarak ima ile kılabileceğini ifade etmişlerdir. ⁶⁷⁰ Ancak, oturmaya da gücü yetmeyen hastanın, sırt üstü yatarak mı yoksa yan yatarak mı namaz kılmasının daha faziletli olacağı noktasında ihtilâf etmişlerdir.

Hanefilere göre, imkân olduğu sürece kibleye yönelmek farz olduğundan, sırt üstü yatarak ima ile namaz kılmak daha faziletlidir. Çünkü kişi sırt üstü yatarak ima ile namaz kılarken baş işareti tamamen kibleye yönelik olur. Yan üstü uzanarak namaz kılan kişinin ise ima ile kılarken başı kible yönünden sapabilir. ⁶⁷¹

⁶⁶⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, 101; İbn Hümâm, *a.g.e.*, II, 24.

⁶⁶⁷ Şirbînî, *a.g.e.*, I, 445; Remlî, *a.g.e.*, II, 100.

⁶⁶⁸ Buhârî, Taksîru's-salât 19; Tirmizî, Salât 157.

⁶⁶⁹ Bkz., Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 176; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 435.

⁶⁷⁰ Şirâzi, *Mühezzeb*, I, 191; Mevsilî, *a.g.e.*, 102-103.

⁶⁷¹ Serahsî, *a.g.e.*, I, ss. 212-213; Kâsânî, *a.g.e.*, I, ss. 106-107; Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 102-103.

Şâfîiler'e göre ise yan yatarak namaz kılmak daha evladır. Şâfîiler bu düşüncelerini, “*Namazı kıldınız mı, gerek ayakta, gerek otururken ve gerek yan yatarak hep Allah'ı anın.*”⁶⁷² âyetiyle delillendirmişlerdir. Zira âyette sırasıyla ayakta, oturarak ve yan üstü uzanarak Allah'ı zikretmekten bahsedilmiştir. Yine Resûlullah (s.a.v.), sahâbeden İmrân b. Husayn'a (v.52/672), “*Ayakta namaz kıl! Buna güç yetiremezsen oturarak; buna da güç yetiremezsen yan üstü uzanarak namaz kıl.*”⁶⁷³ demiştir.⁶⁷⁴

Dirican'ın çalışmasında⁶⁷⁵ konu yanlış atıflar arasında değerlendirilmiş ve Şâfîiler'e nispet edilen görüş şöyle zikredilmiştir: “Sırt üstü yatarak namaz kılmak sadece bunu yapabildiği takdirde caizdir.” Cümlenin devamında Hanefiler'in görüşü de; “Hanefiler'deki fark, yan yatabiliyorsa sırt üstü yatamaz olmasıdır.” şeklinde belirtilmiştir.

Öncelikle ifade etmeliyim ki, Şâfîiler'e nispet edilen birinci cümleden ne kastedildiği tarafımızca anlaşılammıştır. İkinci cümle ise Hanefiler'in görüşüyle bağdaşmamaktadır. Konuyla ilgili dipnotta verdiğimiz kaynaklara bakıldığında Dirican'ın çalışmasında zikredilenlerin aksine yukarıda verdiğimiz bilgilerin doğru olduğu, dolayısıyla da el-Muhtâr isimli eserde yanlış bir atfın olmadığı anlaşılacaktır.

1.2.56. Rükû ve Secde Etmeye Gücü Yetmediği Halde, Ayakta Durmaya Gücü Yeten Hastanın Namazı

Hanefiler'e göre rükû ve secde etmeye gücü yetmediği halde, ayakta durmaya gücü yeten hastadan kıyam farziyeti düşer. Dolayısıyla bu kişi namazını ayakta kılabilceği gibi oturarak ima ile de kılabilir. Ancak oturarak ima ile namaz kılması daha faziletlidir. Çünkü ima, rükû ve secde edene benzemek için meşrû kılındığından oturma durumu bu benzerliği daha iyi sağlamaktadır. Ayrıca şu bilinmelidir ki, kıyam, rükû ve secde için farz kılınmıştır. Yani ardından secde edilmeyen kıyam farz değildir. Tilâvet ve sehiv secdelerinde kıyamsız secde meşrû kılınmasına rağmen, secdesiz bir kıyam ise meşrû kılınmamıştır.⁶⁷⁶

⁶⁷²Nisâ 4/103.

⁶⁷³Buhârî, Taksîru's-salât 19; Tirmizî, Salât 157.

⁶⁷⁴Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, II, 196; Râfî, *a.g.e.*, I, 484.

⁶⁷⁵Dirican, Hilal, *el-Mevsilî'nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfî'ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006. s. 61.

⁶⁷⁶Serahsî, *a.g.e.*, I, 213; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 103.

Şâfîiler'e göre ise bir önceki meselede açıklanan gerekçelerden ötürü namazını kıyamda ima ile kılması gerekir. Çünkü hem ilgili âyette hem de hadiste namazın nasıl kılınacağı hususunda sıralama zikredilmiştir. Kıyama gücü yetmeyen kişiden kıraat farziyeti düşmeyeceği gibi kişinin bir rükünü eda etmekten aciz kalması da diğer rükünlerin ondan düşmesine sebep değildir.⁶⁷⁷

1.2.57. Baş İmasıyla Namaz Kılmaya Gücü Yetmeyen Kişinin Namazı

Hanefîler'e göre başı imasıyla namaz kılmaya güç yetiremeyen hasta, namazını erteler ve daha sonra kaza eder. Böyle bir kişi kaş veya göz işaretiyle ya da kalbiyle namaz kılamaz. Çünkü el veya ayak imasıyla namaz kılmak caiz olmadığı gibi secdenin farziyeti de söz konusu şekillerle eda edilmiş olmaz. Baş imasıyla namaz kılmaya cevaz verilmesi, secdenin baş ile yapılmasından kaynaklanmıştır. Ayrıca ima işaretten ibarettir. İşaret de ancak baş ile olur. Gözün hareketine ise çevirip bakma (inhâ) denir, ima denmez. Öte yandan Hz. Peygamber (s.a.v.), İmrân b. Husayn'a: *"Ayakta namaz kıl! Buna güç yetiremezsen oturarak; buna da güç yetiremezsen yan üstü uzanarak namaz kıl."*⁶⁷⁸ buyurmuştur. Hadiste hastanın en son uzanarak namaz kılabileceğinden bahsedilmiş, kaş ve göz işaretiyle namaz kılabileceğinden bahsedilmemiştir. Yine İbn Ömer, *"Hasta, secde etmeye güç yetiremezse baş imasıyla namaz kılar, alnına (secdeye koymak için) bir şey kaldırmaz."*⁶⁷⁹ demiştir.⁶⁸⁰

Şâfîiler'e⁶⁸¹ göre baş işaretiyle namaz kılamayan hasta, kaş veya göz işaretiyle namaz kılar. Bu şekilde de kılamıyorsa namazın fiillerini kalbinden geçirerek namazını eda etmesi gerekir. Yani insanın aklî melekesi olduğu sürece namazına devam etmesi gerekir. Zira mükellef olmanın sebebi akıldır. Ayrıca kişi güç yetirebileceği kadar sorumlu olur. Bu manada Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *"Size bir şeyi yasakladığımızda o şeyden uzaklaşın. Yine size bir şeyi emrettiğimizde o şeyin güç yetirebileceğiniz kadarını yapın."*⁶⁸²

⁶⁷⁷ Şirazî, *Nüket*, ss. 107-108; Râfî, *a.g.e.*, I, 481; Nevevî, *Mecmû'*, III, 263.

⁶⁷⁸ Buhârî, *Taksiru's-salât*, 19; Tirmizî, *Salât* 157; Ebû Dâvûd, *Salât* 175.

⁶⁷⁹ Muvatta', *Kasru's-salât* 74; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 435.

⁶⁸⁰ Serahsî, *a.g.e.*, I, 217; Merginânî, *a.g.e.*, I, 77; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 103.

⁶⁸¹ Râfî, *a.g.e.*, I, 485; Nevevî, *Mecmû'*, IV, ss. 315-317.

⁶⁸² Müslim, *Fedâil* 130.

1.2.58. İma ile Namaz Kılının, Rükû ve Secde Etmeye Güç Yetirmesi

Hanefiler'e göre ima ile namaz kılan kişi, namazdayken rükû ve secde etmeye güç yetirirse, namazını bırakıp yeniden kılması gerekir. Çünkü kişinin bu şekilde namazına devam etmesi, güçlünün zayıf üzerine bina edilmesi manasına gelir ki, bu da caiz değildir.⁶⁸³

Şâfîler'e göre ise bu kişinin namazını bırakıp yeniden kılmasına gerek yoktur. Zira kişi namazın rükünlerinden birine muktedir olduğundan bunu terk edemez.⁶⁸⁴

1.2.59. Deliren veya Bayılan Kimsenin Geçmiş Namazları

Hanefilere göre deliren veya bayılan kişinin, beş vakte kadar üzerinden geçmiş olan namazları kaza etmesi gerekir. Eğer üzerinden geçen namazlar beş vakitten fazla ise "Zorluk giderilir." kaidesi gereğince bu namazları kaza etmesi gerekmez.⁶⁸⁵ Hanefiler'in bu konudaki delili şu rivâyetlerdir: Hz. Ali dört namaz süresince baygın kalmış ve bunları kaza etmiştir. Ammar b. Yasir de bir gün ve bir gece baygın kalmış ve namazlarını kaza etmiştir. Abdullah b. Ömer üç gün üç gece baygın kalmış, fakat bu zaman zarfında üzerinden geçen namazları kaza etmemiştir.⁶⁸⁶ Hanefiler bu üç durumdan hareketle, baygınlık süresinin uzun olmasını deliliğe, kısa olmasını ise uykuya benzetmişlerdir. Bu takdirde de kısa zaman ile uzun zaman arasını ayıracak bir ölçünün tespit edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. İşte bu sâikten hareketle bir gün bir geceyi veya daha az olan zaman zarfını kısa kabul etmişlerdir. Çünkü bu süre zarfında namaz tekrarlanma sınırına girmez. Yani bir gün bir gece bayılan kişi, her vakit için sadece bir defa kaza etmiş olur. Bir gün bir geceden fazlası ise uzun kabul etmişlerdir. Zira bu durumda namaz tekrarlanma sınırına girer. Yani bir gün bir geceden fazla bayılan kişi vakit namazlarından her birini defalarca kaza etmesi gerekebilir.⁶⁸⁷

Şâfîler'e göre ise baygınlık durumu ister az ister çok olsun bayılan kişinin namazı kaza etmesi gerekmez. Çünkü kazanın farz olması, edanın farz olmasına bağlıdır. Bu kimselere eda farz olmadığı için kaza da farz olmaz. Bu hususta Şâfîler'in delili şu hadistir: "*İyileşinceye kadar deliden, bulûğa erişinceye kadar*

⁶⁸³ Serahsî, *a.g.e.*, I, ss. 212-215; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 103.

⁶⁸⁴ Yümnî, *a.g.e.*, II, ss. 447-448; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 318.

⁶⁸⁵ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 103.

⁶⁸⁶ Abdurrezzak, *Musannef*, II, 479; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, II, 71.

⁶⁸⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, 217.

çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyan kimseden kalem kaldırılmıştır."⁶⁸⁸ Bu hadise binaen bayılan veya herhangi bir sebepten ötürü akli kaybolan kimseler deliye kıyas edilmiştir. Ancak haram olan bir şeyden dolayı kişinin akli kaybolursa geçmiş namazlarını kaza etmesi gerekir demişlerdir.⁶⁸⁹

1.2.60. Yolculukta Namazın Kısaltması

İslam âlimleri, yolculuğa çıkan kimselerin dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kılmalarının caiz olduğu hususunda görüş birliği içerisindeyler. Söz konusu namazı kısaltmanın hükmü noktasında ise farklı görüşler beyan etmişlerdir.⁶⁹⁰

Hanefiler, yolcunun dört rekâtlı bir farz namazı iki rekât olarak kılmalarının vacip olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Şâfiîler'in dediği gibi iki veya dört rekât olarak kılınabileceği hususunda yolcuya herhangi bir muhayyerlik hakkı tanınmaz. Yolcu, namazı dört rekât olarak kılsa ilk iki rekât farz, son iki rekât nâfile yerine geçer. Eğer namazı dört rekât olarak kılar da birinci teşehhüde oturmazsa, bu teşehhüd farz olduğundan namazı batıl olur.⁶⁹¹

Hanefiler'in delilleri:

Hiz. Âişe'nin rivâyeti: *"Namaz ikişer rekât olarak farz kılındı. Yolculukta bu olduğu gibi bırakıldı, ikamet halinde ise fazlalaştırıldı."*⁶⁹²

İbn Abbas'ın rivâyeti: Hiz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur; *"Doğrusu Allah (c.c.), Peygamberinin lisanı üzere namazı şehirde dört, seferde ise iki rekât olarak üzerinize farz kıldı."*⁶⁹³

Bu hadislerden de anlaşılacağı üzere yolculukta namaz iki rekât olarak farz kılınmıştır. Bu nedenle yolculukta namazın dört rekât olduğu, iki rekât kılınmasının da ruhsat olduğu söylenemez.⁶⁹⁴

Şâfiîler'in delili olan, Hiz. Osman'ın Mina'da namazı dört rekât kıldığına dair rivâyetlere sahâbîler karşı çıkmıştır. Nitekim İbn Mes'ûd, Hiz. Osman'ın Mina'da namazı dört rekât kıldığına dair bir haber duyunca bunu reddederek, *"Hiz. Peygamber (s.a.v.) ile beraber Mina'da iki rekât namaz kıldım. Hiz. Ebûbekir ile*

⁶⁸⁸ Ebû Dâvûd, Hudûd 16; Tirmizî, Hudûd 1; Buhârî, Talâk 11.

⁶⁸⁹ Nevevî, *Mecmû'*, III, 6; Şirbînî, *a.g.e.*, I, 314; Büceyremî, *a.g.e.*, I, 411.

⁶⁹⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 176.

⁶⁹¹ Serahsî, *a.g.e.*, I, 239; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 105; İbn Hümâm, *a.g.e.*, II, 31.

⁶⁹² Buhârî, Taksîru's-salât, 5; Müslim, Salâtü'l-müsafirîn 1.

⁶⁹³ Müslim, Salâtü'l-müsafirîn 5; Nesâî, Taksîru's-salât fi's-sefer 15.

⁶⁹⁴ Kâsânî, *a.g.e.*, I, ss. 91-92; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, II, 123.

beraber Mina'da iki rekât namaz kıldım. Hz. Ömer'le beraber Mina'da iki rekât namaz kıldım."⁶⁹⁵ demiştir.

Hz. Âişe'nin, yolculukta namazı bazen tam bazen kısaltarak kılması, yolcu namazının tam olarak kılınmasının caiz olduğunu gösterebilir. Fakat bu, yolcu namazının iki rekât kılınmasının farz olduğuyla çelişmez. Çünkü burada asıl mesele yolcu namazının kaç rekât olduğudur. Yolculukta dört rekâtla kılınan namazın geçerli olup olmadığı değildir. Nitekim bize göre ikinci rekâta tahiyata oturmak şartıyla yolcu namazı dört rekâta tamamlanabilir. Bu durumda son iki rekât nâfile yerine geçer.⁶⁹⁶

Şâfiîler'e göre namaz ikamet halinde olduğu gibi yolculuk halinde de dört rekât olarak farz kılınmıştır. Ancak yolculukta dört rekâtlı namazları iki rekât kılmak ruhsattır. Buna göre yolcu, namazını iki veya dört rekât olarak kılma hususunda muhayyerdir. Ancak namazı iki rekât kılmak dört rekât kılmaktan daha üstündür. Buna rağmen yolcu, namazı dört rekât kılar ve ilk teşehhüde oturmazsa namazı geçerli olur.⁶⁹⁷

Şâfiîler'in Delilleri:

*"Namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur."*⁶⁹⁸ âyeti; "İsterseniz yolculukta namazı kısaltabilirsiniz." anlamında ruhsata delalet ederek, namazı kısaltma ile tam kılma arasında yolcu muhayyer bırakmıştır. Çünkü Kur'an'daki; *"Size bir günah yoktur."* ifadeleri genel olarak ruhsata delalet ederler.

İlgili âyetin devamında, *"Kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız"* buyrulmuştur. Bu ifadeden, namazı kısaltma hususunda muhayyerliğin bulunduğu, ayrıca meşakkat olmadığı dileyen kişinin namazını tam olarak kılabilceği anlaşılmaktadır. Yine Hz. Peygamber'e (s.a.v.) düşman korkusu olmadığı zamanlarda namazın neden kısaltıldığı sorulduğunda O şöyle demiştir: *"Bu, Allah'ın size verdiği bir sadakadır. O'nun sadakasını kabul edin."*⁶⁹⁹ Buna göre korkunun olmadığı durumlarda namazı kısaltmak Allah'ın bir sadakası yani hediyesidir. Korku halinin dışında yolculukta namazın kısaltılması sadaka olarak ifade edildiğine göre, namazı kısaltarak kılmanın ruhsat olduğu anlaşılmış olur.

⁶⁹⁵ Buhârî, Taksîru's-salât 2.

⁶⁹⁶ Kâsânî, *a.g.e.*, I, ss. 91-92; İbn Hümâm, *a.g.e.*, II, 30.

⁶⁹⁷ Nevevî, *Mecmû'*, IV, ss. 322-324.

⁶⁹⁸ Nisâ 4/101.

⁶⁹⁹ Müslim, Salâtü'l-müsafirîn 4.

Çünkü sadaka olarak ifade edilen bir amelin yapılıp yapılmaması ruhsat kabilindedir.

Hz. Âişe (r.a.) bir defasında sefere çıktığında Hz. Peygamber'e (s.a.v.) namazı bazen kısa bazen tam kıldığını söyleyince O'da; “*Ey Âişe iyi yaptın.*”⁷⁰⁰ demiştir.⁷⁰¹

1.2.61. Seferîlik Müddeti

Yolculuğa çıkan bir kişi, gideceği yerde belirli bir müddet kalmaya niyet etmediği sürece seferîlik ruhsatlarından yararlanabilir. Hanefî ve Şâfiî fakihleri bir takım rivayetlere dayalı bu müddetin tayini hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hanefîler bu müddeti “on beş gün”, Şâfiîler de “gidilen yere giriş ve çıkış günleri hariç dört gün” olarak belirlemiştir.

Hanefîler'e göre yolculuğa çıkan kişi, gittiği yerde “on beş gün” veya daha fazla kalmaya niyet etmediği sürece ikamet ettiği şehre dönünceye kadar yolcu sayılır. Bu müddetin on beş gün ile kayıtlanması, İbn Abbas'tan ve İbn Ömer'den nakledilmiştir.⁷⁰² İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), O'na şöyle demiştir: “*Yolcuyken bir beldeye girdiğinde orada on beş gün kalmaya karar verirken namazları tam (dört rekât) kıl. Oradan ne zaman ayrılacağını bilemezsen namazı kısalt.*”⁷⁰³ İbn Abbas'ın rivâyeti: “*Şüphesiz Resûlullah (s.a.v.) Mekke'de on beş gün kaldı. Namazı ikişer rekât halinde kıldı.*”⁷⁰⁴

Öte yandan Hanefîler seferîlik müddetini kadınların “temizlik müddetine” benzetmişlerdir. Çünkü her iki durumdaki müddet (on beş gün), asıl olana dönmeyi gerektirir. Temizlik müddeti, hayız sebebiyle yasak olan şeyleri geri getirir. Mukîm olmakta yolculuk sebebiyle kişinin sorumluluğundan düşen bazı vazifeleri geri getirir.⁷⁰⁵

Hanefîler'in başka bir açıdan delilleri şu şekildedir: Şâfiîler'in ikameti dört günle sınırlaması doğru değildir. Çünkü Cabir (r.a.) şöyle rivâyet etmiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.), zilhicce ayının dördüncü günü sabahı Mekke'ye girdi. Sekizinci günü de oradan Mina'ya gitmek üzere ayrıldı. Bu süre zarfında namazları hep

⁷⁰⁰ Nesâî, Taksîru's-salât 3.

⁷⁰¹ Şâfiî, *Umm*, I, ss. 207-208; Nevevî, *Mecmû'*, IV, ss. 322-324.

⁷⁰² Kâsânî, *a.g.e.*, I, ss. 97-98; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 106.

⁷⁰³ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 183.

⁷⁰⁴ Nesâî, Taksîru's-salât 2; İbn Mâce, Taksîru's-salât 76.

⁷⁰⁵ İbn Hümâm, *a.g.e.*, II, 35.

kısaltıyordu. Arafat'ta da, “*Ey Mekkeliler, siz namazlarınızı tamamlayın, çünkü biz yolcu insanlarız*”⁷⁰⁶ buyurmuştur.⁷⁰⁷

Şâfiîler'e⁷⁰⁸ göre ise kişi giriş ve çıkış günleri hariç gittiği yerde dört gün kalmaya niyet etmemelidir. Eğer gittiği yerde dört gün kalmaya niyet ederse mukîm olur, yani seferîlik ruhsatlarından yararlanamaz. Bu konudaki delilleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.); “*Muhacirler hac ibadetini yaptıktan üç gün sonra mukîm olur.*”⁷⁰⁹ hadisidir.

1.2.62. Günahkâr ve İtaatkâr Kimselerin Seferîlik Ruhsatlarından Yararlanması

Hanefîler, seferîlik ruhsatlarından yararlanma hususunda isyankâr ile itaatkâr ayırımına gitmemiş her ikisinin de bu ruhsatlardan yararlanma da eşit olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü konuyla ilgili nasların mutlak olduğunu ve bu naslarda herhangi bir sınırlamaya gidilmediğini belirtmişlerdir.⁷¹⁰ Bu naslar özetle şunlardır: “*Kim hasta olur yahut seferde bulunursa, oruç tutamadığı günler sayısınca sıhhat ve ikamet halinde orucunu kaza etsin.*”⁷¹¹ “*Seferî, mestine üç gün üç gece müddetle mesh eder.*”⁷¹² “*Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur.*”⁷¹³ Hanefî mezhebinde yolculuk ruhsatlarından yararlanmanın sebebi, mutlak anlamda “seferîlik” vasfı olduğundan isyankâr ile itaatkâr ayırımına gitmenin bir dayanağının olmadığı belirtilmiştir.⁷¹⁴

Şâfiîler, yolculuk ruhsatlarından yararlanılabilmesi için yolculuğun, ticaret, ziyaret, çalışma, ilim elde etme gibi dinde mubah kılınan bir maksatla yapılması gerekir demişlerdir. Eğer yol kesme, adam öldürme gibi mâsiyet amacıyla yolculuk yapılırsa bu ruhsatlardan yararlanılamaz. Çünkü ruhsatlar, kişiye kolaylık olması için meşrû kılınmıştır. İsyankârlara ise kolaylık gösterilemez. Şâfiîler, bu kimseleri abdestsiz namaz kılan kimselere benzetmişlerdir. Zira bunların hepsi haram

⁷⁰⁶ Ebû Dâvûd, Salâtü's-sefer 10.

⁷⁰⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, 236.

⁷⁰⁸ Şâfiî, *Umm*, I, 215; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 359.

⁷⁰⁹ Müslim, Hac 444; Buhârî, *Menâkibu'l-Ensâr* 47.

⁷¹⁰ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 107; Merginânî, *a.g.e.*, I, 81.

⁷¹¹ Bakara 2/185; Ayrıca bkz., Bakara 2/239; Mâide 5/6; Nisâ 4/43.

⁷¹² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, IV, 94.

⁷¹³ Bakara 2/173.

⁷¹⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 107-108.

olduğuna inandıkları bir işi yapmaktadırlar.⁷¹⁵ Bu kimselere ruhsat tanınması onlara yardım etmek manasına gelir ki, bu da caiz değildir.⁷¹⁶

1.2.63. Cuma Namazında Şehir Şartı

Bir ibadetin geçerli olabilmesi için “vücûp şartları” ve “eda (sıhhat) şartları” olmak üzere birtakım şartları vardır. Mükellefle ilgili şartlara “vücûp şartları” denir. Cuma namazı için bu şartlar şunlardır: Erkek olmak, bâliğ olmak, akıllı olmak, hür olmak, mukîm olmak ve özü olmamak.⁷¹⁷ İbadetin kendisiyle ilgili olan şartlara da, “sıhhat şartları” denir. Cuma namazının sıhhat şartları ise şunlardır: Vakit, şehir, cemaat, izin, cami, hutbe ve namazı devlet başkanının veya vekilinin kıldırması. Bu şartlardan şehir, izin ve namazı devlet başkanının kıldırması şartlarını Hanefiler ileri sürmüştür. Diğer şartlar mezhepler arasında müşterek olmasına rağmen bu şartların keyfiyetinde ihtilâf edilmiştir.⁷¹⁸

Hanefiler’e göre cuma namazı, şehirdeki veya şehir hükmünde sayılan şehrin yakınındaki camide kılınması gerekir.⁷¹⁹ Hanefiler’in konuyla ilgili delilleri şunlardır: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Cuma ve bayram namazı, ancak insanları bir arada toplayan şehirde kılınır.”⁷²⁰ Hz. Ali (r.a.)’ de şöyle rivayet etmiştir: “İnsanları bir arada bulunan şehir dışında cuma, teşrik tekbirleri, bayram namazları yoktur.”⁷²¹ Yine sahâbe, şehirleri ve köyleri fethettiği zaman şehrin dışında cami yapmamıştır. Bu da şehrin dışında cuma namazının sahih olmadığını bize göstermektedir. Hanefî âlimleri, bir yerin şehir sayılabilmesi noktasında farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu görüşlerin içinden mezhebin tercih ettiği görüş şudur: “Had⁷²² cezalarının ve hükümlerin uygulanabilmesi için devlet başkanı veya hâkimin bulunduğu yere ‘şehir’ denir.”⁷²³

Şâfîiler’e göre bir yerin şehir olması cuma namazının sıhhat şartlarından değildir. Kırk erkeğin devamlı oturduğu, yazın ve kışın ayrılmadığı köyde de cuma

⁷¹⁵ Mâverdî, *Havi’l-kebir*, II, 358, Zuhaylî, Muhammed, *a.g.e.*, I, 472.

⁷¹⁶ Nevevî, *Mecmû’*, IV, 344.

⁷¹⁷ İbn Hümâm, *a.g.e.*, II, 50; Şirbînî, *a.g.e.*, I, 537.

⁷¹⁸ Râfîî, *a.g.e.*, II, 248; Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 108-109.

⁷¹⁹ Serahsî, *a.g.e.*, II, 23; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 108.

⁷²⁰ Abdurrezzak, *Musannef*, I, 519; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 439.

⁷²¹ Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, II, 195.

⁷²² Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş ceza müeyyidelere “had” denir.

⁷²³ Serahsî, *a.g.e.*, II, 23.

namazının kılınması farzdır.⁷²⁴ Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) ve halifeler döneminde de cuma namazı böyle yerlerde kılınmıştır. İbn Abbas'ın şu rivâyeti buna delildir: “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mescidinde kılınan cuma namazından sonra ilk cuma namazı Bahreyn'in bir köyü olan Cüvâsâ'da kılınmıştır.”⁷²⁵ Ayrıca cuma namazının farz olduğunu beyan eden âyet ve hadislerin mutlak olması da bunun kanıtıdır. Nitekim konuyla ilgili âyette Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın.”⁷²⁶ Şâfîler, cumanın kırk kişiyle kılınmasını şu hadise binaen şart koşmuşlardır: Abdurrahman b. Kâ'b (v.24/644-45) şöyle rivayet etmiştir: Kâ'b cuma günü ezanı duyunca Es'ad b. Zûrâre (v.1/623) için dua ederdi. Kendisine: ezanı işitince Es'ad b. Zûrâre'ye niçin dua ediyorsun? dedim. Çünkü o Nakîu'l-hadamat denilen çukurdaki Beni Beyâda Harrasından Hezmü'n-Nebît denilen yerde bize ilk defa cuma namazını kıldırandır, karşılığını verdi. O gün kaç kişiydiniz? dedim. Kırk kişiydik, diye cevap verdi.⁷²⁷ Öte yandan Hanefiler'in esas aldıkları Hadisteki “şehir” ifadesi, “yeterli çoğunluğun sağlandığı yerleşim yeri” olarak anlaşılmalıdır. Bu itibarla ister köy ister şehir olsun fark etmez kırk kişilik çoğunluğun sağlandığı yerleşim birimlerinde cuma namazı farz olur.⁷²⁸

1.2.64. Cuma Namazını Kıldırması Gereken Kişi (İzin)

Hanefiler'e göre her cemaatin kendisine bir imam seçmesi, ihtilâfa ve çekişmeye yol açacağından cuma namazını devlet başkanının veya vekilinin kıldırması gerekir. Ayrıca bu ihtilâf ve çekişme, namaz vaktinin çıkmasına da yol açabilir. Fakat devlet başkanının veya vekilinin bu namazı kıldırması halinde bu tip anlaşmazlıklar meydana gelmez.⁷²⁹

Bu hususta Hanefiler'in delili, şu hadistir: “Ben hayatta iken veya öldükten sonra, kim âdil veya zalim bir imam bulunduğu halde onu (cuma namazını) hafife almak ve inkâr etmek suretiyle terk ederse Allah onun dağınıklığını birleştirmesin ve işlerinde ona bereket vermesin. Dikkat edin bunu terk edenin ne namazı ne zekâtı, ne orucu ne de Haccı vardır (kabul olmaz).”⁷³⁰ Zira Hadiste cuma namazını

⁷²⁴Şâfî, *Umm*, I, 219; Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 538.

⁷²⁵ Ebû Dâvûd, *Salât* 215.

⁷²⁶ Cum'a 62/9.

⁷²⁷ Ebû Dâvûd, *Salât* 215.

⁷²⁸Şâfî, *Umm*, I, ss. 219-220; Râfî, *a.g.e.*, II, 251; Nevevî, *Mecmû'*, IV, ss. 487-488.

⁷²⁹ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 109.

⁷³⁰ Ebû Dâvûd, *Salâtü's-sefer* 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 430.

terk edene yöneltilem tehditler, “*âdil veya zalim bir imam bulunduğu halde*” ifadesiyle devlet başkanının olması şartına bağlanmıştır. Öte yandan sahâbeden gelen haberlerde de “dört şeyin devlet başkanına ait olduğu”⁷³¹ ifade edilmektedir. Onlardan biri de cuma namazıdır. İşte bu delillere binaen, Hanefiler cuma namazını devlet başkanı veya vekilinin kıldırması gerekir demişlerdir.⁷³²

Şâfiiler’e göre cuma namazının geçerli olabilmesi için devlet başkanı veya vekilinin kıldırması gerekmez. Çünkü Hz. Osman (r.a.) evinde mahsur iken Hz. Ali (r.a.) izin almaksızın Medine halkına cuma namazı kıldırması, Hz. Osman da bu namazı onaylamıştır.⁷³³ Ayrıca Şâfiiler, cuma namazını vaktin farzı olduğundan öğle namazına benzetmişlerdir. Yani Öğle namazında bu şart olmadığına göre cuma namazında da şart olmaması gerekir demişlerdir. Bununla birlikte Şâfi mezhebinde cuma namazını yöneticinin veya onun izin verdiği kimselerin kıldırması sünnete uygun olandır.⁷³⁴

1.2.65. Hutbenin Rüknu

İslam âlimleri cuma namazında hutbenin şart olduğun, dolayısıyla hutbesiz Cuma namazının sahih olmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.⁷³⁵ Çünkü “*Allah’ın zikrine koşun.*”⁷³⁶ âyetinde ifade edilen “zikirden” maksadın, “hutbe” olduğun belirtmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.s) hutbesiz cuma namazı kıldırmadığı rivâyet edilmiştir.⁷³⁷

Hutbenin şartları hususunda ise farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüş ayrılıklarından birisi de “hutbenin rüknu” dür. Bu konuda Hanefiler ile Şâfiiler arasında görüş ayrılığı olduğun gibi Hanefî âlimleri arsında da ihtilâf olduğun görülmektedir.

Ebû Hanîfe’ye göre “*Allah’ın zikrine koşun.*”⁷³⁸ âyeti mutlak olup, âyette herhangi bir sınırlamaya gidilmediğinden Sübhânellâh, Elhamdülillâh gibi zikir ismi verilen lafızlarla da hutbenin rüknu yerine gelmiş olur. Bu zikre ek olarak

⁷³¹ Bkz., İbn Mâce, İkâmetü’s-salât 78; Taberâni, *el-Mu’cemü’l-evsât*, II, 64.

⁷³² Kâsânî, *a.g.e.*, I, 261; Aynî, *a.g.e.*, III, 50; Tahtâvî, *a.g.e.*, I, 503.

⁷³³ Muvatta’, İdeyn 5; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübra*, III, 176.

⁷³⁴ Şâfiî, *Umm*, I, 183; Râfiî, *a.g.e.*, II, 262.

⁷³⁵ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (v. 620/1223), *el-Muğni*, Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1388/1968, I-X, II, 224; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, I, 219; Şirbinî, *a.g.e.*, I, 549.

⁷³⁶ Cum’a 62/9.

⁷³⁷ Bkz., Müslim, Cum’a 50, 51; Ebû Dâvûd, Salât 231.

⁷³⁸ Cum’a 62/9.

başka şeylerin rükün olduğunu kabul etmek, âyetin delalet etmediği hükmü ona eklemek olur ki, bu caiz değildir.⁷³⁹

Ebû Hanîfe'nin delillerinden biri de şu rivâyettir: Hz. Osman (r.a.) halife seçilince minbere çıktı, "Elhamdülillah" dedi ve nutku tutuldu. Sonra şöyle dedi: Ebûbekir ile Ömer burada hutbe irad etmek için hazırlık yapardı. Sizin lafçı bir imamdan daha çok faal bir imama ihtiyacınız vardır. Allahu ekber, Allah dilediğini yapar dedi ve hutbeden inerek cuma namazını kıldırdı. Sahâbeden de hiç kimse onu yadırgamadı. Yine adamın biri Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resûlü! Beni cennete koyacak bir ameli bana öğret." Hz. Peygamber de ona şu cevabı verdi: "*Hutbeyi kısa tutarsan, meseleyi arz etmiş olursun.*"⁷⁴⁰ Hz. Ömer (r.a.)'in de; "*Namazı uzatın, hutbeyi kısa tutun.*"⁷⁴¹ dediği rivâyet edilmiştir.⁷⁴²

İmâmeyn'e göre ise hutbe denebilecek kadar uzun bir zikirde bulunmak gerekir. Çünkü hutbe şarttır. Tesbîh ve Tahmîd'e hutbe denmez. Bu zikrin uzunluğu en az tahiyat kadar olmalıdır. Şâfîler'in ileri sürdükleri şartlar ancak vâcip veya sünnet olabilir ama rükün olamaz.⁷⁴³

Şâfîler'e göre hutbenin rükünleri şunlardır: hamdetmek, salavat getirmek, takvâyı öğütlemek, bir âyet okumak, müminlere dua etmek. İlk üç rükün her iki hutbede, diğer iki rükün ise iki hutbeden birinde farzdır. Şâfîler, faklı delillerden hareketle bu rükünleri tespit etmişlerdir. Bu delilleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

Hamdetmek: Hz. Câbir şöyle rivayet etmiştir: "*Hz. Peygamber (s.a.v.) hutbe verir, Allah'a Hamd ve sena ederdi.*"⁷⁴⁴ Bu rivayetten hareketle hamdetmek rükün kabul edilmiştir.

Salavat getirmek: Hutbe ibadet olduğundan ezan ve namaza benzetilmiştir. Yani ezan ve namazda salavat getirmek rükün olduğu gibi hutbede de salavat getirmek rükündür.

Takvâyı öğütlemek ve bir âyet okumak: Hz. Câbir b. Semüre'nin rivayeti: "*Hz. Peygamber (s.a.v.) iki hutbe verir, hutbe arasında oturur, (hutbede) âyetler*

⁷³⁹ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 262; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 110; İbn Hümâm, *a.g.e.*, II, 59.

⁷⁴⁰ Hâkim, *Müstedrek*, II, 236.

⁷⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 263; İbn Huzeyme, *Sahih*, III, 142.

⁷⁴² Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 197.

⁷⁴³ Serahsî, *a.g.e.*, II, 31; Kâsânî, *a.g.e.*, I, ss. 262-263. Mevsilî, *a.g.e.*, I, 110.

⁷⁴⁴ Müslim, *Cum'a* 44.

okur ve insanlara hatırlatmalarda bulunurdu.”⁷⁴⁵ Hadiste hem âyetin okunduğu hem de hatırlatmalarda bulunulduğu yani takvânın öğütlendiği belirtilmektedir. Zira hutbe irad etmenin amacı, öğüt vermek ve sakındırmaktır. Bu da ancak takvâyı öğütlemekle olur.

Dua etmek: Hz. Peygamber’den günümüze kadar ümmet tarafından hutbede dua edilmesi uygulanmış, terk edilmemiştir. Bu, hutbede dua etmenin rükün olduğunun kanıtıdır.⁷⁴⁶

Bu ihtilâfin asıl nedeni, “Allah’ın zikrine koşun.” âyetindeki “zikr” kelimesinin mücmel kabul edilip edilmemesidir. Hanefîler bu kelimenin mücmel olmadığını, ifade ettiği mananın açık olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla “Haber-i vâhid ile nassa ziyade olmaz.” usul kaideleri gereğince, Şâfiîler’in delil aldığı söz konusu hadislerin, bu mücmel lafzın tafsilatı mahiyetinde olduklarını kabul etmemişlerdir. Neticede ilgili hadislerde belirtilenleri rükün değil sünnet olarak kabul etmişlerdir. Şâfiîler ise ilgili âyetteki “zikr” kelimesini mücmel kabul ettiklerinden, Hz. Peygamber’in bu mücmel lafzı hutbesiyle tafsil ettiğini söyleyerek söz konusu olan zikirleri rükün olarak ileri sürmüşlerdir.

1.2.66. Bayram Namazı Zevâid Tekbirleri

İslam âlimleri birçok konuda ihtilâf ettikleri gibi bayram namazının kılınışı şekli hususunda bazı konularda da ihtilâf ettikleri görülmektedir. İhtilaf edilen en meşhur konu da bayram namazındaki zevâid tekbirlerin sayısı ve sırasıdır.⁷⁴⁷ İmam Mevsilî’de el-İhtiyâr adlı eserinde bu konuya işaret etmiştir.⁷⁴⁸

Hanefîler’e göre birinci rekâta Fâtiha’dan önce, ikinci rekâta zamm-ı sûreden sonra olmak üzere her iki rekâta da zâit üçer tekbir alınır.⁷⁴⁹ Şâfiîler’e göre ise birinci rekâtın tekbirleri, iftitah tekberi haricinde yedi tekbir, ikinci rekâtın tekbirleri ise secdeden kalkma ve rükûa eğilme tekbirleri haricinde beş tekbirdir. Yani toplamda on iki zâit tekbir getirilir.⁷⁵⁰

Hanefîler bu konuda İbn Mes‘ûd’un görüşünü benimsemişlerdir. Çünkü bu görüş üzerinde büyük sahâbîler topluluğu da ittifak etmiştir. Rivâyete göre Velîd b.

⁷⁴⁵ Müslim, Cum‘a 34.

⁷⁴⁶ Şîrâzî, *Mühezzeb*, I, 209; Şîrbînî, *a.g.e.*, I, ss. 549-560.

⁷⁴⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 228.

⁷⁴⁸ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 114.

⁷⁴⁹ Meğînânî, *a.g.e.*, I, 85; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 114.

⁷⁵⁰ Nevevî, *Ravdatü’t-tâlibîn*, II, 71.

Ukbe (v.61/680-81) bunlara gelmiş, “Önümüzdeki bayram namazında nasıl hareket etmemi emredersiniz?” diye sormuştu. Bu zatlarda İbn Mes‘ûd’a, “Bu konuyu ona öğret.” demişlerdir. O’da Velîd’e bu şekilde öğretmiş, sahâbe de onaylamıştır.⁷⁵¹ Ayrıca Muhaddisler, Şâfîiler’in delili olan rivâyetlerin zayıf olduğunu söylemişlerdir.⁷⁵²

Şâfîiler’in delili, İbn Abbas’tan rivâyet edilen şu hadistir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) her iki bayram namazını birinci rekâta kıraatten önce yedi, ikinci rekâta kıraatten önce beş tekbir almak suretiyle kıldı.” Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer’in de uygulaması bu şekildeydi. Şâfîiler, bayram namazının bu şekilde kılınacağını birçok tarikle⁷⁵³ rivâyet edildiğini de söylemişlerdir.⁷⁵⁴

1.3. ZEKÂT

1.3.1. Zekâtın Vücûbiyet şartları

Hanefîler ile Şâfîiler bir kimseye zekâtın farz olması için Müslüman ve hür olması hususunda görüş birliği içerisindeyken,⁷⁵⁵ akıllı ve bâliğ olması hususunda ise farklı kanaate sahiptirler.

Hanefîler’e göre çocuk ve deli ibadetlerle mükellef olmadığından onlara zekât farz değildir. Çünkü zekât, İslâm’ın temel esaslarından olup en büyük ibadetlerdendir. Şu hadisler Hanefîiler’in delilleridir: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Bulûğa erinceye kadar çocuktan, kendine gelinceye kadar deliden, uyanıncaya kadar uykuda olan üç kişiden kalem kaldırılmıştır.”⁷⁵⁶ Hz. Ali (r.a.)’nin rivâyeti: “Bir kimseye namaz farz oluncaya kadar, zekât da farz olmaz.”⁷⁵⁷ Hz. Ebûbekir (r.a) de “Allah’a yemin olsun ki, namaz ile zekât arasını ayıranlar ile savaşağım.”⁷⁵⁸ demiştir.⁷⁵⁹

Ayrıca bu ibadetlerin geçerli olması için niyet etmek şarttır. Yani çocuk bulûğa erişmediğinden zekât verme niyetine itibar edilmez. Şâfîiler, bu durumda

⁷⁵¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 494,495; Abdurrezzak, *Musannef*, III, 293, 294.

⁷⁵² Serahsî, *a.g.e.*, II, ss. 38-39; Bâbertî, *Înâye*, II, 74; İbn Hümâm, *a.g.e.*, II, ss. 74-75.

⁷⁵³ Bkz., Tirmizî, *Salât* 536; İbn Mâce, *Salâtu’l-İdeyn* 156.

⁷⁵⁴ Nevevî, *Ravdatü’l-tâlibîn*, II, 71; Bâbertî, *Înâye*, II, 74; Zuhaylî, *Muhammed*, *a.g.e.*, I, 553.

⁷⁵⁵ Şâfîî, *Umm*, II, 28; Merginânî, *a.g.e.*, 117; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 130.

⁷⁵⁶ Ebû Dâvûd, *Hudûd* 16; Tirmizî, *Hudûd* 1; Nesâî, *Talâk* 21.

⁷⁵⁷ Dârekutnî, *Sünen*, III, 90.

⁷⁵⁸ Buhârî, *Zekât* 3; Müslim, *İman* 32.

⁷⁵⁹ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 130

velinin niyetine itibar edileceğini söylemiş olsa da, ibadetler başkasının niyetiyle sahih olamayacağından buna da itibar edilemez.⁷⁶⁰

Şâfiîler'e göre ise bir kişiye zekâtın farz olması için akıl-bâliğ olması şart değildir. Dolayısıyla çocuğun ve delinin malından da zekât verilmesi farzdır. Bunlar adına velileri zekâtlarını öderler. Şâfiîler'in delilleri: *"Onların mallarından bir sadaka al ki o sadaka ile onları temizleyip tezkiye edesin."*⁷⁶¹ âyeti ile *"Onların mallarında isteyenler ve mahrum olanlar için bir hak vardır."*⁷⁶² âyeti, Allah'ın kullarına verdiği mallarda yoksullar için bir hak bulunduğu delâlet ederler. Bu âyetlerde bir mal sahibi diğerinden ayırt edilmeyip umum ifade kullanıldığından, mal sahibi olan herkese zekât vermenin farz olduğu anlaşılmış olur. Yine Hz. Ebûbekir (r.a.) şöyle demiştir: *"Bu (zekât), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müslümanlara farz kıldığı sadaka farîzasıdır."*⁷⁶³ Bu rivâyette geçen *"müslimûn"* kelimesi de umumidir. Yani bâliğ olan veya olmayan, akıllı olan veya olmayan herkesi kapsar. Hz. Peygamber (s.a.v.)'den bunu tahsis eden bir delil gelmedikçe de, kelimenin umumi manasında kalması esas olandır. Ayrıca, *"Yetimlerin mallarını çalıştırın ki, zekât onu yiyip tüketmesin"*⁷⁶⁴ hadisi ile Sahâbeden gelen farklı rivâyetler de⁷⁶⁵ Şâfiîler'in delillerini güçlendirmektedir. Diğer yandan Şâfiîler konuya şu şekilde yaklaşmışlardır: Fakirlerin gözetilmesi ve zekât veren kişilerin sevap kazanmaları, zekâtın hedeflediği şeylerdendir. Çocuklar ile deliler de sevap işleyebilir, fakirleri gözetebilirler. Hanefîler'in delili olan, *"Kalem bulûğa erinceye dek çocuktan, kendine gelinceye dek deliden, uyanıncaya dek uykuda olan üç kişiden kaldırılmıştır."*⁷⁶⁶ hadisinde, çocuktan, deliden ve uyuyandan günahın ve vücûbiyetin kaldırıldığı ifade edilmiştir. Biz de çocuk ve delinin günahkâr olduğunu, onların zekât vermesinin vâcip olduğunu söylemiyoruz. Bilakis vücûbiyetin mallarına terettüp ettiğini söylüyoruz. Yani çocuk ve delinin velisi, telef etmiş oldukları şeyin bedelini onların mallarından vermesi gerekiyorsa, aynı

⁷⁶⁰Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 252.

⁷⁶¹Tevbe 10/103.

⁷⁶²Meâric 70/24-25.

⁷⁶³Buhârî, Zekât 38; Ebû Dâvûd, Zekât 4.

⁷⁶⁴Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 179.

⁷⁶⁵Bkz., Beyhakî, *Ma'rîfetü's-sünen*, VI, 67; Muvatta', Zekât 12, 13, 14, 15.

⁷⁶⁶Ebû Dâvûd, Hudûd 16; Tirmizî, Hudûd 1; Nesâî, Talâk 21.

şekilde mallarının zekâtını da vermesi gerekir. Ayrıca bunların malları sadaka vermeye kabil olduğundan zekât vermeye de kabildir.⁷⁶⁷

1.3.2. Mâl-i Dımârın Zekâtı

İnsan tabiatının kendisine meylettiği ve ihtiyaç zamanı kullanmak için biriktirdiği şeylere “mal” denir. Dımâr; kayıp olan şey, yerine getirilmeyen söz, vadesi belirsiz alacak, ödenmesi umulmayan alacak anlamlarına gelir. Mâl-i dımâr bir fıkıh terimi olarak; bir kimsenin mâlik olduğu halde yararlanması mümkün olmayan, başka bir deyimle elinden çıkıp, dış görünüş bakımından, artık geri dönmesi umulmayan mal, demektir. İnkâr edilen ve ispatı mümkün olmayan para alacakları, gasp edilmiş olup geri alınması umulmayan mallar, denize düşüp çıkarılması mümkün görülmeyen mallar, toprağa gömülüp yeri unutulmuş nakitler ve kaybolmuş olan benzeri mallar bunlara örnek verilebilir.⁷⁶⁸

Hanefî mezhebinde mâl-i dımârda zekât vermek farz değildir. Bu hususta mezhepte kabul edilen esas delil, Hz. Ali (r.a.) den merfû⁷⁶⁹ ve mevkûf⁷⁷⁰ olarak rivâyet edilmiş olan, “*Mâl-i dımârda zekât yoktur.*”⁷⁷¹ hadisidir. İbadetlerde mükellefiyetin olup olmadığı hususunda akla ve kıyasa yer olmadığından bu konuda vârit olan emirlere uyulması gerekir denilmiştir. Hanefîler’e göre zekâtın farz olmasının şartlarından biri de; kişinin, malın hem aynına hem de kullanımına sahip olmasıdır. Çünkü bir mala zekât gerekmesi için malın artıcı (nâmî) olması gerekir. Malın kullanımına sahip olmadan da nâmî olması düşünülemez. Dolayısıyla sahibinin üzerinde tasarruf edemediği bu mallarda nâmî özelliği bulunmadığı için bu malların zekâtının verilmesi gerekmez. Ayrıca Ömer b. Abdülaziz halife olunca hazinedeki malların sahiplerine geri verilmesini emretti. Görevlilerin: “Bu mallardan geçen senelerin zekâtını alalım mı?” şeklinde sorması üzerine, “Hayır, onlar mâl-i dımârdır.” cevabını vermiştir.⁷⁷²

Şâfiîler’in, mâl-i dımârı yolcunun malına benzetmeleri doğru değildir. Zira yolcunun bizzat kendisi malını nemalandırmaktan yoksun olsa da vekili aracılığıyla bu imkâna sahiptir.⁷⁷³

⁷⁶⁷Şâfiî, *Umm*, II, ss. 29-32; Şirbînî, *a.g.e.*, II, 123.

⁷⁶⁸Kâsânî, *a.g.e.*, II, 9; Aynî, *a.g.e.*, III, 304.

⁷⁶⁹Bizzat Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözü veya fiili olarak nakledilen hadise denir.

⁷⁷⁰Sahâbeden birinin sözüne veya fiiline veya onayına ait olan haberdir.

⁷⁷¹Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, II, 334.

⁷⁷²Mevsîlî, *a.g.e.*, I, 130; Aynî, *a.g.e.*, III, ss. 304-305.

⁷⁷³Serahsî, *a.g.e.*, II, 171.

İmam Şâfiî'nin eski görüşü Hanefîler'in görüşüyle aynı doğrultudadır. Yeni görüşüne göre ise mâl-i dımârda zekât gerekir. Çünkü Şâfiîler bu görüşlerinde zekâtın farz olması için sadece mülkiyeti yeterli görmüş, ayrıca malın kullanımına sahip olmayı şart koşmamışlardır. Dolayısıyla mâl-i dımârı kişi eline geçirdiği zaman geçmiş senelerin zekâtını vermesi gerekir. Şâfiîler bu tip malları yolcunun malına kıyas etmişlerdir. Yani yolcu malını nemalandırma imkânına sahip olmadığı halde zekâtını vermesi gerekiyorsa, mâl-ı dımârın da zekâtının verilmesi gerekir. Çünkü o malda yitirilen mülkiyet değil zilyedliktir (elde bulundurmadır).⁷⁷⁴ Mezhepte tercih edilen yeni görüştür.⁷⁷⁵

1.3.3. Helak Olan Malın Zekâtı

Hanefîler'e göre, zekât farz olduktan sonra malın tamamı helak olursa kişinin zekât mükellefiyeti düşer. Çünkü Hanefîler, zekâtı kişinin zimmetine değil de malın aynına yani nisaba taalluk ettirmişlerdir. Bu itibarla bir şeyin mahalli yok olunca kendisi de yok olmuş olur.⁷⁷⁶ Zekâtın malın aynına taalluk ettiğinin delili, “*Kırk koyunda bir koyun (zekât) vardır.*”⁷⁷⁷ hadisidir. Zira hadiste, zekât miktarı malın bizzat kendisine (aynına) terettüp ettirilmiştir. Ayrıca zekât kudret-i müyessire⁷⁷⁸ ile farz olmuştur. Buradaki kudret-i müyessire ise; zekâtı ödeyinceye kadar zenginlik durumunun devam etmiş olmasıdır. Böyle bir imkân olmadığına göre, nisabın helak olmasıyla zekât mükellefiyetinin düştüğü sabit olur.⁷⁷⁹

Şâfiîler'e⁷⁸⁰ ve diğer mezheplere⁷⁸¹ göre ise kişiye zekât farz olduktan sonra mal helak olsa da zekât borcu düşmez. Çünkü bir kimsenin üzerine bir farz terettüp ettikten sonra, onu yerine getirmekten aciz olsa da mükellefiyetinden kurtulamaz. Zekât, malın sahibi üzerine belirlenmiş bir hak olduğundan, verilmesi gereken kişilere ulaşmadan önce telef olması sebebiyle mal sahibi bunun mükellefiyetinden kurtulamaz. Cumhur, ayrıca bu durumu insanlara olan borçlara benzetmişlerdir.

⁷⁷⁴Topal, Şevket, *İslam Hukukunda Zilyedlik*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2000, ss. 10-20.

⁷⁷⁵Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *et-Tenbih*, Âlemü'l-kütüb, ts., I, 55; *Mühezzeb*, I, 263; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 341.

⁷⁷⁶Mevsîlî, *a.g.e.*, I, 134.

⁷⁷⁷Ebû Dâvûd, Zekât 4; Tirmizî, Zekât 4.

⁷⁷⁸Kudret-i müyessire: aletlerin ve sebeplerin selâmetinden ibaret olup, mükellefe emredildiği şeyi kolaylıkla yapabilme imkânı tanıyan yüksek derecedeki kuvvete denir.

⁷⁷⁹Bâbertî, *a.g.e.*, II, 201.

⁷⁸⁰Şîrâzî, *Mühezzeb*, I, 261, *Nüket*, ss. 237-238.

⁷⁸¹Zuhaylî, Vehbe, *a.g.e.*, II, 757.

Yani malın helak olmasıyla kişinin zimmetinden borç düşmediği gibi zekât mükellefiyeti de üzerinden düşmez⁷⁸²

Özetleyecek olursak; zekâtı ayna/nisaba taalluk ettiren Hanefiler, nisabın helak olmasıyla zekât mükellefiyetinin de düşeceğini, zekâtı kişinin zimmetine taalluk ettiren Cumhur ise zekât mükellefiyetinin düşmeyeceğini belirtmişlerdir.

1.3.4. Yüz Yirmiden Fazla Olan Develerin Zekâtı

Beş deveden yirmi dört deveye kadar her beş devede bir koyun veya keçi, yirmi beş deveden otuz beş deveye kadar bir yaşını bitirmiş bir dişi ya da iki yaşını bitirmiş bir erkek deve yavrusu, otuz altı deveden kırk beş deveye kadar iki yaşını bitirmiş bir dişi deve yavrusu verilir. Kırk altı deveden altmış deveye kadar üç yaşını bitirmiş bir dişi deve, altmış bir deveden yetmiş beş deveye kadar dört yaşını bitirmiş bir dişi deve, yetmiş altı deveden doksan deveye kadar iki yaşını bitirmiş iki dişi deve yavrusu verilir. Doksan bir deveden yüz yirmi deveye kadar da üç yaşını bitirmiş iki dişi deve verilir. İslam âlimleri, yüz yirmi deveye kadar verilecek zekât hususunda görüş birliği içerisindedirler. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) emri ile yazılan zekât mektubunda bütün bunların yazılı olduğu ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer tarafından da bu şekilde hareket edildiği sabittir. Ancak yüz yirmi den fazla olan develer için zekât olarak verilecek hayvan hususunda ihtilâf etmişlerdir.⁷⁸³

Hanefiler'e⁷⁸⁴ göre yüz yirmiden yüz kırk beşe kadar iki hıkk⁷⁸⁵ ile evvelki gibi her beş devede bir koyun eklenir. Yüz kırk beşten yüz elliye kadar iki hıkk ile bir bint-i mehâd⁷⁸⁶ verilir. Yüz elli devede üç hıkk, yüz elliden yüz yetmiş beşe kadar da önceki gibi her beş devede bir koyun eklenir. Yüz yetmiş beş devede üç hıkk ile bir bint-i mehâd, yüz seksen altı devede üç hıkk ve bir bint-i lebûn,⁷⁸⁷ yüz doksan altı deveden iki yüz deveye kadar dört hıkk verilir. Sonra ise daima yüz elliden başladığı gibi başlanır. Bu uygulama Hz. Ali ile İbn. Mes'ûd'un takip ettiği yoldur. Hz. Peygamber de (s.a.v.) sadakalar mektubunda Hz. Ebûbekir'e böyle yazmıştır.⁷⁸⁸ Ayrıca Hz. Peygamber, Amr b. Hazm'a yazdığı mektubunda bu

⁷⁸²Zuhaylî, Vehbe, *a.g.e.*, II, 757.

⁷⁸³İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 20.

⁷⁸⁴Serahsî, *a.g.e.*, II, 151; Mevsîlî, *a.g.e.*, I, ss. 138-139.

⁷⁸⁵Hıkk: Dört yaşına girmiş dişi deve.

⁷⁸⁶Bint-i Mehâd: İki yaşına girmiş dişi deve.

⁷⁸⁷Bint-i Lebûn: Üç yaşına girmiş dişi deve.

⁷⁸⁸Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 143.

ölçüleri koymuştur. Bu mektup ise şöyledir: “Develer yüz yirmiden fazla olursa, farîza (hesaplama) yeniden başlar. Yirmi beşten az develer için zekât olarak davar verilir. Her beş küsur deve için bir koyun verilir.”⁷⁸⁹

Şâfîiler’e⁷⁹⁰ göre ise yüz yirmi bir ile yüz otuz arasında olan develer için üç tane iki yaşını tamamlamış dişi deve vardır. Bundan sonra ise her kırk deve de bir binti lebûn, her elli deve de bir hıkka verilir. Şâfîiler’in delili ise Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik’den rivâyet edilen şu hadistir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) zekâtla ilgili hususları yazdırdı ve onu kılıcının kınına koydu. Onu vefat edinceye kadar zekât memurlarına göndermedi. Hz. Ebûbekir ve Ömer onunla uygulama yaptılar. O yazılı emir: “Develer yüz yirmiyi aştığı zaman her kırkta bir binti lebûn, her ellide de bir hıkka verilir.” şeklindedir.”⁷⁹¹ Yüz yirmi bir ile yüz otuz arasında olan develer için üç tane iki yaşını tamamlamış dişi deve vardır görüşünün delili ise Ebû Dâvûd ve İbn Mübârek’in rivâyet ettiği şu hadistir: “Develer yüz yirmiden fazla olduğunda üç binti lebûn gerekir.”⁷⁹²

1.3.5. Kırkla Altmış Arasındaki Sığırların Zekâtı

İslam âlimleri, otuz sığır için bir tane bir yaşını doldurmuş erkek sığırın ve kırk tane sığır için de bir tane iki yaşını doldurmuş dişi sığırın zekât düştüğü hususunda aynı düşünceye sahiptirler. Kırkla altmış arasında bulunan sığırların zekâtı hakkında ise farklı düşünmüşlerdir.⁷⁹³

Ebû Hanîfe’ye göre kırk sığırdan altmış sığıra kadar olan fazla sığırların zekâtı, kendi hesaplarına uygun bir şekilde takdir edilerek verilir. Rivâyetü’l-Asıldâ şöyle geçmektedir: kırktan sonra altmışa kadar olan her bir fazla sığır için üç yaşındaki bir dananın onda birinin dörtte biri (kırkta biri), ya da iki yaşındaki bir buzağının onda birinin üçte biri (otuzda biri) verilir. Her iki fazla sığır için üç yaşındaki bir dananın onda birinin yarısı (yirmide bir) ya da iki yaşındaki bir buzağının onda birinin üçte ikisi (otuzda ikisi) verilir. Bunun böylece hesaplanması gerekir. Çünkü bu hususta vârit olan bir nas yoktur. İbn Ziyâd’ın Ebû Hanîfe’den rivâyetine göre ise; 40-50 sığır arasındaki fazlalık için zekât verilmez. Elliye varınca, iki yaşını bitirmiş bir dana ile bunun dörtte biri, ya da bir yaşını bitirmiş bir

⁷⁸⁹Tahâvî, *a.g.e.*, IV, ss. 373-375.

⁷⁹⁰Şîrâzî, *Mühezzeb*, I, 268; Şîrbînî, *a.g.e.*, II, 64.

⁷⁹¹Buhârî, *Zekât* 37; Ebû Dâvûd, *Zekât* 4; Tirmizî, *Zekât* 4; Nesâî, *Zekât* 5.

⁷⁹²Ebû Dâvûd, *Zekât* 4; Dârekutnî, *Sünen*, II, 116; Hâkim, *Müstedrek*, I, 552.

⁷⁹³İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 23.

buzağının üçte biri verilir. Çünkü kırktan öncesinde ve altmıştan sonrasında olduğu gibi iki nisap miktarı arasındaki sığırlar için buzağı verilir. Esed b. Amr'ın (v.190/806) Ebû Hanîfe'den rivâyetine göre ise; altmışa varıncaya kadar kırktan fazla sığırlar için zekât yoktur. Bu görüş, aynı zamanda İmâmeyn'in de görüşüdür. Çünkü Muâz b. Cebel (r.a.): “*Nisap miktarı arasındaki fazla sığırlar için zekât yoktur. Ben bunu Resûlullah'tan işittim.*”⁷⁹⁴ demiştir.⁷⁹⁵ Mezhepte tercih edilen görüş, İmâmeyn'in görüşüdür.⁷⁹⁶

Şâfîiler'in görüşü, İmâmeyn'in görüşü ile aynıdır.⁷⁹⁷

1.3.6. Küçükbaş Hayvanların Zekât Yaşı

Zekât olarak alınması gereken davarın (koyun veya keçi) yaşı hususunda Hanefîler ile Şâfîiler arasında görüş ayrılığı bulunduğu gibi Hanefî âlimleri de konuyla ilgili farklı düşünmüşlerdir.

Ebû Hanîfe'ye göre, sadece bir yaşını doldurmuş koyun veya keçi (senî) zekât olarak verilebilir. Bu konudaki delili, merfû' ve mevkûf olarak Hz. Ali (r.a.)'den rivâyet edilen, “*Zekât olarak ancak bir yaşını tamamlamış (senî) veya daha yaşlı koyun/keçi alınır.*”⁷⁹⁸ hadisidir.⁷⁹⁹

Şâfîiler'e ve İmâmeyn'e göre ise altı ayını doldurmuş olan kuzu (cezeâ) da zekât olarak verilebilir. Müslim b. Şu'be'den rivâyet edilen, “*Resûlullah'ın (s.a.v.) zekât memuru bize geldi ve: 'koyundan altı aylık, keçiden bir yaşında olanını zekât olarak almamız bize emredildi' dedi.*”⁸⁰⁰ hadisi bu konudaki delilleridir.⁸⁰¹ Şâfîiler ayrıca keçinin iki yaşını tamamlamış olmasını şart koşmuşlardır.⁸⁰²

1.3.7. Fıtır Sadakasının Vâcib Olma Zamanı

“Fıtır” kelimesi oruca son vermeyi, orucu açmayı (iftar) ifade eder. Bundan dolayı ramazan bayramına “İdü'l-fıtır” denildiği gibi ramazan ayını yaşamamanın, onun mükâfat ve bereketinden faydalanmanın bir şükrü olarak verilen sadakaya da

⁷⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 364; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XX, 168.

⁷⁹⁵ Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 139-140; Bâbertî, *a.g.e.*, II, ss. 178-179.

⁷⁹⁶ Dâmâd Efendi, *a.g.e.*, I, 199.

⁷⁹⁷ Şâfîî, *Umm*, II, 9; Mâverdî, *İkna'*, I, 62; Şîrâzî, *Mühezzeb*, I, 274.

⁷⁹⁸ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 247.

⁷⁹⁹ Serahsî, *a.g.e.*, II, ss. 182-183; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 140; Aynî, *a.g.e.*, III, 333.

⁸⁰⁰ Ebû Dâvûd, *Zekât* 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 414.

⁸⁰¹ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 121; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 140; Şîrbînî, *a.g.e.*, II, 65.

⁸⁰² Şîrâzî, *Nuket*, s. 241; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 417, *Ravdatü't-tâlibîn*, II, 153.

“sadaka-i fitr” veya “zekâtü'l-fitr” denilir. Bu tamlama kısaltılmış olarak “fitra” ve Türkçe’de “fitre” şeklinde kullanılmaktadır.⁸⁰³

İslam âlimleri fitir sadakasının ramazan ayının sonu gelmesi ile vâcip olduğu hususunda görüş birliği içerisinde. Çünkü İbn Ömer, “*Resûlullah (s.a.s), ramazan orucundan çıkma zekâtını farz kıldı.*”⁸⁰⁴ diye rivayet etmiştir. Fakat ramazanın son günü güneşinin batmasıyla mı, yoksa bayram günü fecr-i sâdıkın doğmasıyla mı vâcip olacağı hususunda ihtilâf etmişlerdir.⁸⁰⁵

Hanefiler’e göre, ramazan bayramının birinci günü fecrin doğmasıyla birlikte fitir sadakasının verilmesi vâcip olur. Çünkü sadaka, “*îdü'l-fitr*” şeklinde bayrama nispet edilmiştir. İzafet tamlaması da tahsisi gerektirdiğinden bu tahsisin, bayram gününe ait olup gecesine ait olmaması gerekir. Zira bayramdan, orucun zıttı olan iftar kastedilmiştir. Bayram da gündüz ile başlayacağından, fitir sadakasının vâcip olma zamanı bayramın birinci günü tan yerinin ağarması iledir. Bundan önce vermek ise müstehap olup vacip değildir.⁸⁰⁶

Hanefiler’in⁸⁰⁷ konuyla ilgili naklî delili, İbn Ömer’in şu rivayetidir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), bayram namazına çıkmadan önce fitrelerimizi vermeyi emreder ve şöyle derdi: “*Böyle bir günde onları istemek zorunda bırakmayın.*”⁸⁰⁸

Şâfiî mezhebinde konuyla ilgili iki görüş bulunmaktadır. İmam Şâfiî’nin eski görüşü, Hanefiler’in görüşüyle aynıdır. Çünkü fitir sadakası bayram ile alakalı bir ibadettir. Dolayısıyla namaz ve kurban gibi vaktinden önce vâcip olmaz. Yeni görüşüne göre ise bayram gecesine güneşin batması ile vâcip olur. Mezhepte sahih olan, yeni görüştür. Çünkü ilgili hadislerde fitre, ramazan orucunu açmaya (iftar) nispet edilmiştir. Zira izafet ve nispet bir şeye bağlılığı gerektirir. Bayram, güneşin batmasıyla birlikte başlaması itibarıyla da fitre bu vakitte vâcip olur.⁸⁰⁹

⁸⁰³ Yavuz, Yunus Vehbi, “Fitre”, *DİA*, XII, s. 160.

⁸⁰⁴ Dârekutnî, *Sünen*, II, 152; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 162.

⁸⁰⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 44.

⁸⁰⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, I, ss. 160-161.

⁸⁰⁷ Serahsî, *a.g.e.*, III, 102.

⁸⁰⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 292.

⁸⁰⁹ Şîrâzî, *Mühezzeb*, I, 303; Yümnî, *a.g.e.*, III, ss. 365-366.

Dirican'ın çalışmasında⁸¹⁰ konuyla ilgili yapılan atıf yanlış atıflar arasında zikredilmiş, Şâfîler'e nispet edilen görüş şu şekilde aktarılmıştır: “Fıtır sadakasını ramazan ayında vermek farzdır. Bayram gecesini güneş batıncaya kadar verilir.”

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Şâfî mezhebinde fıtır sadakasını ramazan ayında vermek farz değildir. Zira mezhepte tercih edilen görüşe göre fıtır sadakası bayram gecesini güneşin batmasıyla vâcib olur. Dolayısıyla bu vakitten önce bir farziyette bahsedilmesi düşünülemez. Ayrıca Dirican'ın çalışmasında verilen kaynakta böyle bir bilgiye rastlayamadık.

1.4. ORUÇ

1.4.1. Oruca Niyet Etmek

Bu konu başlığı altında, ramazan ayında tutulan orucun geçerli olabilmesi için, her günün orucuna ayrı ayrı niyet etmeye gerek var mıdır, yoksa ramazan ayının ilk günü yapılan niyet, bu ayın tamamı için kâfi gelir mi? meselesini, Hanefî ve Mâlikî mezhebi açısından değerlendireceğiz.

Hanefîler, her günün orucunu müstakil bir ibadet saydıklarından, her günün orucu için ayrı ayrı niyet etmenin şart olduğunu belirtmişlerdir. Buna gerekçe olarak şunları söylemişlerdir: bir günün orucunun bozulması, diğer günlerin orucunun geçerli olmasına engel olmaz. Yine ramazan ayının bir kısmında oruç tutma ehliyetinin olmaması, geride kalan diğer günlerde bu ehliyete sahip olunmasına mani değildir. Ayrıca gecenin gelmesiyle birlikte, içinde bulunulan günün orucunun son bulması her günün orucunun müstakil bir ibadet olduğunun kanıtıdır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “(Doğu ufkunu göstererek) gece şuradan (bize taraf) geldiğinde, gündüz de şuradan (batı ufkunu göstererek) bizi bırakıp gittiğinde ve güneş kaybolduğunda oruçlu artık iftar eder.”⁸¹¹ Gecenin gelmesiyle içinde bulunulan günün orucu son bulduğuna göre ikinci günde oruca başlayabilmek için tıpkı ramazan ayının başında olduğu gibi oruca niyet edilmesi şart olmalıdır.⁸¹²

⁸¹⁰ Dirican, Hilal, *el-Mevsîlî'nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfî'ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006. s. 62.

⁸¹¹ Buhârî, Savm 42; Müslim, Sıyâm 51.

⁸¹² Serahsî, *a.g.e.*, III, 60; Mevsîlî, *a.g.e.*, I, 164.

Mâlikîler'e⁸¹³ ve Hanefî âlimlerinden İmam Züfer'e⁸¹⁴ göre ramazan ayının başlangıcında bir kere niyet edilmesi yeterlidir. Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: “Öyle ise içinizden kim bu aya (ramazan ayına) ulaşırsa, onu oruçla geçirsin.”⁸¹⁵ Bu âyette orucun sebebinin (ayın bir cüzünde hazır bulunmak) bir olduğu ifade edilmektedir. Ramazan ayının tamamında oruç tutmak da bir ibadet olduğundan her günün orucuna ayrı ayrı niyet etmek şart değildir. Ayrıca bu durumu namaza ve hacca benzetmişlerdir. Yani namaz rekâtlarının ve hac menâsikinin tamamı bu ibadetlerin tek bir parçası olduğu gibi ramazan ayının günleri de onun tek bir parçasıdır. Bundan ötürü ramazan ayının başlangıcında bir niyet yeterlidir.

1.4.2. Ramazan Ayında Yolcu veya Hasta Olanların Başka Bir Vâcib Oruca Niyet Etmesi

Ebû Hanîfe'ye göre yolcu veya hasta olan bir kimse, ramazan ayında eğer başka bir vâcib oruca niyet ederse, tutmuş olduğu bu oruç, ramazan orucu yerine değil, niyet etmiş olduğu oruç yerine geçer. Böyle bir kimse kendisine tanınmış olan ruhsat imkânını (yolcu veya hasta olduğu günlerde oruç tutmama), yine kendisi için en faydalı gördüğü oruç çeşidine sarf etmiş olur. Dolayısıyla kendisine tanınmış olan bu ruhsatı terk etmiş sayılmaz. Ayrıca oruç tutmama ruhsatı, yolcu ve hastadan zorluğu gidermek için meşrû kılınmıştır. Buna göre, ruhsatın, kişinin bedenine ait bir maslahat olduğu anlaşılmış olur. Söz konusu maslahat da ona oruç tutma veya tutmama hakkı tanınmasıdır. Bu durumda onun için ramazan ayı, başkasına kıyasla diğer aylar gibi olur.⁸¹⁶

Şâfîiler'e⁸¹⁷ ve İmâmeyn'e⁸¹⁸ göre ise bu durumda tutulan oruç, ramazan orucu olur. Çünkü hastaya veya yolcuya, zarar görmeleri ve âciz kalmaları ihtimali göz önünde bulundurularak oruç tutmama ruhsatı tanınmıştır. Oruç tutmaları halinde, ruhsatın sebebi ortadan kalkacağından hasta olan kişi sağlıklı, yolcu olan kişi de mukîm kimse gibi olur.

⁸¹³Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısrî el-Karâfî (v. 684/1285), *ez-Zehîre*, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994, I-XIV, II, 499.

⁸¹⁴Mevsilî, *a.g.e.*, I, 164.

⁸¹⁵Bakara 2/185.

⁸¹⁶Serahsî, *a.g.e.*, III, 61; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 166.

⁸¹⁷Şîrbînî, *a.g.e.*, II, 150.

⁸¹⁸Aynî, *a.g.e.*, IV, 13.

Ayrıca Şâfiîler şunu ifade etmişlerdir: hastanın veya yolcunun niyet ettikleri oruçlar da vâcip cinsinden olduğundan, bu tip oruçlara niyet etmeleri durumunda yine de ramazan ayı orucu yerine geçer. Çünkü her iki orucun cinsi aynıdır.⁸¹⁹

1.4.3. Nâfile Oruca Başlayıp Orucunu Bozan Kimsenin Durumu

Bu konunun gerekçeli izahı, namaz bölümünde “Nâfile Namazı Bozmak” başlığı altında zikredilmiştir. Tekrara düşmeme adına ayrıca burada zikredilmesine gerek görülmemiştir.

1.5. HAC

1.5.1. Temettu‘ Kurbanı

Hem Hanefî⁸²⁰ hem de Şâfiîler’e⁸²¹ göre temettu‘ haccı yapan kimsenin kurban kesmesi gerekir. Çünkü Allah (c.c.): “*Hac zamanına kadar umreyle faydalanmak (hacc-ı temettu‘ yapmak) isteyen kolayına gelen bir kurban keser.*”⁸²² buyurmuştur. Buna gücü yetmeyen kişinin hac günlerinde üç gün, memleketine döndüğünde de yedi gün olmak üzere on gün oruç tutması gerekir. Zira Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: “*Kurban kesemeyen kimse hac günlerinde üç, memleketine döndüğünde yedi gün olmak üzere oruç tutar ki; hepsi tam on gündür.*”⁸²³

Burada ihtilâf edilen konu, söz konusu olan üç gün oruç hac günlerinde tutulmadığında diğer günlerde kazasının olup olmamasıdır.

Hanefîler’e göre bayramın birinci gününe kadar bu üç gün orucun tutulması lazımdır. Tutulmadığı takdirde ise diğer günlerde bu orucun kazası geçerli olmaz. Çünkü bu oruç, kesilemeyen temettu‘ kurbanının bedelidir. Bedelin ise ayrıca bir bedeli olmaz. Bu durumda sadece temettu‘ kurbanının kesilmesi gerekir.⁸²⁴

Şâfiîler’e göre ise bu üç günlük orucu teşrik günlerinden (bayramın dört günü) sonraya ertelemek her ne kadar günah olsa da, yine de bu günlerden sonra tutulması kaza yerine geçer, kurban kesilmesine gerek kalmaz demişlerdir.⁸²⁵

⁸¹⁹ Remlî, *a.g.e.*, III, 159.

⁸²⁰ Mevsilî, *a.g.e.*, I, 206.

⁸²¹ Şirbînî, *a.g.e.*, II, 290.

⁸²² Bakara 2/196.

⁸²³ Bakara 2/196.

⁸²⁴ Serahsî, *a.g.e.*, IV, 181; Mergînânî, *a.g.e.*, I, 190; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 206.

⁸²⁵ Şirbînî, *a.g.e.*, II, 290; Remlî, *a.g.e.*, III, 328.

1.5.2. Fazilet Bakımından Kırân ve Temettu‘ Haccı

Hanefiler’e⁸²⁶ göre en faziletli hac, kıran haccı, sonra temettu‘ haccı, sonra da ifrad haccıdır. Hanefiler’in delili, Hz. Ali’den, İbn Mes‘ûd’tan ve İmrân b. Husayn’dan rivayet edilen şu hadistir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), hac ve umreyi birleştirerek kırân yaptı.”⁸²⁷ Hadis âlimleri Resûlullah’ın (s.a.v.) haccını rivâyet edenlerin sayısını otuz olarak tespit etmişlerdir. Râvîlerden on kişi, Resûlullah’ın (s.a.v.) kırân haccına, diğer on râvî temettu‘ haccına, diğer on râvî de ifrad haccına niyet ettiğini haber vermiştir. Hanefiler bu rivâyetlerin arasını birleştirerek şöyle izah etmişlerdir: Resûlullah (s.a.v.) önce umre yapmaya niyet etti. Sahâbeden bazıları bunu duydular. Sonra da O’nun hac yaptığını gördüklerinde temettu‘ haccına niyet ettiğini zannettiler. Daha sonra Hz. Peygamber hacca niyet etti. Başka sahâbîler bunu duyunca O’nun ifrad haccına niyet ettiğini zannettiler. Hz. Peygamber (s.a.v.) daha sonra da hac ve umreye birlikte niyet etti. Başka bir grupta bunu duyunca kırân haccına niyet etmiş olduğunu anladılar. Herkes yaşadığı olayı rivâyet etti. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiilî hususunda ihtilâf meydana gelince, O’nun sözüne bakılır. Nebî (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ben Akik vadisinde iken Rabbimin katından bir elçi gelip; ey Muhammed! Şu mübarek vadiye iki rekât namaz kıl ve hac ve umreye birlikte “lebbeyk” de dedi.”⁸²⁸ Yine Hz. Peygamber (s.a.v.): “Ey Muhammed ailesi! Hac ve umreye birlikte niyet edin.”⁸²⁹ buyurmuştur. Ayrıca kırân haccında ibadette süreklilik ve devamlılık, yani iki ibadetin (hac ve umre) birlikte yerine getirilmesi vardır. Yine kırân haccında fazla ibadet olarak hedy kurbanı vardır. Hz. Peygamber de (s.a.v.): “Haccın en faziletlisi yüksek sesle Lebbeyk demek ve kan akıtmaktır.”⁸³⁰ buyurmuştur.

Şâfiî âlimlerden Müzenî de kırân haccının daha faziletli olduğunu söylemiştir.⁸³¹

Şâfiîler’e göre ise en faziletli hac, ifrad haccı, sonra temettu‘ haccı, sonra da kırân haccıdır. Temettu‘ haccında hem hac hem de umre fiilleri tam olarak yapılmakta, fakat bu haccı yapan kişi her ibadetin ihramına girmek için iki defa

⁸²⁶ Serahsî, *a.g.e.*, IV, ss. 25-26; Kâsânî, *a.g.e.*, II, ss. 174-175; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 207.

⁸²⁷ Müslim, Hac 126; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 43; İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 339.

⁸²⁸ Buhârî, Hac 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 24; İbn Mâce, Menâsik 40.

⁸²⁹ Tahâvî, *a.g.e.*, II, 154; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, III, 108.

⁸³⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 373; İbn Mâce, Menâsik 6; Tirmizî, Hac 14.

⁸³¹ Mâverdî, *Hâvi’l-kebîr*, IV, 44; Şîrâzî, *Mühezzeb*, I, 368.

mîkat mahalline gitmemektedir. Kırân haccı yapan kişi ise tek bir mîkattan tek bir amelle bu haccı yapmaktadır.⁸³²

Bu konuda görüş ayrılığının bir sebebi de, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) haccını aktaran râvîlerin O'nun ne için ihrama girdiği konusundaki farklı rivâyetleridir. Hz. Âişe ve Hz. Cabir' den rivâyet edilen hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) ifrad haccı yaptığı⁸³³ İbn Ömer (r.a.) den rivâyet edilen hadiste de temettu' haccı yaptığı rivâyet edilmiştir.⁸³⁴

Şâfîiler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ifrad haccı yaptığını beyan eden birinci hadisi zikredilen sebeplerden ötürü diğer hadise tercih etmişlerdir:

a-Birinci hadisi rivâyet edenlerin sayısı daha çoktur.

b-Birinci hadisi rivâyet eden Hz. Cabir'in sahâbîliği diğerlerinden daha eski olup, hac ve umre ile ilgili fiilleri kavrama (zapt) hususunda diğerlerinden daha özen göstermektedir.

c-Temettu' ve kırân haccı kurban kesme suretiyle telafî edildiği halde ifrad haccı için bu durum söz konusu değildir. Telafinin olması telafî edilen şeyin noksanlığını gösterir.⁸³⁵

⁸³² Şîrbînî, *a.g.e.*, II, 287.

⁸³³ Buhârî, Hac 34; Müslim, Hac 122.

⁸³⁴ Buhârî, Hac 104; Müslim, Hac 174.

⁸³⁵ Şîrbînî, *a.g.e.*, II, 287.

İKİNCİ BÖLÜM

eL-İHTİYÂR'DA MUÂMELÂT ve UKÛBÂTLA İLGİLİ KONULARDA MEZHEPLERE YAPILAN ATIFLAR ve KAYNAK DEĞERLERİ

2.1. MUÂMELÂT ve UKÛBÂTLA İLGİLİ KONULAR

2.1.1. Teâtî Yoluyla Alışveriş

İcap-kabulü⁸³⁶ telaffuz etmeden, sadece rızaya delalet eden fiilî mübadele ile yapılan alış verişe teâtî, muâtât veya muravada isimleri verilir. Müşterinin hiçbir şey söylemeden ve işaret etmeden malı alması ve satıcıya semeni vermesi buna örnek olarak verilebilir.⁸³⁷

Alış verişte asıl olan icap ve kabuldür ki, bununla rızaya dayalı olarak karşılıklı mübadelenin gerçekleşmesi amaçlanır. Bu amaç, teâtî yoluyla yapılan alışverişte de ortaya çıkacağından Hanefiler, değerli veya değersiz olan bütün mallarda teâtî yoluyla yapılan alış verişin geçerli olacağını ifade etmişlerdir.⁸³⁸ Zira “İşte onlar, hidayete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir.”⁸³⁹, “Şüphesiz Allah, müminlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır.”⁸⁴⁰ âyetleri, alış verişin sözsüz yapılabileceğine delalet etmektedir.⁸⁴¹

Hanefî fakihlerinden İmam Kerhî'ye (v. 340/952)⁸⁴² göre ise teâtî yoluyla yapılan alış veriş akdi sadece örfe göre kıymeti az olan eşyalarda geçerli olur. Örfe göre kıymeti fazla olan eşyalarda ise geçerli olmaz.⁸⁴³

Şâfiîler ise teâtî yoluyla yapılan akdin delaletinin kuvvetli olamayacağı gerekçesiyle böyle bir akdin sahih olmadığını söylemişlerdir. Çünkü rıza gizli bir şey olduğundan, buna ancak lafız delalet eder. Zira fiilin, akitten başka bir şeye de delalet etme ihtimali vardır. Dolayısıyla akdin açık veya kapalı lafızlarla ya da

⁸³⁶Alış veriş akdinin kurulması için taraflardan birinin ilk önce söylediği söze “icap”, karşılığında söylenen söze de “kabul” denir.

⁸³⁷ Zuhaylî, Vehbe, *a.g.e.*, IV, 350.

⁸³⁸ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 4; Bâbertî, *a.g.e.*, VI, 252; Dâmâd Efendi, *a.g.e.*, I, 7.

⁸³⁹ Bakara 2/16.

⁸⁴⁰ Tevbe 9/111.

⁸⁴¹ Kâsânî, *a.g.e.*, V, 134,

⁸⁴² Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî (v.340/952). Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli katkıları bulunan, Irak Hanefiliği çizgisinin önde gelen temsilcisi, usulcü, fakih.

⁸⁴³ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 4.

ihtiyaç halinde anlaşılacak işaret, yazı gibi lafzın yerine geçen şeylerle yapılmasını şart koşmuşlardır.⁸⁴⁴

Nevevî, Begavî (v.516/1122) ve Mütevellî'nin (v.478/1086) de içinde bulunduğu Şâfîiler'den bir grup ulema, teâtî yoluyla da yapılan alış verişin sahih olduğunu benimsemişlerdir. Çünkü onlara göre insanların örf haline getirmiş olduğu bu alış veriş çeşidini yasaklamak, şeklî bir sınırlama olup, kolaylık ve esneklik esasına da aykırıdır. Ayrıca naslarda alış verişin geçerli olmasının lafızlara hasredilmediğini, bu durumlarda örfün esas alınacağını belirtmişlerdir.⁸⁴⁵

2.1.2. Meclis Muhayyerliği

İslam hukukunda, insan iradesinin sağlıklı biçimde gerçekleşmesini temin etmek, taraflardan biri veya her ikisi için söz konusu olabilecek aldanma ve zarar görme riskini ortadan kaldırmak veya en aza indirmek için alış veriş akdinde taraflara bir takım muhayyerlik hakları tanınmıştır. Bu muhayyerlik hakları özetle; şart, tayin, vasıf, ayıp, görme ve meclis muhayyerliğidir.

Söz konusu el-İhtiyâr adlı eserde bu muhayyerlik haklarından biri olan meclis muhayyerliğini tanımlamada Şâfîiler'in farklı düşündüğüne işaret edilmiştir. Biz de konuyu bu açıdan ele alacağız.

Hanefî âlimleri icap-kabul gerçekleştikten sonra meclis muhayyerliğinden bahsedilemeyeceğini söylemişlerdir. Alış verişin rüknü ve şartları bulunduğundan akit, her iki taraf için de bağlayıcı olur. Çünkü bu aşamadan sonra taraflardan birinin akdi feshetme hakkına sahip olması, diğerinin hakkının iptal edilmesi anlamına gelir. Bu da, “*Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin.*”⁸⁴⁶ âyetinin muhtevasına aykırı olur ki, hâlbuki Allah (c.c.) bu âyetiyle akitlere vefa gösterilmesini emretmiştir. Meclis muhayyerliği ise bu emre zıt düşmektedir. Yine “*Ey iman edenler! Mallarımızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka.*”⁸⁴⁷ âyeti, tarafların rızası sonucu akdin tamam olacağına delildir. Rıza da, icap-kabulün gerçekleşmesiyle meydana gelir. Dolayısıyla bu durumda meclisin sonu beklenmeden akit, her iki tarafı da bağlayıcı olur. Yani tek taraflı olarak artık alış-veriştan dönülemez.⁸⁴⁸

⁸⁴⁴ Remlî, *a.g.e.*, III, 375; Heytemî, *a.g.e.*, IV, 216.

⁸⁴⁵ Şîrbînî, *a.g.e.*, II, 325-327.

⁸⁴⁶ Mâide 5/1.

⁸⁴⁷ Nisâ 4/29.

⁸⁴⁸ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 5;

Hanefiler, “*Alış verişi yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça veya biri diğerine seç (akdin lazım olan cihetini seç) demedikçe muhayyerdirler.*”⁸⁴⁹ hadisini, akdin yapıldığı mecliste kabul muhayyerliği manasında anlamışlardır. Hadiste geçen “*alış verişi yapanlar*” ifadesini; “yapmakta olanlar”, “*birbirlerinden ayrılmadıkça*” ifadesini de; “sözlü olarak birbirlerinden ayrılmadıkça” anlamında kullanmışlardır. Yani karşı taraf kabul etmeden icabı yapan kişi icabından dönebilir ki, buna da klasik fıkıh eserlerinde “hıyâr-ı rucû” denilmektedir. Aynı şekilde icap gerçekleştikten sonra karşı taraf, dilerse icabı kabul eder dilerse etmez. Buna da “hıyâr-ı kabul” denir.⁸⁵⁰

Şâfiîler, meclis muhayyerliğini; icap-kabul gerçekleştirildikten sonra akdi yapan tarafların akit meclisinden bedenen ayrılmadıkları müddetçe, akdi feshetme haklarının bulunması şeklinde tanımlamışlardır. Yani icap-kabul gerçekleştikten sonra akit, tarafları bağlayıcı olmadığından (gayr-ı lazım),⁸⁵¹ taraflardan her biri meclisten bedenen ayrılmadığı sürece akdi devam ettirme veya feshetme hususunda muhayyerdirler. Meclisten ayrılmanın ölçüsünü de örfe bırakmışlardır. Buna göre meclisten ayrılma; yürümele, yukarı çıkmakla, aşağı inmekle veya buldukları yerden dışarıya çıkmakla olur. Şâfiîler ayrıca, “*Alış verişi yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça veya biri diğerine seç (akdin lazım olan cihetini seç) demedikçe muhayyerdirler.*”⁸⁵² hadisinde geçen, “*birbirlerinden ayrılmadıkça*” ifadesini, bedenen ayrılma olarak anlamışlardır.⁸⁵³

2.1.3. Her Koyun Bin TL Olmak Üzere Koyun Sürüsünün Satılması

İslam âlimleri, alış verişin geçerli (sahih) olabilmesi için bir takım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlardan biri de satılan malın ve fiyatının malum olmasıdır ki, aksi bir durum taraflar arasında anlaşmazlığa ve çekişmeye sebep olmasın. Zira bir önceki konuda da ifade edildiği üzere alış verişlerde taraflardan birinin veya her ikisinin söz konusu olabilecek aldanma ve zararlardan emin olması gerekir. İşte bu sâikten hareketle her koyun bin TL olmak üzere koyun sürüsünün satılması hususunda fakihlerin konuya yaklaşım tarzlarını görmüş olacağız.

⁸⁴⁹ Buhârî, Büyû‘ 19; Müslim, Büyû‘ 43.

⁸⁵⁰ Kâsânî, *a.g.e.*, V, 228. Mergînânî, *a.g.e.*, III, 23.

⁸⁵¹ Muhayyerlik haklarından birinin bulunması sebebiyle bağlayıcı olmayan akde denir.

⁸⁵² Buhârî, Büyû‘ 19; Müslim, Büyû‘ 43.

⁸⁵³ Şâfiî, *Umm*, III, 4; Müzenî, *a.g.e.*, VIII, ss. 172-173; Dimyâtî, *a.g.e.*, III, 34.

Ebû Hanîfe'ye göre, her koyun bin TL olmak üzere koyun sürüsünün toptan satılması caiz olmadığı gibi koyunlar irilikte ve ufaklıkta birbirlerinden farklı (kıyemî) olduklarından bu alış veriş bir koyun hakkında da geçerli olmaz. Çünkü her iki durumda taraflar arasında anlaşmazlığa ve çekişmeye yol açar ki, bu da akdin fâsit olmasını gerektirir. Ebû Hanîfe, kıyemî⁸⁵⁴ olan bütün mallarda bu kuralın geçerli olduğunu söylemiştir.⁸⁵⁵

Şâfiîler ve İmâmeyn ise alış veriş esnasında ortaya çıkan belirsizliğin giderilmesi alıcı ve satıcının elinde olduğundan, böyle bir durumun anlaşmazlığa ve çekişmeye yol açmayacağını, bu itibarla da alış verişin geçerli olacağını ifade etmişlerdir.⁸⁵⁶

2.1.4. İstibrâ

Nesebin karışmasını önlemek amacıyla, câriyenin önceki efendisinden hamile kalıp kalmadığının anlaşılması için yeni bir ilişkiye girmeden belli bir süre beklemesine “istibrâ” denir.⁸⁵⁷

Konu, satın alınan câriyenin temizlik müddetinin uzaması durumunda kendisiyle cinsel ilişkiye girmenin ne zaman helal olacağıyla ilgilidir. Aslında bu konu, klasik eserlerde “nikâh” başlığı altında incelenmiştir. Ancak İmam Mevsilî, alış veriş başlığı altında satın alınan câriyeden bahsederken bu konuyu zikretmesi ve ihtilâf edildiğine dair atıfta bulunması sebebiyle burada zikredilmiştir.

İslam âlimleri, hayzından temizleninceye kadar hayızlı olan ve doğumunu yapıp nifastan temizleninceye kadar gebe olan câriye ile cinsel ilişkide bulunmanın haram olduğu noktasında görüş birliğine varmışlardır.⁸⁵⁸ Bunun delili, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Evtas kabilesinin esirleri hakkındaki şu emridir: “*Doğum yapmadıkça, gebe kadınlarla cinsî münasebette bulunulmasın. Bir hayız dönemi geçirerek rahimlerini temizlemedikçe, gebe olmayanlarla da cinsî münasebette bulunulmasın.*”⁸⁵⁹

⁸⁵⁴ Kıyemî: “Çarşı ve pazarda misli bulunmayan yahut bulunursa da fiyat açısından birbirinden farklı olan mallar.”

⁸⁵⁵ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 6; İbn Hümâm, *a.g.e.*, VI, 270.

⁸⁵⁶ Şirâzî, *Mühezzeb*, II, 19; Nevevî, *Mecmû'*, IX, 332; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 6.

⁸⁵⁷ Aynî, *a.g.e.*, XII, 170; Takiyyuddîn, *a.g.e.*, s. 427.

⁸⁵⁸ İbn Kudâme, *a.g.e.*, VIII, 148; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 7; Şirbînî, *a.g.e.*, V, 117; Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî el-Mâlikî (v. 1230/1815), *Haşiyetü'd-desûkî alâ şerhi'l-kebir*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts. I-IV, II, 490.

⁸⁵⁹ Ebû Dâvûd, Nikâh 44; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 28.

Ancak temizlik müddeti uzayan câriye ile cinsel ilişkinin ne zaman helal olacağı hususunda farklı görüşler beyan edilmiştir.

Ebû Hanîfe'den bu konuda üç farklı görüş rivâyet edilmiştir:

a- Cârîyenin hâmile olmadığı mutlak olarak anlaşılmadıkça kendisiyle cinsel ilişkide bulunulamaz.

b- Cârîye teslim alındıktan dört ay on gün sonraya kadar kendisiyle cinsel ilişkide bulunulamaz. Çünkü bu müddet, kocası ölen hür kadının iddet bekleme müddetidir. Bu görüş, aynı şekilde İmam Muhammed'den de rivâyet edilmiştir. İmam Muhammed'den nakledilen diğer görüş ise bu cârîyenin iki ay beş gün beklemesi gerekir. Zira bu, cârîyenin iddet müddetidir.

c- Bu müddet en çok iki yıldır. Çünkü bilindiğine göre çocuk ana rahminde en fazla iki yıl kalır. İhtiyata en uygun olan görüşte budur. Bu görüş aynı zamanda İmam Züfer'in de görüşüdür.

Ebû Hanîfe'den rivâyet edilen İmam Ebû Yûsuf'un görüşüne göre, üç ay geçmeden bu cârîye ile cinsî münasebette bulunulamaz. Çünkü henüz âdet görmeye başlamamış küçük yaştaki kadınla, menopoz devresine girmiş (âdetten kesilmiş) kadının rahminin temiz olduğu ancak bu müddet içinde anlaşılabilir.⁸⁶⁰ Hanefî mezhebinde uygulamaya esas olan görüş (müftâ bih), İmam Muhammed'den nakledilen, iki ay beş gün beklemesi yönündeki görüştür.⁸⁶¹

Şâfiîler'e göre dört sene geçmeden bu cârîye ile cinsî münasebette bulunulamaz. Çünkü bu hamileliğin en uzun müddetidir.⁸⁶²

Mâlikîler'e göre ise bu durumda istibrâya gerek yoktur. Çünkü istibrâ rahmin muhteremliğini ortaya koymak için şart koşulmuştur. Cârîyenin ise muhteremliği yoktur.⁸⁶³ Bu görüş Ebû Yûsuf'tan da nakledilmiştir.⁸⁶⁴

2.1.5. Faizin İleti

Sözlükte artma, çoğalma, şişme, gelişme ve yetişme anlamlarına gelen faiz (ribâ), şer-i ıstılahta “mübadeleli akitlerde akit sırasında şart koşulan karşılıksız fazlalığa” denir. Bu fazlalık, aynı cins malların birbirleriyle karşılıklı takaslarında söz konusu olur. Ribânın haram oluşunun kitaptan delili: “*Oysa Allah (c.c.)*

⁸⁶⁰ Mevsilî, *a.g.e.*, II, ss. 10-11.

⁸⁶¹ Dâmâd Efendi, *a.g.e.*, II, 544; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VI, 375.

⁸⁶² Büceyremî, *a.g.e.*, IV, 92.

⁸⁶³ Dusûkî, *a.g.e.*, II, 490.

⁸⁶⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 11.

*alışverişi helâl, faizi haram kılmuştur.*⁸⁶⁵, “*Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin.*”⁸⁶⁶ âyetleridir. Sünnetten delili de Ubâde b. Sâmit ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayet ettikleri şu meşhur hadistir: “*Altın altın karşılığında ağırlık ölçüsü ile peşin olarak misli misline satılır, fazlalık faizdir. Gümüş gümüş karşılığında ağırlık ölçüsü ile peşin olarak misli misline satılır, fazlalık faizdir. Buğday, buğday karşılığında peşin olarak ölçüyle misli misline satılır, fazlalık faizdir. Arpa, arpa karşılığında peşin olarak ölçüyle misli misline satılır, fazlalık faizdir. Hurma, hurma karşılığında peşin olarak ölçüyle misli misline satılır, fazlalık faizdir. Tuz, tuz karşılığında peşin olarak misli misline satılır, fazlalık faizdir.*”⁸⁶⁷

Mezhep imamları faizin illetini tespit ederken “altı eşya hadisi” diye isimlendirilen bu meşhur hadisten hareket etmişlerdir. Hadiste Hz. Peygamber altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzun birbiriyle mübadelesinde hangi şartlarda faizin tahakkuk edeceğini açıklamıştır. Faizin bu altı eşyada tahakkuk ettiği ittifakla benimsendiği gibi bu altı maddeye münhasır kalmayıp başka mallarda tahakkuk ettiği de kabul edilmiştir. Ancak bu altı maddede ve bunlara kıyasen diğer mallarda faizin cereyan etmesine sebep teşkil eden özelliğin (illetin) ne olduğu hususunda mezhep imamları ihtilâf etmişlerdir.

Hanefiler'e göre faizin illeti, karşılıklı değiştirilecek malların aynı cinsten olmasıyla birlikte bu malların ölçülebilir (keylî) veya tartılabilir (veznî) olmasıdır. Hanefiler faizin bu illetini, yukarıda zikredilen “altı eşya hadisi” ile “*Ölçülen ve tartılan her şeyde ribâ vardır.*”⁸⁶⁸ Hadisinden hareketle tespit etmişlerdir. Şöyle ki: Altı eşya hadisinde: “*Altın altın karşılığında..., Buğday buğday karşılığında...*” denilmesi suretiyle aynı cins mallarda faizin tahakkuk edeceği bildirilmiştir. İkinci hadiste de yenilir olsun veya olmasın, ölçülebilen ve tartılabilen bütün mallarda faizin cereyan edeceği ifade edilmektedir. Aklî delil olarak da şunu ifade etmişlerdir: ölçü (keylî) ve tartı (veznî), satılan şeyle bedel arasındaki gerçek eşitliği ortaya koyduğu için faizin illetinin bunlara bağlanması, bu eşitliği tam olarak sağlayamayan ölçülere bağlanmasından daha iyidir. Oysaki takas edilecek şeylerin eşit miktarda ve misli misline olması gerekir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.),

⁸⁶⁵ Bakara 2/275.

⁸⁶⁶ Âl-i İmrân 3/130.

⁸⁶⁷ Buhârî, Büyü' 54; Müslim, Müsâkât 80; Ebû Dâvûd, Büyü' 12.

⁸⁶⁸ Abdurrezzak, Musannef, VIII, 21; Dârekutnî, Sünen, III, 400.

bazı rivâyetlerde “misli misline”, bazı rivâyetlerde de “eşit miktarda” buyurmuştur. Ayrıca faiz insanların mallarını korumak için haram kılındığından, takas edilen mallar arasında maddî ve mânevî misliyetin gerçekleşmesi önem arz eder. Nitekim ölçek ve tartı mallar arasında mânevî misliyeti, cinsiyet de maddî misliyeti gerekli kılar. Hanefîler, bütün bu delillerden hareketle kendi görüşlerinin daha evla olduğunu ve birçok faiz meselesinin belirlemiş oldukları bu illet sayesinde çözüm bulacağını ifade etmişlerdir.⁸⁶⁹

Şâfiî mezhebinde konuyla ilgili iki görüş bulunmaktadır:

Eski görüşe göre faizin illeti, karşılıklı değiştirilecek malların gıda maddesi (tu‘miyet) olmasıyla birlikte bu malların ölçülebilir veya tartılabilir olmasıdır. Yani bu illete göre arpa ve buğday gibi ölçülebilir ya da tartılabilir gıda maddelerinde faiz cereyan eder. Yumurta gibi sayı ile satılan, ölçü ve tartı ile belirlenmeyen gıda maddelerinde ise faiz cereyan etmez. Yeni görüşe ve mezhepte esas kabul edilen uygulamaya göre ise faizin illeti, mübadeleye konu olan şeyin para cinsi (semeniyet) veya gıda maddesi (tu‘miyet) olmasıdır. Zira konuyla ilgili yukarıda zikredilen meşhur hadiste parasal maddeler (altın, gümüş) ve gıdasal ürünler (buğday, arpa, hurma, tuz) zikredilmiştir. Bu itibarla kendisinde parasal (semeniyet) ve gıdasal (tu‘miyet) niteliği bulunan şeylerde faiz tahakkuk eder demişlerdir. Hadiste zikredilen yiyecekler şu üç sınıf gıda maddesini kapsar demişlerdir:

a- Arpa ve buğday gibi günlük yaşamın sürdürülmesi için kullanılan azık özelliği taşıyan gıda maddeleri. Arpa ve buğday anlamında olan pirinç, mısır, nohut ve diğer taneliler bu gruba girerler.

b-Hurma gibi meyve özelliği olanlar: Kuru üzüm ve incir gibi gıda maddeleri bu grupta değerlendirilir.

c-Yiyecekleri ve bedeni ıslah etme özelliği olanlar. Hadiste tuzdan söz edilmiştir. Sinameki, zencefil, çörek otu gibi aynı cinsten olup ilâç için kullanılan otlar da bu grupta değerlendirilir.

Bunların dışında kalan madenler, kumaşlar ve insanların yiyeceği olmayan maddelerde faiz tahakkuk etmez. Bu maddelerin ölçülerek veya tartılarak ya da başka bir şekilde mübadelesinde faiz söz konusu değildir.⁸⁷⁰

⁸⁶⁹ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 36; Zeylâî, *a.g.e.*, IV, ss. 85-86; İbn Hümâm, *a.g.e.*, VII, ss. 3-6.

⁸⁷⁰ Şâfiî, *Umm*, III, ss. 14-21; Şirbînî, *a.g.e.*, II, ss. 364-366.

2.1.6. Vade (Nesîe) Faizi

Bir önceki konuda zikredildiği üzere Hanefiler, faizin illetinin, cins ile birlikte ölçü (keylî) veya cins ile birlikte tartı (veznî) olduğunu ifade etmişlerdir. Vade faiziyle ilgili olarak; iki illetten birinin bulunması, diğerinin bulunmaması durumunda mübadeleye konu olan mallarda fazlalığın caiz olduğunu, vadenin ise caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü aşağıda zikredilecek hadislerde farklı cinslerin peşin olarak satılmalarının şart koşulduğunu belirtmişlerdir. Bu hadisler şunlardır: *“Farklı cinsler olması durumunda, peşin olduktan sonra satışı dilediğiniz gibi yapın.”*⁸⁷¹ *“Peşin olmak şartıyla, fazla olan gümüşün altın karşılığında satılmasında sakınca yoktur, ama veresiye caiz olmaz. Yine peşin olmak şartıyla, daha fazla olan arpanın buğday karşılığında satılmasında sakınca yoktur, ama veresiye caiz olmaz.”*⁸⁷² Örnek olarak: İki kilo buğday bir kilo arpa karşılığında, iki kilo gümüş bir kilo altın karşılığında peşin olarak satılabilir. Ancak vadeli olarak satılmaları caiz değildir.⁸⁷³

Şâfîiler,⁸⁷⁴ buğdayın buğday karşılığında satılması gibi ister cins birliği olsun veya buğdayın arpa karşılığında satılması gibi isterse cins birliği olmasın gıda maddelerinin mübadelesinde vade (nesîe) faizi oluşur demişlerdir. Çünkü Şâfîiler’e göre “cins vasfı” bizzat faiz illeti değil, faiz illetinin bir şartıdır. Zira hüküm, bazen şarta bağlanır bazen de bağlanmaz. Örnek vermek gerekirse: iki kilo buğday ile bir kilo arpanın değişiminde illetin (tu‘miyetin) şartı olan cins vasfına itibar edildiğinden fazlalığın caiz olduğuna hükmedilmiştir. Çünkü buğday ile arpa farklı cinslerdir. Ancak bunların vadeli olarak satılmalarında illetin şartı olan cins vasfına itibar edilmediğinden vadenin haram olduğu söylenmiştir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.): *“Farklı cinsler olması durumunda, peşin olduktan sonra satışı dilediğiniz gibi yapın.”*⁸⁷⁵ buyurmuştur. Bir önceki konuda da zikredildiği üzere faizin illeti semeniyet veya tu‘miyet olduğundan, bu iki özelliği içermeyen şeylerde fazlalık faizi de nesîe faizi de söz konusu değildir.⁸⁷⁶ Bunun delili Abdullah b. Amr b. As’ın (r.a.) şu rivâyetidir: *“Hz. Peygamber (s.a.v.) bana bir ordu hazırlamamı emretti. Develer tükenince bana zekâttan gelecek develerden ödenmek üzere satın almamı*

⁸⁷¹ Ebû Dâvûd, Büyû‘ 12; Müslim, Müsâkât 81.

⁸⁷² Ebû Dâvûd, Büyû‘ 12.

⁸⁷³ Mevsilî, a.g.e., II, 37; Haddâdî, a.g.e., I, 212; İbn Hümâm, a.g.e., VII, ss. 11-12.

⁸⁷⁴ Şîrâzî, Mühezzeb, II, ss. 28-29; Yümnî, a.g.e., V, 170; Râfî, a.g.e., IV, ss. 77-78.

⁸⁷⁵ Ebû Dâvûd, Büyû‘ 12; Müslim, Müsâkât 81.

⁸⁷⁶ Şîrâzî, Mühezzeb, II, ss. 28-29; Yümnî, a.g.e., V, 170; Râfî, a.g.e., IV, ss. 77-78.

*emretti. Ben de zekât develeri gelinceye kadar bir deveyi iki deve karşılığında alıyordum.*⁸⁷⁷

2.1.7. Rehin Veren Rehinden Faydalanması

Rehin terim olarak; bir alacak karşılığında teminat işlevi görmek ve gerektiğinde bedelinden bu hakkı tahsil etmek üzere bir malın alacaklı tarafından alıkonulmasını sağlayan akdi veya teminat işlevi gören malı ifade eder. Rehin verene “râhin”, rehin alana “mürtehin”, rehinle teminata bağlanan hakka “merhûn bih”, rehin verilen mala “merhûn” ya da “rehin” denilir.⁸⁷⁸

Hanefîler’e göre mürtehinden izin almadıkça râhinin rehinden yararlanması caiz değildir. Hanefîler bu görüşlerine “Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış (kabzedilmiş) rehinler yeterlidir.”⁸⁷⁹ âyetinden hareketle varmışlardır. Âyette, rehni alacak kişinin onu kabzetmesi, rehne sıfat yapılmıştır. Bu husus, mürtehinin rehni kabzetme/hapsetme hakkının bulunduğunu gösterir. Bu hapsetme hakkı da râhin tarafından borcun tamamı ödeninceye kadar devam eder. İşte râhinin rehinden istifade etmesi, mürtehinin hapsetme hakkına engel olacağından rehin akdi tamamlanmış olmaz. Bu durumda da râhinin rehinden yararlanması söz konusu olamaz.⁸⁸⁰

Şâfiîler’e göre mürtehinin izni olmasa bile râhin, binmek, kullanmak, içinde oturmak gibi rehnin kıymetini eksiltmeyen her türlü yolla rehinden istifade edebilir. Çünkü rehnin menfaatleri ve gelirleri râhinin mülkü olduğundan onun söz konusu olan borçları bu menfaat ve gelire taalluk etmez. Mürtehin de, rehnin sadece aynına/rakabesine sahip olduğundan rehin verenin rehinden istifade etmesine engel olamaz. Şâfiîler bu görüşlerini, “Rehin hem binilir hem de sütü sağılır.”⁸⁸¹ hadisiyle delillendirmiştir. Rehinin kıymetini azaltan durumlarda ise mürtehinin izni olmadığı sürece râhinin rehinden yararlanması caiz görülmemiştir.⁸⁸²

⁸⁷⁷ Ebû Dâvûd, Büyû‘ 16; Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-kebîr*, XIII, 63; Hâkim, *Müstedrek*, II, 65.

⁸⁷⁸ Çalış, Halit, HasanHacak, “Rehin”, *DİA*, XXXIV ss. 538-542.

⁸⁷⁹ Bakara 2/283.

⁸⁸⁰ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (v. 370/981), *Ahkâmü’l-Kur’an*, Beyrut: Dâr’u İyhâi’t-türâsi’l-Arabî, 1405/1984, I-V, II, 270; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 83.

⁸⁸¹ Dârekutnî, *Sünen*, III, 441; Abdurrezzak, *Musannef*, VIII, 244.

⁸⁸² Şirbînî, *a.g.e.*, III, 64; Remlî, *a.g.e.*, IV, 266.

2.1.8. Taşınmaz Bir Malın (Gayrimenkul/Akar) Miras Kaldığının İddia Edilerek Hâkimden Paylaştırılmasının İstenmesi

Kısmet: ortaklığa son vermek, birden fazla kimsenin bir maldaki karışık ve orantılı hisselerini birbirinden ayırt etmek demektir. Bu hususta Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: *“Onlara, suyun (deve ile) kendileri arasında (nöbetleşe) paylaştırıldığını, bildir. Her su nöbetinde sahibi hazır bulunsun.”*⁸⁸³ Yani hisseler bir gün halkın bir gün devenin olmak üzere birbirinden ayırt edilmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) de, ganimetleri hisselerle bölmek suretiyle paylaştırdığı rivâyet edilmiştir.⁸⁸⁴ Kısmet, hisselerin birbirinden ayırt edilip sahiplerine tahsis edilebileceği gibi karşılıklı mübadele ve bedel vermek suretiyle de olabilir.⁸⁸⁵

Konuyla ilgili Hanefiler ile Şâfiîler farklı düşündüğü gibi Hanefî uleması da farklı düşünmüşlerdir. Konuyu incelediğimizde görüşlerin aklî delillerden hareketle ortaya konulmuş olduğunu görmüş olacağız.

Ebû Hanîfe’ye göre, birkaç kişi, taşınmaz bir malın kendilerine miras kaldığını iddia ederek hâkimden paylaştırmasını isterlerse hâkim, mal sahibinin ölümünü ve mirasçıların sayısını ispat etmedikleri müddetçe o taşınmazın taksimini yapamaz. Çünkü miras kalan mal (tereke)vârislere taksim edilmeden önce, hükmen ölünün mülkü olmaya devam eder. Hükmen ölünün mülkü olması, terekeden kaynaklanan fazlalıkların onun mülkü olarak meydana gelmesiyle açıklanmıştır. Şöyle ki; ölünün borçları ve vasiyetleri terekeden ve ona bağlı olarak meydana gelen fazlalıklardan ödenir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, hâkimin delil olmaksızın ölünün hükmen devam eden mülkiyet hakkını sona erdirmesinin caiz olmadığını belirtmiştir. Eğer miras kaldığı iddia edilen mal, menkul bir mal ise hâkim onu delile ihtiyaç duymadan taksim eder. Çünkü menkul mallar korunmaya ihtiyaç duyarlar. İmâmeyn’e göre ise hâkim onların itirafına dayanarak taksimi yapar. Bu hususta herhangi bir delile ihtiyacı yoktur. Çünkü miras iddiasında bulunanların taşınmaz malı ellerinde bulundurmaları, taşınmazın kendi mülkleri olduğunun zahiren kanıtıdır.⁸⁸⁶

⁸⁸³ Kamer 54/28.

⁸⁸⁴ Buhârî, Fardu’l-humûs 8, 11.

⁸⁸⁵ Mevsilî, a.g.e., II, 87.

⁸⁸⁶ Mevsilî, a.g.e., II, 89; Bâbertî, İnâye, IV, 430.

Şâfiîler'e göre hâkim bu şekilde iddiada bulunan kimselerden doğru söylediklerine dair bir delil ister. Delil getirirlerse söz konusu taşınmaz mala sahip olurlar. Delil ortaya koyamamaları durumunda ise şu üç görüş ortaya konulmuştur:

a- Hâkim onların mallarını paylaştırmak üzere bir kâsım (mal paylaştıran görevli) gönderir, o da mallarını paylaşır. Çünkü zahiren o mal onların mülkü gözükmetedir.

b- Malın başkalarının mülkü olabileceği ihtimalinden dolayı, malı paylaştırmak üzere hâkimin kâsım tayin etmesi caiz değildir. Buna rağmen hâkimin kâsım tayin etmesi, malın onların mülkü olduğuna dair bir delil olur.

c- Malı paylaştırmak üzere hâkimin kâsım tayin etmesi caiz değildir.

Ayrıca Şâfiî mezhebinde bu malın menkul veya gayrimenkul olması arasında bir fark gözetilmemiştir.⁸⁸⁷

2.1.9. Ortak Kölelerin Taksimi

Ebû Hanîfe'ye göre bir kısım köleye ortak olanlardan bazıları, kölelerin paylaşılmasına razı olmazlarsa, ortak olunan bu kölelerin paylaşılması caiz değildir. Çünkü köleler zekâ, akıl, eğitim-öğretim gibi hususlarda aşırı derecede birbirlerinden farklı olduklarından farklı cinsler olarak değerlendirilir. Farklı cins mallar da zorla paylaşırılamadığına göre köleler de zorla paylaşırılamazlar. Ayrıca taksimatta adaletin ve eşitliğin temin edilmesi mecburidir. Köle ve mücevher gibi şeylerin taksiminde bunun gerçekleşmesi mümkün olmadığından ortaklardan biri razı olmadığı sürece taksime gidilmez. İmâmeyn, köleleri diğer canlılar ve ganimet köleleri gibi aynı cins kabul ettiğinden, ortaklardan bir kısmının istemesiyle kölelerin taksim edilebileceğini belirtmiştir. Zira kölelerden elde edilebilecek yararlar birbirine yakın olduğundan taraflar arasında yarar dengesini sağlamak mümkündür. Ganimet içindeki diğer mallarla birlikte köleler nasıl paylaşırılabiliyorsa ortaklar arasında da aynı durum söz konusudur.⁸⁸⁸

Şâfiîler müşterek olan malları üç kısma ayırmıştır:

a- Tanelerin, dirhemlerin, parçaları ve kıymeti eşit olan arazilerin taksimi. Bu taksimde ortaklardan biri taksime razı olmasa da icbarî olarak mal taksim edilir.

⁸⁸⁷ Yümnî, *a.g.e.*, XIII, 147.

⁸⁸⁸ Serahsî, *a.g.e.*, XV, ss. 36-37; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 90.

b-Parçalarının kıymetleri değişik olan, taksim edildiğinde kıymeti azalacak olan malların taksimi. Bu kısım mallarda ortaklar razı ise mal taksim edilir, eğer razı değillerse mal icbarî olarak taksim edilemez.

c- Mücevher, mercan, araba, değirmen, köle, hayvan gibi taksim edildiğinde zayi olup telef olacak olan malların taksimi. Bu kısım mallarda ortaklar malın taksimine razı olsalar dahi, hâkim o malı taksim edemez. Bu tip mallar kendisine yasak (hacr) uygulanan sefih kimsenin malı gibi olur. Zira bu malların taksim edilmesinde menfaatin yok olması veya azalması kaçınılmaz olduğundan mal israf edilmiş olur.⁸⁸⁹

2.1.10. Malı Paylaştıranların Ortaklar Arasındaki Anlaşmazlıklarda Şahitlik Etmeleri

Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a göre mal paylaştırıldıktan sonra ortaklardan biri payını tam alamadığını iddia eder, malı paylaştıran iki kişi de payını tam aldığı yönünde şahitlik etmeleri durumunda şahitlikleri kabul edilir. Çünkü ortaklar malın paylaştırılmasına şahit olmuşlardır. Bu durum, taksimatın bağlayıcı olduğunun ve malı paylaştıranların şahitliklerinin kabul edileceğinin kanıtıdır.⁸⁹⁰

Şâfîiler ve İmam Muhammed, söz konusu meselede malı paylaştıranların şahitlik etmesini kabul etmemişlerdir. Çünkü bu durumda şahitlik etmeleri, malı paylaştıranın bulunmuş oldukları tasarrufu onaylamak anlamına gelir ki, kişinin kendi fiili hakkında yapmış olduğu bu şahitlik kabul edilemez.⁸⁹¹

2.1.11. Kadınların Hâkimlik/Kadılık Yapmaları

Kişinin insanlar ile iyi geçinme hususunda takdir edilen ahlâka sahip olmasına “edep” denir. Hâkimin edebi, dinin öngördüğü adaleti yayması, zulmü engellemesi, hükümlerinde yanlı olmaması, Şer-î hadleri yerine getirmesi ve sünnet çizgisini takip etmesi şeklinde tanımlanmıştır. Kamu adına hüküm verme yetkisi bulunan kimsenin ağzından çıkan bağlayıcı söze de “kaza” denmiştir.⁸⁹²

Hanefî mezhebinde bir kimsenin hâkimlik yapabilmesi için taşıması gereken şartlar şunlardır: akıl, bülüğ, İslam, hürriyet, görme, konuşma, zina ithamıyla (hadd-i kazf) suçlanmamış olmak. Dolayısıyla delinin, çocuğun, kâfirin, kölenin,

⁸⁸⁹ Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, XVI, 250.

⁸⁹⁰ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 93; Zeylâî, *a.g.e.*, V, 273.

⁸⁹¹ Şîrâzî, *Tenbîh*, s. 270; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 93.

⁸⁹² Mevsilî, *a.g.e.*, II, 97.

körün, dilsizin ve zina ithamında bulunulan kişinin hâkimlik yapması caiz görülmemiştir. Çünkü hâkim olması gereken kişi, velâyet ehlinden (hukukî yetkiye sahip kişilerden) olması gerekir. Zikredilen kişilerin şahitliği kabul edilmediğinden velâyet sahibi olmadıkları, dolayısıyla da hâkim olamayacakları öngörülmüştür.⁸⁹³

Özetleyecek olursak; Hanefî uleması, şahitliği velâyetin şartlarından, velâyeti de hâkimliğin şartlarından kabul etmişlerdir.

İşte bu genel kabulden hareket eden Hanefiler, had ve kısas dışındaki bütün davalarda kadının hâkimlik yapabileceğini ifade etmişlerdir. Çünkü kadının şahitliği kabul edildiğinden velâyet ehli olduğu belirtilmiştir. Cezâî davalarda (had ve kısas) ise hâkim olmaları caiz değildir. Zira açıklandığı üzere hâkimlik yapılabilmesi, şahitlik ehliyetine bağlanmıştır. Had ve kısas davalarında ise kadının şahitlik etmesinde bedeliyet şüphesi olduğundan bu davalarda hâkimliği de kabul edilmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.); “*Şüphelerle had cezalarını düşürün.*”⁸⁹⁴ buyurmuştur. Bedeliyet şüphesinin delili, “*(Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun.*”⁸⁹⁵ âyetinde iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk tutulmuş olmasıdır.⁸⁹⁶

Şâfîîler, “*İşlerinin başına kadın getiren bir topluluk asla iflah olmaz.*”⁸⁹⁷ hadisine istinaden kadınlara hâkimlik görevi verilemez demişlerdir. Hâkimlik üstün bir zekâ, mükemmel bir görüş ve gündelik hayattaki işlere yönelik bilgi ve tecrübeyi gerektirir. Kadınların ise gündelik hayatta meydana gelen olaylar hakkında bilgi sahibi olmaları ve bu olaylara vakıf olmaları zayıf kabul edilmiştir. Ayrıca hâkimler davaların içyüzünü iyice kavrayabilmek için fakihlerle, şahitlerle, hasımlarla ve birtakım insanlarla birlikte olmak zorundadır. Hâlbuki fitneden uzak kalması için kadınlar bu durumlardan men edilmiştir. Ayrıca Allah (c.c.): “*Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir.*”⁸⁹⁸ buyurmak suretiyle bayanın unutkanlığına dikkat çekmiştir. Şâfîîler, bütün bu gerekçelerden ötürü kadınların herhangi bir davada hâkim olamayacaklarını beyan etmişlerdir.⁸⁹⁹

⁸⁹³ Kâsânî, *a.g.e.*, VII, 3.

⁸⁹⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 57;

⁸⁹⁵ Bakara 2/282.

⁸⁹⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 100; Bâbertî, *Înâye*, VII, ss. 297-298;

⁸⁹⁷ Buhârî, *Megâzi* 82; Tirmizî, *Fiten* 75; Nesâî, *Âdâbu'l-kudât* 8.

⁸⁹⁸ Bakara 2/282.

⁸⁹⁹ Şîrbînî, *a.g.e.*, VI, 262; Remlî, *a.g.e.*, VIII, 238.

2.1.12. Dâvalarda Hakem Tayin Etmek

Hanefiler'e göre dâvacı (müddeî) ile dâvalı (müddeâ aleyh) kendileri adına karar verme hakkına sahip olduklarından aralarında hüküm vermesi için hakem tayin etmeleri de caizdir. Hakem onlar hakkında hâkim (kadı), başkaları hakkında ise sulh eden konumunda olur. Çünkü ikisinin haricindeki kimseler, hakemin vereceği hükme rıza göstermeyecekleri gibi hakemin de onlar üzerinde bir yetkisi yoktur. Bir örnek ile açıklamak gerekirse; müşteri hakem kararına dayanarak kusurlu malı satıcıya geri verirse, satıcının o malı daha önceden kendisine satmış olan şahsa geri verme imkânı olmaz. Çünkü hakem kararı sadece satıcı ile müşteriyi bağlar, üçüncü şahsı bağlamaz.⁹⁰⁰

Had ve kısas gibi şüphe ile düşen dâvalarda ise hakem tayin etmek caiz değildir. Çünkü dâvacıyla dâvalının kendi kanları hakkında hüküm verme yetkileri yoktur. Kendilerinin mubah kılmalarıyla, kanları mubah olmaz. Hanefiler'in bu konudaki esas dayanağı şu âyettir: *"Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf (arayı) düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır."*⁹⁰¹ Sahâbe de hakem atamanın caiz olduğu konusunda icmâ etmiştir.⁹⁰²

el-İhtiyâr'da konuyla ilgili Şâfiîler'in farklı düşündüğüne dair işaret edilse de, Şâfiî mezhebinde çoğunluğun görüşü ve mezhebin tercih ettiği görüş Hanefiler'in görüşüyle aynı olduğundan şaz kabul edilen diğer görüşlerin yer verilmesine gerek duyulmamıştır.⁹⁰³

2.1.13. Yeminin Dâvacıya Çevrilmesi

Şer-î ıstılahta; bir kimsenin kendi lehine başkasına ait olan hakkını hâkimin huzurunda haber verip bildirmesine "dâva" denir.⁹⁰⁴ Dâva hususunda esas kural, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisidir: *"Eğer insanlara sırf iddialarından dolayı istedikleri verilse, onlardan bir topluluk diğer topluluğun kanını ve malını ister. Fakat dâvacının beyyine getirmesi, dâvalının da yemin etmesi gerekir."*⁹⁰⁵ Başka bir rivâyette ise: *"İnkâr edene yemin düşer."*⁹⁰⁶ ifadesi bulunmaktadır.⁹⁰⁷

⁹⁰⁰ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 111; Bâbertî, *a.g.e.*, VII, 316; Dâmâd Efendi, *a.g.e.*, II, 173.

⁹⁰¹ Nisâ 4/35.

⁹⁰² Serahsî, *a.g.e.*, XXI, 62.

⁹⁰³ Bkz., Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, XVI, 325; Nevevî, *Mecmu'*, XX, 127.

⁹⁰⁴ Zuhaylî, *Vehbe*, *a.g.e.*, VI, 511.

⁹⁰⁵ Buhârî, *Tefsîr* 60; Müslim, *Akdiye* 1.

⁹⁰⁶ Dârekutnî, *Sünen*, IV, 114.

Şâfiîler'e göre, kisası ve haddi gerektiren suçlar dışındaki bütün davalarda, dâvalının yemin etmemesi halinde yemin dâvacıya çevrilir. Dâvalının yemin edip etmemesine itibar edilmez. Geri çevrilen yemin, dâvalı tarafından takdiri bir ikrar olarak kabul edilir. Şâfiîler, bu konuda İbn Abbas'ın: "Hz. Peygamber (s.a.v.) bir şahit ve yemin ile hükmetti."⁹⁰⁸ rivâyeti ile İbn Ömer'in: "Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkını isteyen şahsa (dâvacıya) yemini geri çevirdi."⁹⁰⁹ rivâyetini esas almışlardır. Dâvalı kendisinden istenildiği halde yemin etmeyecek olursa, dâvacının doğruluğu ortaya çıkar ve dâvalının yemin etmekten kaçınması sebebiyle dâvalı güç kazanmış olur. Bu açıdan bakıldığında dâvacı hakkında yemin meşrû hale gelmiş olur. Ayrıca dâvalının yeminden kaçınması neticesinde hüküm verilmez. Çünkü yemin etmekten kaçınması, yalan yere yemin etmek istemediğinden kaynaklanabileceği gibi haklı olduğu halde yemin etmeyi takvâyâ aykırı bulduğundan dolayı da olabilir. Bu itibarla dâvalının yemin etmemesinden dolayı dâvacının lehine hüküm verilmez. Bu durumda dâvacının yemin etmesi bir delil olmuş olur.⁹¹⁰

Hanefiler,⁹¹¹ "Beyyine getirmek dâvacıya, yemin etmek de dâvalıya düşer."⁹¹² hadisinden hareketle, dâvalının yemin etmemesi durumunda dâvacıya yeminin çevrilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Zira hadiste yemin kelimesi, "اليمين" şeklinde elif-lâm ile kullanıldığından cins isim olmuş olur. Bu da, yemin etmesi gereken kişinin sadece dâvalı olduğu, dolayısıyla dâvacıya yeminin çevrilmesinin mümkün olmadığı anlamına gelir. Ayrıca yeminin bir kase m olduğu bilinmektedir. Kase m de ortaklaşa olamayacağından dâvacıya yemin ettirilemez. Konuyla ilgili Hanefiler'in farklı bir delili de şu hadistir: Hz. Peygamber (s.a.s.) bir dâva için kendisine müracaat eden Hadramî'ye: "Delilin var mı?" diye sorduğunda "hayır" deyince, Hz. Peygamber ona şu cevabı vermiştir: "Öyle ise dâvalıya yemin ettirirsin. Senin için bundan başka yapacak bir şey yoktur." Ayrıca Hanefiler, Şâfiîler'in delili olan "Hz. Peygamber (s.a.v.) bir şahit ve yemin ile hükmetti."⁹¹³ hadisinin aşağıdaki sebeplerden dolayı reddedildiğini söylemişlerdir.

⁹⁰⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 131.

⁹⁰⁸ Müslim, Akdiye 3; Ebû Dâvûd, Akdiye 21.

⁹⁰⁹ Dârekutnî, *Sünen*, V, 381; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 310.

⁹¹⁰ Şirbînî, *a.g.e.*, VI, 410; Heytemî, *a.g.e.*, X, 251.

⁹¹¹ Mevsilî, *a.g.e.*, II, ss.134-135.

⁹¹² Buhârî, Rehin 6; Müslim, Akdiye 1; Ebû Dâvûd, Akdiye 23.

⁹¹³ Müslim, Akdiye 3; Ebû Dâvûd, Akdiye 21.

a-Bu hadis Kitab'ın nassına aykırıdır: Çünkü Allah (c.c.) Bakara sûresi 282. âyette iki erkeğin şahitliği sonucunda hakkın dâvacıya verilmesini vâcip kılmış, iki erkek şahidin bulunmaması durumunda da hüküm, bir erkek ve iki kadının şahitliği üzerine bina edilmiştir. Âyetteki bu hükme âhad hadis ilave etmek Kitab'ın nassına ziyade sayılır. Kitab'a ziyade etmek de nesh sayılacağından âhad hadis ile nesh sahih olmaz.

b- Bu rivayet selef uleması arasında ihtilâf konusu olan umumî bir olay hakkında vârit olmuştur: Eğer bu sabit bir kaide olsaydı, ihtilâfin ortadan kalkması gerekirdi. Kalkmadığına göre böyle bir kaidenin sabit olmadığı anlaşılabilir olur.

c- Bu âhad haberdir: “*Beyyine getirmek dâvacıya, yemin etmek de dâvalıya düşer.*”⁹¹⁴ hadisi ise tevatür derecesine yakın olan meşhur bir hadistir. Dolayısıyla bu iki rivayet arasında bir çelişki söz konusu değildir. Çünkü âhad haber meşhur habere muarız olarak vârit olursa reddedilir.

2.1.14. Dâvacının, Delilin Yanında Bulunmadığını Şehirde Olduğunu İddia Etmesi

Ebû Hanîfe'ye göre, dâvacı “Delilim şehirde hazırdır.” deyip dâvalının yemin etmesini isterse dâvalıya yemin teklif edilmez. Çünkü beyyine ortaya konulduğunda dâvalıdan yeminin sakıt olacağı hususunda icmâ vardır. Dolayısıyla dâvalının: “Ben yemin ederim.” sözüne iltifat edilmez. Yine dâvacının, beyyinenin var olduğunu ve ortaya koymaya muktedir olduğunu söylemesi, dâvalının yemin etmesi gerektiğini ortaya koyduğu anlamına gelir. İmâmeyn ise bu durumda dâvalıya yemin teklif edilir görüşündedir. Çünkü yemin onun hakkıdır, iptal edilemez. Yemin, delili ortaya koyacak güce sahip olmakla değil, fiilen ortaya koymakla iptal edilebilir. Dâvacının delilin varlığını iddia etmesi yeminin düşmesini kabullenmesi anlamına gelmez.⁹¹⁵

Şâfîiler de bir önceki konuda geçen delillerinden ötürü dâvacıya yemin teklif edileceğini savunmuşlardır.⁹¹⁶

2.1.15. İki Kişinin Bir Hayvanda Hak İddia Etmesi

Hanefiler'e göre iki kişiden her biri bir hayvanın kendisine ait olduğunu iddia etse ancak ikisinin delili olmazsa, bu durumda mülkiyete en fazla delalet

⁹¹⁴ Buhârî, Rehin 6; Müslim, Akdiye 1; Ebû Dâvûd, Akdiye 23.

⁹¹⁵ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 135; Dâmâd Efendi, *a.g.e.*, II, 257; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, V, 554

⁹¹⁶ Gazzâlî, *Vasît*, VII, 377; Heytemî, *a.g.e.*, X, 251.

eden ve daha açık olan bir tasarrufa” itibar edilir. Bu itibarla hayvana binen veya üzerinde eşyası olan kişinin delili daha açık olduğundan hayvanın sahibi olmaya daha layık olduğu anlaşılır.⁹¹⁷

Şâfî mezhebinde konuyla ilgili iki görüşün olduğu tespit edilmiştir. Birinci görüş Hanefiler’in görüşüyle aynıdır. Ancak Hanefilerden farklı olarak, delili daha açık olan kişinin yemin etmesini de şart koşmuşlardır. İkinci görüşe göre ise ikisinin de yeminiyle beraber hayvanın aralarında ortak olacağı benimsenmiştir. Mezhepte uygulamaya esas olan görüş, birinci görüştür.⁹¹⁸

2.1.16. Şahitlerin Çokluğu

Hanefiler, delil açısından iki şahit ile üç veya daha fazla şahidin aralarında bir fark olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü şeriat, bir hakkın ispatı ve hâkimin kararının bağlayıcılığı hususunda hepsini eşit tutmuştur. Ayrıca şahitlerden birinin daha âdil olması durumunda da aralarında bir fark gözetilmez. Şart olan, bizzat adaletin kendisi olduğundan, şahitlerden biri diğerinden daha âdil olsa bile, her ikisinde de bizzat adalet bulunduğundan birbirine eşit sayılırlar.⁹¹⁹ Yine haber-i vâhidin başka bir haber-i vâhide, âyetin diğer bir âyete üstünlüğünün olmadığı, bunların hepsinin müstakil birer delil olduğu gibi şahitliğin de müstakil bir delil olduğu ifade edilmiştir.⁹²⁰

Araştırmalarımız neticesinde eski görüşün Hanefiler’in görüşüyle farklı, yeni görüşün ise aynı olduğu tespit edilmiştir. Mezhepte uygulamaya esas olan görüş yeni görüş olduğundan detaylara inmeye ihtiyaç duyulmamıştır.⁹²¹

2.1.17. İkrar Lafızları

Bir kimsenin başkasına ait bir hakkın kendisinde bulunduğunu haber vermesine veya itiraf etmesine “ikrar” denir. Kur’an’ı Kerimde ikrarla ilgili; “*Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun.*”⁹²² buyrulmuştur. Asîf olayında Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Ey Üneys! Yarın şu kadına git. Eğer itirafta*

⁹¹⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 143; Zeylaî, *a.g.e.*, IV, 325.

⁹¹⁸ Cüveynî, *a.g.e.*, VI, 479; Yümnî, *a.g.e.*, XIII, 211; Nevevî, *Mecmû’*, XX, 202.

⁹¹⁹ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 143; Aynî, *a.g.e.*, IX, 400.

⁹²⁰ Bâbertî, *a.g.e.*, VIII, 275; İbn Hümâm, *a.g.e.*, VIII, 275.

⁹²¹ Bkz., Müzenî, *a.g.e.*, VIII, 423; Mâverdî, *a.g.e.*, XVII, 306; Cüveynî, *a.g.e.*, IXX, 107.

⁹²² Nîsa 4/135.

bulunursa, onu recmet.”⁹²³ demiştir. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.), zina suçlarını ikrar etmeleri sebebiyle Mâiz ile Gâmidiye’yi recmetmiştir.⁹²⁴ Bu deliller ikrarın şer-î bir hüccet olduğunun kanıtıdır. Fıkıh eserlerinde ikrarda bulunan kişiye “mukırr”, lehinde ikrarda bulunulan şahsa “mukarrun leh”, ikrarda bulunulan şeye de “mukarrun bih” denmiştir.⁹²⁵

İkrar lafızları başlığı altında birkaç meseleyi inceleyeceğiz.

a. Hanefiler’e⁹²⁶ ve Şâfîiler’e⁹²⁷ göre bir kişi, herhangi biri lehine; “مائةٌ /Benim üzerimde yüz ve bir elbise vardır.” derse, onun bir elbise vermesi ve yüz sayısından kastettiği şeyi açıklaması gerekir. Çünkü bu sözde atıf harfi kullanılmıştır. Atıf harfi de ma‘tûfu açıklamak anlamına gelmediğinden ma‘tuf olan yüz sayısından neyin kastedildiği anlaşılmamış olur. Bu itibarla ikrar eden kişinin (mukırr), bunu izah etmesi gerekir. “مائةٌ وَتُوبَانِ /Benim üzerimde yüz ve iki elbise vardır.” demesi de aynı şekilde izaha muhtaçtır. Yani ikrar eden kişi, iki elbise verip yüz lafzıyla da ne kastettiğini açıklaması gerekir.

Ancak ikrar eden kişinin: “مائةٌ وَثَلَاثَةُ أَتُوبٍ /Benim üzerimde yüz ve üç elbise vardır.” şeklinde çoğul kullanması halinde, mezhepler bu ikrardan ne anlaşılması gerektiği noktasında farklı yorumlar yapmışlardır.

Hanefiler’e göre söz konusu cümleden, ikrar edilen şeyin tamamının elbise olduğu anlaşılır. Zira Hanefiler’e göre ikrarda bulunan şahıs, iki kapalı sayıyı (yüz ile üç) önce zikretmiş, açıklamasını ardından getirmiştir. Dolayısıyla elbise lafzı her iki sayının da açıklayıcısı (temyizi) olur. Çünkü her iki sayı kapalı lafız olup açıklanmalarına ihtiyaç duyulduğundan eşit derecede oldukları kabul edilir.⁹²⁸

Şâfîiler’e göre ise ikrar cümlesinde açık veya ikrara delâlet eden bir lafız kullanılması şarttır. Dolayısıyla yukarıda açıklandığı üzere ikrar eden kişinin, üç elbise vermesi, yüz sayısını da açıklaması gerekir.⁹²⁹

b. Hanefiler, “bir kimsenin vadeli borcu olduğunu ikrar etmesi, lehinde ikrarda bulunulan şahsın da (mukarrunleh) vadenin dolduğunu söylemesi” halinde, ikrarda bulunan kişiyi dâvacı, lehinde ikrarda bulunulan şahsı da dâvalı konumunda

⁹²³ Buhârî, Vekâle 13; Müslim, Hüdûd 25.

⁹²⁴ Buhârî, Muharibîn 28; Müslim, Hudûd 17, 22.

⁹²⁵ Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, VII, 3; Serahsî, *a.g.e.*, XVII, ss. 184-185; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 153.

⁹²⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 156.

⁹²⁷ Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, IV, 377.

⁹²⁸ Kâsânî, *a.g.e.*, VII, 222; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 156.

⁹²⁹ Râfîî, *a.g.e.*, V, 310; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, IV, 377.

kabul etmişlerdir. Çünkü ikrar eden, önce kendisinde başkasına ait bir borcun bulunduğunu itiraf etmiş, daha sonra da bu borcun vadeli olduğunu iddia etmiştir. Lehinde ikrarda bulunulan şahısta vadeyi inkâr ettiğinden dâvalı konumuna düşer. Dolayısıyla dâvalı konumunda kabul edilen lehinde ikrarda bulunulan şahsın yemin etmesiyle beraber, dâvacının/ikrar eden kişinin borcu peşin olarak ödemesi gerekir. Zira dâvacının iddia etmiş olduğu vade hususunda elinde bir delili yoktur.⁹³⁰

Şâfîiler ise lehinde ikrarda bulunulan şahsı, vadenin dolduğunu iddia ettiği için dâvacı konumunda, bu iddiayı reddettiği için de ikrarda bulunan kişiyi dâvalı konumunda kabul etmişlerdir. Buna göre ikrarda bulunan kişi dâvalı konumunda kabul edildiğinden yemin etmesiyle beraber onun sözüne itibar edilerek borcunu vadeli olarak ödemesine hükmedilir.⁹³¹

c. Bu şıkta bir kimsenin: “Falancanın benden bir dirhemden on dirheme kadar alacağı var.” veya “Bir dirhem ile on dirhem arası alacağı var.” şeklinde ikrarda bulunmasından ne anlaşılması gerektiğini inceleyeceğiz. Konuyla ilgili hem Hanefî hem de Şâfîî mezhebinde üç ayrı görüşün olduğunu görmüş olacağız.

Ebû Hanîfe, ikrarda bulunan şahsın dokuz dirhem vermesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü O’na göre bu tip sözlerden, çoktan az, azdan da çok anlaşılır. Bu görüşüne Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şu hadisini delil getirmiştir: “*Ümmetimin ömürleri altmış ile yetmiş (yaş) arasındadır.*”⁹³² Yani ümmetin ömrünün altmışın üstünde, yetmişin de altında olduğu anlaşılabilir. Ayrıca bu lafız örfen de bu şekilde kullanılır. Meselâ; “Ömrüm altmış ile yetmiş arasındadır.” dediğinizde, altmıştan fazlasını, yetmişten de azını kastetmiş olursunuz. İmâmeyn’e göre ikrarda bulunan şahsın bu durumda on dirhem vermesi gerekir. Çünkü bu gibi sözlerle o şeyin tamamının kastedildiğini ifade etmiştir. Meselâ bir kimse başkasına; “Dirhemlerimden birden ona kadar al.” derse, muhatap on dirhem alabilir. Buna birinci ile onuncu da dâhil olur. İmam Züfer’e göre ise bir ile on sayısı düşer, aradaki sekiz dirhemi vermesi gerekir. Bu sözü, “Şu duvardan şu duvara kadar olan

⁹³⁰ İbn Hümâm, *a.g.e.*, VIII, 338; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, V, 595.

⁹³¹ Minhâcî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Asyûfî el-Minhâcî (ö. 889/1484’ten sonra), *Cevâhirü’l-‘ukûd ve mu‘înü’l-kudât ve’l-muvakkı‘în ve’ş-şühûd*, Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1417/1996, I-II, I, 24.

⁹³² Tirmizî, Zühd 23; İbn Mâce, Zühd 27; İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 246.

dirhemler senindir.” sözüne benzetmiştir. Dolayısıyla karşı tarafa duvarlardan bir şey vermek gerekmez.⁹³³

Konuyla ilgili Şâfiî mezhebinde de üç görüş olduğunu geride ifade etmiştik. Bu görüşler özetle şunlardır:

Birinci görüşe göre: iki tarafta yer alan bir ile on lafzı da bu söze dâhil olur. Dolayısıyla ikrarda bulunan kişinin on dirhem vermesi gerekir. Bu söz, şu adam falan kişiden falan kişiye kadar olanlardan razı değildir denildiğinde, onların tamamının bu hitabın içine girmesi gibidir.

İkinci görüşe göre: bir lafzı başlangıç tarafı olup iltizamı gerektirdiğinden sözün içine dâhil olur. Son taraf olan on sayısı ise iltizamı gerektirmediğinden dâhil olmaz. Dolayısıyla dokuz dirhem vermesi gerekir.

Üçüncü görüş ise İmam Züfer’in görüşüyle aynıdır.⁹³⁴

2.1.18. Cenin Hakkında İkrarda Bulunmak

Hanefiler ile Şâfiîler, vasiyet ve miras gibi cenin için mülk olmaya elverişli bir sebep söylendiği takdirde ikrarda bulunmanın sahîh olacağını söylemişlerdir. Mesela bir kişi: “Cenin babası öldü, o da şu kadar mala mirasçı oldu.” veya “Falanca kişi şu malı cenine vasiyet etti.” şeklinde ikrarda bulunursa bu ikrar geçerlidir ve ikrar edilen mal cenine ait olur. Ancak “Bana cenin borç verdi ya da bir şey sattı.” gibi âdeten cenin için mümkün olmayan bir sebep söylendiği takdirde ise yapılan ikrarın sahîh olmayacağını beyan etmişlerdir.⁹³⁵

Cenin hakkında yapılan ikrarın mutlak olarak zikredilmesi durumunda ise mezhep âlimlerinin farklı kanaate sahip oldukları görülmektedir.

Ebû Yûsuf’a göre mutlak olarak yapılan ikrar, örfen ticaret dolayısıyla sabit bir hakkın ikrarı olarak kabul edileceğinden bu ikrar sahîh olmaz. Zira cenin için bunun imkânsız olduğu aşîkârdır.⁹³⁶ Ebû Hanîfe’nin de bu görüşte olduğu ifade edilmektedir.⁹³⁷

İmam Muhammed’e⁹³⁸ ve Şâfiîler’in⁹³⁹ öne çıkan görüşlerine göre ise hiçbir sebep zikredilmeden mutlak olarak yapılan ikrar, ceninin mülk edinmesi için uygun

⁹³³ Kâsânî, *a.g.e.*, VII, ss. 220-221; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 157; Dâmâd Efendi, *a.g.e.*, II, 294.

⁹³⁴ Râfiî, *a.g.e.*, XI, 134; Nevevî, *Ravdatü’l-tâlibîn*, IV, 380; Süneykî, *Fethu’l-vehhâb*, I, 252.

⁹³⁵ Mâverdî, *a.g.e.*, VII, 37; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 158.

⁹³⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 158; İbn Nüceym, *a.g.e.*, VI, 252.

⁹³⁷ Zuhaylî, Vehbe, *a.g.e.*, VI, 620.

⁹³⁸ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 158.

⁹³⁹ Mâverdî, *a.g.e.*, VII, 37; Zuhaylî, Vehbe, *a.g.e.*, VI, 620.

bir sebebe hamledilir ve sahih olur. Çünkü ikrar şer-î bir delil olması sebebiyle ikrarda bulunan kişiden usulünce sadır olduğunda uygulamaya konulması gerekir.

2.1.19. İstisna Yoluyla Yapılan İkrar

Hanefiler'e göre bir kimse: "Malı Zeyd'den gasp ettim, hayır, bilakis Amr'dan." derse bu mal Zeyd'in olur, ayrıca malın kıymetini Amr'a ödemesi gerekir. Çünkü "Zeyd'den gasp ettim." demekle Zeyd için ikrarda bulunmuş olur. Sonra "hayır" demekle ikrarından vazgeçmiş olur ki, bu kabul edilmez. Daha sonra "bilakis Amr" dan demekle, Amr için de ikrarda bulunmuş olur. Ama önceden Zeyd için ikrarda bulunmakla malı Amr'a vermesi gerektiği için malın kıymetini Amr'a vermesi gerekir.⁹⁴⁰

Şâfîiler'in uygulamaya esas olan görüşü Hanefiler'in görüşüyle aynıdır. Diğer bir görüşe göre ise bu durumda mal Zeyd'in olur. Malın kıymetinin Amr'a tazmin edilmesi gerekmez. Çünkü önce Zeyd için ikrarda bulunulmuş, Amr için ise bu ikrardan vazgeçilmiştir. Ya da birinci ikrar sebebiyle malın Zeyd'in olduğu sabit olunca artık ikinci ikrar kabul edilmez.⁹⁴¹

2.1.20. Hukuk Dâvalarında Kadının Şahitliği

Şahitlerin olay yerinde hazır bulunup, gördükleri bir hâdiseyi haber vermelerine şahitlik denir. Şahitlik, zina etme ve adam öldürme fiillerinde olduğu gibi görmek suretiyle olabileceği gibi, akitlerde ve ikrarlarda olduğu gibi işitmek suretiyle de olur. Olay yerinde hazır bulunup olayı iyice görmeden veya işitmeden şahitlik edilemeyeceği gibi olayı iyice hatırlamadan şahitlikte bulunmak da caiz değildir. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Güneş kadar açık biliyorsan şahitlik et, yoksa bırak.*"⁹⁴² Şahitlik, insanların haklarını ihya etmek, akitleri inkârdan kurtarmak ve malları sahiplerinin hakkını korumak gibi birçok hayırlara vesile olması açısından önem arz eder.⁹⁴³

Hanefiler, had ve kısas dışında nikâh, talak, havale, sulh, hibe gibi mâlî olsun olmasın bütün hukuk dâvalarında iki erkek veya bir erkekle beraber iki kadının şahitliğini kabul etmişlerdir. Zira Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: "*Eğer iki*

⁹⁴⁰ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 160; Dâmâd Efendi, *a.g.e.*, II, 300.

⁹⁴¹ Şîrbîni, *a.g.e.*, III, 300.

⁹⁴² Hâkim, *Müstederek*, IV, 110.

⁹⁴³ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 166; Haddâdî, *a.g.e.*, II, 224.

erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun."⁹⁴⁴ Bu ifadenin, müdâyene âyetinde vadeli borçlanma cümlesinde geçmesi, borçlar hukukunda kadınların şahitliğinin kabul edileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Ömer: "*Resûlullah'ın (s.a.v.), erkeklerle beraber kadınların nikâh şahitliğine onay verdiği.*"⁹⁴⁵ rivayet etmiştir. Öte yandan kadınlarda da erkekler gibi olayı müşahede etme, hafızada tutma ve anlatma kabiliyetleri bulunmaktadır. Cumhur'un dile getirmiş olduğu unutkanlık eksiklikleri ise kadın şahitlerin artırılması ile telâfi edilebilir. "*Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir.*"⁹⁴⁶ âyeti de bu manayı ifade etmektedir.⁹⁴⁷

Had ve kısas davalarında kadınların şahitliğinin kabul edilmeyişinin nedeni ise bedeliyet şüphesi nedeniyledir. "Kadınların Hâkimlik/Kadılık Yapmaları" konu başlığı altında açıklamış olduğumuzdan burada tekrara düşmek istemedik.

Şâfiîler'e göre işlere tam manasıyla vakıf olamamaları, aşırı duygusallıkları ve âyette ifade edilen unutkanlıkları sebebiyle erkeklerle beraber kadınların şahitliği, ancak satış, icâre, hibe, vasiyet gibi mâlî konularda kabul edilir. Mâlî olmayan, erkeklerin muttali olduğu nikâh, talak, vekâlet gibi konular da ise şahitlikleri kabul edilmez. Şâfiîler'in konuyla ilgili delilleri şunlardır:

Allah (c.c.), eşini ric'î talak ile boşamış kocanın ona dönmesi hususunda; "*İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun.*"⁹⁴⁸ buyurmuştur.

İbn Mes'ûd'un rivâyetinde de Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Velisiz ve âdil iki şahit olmadan nikâh olmaz.*"⁹⁴⁹

Zührî' de şöyle rivâyet ermiştir: "*Resûlullah (s.a.v.) ve ondan sonraki iki halife döneminde hadlerde ve kan ile ilgili davalarda kadınların şahitliğinin kabul edilmemesi uygulanmıştır.*"⁹⁵⁰

Şâfiîler bu delillerden hareketle, talak, nikâh ve had cezaları hususunda nassın hükmünün bu şekilde olduğunu belirterek, mâlî olmayan, erkeklerin muttali olduğu konuları da onlara kıyas etmişlerdir.⁹⁵¹

⁹⁴⁴ Bakara 2/282.

⁹⁴⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 205.

⁹⁴⁶ Bakara 2/282.

⁹⁴⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 168; Aynî, *a.g.e.*, IV, 106; İbn Hümâm, *a.g.e.*, VII, 370.

⁹⁴⁸ Talâk 65/2.

⁹⁴⁹ Abdurrezzak, *Musannef*, VI, 195; İbn Hibbân, *Sahih*, IX, 386.

⁹⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 533.

⁹⁵¹ Şirbînî, *a.g.e.*, VI, 368.

2.1.21. Şahitlerde Bulunması Gereken Adalet Vasfının Niteliği

İslam hukukunda şahitlerin bir takım vasıflara sahip olmaları gerektiği belirtilmiştir. Bu vasıflar islamî kaynaklarda detaylı bir şekilde anlatıldığından bu vasıfların ne olduğu hususuna değinmeyeceğiz. El-İhtiyâr adlı eserde Had ve kısas dışındaki davalarda Müslümanın zahiri adaletiyle yetinilip yetinilmeyeceği hususunda Şâfîiler'e atıfta bulunulmuştur. Biz de meseleyi bu açıdan inceleyeceğiz.

Ebû Hanîfe, kısas ve had dışındaki dâvalarda Müslümanın zahiri adaletiyle yetinilebileceğini belirtmiştir. Konuyla ilgili naklî delilleri şu şekildedir: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kazf haddine (zina iftirası cezası) çarptırılmış olan hariç, müslümanlar birbirlerine karşı âdil şahittirler.*”⁹⁵² Hz. Ömer (r.a.) bir mektubunda şöyle demiştir: “*Bir hak sebebiyle hadde çarptırılan, yalancı şahitlik ettiğine dair sabıkası olan veya velâyet ya da garabet bakımından töhmet altında bulunanlar hâriç, müslümanlar birbirlerine âdil şahittirler.*”⁹⁵³ Ebû Hanîfe aklî delil olarak da şu izahı yapmıştır: kişide bulunması gereken asıl vasıf, adalet vasfıdır. Fâsıklık ise sonradan ortaya çıkan, kişiyi töhmet altında bırakan olumsuz bir vasıftır. Dolayısıyla asıl olanın (adaletin) zanna dayanarak terkedilmesi caiz olmaz. Had ve kısas davaları şüphe ile düştüğü için hâkimin şahitlerin zahiri adaletiyle yetinmeyip durumlarını iyice araştırması bu amaçladır.⁹⁵⁴

Şâfîiler'e⁹⁵⁵ ve İmâmeyn'e⁹⁵⁶ göre ise yanlış karar verilmesi neticesinde yargının zan altında bırakılmaması ve şahitlerin adalet vasıflarının eleştirisi konusu olmaması için hâkimin, şahitlerin durumunu gizli-aşikâr iyice araştırarak ihtiyatlı davranması, zahiri adaletleriyle yetinmemesi gerekir. Zira yargının, delil temeli üzerine inşa edildiği, bunun da ancak âdil olan kimselerin şahitliğiyle sağlandığı ifade edilmiştir. Uygulamaya esas olan görüş (müftâ bih) bu doğrultudadır.

2.1.22. Şahitlerin Tezkiye Edilmesi

Şâfîiler'e ve İmâmeyn'e göre bütün hukuk davalarında şahitlerin tezkiye edilmeleri gerekir. Ebû Hanîfe'ye göre ise had ve kısas dışındaki davalarda hasım tarafından töhmet altında bırakılmaları halinde şahitler tezkiye edilirler. Haklarında

⁹⁵² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 325; Dârekutnî, *Sünen*, V, 367.

⁹⁵³ Dârekutnî, *Sünen*, V, 369; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 262.

⁹⁵⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 170; İbn Nuceym, *a.g.e.*, VII, 63.

⁹⁵⁵ Şirbîni, *a.g.e.*, Maverdî, *a.g.e.*, XVI, 182.

⁹⁵⁶ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 170; İbn Nuceym, *a.g.e.*, VII, 63.

oluşan herhangi bir töhmet yoksa zahiri adaletleriyle yetinilir. Bir önceki konuda da bu hususa değinmiştik.

Bu başlık altında görüş ayrılığına işaret edilen husus, şahidi tezkiye edenin, “O âdildir.” demesinin yeterli olup olmayacağıdır.

Hanefiler’e göre tezkiye eden kişinin mutlak olarak “O âdildir.” demesi yeterlidir. Çünkü bu ifade şahit gösteren kişinin lehine de aleyhine de şahidin âdil olmasını içerir.⁹⁵⁷ Şâfiiler’den bir kısım ulema da bu görüşü benimsemiştir.⁹⁵⁸

İmam Şâfiî ise “Benim aleyhime de lehime de âdildir.” demediği sürece tezkiyesi kabul edilmez demiştir. Çünkü “O âdildir.” şeklinde mutlak olarak kullanılması bazı manaları içerir diğerlerini ise içermez.⁹⁵⁹

2.1.23. Tezkiye Edenlerin Sayısı

Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf’a göre bir kişinin tezkiyesi yeterli olur. İki kişinin tezkiye etmesi ihtiyatlı olandır.⁹⁶⁰

Şâfiiler ve İmam Muhammed, tezkiyeye şahitlik anlamı yüklediklerinden iki kişinin tezkiyesini şart koşmuşlardır. Yani yargı adalet temeli üzerine kurulu olduğundan şahitliğin kabul edilmesi hususunda aranan özelliklerin tezkiyede de bulunmasını şart koşmuşlardır.⁹⁶¹

2.1.24. Şahit Gösterilmediği Halde Kişinin Mahkemede Şahitlik Etmesi

Hanefiler’e göre bir kimse şahit olarak gösterilmese bile bir takım akitler ve haklar hususunda duyduklarına ve gördüklerine mutlak anlamda şahitlik edebilir. Çünkü şahitlik, herhangi bir hakkın açığa çıkmasını gerektiren sebeplerdendir. Bu hususta Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Güneş kadar açık biliyorsan, şahitlik et, yoksa bırak.”⁹⁶²

Ancak Hanefiler’e göre mahkemede asıl şahit tarafından; “Benim olaya şahit olduğuma sende şahit ol.” denilmediği sürece herhangi bir kişinin o olaya şahitlik etmesi caiz değildir. Zira mahkemeye intikal etmeyen olay hakkında şahitlik etmek bir hakkın varlığını ortaya çıkarmaz. Mahkemeye intikal ettikten sonra da asıl şahidin, başkası tarafından kendi şahitliğinin üzerine şahitlik edildiğini

⁹⁵⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 171.

⁹⁵⁸ Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *el-Lemu’ fi usûli’l-fikh*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1424/2003, s.79;

⁹⁵⁹ Şâfiî, *Umm*, VI, 221; Şîrâzî, *el-Lemu’ fi usûli’l-fikh*, s. 79; Nevevî, *Mecmû’*, XX, 136.

⁹⁶⁰ Serahsî, *a.g.e.*, XVI, 89; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 171.

⁹⁶¹ Şâfiî, *Umm*, VI, 221; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 171.

⁹⁶² Hâkim, *Müstederek*, IV, 110.

duyması, artık kendisinin şahitlikte bulunamayacağını bir göstergesi olur. Bu durumda da asıl şahit, şehadeti üstlenmemiş konumuna düşer.⁹⁶³

Şâfiîler'e göre asıl şahit başkasına; "Benim olaya şahit olduğuma sende şahit ol." demese de başkasının olay hakkında şahitlik etmesi caizdir. Çünkü şahitliğin yerine getirilmesi birtakım hakların ortaya çıkması için önemli olduğundan, farklı kimselerin şahitliği bu hakların ispatına güç kazandırır. Bu sâikten hareketle Şâfiîler, kişinin mahkemede şahitlik etmesini ona vâcib olan bir görev olarak değerlendirmişlerdir.⁹⁶⁴

2.1.25. Yalancı Şahide Uygulanacak Ceza

Ebû Hanîfe'ye göre yalancı şahitler teşhir edilirler, ama tâzir edilmezler. Zira kişiyi yalancı şahitlikten caydırmak, onu teşhir etmekle sağlanabilir. Her ne kadar dayak caydırıcı bir unsur olsa da kişinin dayak yiyeceğini düşünmesi, yapmış olduğu yalancı şahitlikten vazgeçmesine engel olabilir. Bu da hukukun daralmasına ve bir takım hakların kaybına sebep olur. Şâfiîler'in delili olan Hz. Ömer'in yalancı şahide dayak atması ise siyasetendir. Yalancı şahitlik yapan pazarda çalışıyorsa pazarda, başka yerde çalışıyorsa kavmi arasında teşhir edilir. Onunla beraber olan kişiler de; "Biz bunu yalancı şahit olarak bulduk, bundan sakının ve başka insanları da sakındırın." derler.⁹⁶⁵

Şâfiîler'e⁹⁶⁶ ve İmâmeyn'e⁹⁶⁷ göre ise hâkim yalancı şahidi incitecek derecede döver, tövbe edene kadar da hapse atar. Hz. Ömer'in yalancı şahide kırk kırbaç vurduğu, yüzünü siyaha boyadığı ve Medine sokaklarında dolaştırdığı⁹⁶⁸ rivâyet edilmiştir. Hâkim yalancı şahide uygulanacak ceza hususunda serbesttir. Dilerse tâzir cezası dilerse de teşhir cezası uygular.

2.1.26. Karı-Kocanın Birbirine Şahitliği

Hanefiler'e⁹⁶⁹ göre karı-koca birbirine şahitlik edemezler. Çünkü her birinin diğerinin mirasını alması ve âdeten malından istifade etmesi gibi birbirlerine karşı aralarında menfaat birliği vardır. Dolayısıyla biri diğeri lehine şahitlik ettiğinde bir

⁹⁶³ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 171; Zeylaî, *a.g.e.*, IV, 214; Bilmen, Ömer Nasuhi (v. 1883-1971), *Hukûk-i İslâmiyye ve istilâhâtı fıkhiyye kâmusu*, Bilmen Yayınevi, ts. I-VIII, VIII, 149.

⁹⁶⁴ Yümnî, *a.g.e.*, XIII, ss. 373-374; Şirbînî, *a.g.e.*, VI, ss. 387-388.

⁹⁶⁵ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 174; Zeylaî, *a.g.e.*, IV, ss. 241-242; Aynî, *a.g.e.*, IX, ss. 197-198.

⁹⁶⁶ Nevevî, *Mecmû'*, XX, 232.

⁹⁶⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 174; Zeylaî, *a.g.e.*, IV, ss. 241-242;

⁹⁶⁸ Abdurrezzak, *Musannef*, VIII, 326; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 239;

⁹⁶⁹ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 177; İbn Hümâm, *a.g.e.*, VII, 406.

bakıma kendi lehine şahitlik etmiş gibi olur. Zira bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Babanın çocuğuna, çocuğun babasına, kadının kocasına, kocanın karısına, kölenin efendisine, efendinin kölesine, ortağın ortağına, işçinin amirine şahitlik etmesi caiz değildir.*”⁹⁷⁰

Şâfîiler’e göre ister yakın ister uzak olsun bizzat akrabalık, şahitliğe engel değildir. Çünkü “*Erkeklerinizden iki tane de şahit tutun.*”⁹⁷¹, “*İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun.*”⁹⁷² âyetleri mutlak olarak zikredilmiş olup herhangi bir nas ile kayıtlanmamışlardır. Şahitliğe engel olan şey ise itham altında olmaktır. Bu da asabiyet duygusu olan akrabalıklarda ortaya çıkacağından sadece asabiyet duygusu olanların şahitlikleri kabul edilmez.⁹⁷³

Ayrıca İmam Şâfî, karı-kocanın birbirine şahitliklerinin caiz olmadığını belirten herhangi bir illeti, ihtilâfi, haberi, kıyası bilmediğini nakletmiştir.⁹⁷⁴

2.1.27. Müste’men ve Zimmî’nin Birbirine Şahitliği

Hanefîler’e göre ülkelerin farklı olması velâyete engel kabul edildiğinden zimmînin⁹⁷⁵ müste’menlere⁹⁷⁶ şahitlik etmesi caiz görülürken, müste’menlerin zimmîlere şahitlik etmesi ise caiz görülmemiştir. Çünkü zimmî devamlı İslam ülkesinde yaşadığından kendisi ve küçük çocukları üzerinde velâyet hakkı vardır. Dolayısıyla kendi cinsinden olan müste’men hakkında velâyet hakkı sabit olacağından ona karşı şahitliği de kabul edilmiştir. Müste’men ise sadece ihtiyaçlarını görmek için kısa süreliğine İslam ülkesine girer. Dolayısıyla da zimmî hakkında velâyet sahibi olamaz. Bu nedenle zimmînin müste’mene şahitlik etmesi, müslümanın zimmîye şahitlik etmesi gibi müste’menin zimmîye şahitlik etmesi ise zimmînin Müslümana şahitlik etmesi gibi değerlendirilmiştir.⁹⁷⁷

Şâfîiler’e göre ise zimmî olsun müste’men olsun bir kâfirin, müslümana veya başka bir kâfire şahitlik etmesi mutlak olarak kabul edilmez. Çünkü Allah

⁹⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XVII, 182.

⁹⁷¹ Bakara 2/282.

⁹⁷² Talâk 65/2.

⁹⁷³ Şîrâzî, *Mühezzeb*, III, 447; Yümnî, *a.g.e.*, XIII, 314; Nevevî, *Mecmû’*, XX, 251.

⁹⁷⁴ Şâfî, *Umm*, VII, 49.

⁹⁷⁵ İslâm ülkesinde, devletle yaptığı anlaşma gereği devletin himâye ve güvencesi altında yaşayan gayrimüslim vatandaşlara denir.

⁹⁷⁶ İslam ülkesine güvenceyle giren yabancılara denir. İslâm ülkesine girmek isteyen gayrimüslim yabancıya, can ve mal güvencesi sağlayan taahhüt ve akde “eman” akdi denir. Emân isteyen kimseye müste’min, eman verilene müste’men, emân veren kişiye de müemmin denir.

⁹⁷⁷ Serahsî, *a.g.e.*, XVI, 139; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 179; Aynî, *a.g.e.*, IX, 154.

(c.c.), “Erkeklerinizden iki kişiyi şahit tutun.”⁹⁷⁸ buyurmaktadır. Kâfir ise müslümanların erkeklerinden biri değildir. Yine Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: “İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun.”⁹⁷⁹ Kâfirin ise adaletinden emin olunmaz.⁹⁸⁰

2.1.28. Şahitlik Üzerine Şahitlik Etmek

Hanefiler, şahitlik beden ile yapılan bir ibadet kabul edildiğinden şahitlik üzerine şahitliğin kıyasa göre caiz olmaması gerekir demişlerdir. Ancak şahidin hastalık, ölüm, yolculuk gibi birtakım sebeplerden dolayı şehitliği eda etmekten âciz kaldığında insanların uğrayacakları hak kayıplarını önlemek için şahitlik üzerine şahitlikte bulunmayı ihtiyaca binaen istihsanen caiz görmüşlerdir. Ayrıca bu hususta icmâ vardır ve insanlar bu sebeple hukuka güven duyarlar. Rivâyete göre Hz. Ali, şahitlik üzerine şahitlik etmede iki erkeğin şahitliğini kabul etmiştir.⁹⁸¹ Çünkü bu bir haberi nakletmek olup, bu sayede dâvacının hakkı pekiştirilmiş olur.⁹⁸²

Şâfiî âlimleri⁹⁸³ de Hanefiler gibi aynı gerekçelerden dolayı ihtiyaca binaen şahitlik üzerine şahitlik yapmayı caiz görmüşlerdir. İhtilaf edilen konu ise had ve kısas davalarında şahitlik üzerine şahitliğin kabul edilip edilmeyeceğidir.

Hanefiler’e⁹⁸⁴ göre had ve kısas davalarında şahitlik üzerine şahitlik kabul edilmez. Çünkü had ve kısas davalarında cezanın düşürülmesi esastır. Şahitlik üzerine şahitliğin kabul edilmesi durumunda ise bu cezaların sabit olmasına yol açılmış olur. Ayrıca şahitlik üzerine şahitlikte yalan ihtimali fazla olduğundan bedeliyet şüphesi vardır. Nitekim “Şüphelerle hadleri (had cezalarını) düşürün.”⁹⁸⁵ hadisi, şüphe sebebiyle had ve kısas cezalarının düşüleceğini ifade etmektedir.

Şâfiî âlimler, had ve kısas davalarını ikiye ayırmak suretiyle, zina iftirası gibi kul hakkı olan cezalarda şahitlik üzerine şahitlik etmeyi kabul ederken, şarap içme gibi Allah hakkı olan cezalarda ise bunu kabul etmemişlerdir. Çünkü kulların hakları her zaman korunmaya muhtaçtır. Allah hakkı olan konularda ise hem bir

⁹⁷⁸ Bakara 2/282.

⁹⁷⁹ Talâk 65/2.

⁹⁸⁰ Şâfiî, *Umm*, VII, 49; Müzenî, *a.g.e.*, VIII, 414. Nevevî, *Mecmû’*, XX, 251.

⁹⁸¹ Abdurrezzak, *Musannef*, VIII, 339.

⁹⁸² Mevsilî, *a.g.e.*, II, 181.

⁹⁸³ Remlî, *a.g.e.*, VIII, ss. 324-325

⁹⁸⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 181; Zeylaî, *a.g.e.*, IV, ss. 238-239.

⁹⁸⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 57.

esneklik ve kolaylık, hem de “Şüphelerle hadleri (had cezalarını) düşürün.”⁹⁸⁶ hadisi sebebiyle bu cezaların düşürülme ilkesi vardır.⁹⁸⁷

Dirican’ın çalışmasında⁹⁸⁸ hem Şâfiîler’in görüşü; “şüpheyile düşen davalarda şahitlik üzerine şahitlik etmek caizdir” şeklinde aktarılmıştır. Hâlbuki yukarıda da ifade edildiği üzere kul hakkı olan cezalarda şahitlik üzerine şahitlik etmek kabul edilmiş, Allah hakkı olan cezalarda ise kabul edilmemiştir. Dirican’ın çalışmasında bu detay tespit edilemediği için Şâfiîler’e yapılan atıf yanlış olarak belirtilmiştir.

2.1.29. Şahitlikten Dönmek

Hanefîler’e göre gerdeğe girmeden önce bir kimsenin karısını boşadığına dair şahitlik edenler, daha sonra bu şهادetlerinden dönmeleri durumunda bakılır; mehir, mehr-i müsemma⁹⁸⁹ ise mehrin yarısını, mehir önceden zikredilmemişse müt’a⁹⁹⁰ ödemeleri gerekir. Çünkü şahitler kocadan tamamen düşmek üzere olan mehri, şahitlik etmeleri sebebiyle tekit edip kuvvetlendirmişlerdir. Bu durumu gerdekten önce kadının dinden çıkma (irtidad) haline benzetmişlerdir. Yani gerdeğe girmeden önce kadın irtidad etmiş olsaydı mehrin tamamı düşmüş olacaktı. Gerdekten sonra gerçekleşen boşamaya şahitlik edip dönerlerse, gerdeğe girilmesiyle zaten mehir kesinleşmiş olduğundan bir şey ödemeleri gerekmez. Çünkü bu durumda şahitler kocanın herhangi bir hakkını telef etmemişlerdir.⁹⁹¹

Şâfiîler’e göre ise şahitler gerdeğe girildikten sonra şahitliklerinden dönerlerse mehr-i misil ödemeleri gerekir. Çünkü bu durumda kocanın eşinden istifade etme hakkını iptal etmiş olurlar ki, bu hakkın karşılığı da mehr-i misil olarak belirlenmiştir. Gerdeğe girilmeden önce dönmeleri durumunda ise İmam Şâfiî’den nakledilen birinci görüşe göre mehr-i mislin tamamı, ikinci görüşe göre ise mehr-i mislin yarısı gerekir.⁹⁹² Müzenî, İmam Şâfiî’ye nispet edilen birinci

⁹⁸⁶ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 57;

⁹⁸⁷ Remlî, *a.g.e.*, VIII, ss. 324-325; Heytemî, *a.g.e.*, X ss. 274-276.

⁹⁸⁸ Dirican, Hilal, *el-Mevsîlî’nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfiî’ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006. s. 61.

⁹⁸⁹ Nikâh akdi sırasında eşlerin karşılıklı rıza ile belirledikleri mehre denir.

⁹⁹⁰ Kocanın mal, elbise veya yiyecek olarak boşanmış hanımına verdiği şeylere denir.

⁹⁹¹ Mevsîlî, *a.g.e.*, II, 186; Haddâdî, *a.g.e.*, II, 239.

⁹⁹² Şîrâzî, *Tenbîh*, s. 273.

görüşün hatalı olduğunu, doğru olan görüşün ise ikinci görüş olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹³

2.1.30. Husumet Davalarında Vekilin Müvekkili Aleyhinde İkrarda Bulunması

Sözlükte; “birine güvenmek, bir işi güvenilir birine bırakmak”⁹⁹⁴ anlamına gelen vekâlet, şer-î ıstılahta; “Bir kimsenin birine kendi adına hukuki işlem yapma yetkisi vermesini ve bu yetkiyi ifade eder.” Kendisine işlem yapma yetkisi verilene “vekil”, yetki verilen işe “müvekkelün-bih”, işin sahibine “müvekkil”, vekil kılma işlemine de “tevkîl” denir.⁹⁹⁵

Konuyla ilgili Hanefî ile Şâfiî uleması arasında farklı görüşler olmakla birlikte Hanefî âlimleri de bu konuda farklı kanaatler belirtmişlerdir.

Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed’e göre husumet dâvasında mahkemede vekilin müvekkili aleyhinde ikrarda bulunması geçerli olur, mahkeme dışında ise geçerli olmaz. Çünkü müvekkil husumet dâvasında cevap vermesi için ona vekâlet verdiğinden vekilin ikrarı ancak mahkemede geçerli olur. Başka bir yerde ikrarda bulunursa, vekil olmadığı bir konumda ikrarda bulunduğundan bu ikrar geçerli olmaz. Ebû Yûsuf’un birinci görüşüne göre bu ikrar ne mahkemede ne de başka bir yerde geçerlidir. Ebû Yûsuf’un daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği ve bu ikrarın hem mahkemede hem de başka yerde geçerli olacağını belirtmiştir. Zira vekil, müvekkili adına hareket eder. Dolayısıyla tıpkı müvekkil gibi mahkemede veya başka bir yerde yapacağı ikrar geçerli olur.⁹⁹⁶

Şâfiîler’e⁹⁹⁷ ve İmam Züfer’e⁹⁹⁸ göre ise husumet davasına mutlak olarak vekil edilen şahsın, mahkemede veya mahkemenin dışında müvekkili aleyhinde ikrarda bulunması geçerli değildir. Zira müvekkil, vekili sadece dava hususunda görevlendirmiş olduğundan vekilin bu ikrarı davalışmaya aykırıdır. Çünkü dava; iki kişi arasında çekişme ve tartışma yoluyla meydana gelen söze denirken, ikrar ise; karşılıklı barış ve uzlaşma yoluyla ortaya çıkan söze denir. Buna göre vekilin

⁹⁹³ Müzenî, *a.g.e.*, VIII, 421.

⁹⁹⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “*vkîl*” md., XI, s. 736.

⁹⁹⁵ Kâsânî, *a.g.e.*, VI, ss. 19-20.

⁹⁹⁶ Mevsîlî, *a.g.e.*, II, 198; İbn Hümâm, *a.g.e.*, VIII, 114.

⁹⁹⁷ Râfiî, *a.g.e.*, XI, 55; Nevevî, *Mecmû’*, XIV, 114.

⁹⁹⁸ Aynî, *a.g.e.*, IX, 293.

müvekkili aleyhinde ikrarda bulunması halinde, müvekkilin tevdî ettiği şeyin aksi meydana gelmiş olur ki, bir şeye vekillik verme de aksini içermez.

2.1.31. Bir Kimsenin Gâib Olan Kişinin Vekili Olduğunu İddia etmesi

Hanefîler'e göre bir kimse, gâib olan birinin alacağını tahsil etmek için onun vekili olduğunu iddia eder, borçlu olan kimse de onun bu iddiasını doğrularsa, borcunu ona vermesi emredilir. Çünkü bu durum, kişinin kendi aleyhine ikrarda bulunma anlamına gelir.⁹⁹⁹ Şâfiî âlimlerinden Müzenî de; borçlu vekilin kabzetme hakkını onayladığından malı ona teslim etmesi vâciptir demiştir.¹⁰⁰⁰

Şâfiî mezhebinde bu durumda borçlu, borcunu vekillik iddiasında bulunan kişiye teslim etmeye zorlanamaz, ancak kendisi verirse caiz olur. İmam Nevevî, vekilin borcu kabzetme hakkı kanıtlanmış bir hak olmadığından yukarıda zikredilen Müzenî'nin görüşünün doğru olmadığını beyan etmiştir. Bu durum şahitler ile sabit olan bir borcun şahitsiz istenmesi anlamına geldiğinden, borçlunun borcunu vekile teslim etme mecburiyeti yoktur.¹⁰⁰¹

2.1.32. Alacaklının (Mekfûlun Leh) Kefâleti Kabul Etmesi

Hanefîler kefâleti; "bir şeyin istenmesi hususunda kefilin zimmetini asilin zimmetine katmak" şeklinde tarif etmiştir. Yani can, mal veya gasp edilmiş ve buna benzer ayn'ın istenmesinde kefilin zimmetinin borçlunun zimmetine eklenmesidir. Bu durumda borç, kefilin zimmetinde sabit olmaz, asilin üzerinden de düşmez.¹⁰⁰²

Şâfiîler ise kefâleti; "Tazminat altına alanın zimmetinin, kendisi adına tazmin edilenin zimmetine herhangi bir hakkın veya bir borcun yerine getirmek üzere eklenmesi." şeklinde tanımlamışlardır. Bu durumda borç, ikisinin de zimmetine sabit olur.¹⁰⁰³

Kefâlet akdinin sahih olabilmesi için klasik eserlerde birtakım şartlar ileri sürülmüştür. İmam Mevsilî'nin ihtilâf edildiğine dair atıfta bulunmuş olduğu konu, bu şartlardan biri olan alacaklının (mukfûlun leh)kefâleti kabul edip etmeyeceğidir.¹⁰⁰⁴

⁹⁹⁹ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 198; Haddâdî, *a.g.e.*, I, 310.

¹⁰⁰⁰ Müzenî, *a.g.e.*, VIII, 210.

¹⁰⁰¹ Müzenî, *a.g.e.*, VIII, 210; Nevevî, *Mecmû'*, XIV, ss. 151-152.

¹⁰⁰² İbn Hümâm, *a.g.e.*, VII, 163.

¹⁰⁰³ Şirbîni, *a.g.e.*, III, 198.

¹⁰⁰⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 204.

Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'e göre kefâlet akdinde "temlik" manası olduğundan alış veriş gibi kefâlet akdinin de sahih olabilmesi için söz konusu mecliste alacaklının kefâleti kabul etmesi şarttır. Zira temlik akitleri icap-kabul olmadan gerçekleşmez. Bu görüş aynı şekilde Ebû Yûsuf'un da ilk görüşüdür. Sonraki görüşün de ise kefâlet akdinin mutlak surette caiz olduğunu belirtmiştir. Çünkü kefâlet akdi borcun üstlenilmesinden ibaret olup, alacaklı akdi kabul etmese dahi akdin ona herhangi bir zararı dokunmaz. Bu durumda kefil, kendi başına borcu üstlenmiş olur ki, bu da alacaklının yararınadır. Zira borcun talebi hususunda kefilin zimmeti aslın zimmetine katılmaktadır.¹⁰⁰⁵

Şâfîiler'in görüşü Ebû Yûsuf'un görüşüyle örtüşmektedir. Onlara göre kişi kefil olduğu esnada alacaklının orada hazır bulunması şart olmadığı gibi kefâleti kabul etmesi veya kefâlete rıza göstermesi de şart değildir. Çünkü bu kefâlet, onun yararına olup herhangi bir zararı söz konusu değildir. Ebû Katâde'nin rivâyeti¹⁰⁰⁶ buna delildir. Bu rivâyette ölünün üç dinar borcuna kefil olduğu halde alacaklının araştırılmadığı ifade edilmiştir.¹⁰⁰⁷

2.1.33. İflas Etmiş Olarak Ölen Kimseye Kefil Olmak

Ebû Hanîfe'ye göre ise kefâlet akdi ölümle beraber sona erer. Çünkü kefâlet akdi borcun ödenmesini talep etmektir ki, bu da ancak fiilî olarak meydana gelir. Ayrıca kefillik düşen borçlar için değil devam eden borçlar için geçerlidir. Yani borcun bağlı olduğu yer kişinin zimmeti olduğundan kişinin ölümüyle birlikte zimmeti, borca uygun bir yer olmaktan çıkar. İmâmeyn'in delil aldığı hadis, "Hz. Katâde'nin geçmişte üstlenmiş oldukları kefâleti ikrar etmiş oldukları" veya "bağış yapacaklarını söz verdikleri" manasına hamledilmelidir.¹⁰⁰⁸

Şâfîiler'e¹⁰⁰⁹ ve İmâmeyn'e¹⁰¹⁰ göre borçlu olarak ölüp geriye bir şey bırakmadan ölen kişinin borcuna kefil olmak sahihtir. Bu husustaki naklî delilleri şu rivayettir: "Hz. Peygamber'e (s.a.v.) namazını kılması için Ensar'dan birisinin cenazesi getirildi. Arkadaşınızın borcu var mı? diye sordu. "Evet, iki dirhem veya iki dinar" diye cevap verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.);

¹⁰⁰⁵ Bâbertî, *a.g.e.*, VII, ss. 201-202; Haddâdî, *a.g.e.*, I, 304.

¹⁰⁰⁶ Ebû Dâvûd, *Büyû'* 9; Nesâî, *Cenâiz* 67; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 296.

¹⁰⁰⁷ Cüveynî, *a.g.e.*, VII, 18; Râfî, *a.g.e.*, X, 379; Şîrbînî, *a.g.e.*, III, 212.

¹⁰⁰⁸ Serahsî, *a.g.e.*, XX, ss. 108-109; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 205; Babertî, *a.g.e.*, VII, 207.

¹⁰⁰⁹ Nevevî, *a.g.e.*, XIV, 8.

¹⁰¹⁰ Serahsî, *a.g.e.*, XX, 108; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 205.

“Arkadaşınızın cenaze namazını kılınız.” buyurdu (kendisi kılmak istemedi). Ebû Katâde; “Ya Resûlellah! Bu iki dirhem veya dinarı ben üstleniyorum” deyince, Resûlullah (s.a.v.), cenazenin namazını kıldırdı.¹⁰¹¹ Eğer bu durumda kefâlet akdi sahih olmasaydı Hz. Peygamber (s.a.v.) bu sahâbînin cenaze namazını kıldırılmazdı. Yine böyle bir cenaze getirildiğine Hz. Peygamber (s.a.v.); “İçinizden biri, ona kefil olursa, kalkar namazını kıldırırım.”¹⁰¹² buyurmuştur. Bu iki hadis, borçlarının ödenmesi için para bırakmadan iflas etmiş olarak ölen bir kimseye kefil olmanın geçerli olacağına açık bir göstergesidir. Aklî gerekçeleri ise şu şekildedir: Borçlu hayatta iken borcuna kefil olmak nasıl ki geçerli ise öldükten sonra da geçerli olmalıdır. Çünkü her iki durumda da borçlu konumundadır. Zira bir borç ancak ödeme, ibra etme veya borçlanmaya neden olan akdin bozulmasıyla düşer. Ölümle birlikte bunlardan hiçbirisi meydana gelmediğinden, kişi ahirete borçlu olarak gideceğinden bu borç kendisinden istenir.¹⁰¹³

2.1.34. Alacaklının Havale Eden Kişiden Borcunu İstemesi

Hanefîler’e göre; talep hakkının borçlunun zimmetinden, ödemeyi üzerine alan kişinin zimmetine intikal etmesine “havale” denir. Cumhur ise havaleyi, borcun bir zimmetten başka bir zimmete intikalini gerektiren bir akit olarak tarif etmişlerdir.¹⁰¹⁴ Klasik fıkıh eserlerinde borcunu başka bir kişiye havale eden borçluya “muhîl”, alacaklıya “muhâl” veya “muhâlün leh”, kendisine borç havâle edilen kimseye “muhâlün aleyh”, havâle edilen borca da “muhâlün bih” denir.¹⁰¹⁵

Hanefîler’e göre havale akdi tamamlandıktan sonra alacaklı olan şahıs artık havale eden kişiden alacağını isteyemez, sadece havale edilen şahıstan isteyebilir. Ancak bu kuraldan havale edilen şahsın müflis olarak ölmesi veya borcu inkâr etmesi durumunu istisna etmişlerdir. Yani alacaklı ancak söz konusu iki durumda havale eden kişiden (asıl borçludan) alacağını isteyebilir. Hz. Osman’ın; “Müflis olarak ölen kimsenin (havale edilen) borcu havale edenin zimmetine geri döner.”¹⁰¹⁶ sözü, Hanefîler’in bu konudaki delilidir. Zira havaleden önce asıl borçlunun zimmetine sabit olan borcun ödeme veya ibrâ ile düşeceği bilinmektedir.

¹⁰¹¹ Ebû Dâvûd, Büyü‘ 9; Nesâî, Cenâiz 67; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 296.

¹⁰¹² Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VI, 75; Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid*, III, 151.

¹⁰¹³ Serahsî, *a.g.e.*, XX, 108; Nevevî, *a.g.e.*, XIV, 8; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 205.

¹⁰¹⁴ Zuhaylî, Vehbe, *a.g.e.*, V, 162.

¹⁰¹⁵ Haddâdî, *a.g.e.*, I, 316.

¹⁰¹⁶ Bkz., Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VI, 117.

Havale akdi ödeme veya ibrâ yerine geçmeyeceğinden, havaleden önce asıl borçlunun zimmetine sabit olan borç, bu durumunu devam ettirir.¹⁰¹⁷

Ayrıca havalenin amacı, alacaklının hakkını garantiye almaktır. Havale edilen şahsın müflis olarak ölmesi veya borcu inkâr etmesi sebebiyle alacaklı hak kaybına uğrayacağından, maldaki ayıp sebebiyle alış verişin feshedilmesi gibi havale akdi de feshedilir.¹⁰¹⁸

Şâfiîler'e göre ise havale akdi tamamlandıktan sonra artık alacaklı hakkını ebediyen havale eden kişiden (asıl borçlu) isteyemez. Bu hakkın havale edilen kişiden elde edilmesi ister mümkün olsun isterse iflas, inkâr, ölüm veya başka bir sebepten ötürü mümkün olmasın. Havale akdi esnasında havale edilen şahıs iflas etmiş olup alacaklı bunu bilmese dahi akitten sonra yine de asıl borçluya geri dönme hakkı yoktur. Çünkü bu konuda gerekli araştırma yapmamakla hata yapmıştır. Ayrıca Şâfiîler, Hanefiler'in delil edindiği Hz. Osman'dan gelen rivâyetin sahih olmadığını belirtmişlerdir.¹⁰¹⁹

2.1.35. İnkâr ve Sükût ile Yapılan Sulh

Şer-î ıstılahta; iki taraf arasındaki anlaşmazlığı ortadan kaldırmak için yapılan akde "sulh akdi" denir. İslam âlimleri sulhun meşrû olduğu hususunda icmâ etmişlerdir. Çünkü sulh akdinin taraflar arasındaki anlaşmazlıklara ve ayrılıklara son vermesi düşünüldüğünde akitler arasında en faydalı akitlerden biri olduğu belirtilmiştir.¹⁰²⁰

Hanefiler'e göre dâvalının cevap verip vermeyeceğine göre aşağıdaki üç şekilden biriyle sulh yapılabilir:

a-İkrar üzerine yapılan sulh: Dâvacının dâvalı aleyhine borç, mal veya bir menfaat iddia etmesi, dâvalının da bunu ikrar etmesi üzerine yapılan sulh.

b- İnkâr üzerine yapılan sulh: Dâvalının, dava konusu olan şeyi inkâr ettikten sonra bu inkârından vazgeçmesi üzerine yapılan sulh.

c- Sükût üzerine yapılan sulh: Dâvalının, dava konusu olan şeyi ikrar da inkâr da etmeyip, susması üzerine yapılan sulh.¹⁰²¹

¹⁰¹⁷ Kâsânî, *a.g.e.*, VI, 18; Mevsilî, *a.g.e.*, III, 4.

¹⁰¹⁸ Mevsilî, *a.g.e.*, III, 4.

¹⁰¹⁹ Şâfiî, *a.g.e.*, III, 233; Mâverdî, *İknâ'*, I, 107; Şirbînî, *a.g.e.*, III, 193.

¹⁰²⁰ Şirâzî, *Mühezzeb*, II, 135; Mevsilî, *a.g.e.*, III, 5.

¹⁰²¹ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 190

İkrar ile yapılan sulhun sahih olduğu hususunda bir ihtilâf yoktur. Ancak inkâr ve sükût ile yapılan sulhu Hanefiler kabul ederken Şâfiiler kabul etmezler.

Hanefiler'in bu konudaki delilleri, “*Uzlaşmak (sulh) daha hayırlıdır.*”¹⁰²² âyetiyle “*Müslümanlar arasında sulh caizdir. Ancak haramı helâl, helâli haram kılan sulh bundan müstesnadır.*”¹⁰²³ hadisidir. Zira âyet ve hadisin ilk kısmı mutlak olduğundan, anlaşma çeşitlerinin tamamını kapsamaktadır. Şâfiiler'in de delil edinmiş olduğu hadisin son kısmı (*Ancak haramı helâl, helâli haram kılan sulh bundan müstesnadır*) ise içki gibi özü bakımından haram olan bir şeyi helâl, yine özü itibariyle helâl olan bir şeyi haram kılan şeklinde te'vil edilmelidir. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye göre, bir hakkın inkâr edilmesinden sonra varılan anlaşma, sulhlerin en güzelidir. Çünkü sulh, düşmanlığa yol açan ateşi söndürmek ve anlaşmazlıkları gidermek için yapılır. Bu mana, hakkın inkârından sonra varılan uzlaşmada daha fazla ortaya çıkar.¹⁰²⁴

Şâfiiler'e göre dâvalının aleyhine bir hak iddia edilir, dâvalı da bu hakkı inkâr etikten sonra sulh yapılmasını isterse bu dava üzerine sulh hükümleri geçerli olmaz. Şâfiî mezhebinde bu sulhun geçersiz olması, haramı helâl, helâli haram kılan sulh çeşidi olmasından kaynaklanmıştır ki, Hz. Peygamber (s.a.v.); “*Müslümanlar arasında sulh caizdir. Ancak haramı helâl, helâli haram kılan sulh bundan müstesnadır.*”¹⁰²⁵ hadisiyle bunu yasaklamıştır. Zira bu sulh çeşidinde aşağıdaki iki durumun ortaya çıkacağı, dolayısıyla her ikisinin de yasak kapsamında olduğu ifade edilmiştir:

a-Dâvacı iddiasında yalancı olduğu halde sulh yapılmış olur ki, bu sulh haramı helâl kılan bir sulh olur.

b-Eğer dâvacı iddiasında doğru olduğu halde dâvalının inkârından sonra sulh yapılırsa bu da helâli haram kılan bir sulh olur. Dâvalının susması da hükmen inkâr etme olarak anlaşılmıştır.¹⁰²⁶

2.1.36. Sulh Konusu Olan Şeyin (Musâlehun anh) Malum Olması

Bütün akitlerde olduğu gibi sulh akdinin de sahih olması için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bu şartlardan biri de kendisinden dolayı sulh yapılan şeyin

¹⁰²² Nisâ 4/128.

¹⁰²³ Ebû Dâvûd, Akdiye 12; Tirmizî, Ahkâm 17; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 366.

¹⁰²⁴ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 19; Mevsîlî, *a.g.e.*, III, 5; Dâmâd Efendi, *a.g.e.*, II, 308.

¹⁰²⁵ Ebû Dâvûd, Akdiye 12; Tirmizî, Ahkâm 17; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 366.

¹⁰²⁶ Şâfiî, *Umm*, VII, ss. 118-119; Şirbînî, *a.g.e.*, III, ss. 165-166; Büceyremî, *Hâşiye*, III, 92.

malum olup olmamasıdır. İşte bu hususta el-İhtiyâr adlı eserde farklı düşündüklerine dair Şâfiîler'e atıfta bulunulmuştur.¹⁰²⁷

Hanefîler'e göre sulh akdi, karşılıklı değiş-tokuş (ivazlaşma) yoluyla sahih olduğu gibi herhangi bir hakkın düşürülmesi (ıskat) yoluyla da sahih olur. Sulh karşılıklı değiş-tokuş suretiyle yapılacak olursa bu malların bilinmesi gerekir. Çünkü değiş-tokuş yapılacak mallar birbirinin bedelidir. Bedellerin kabzedilmesine ihtiyaç duyulması sebebiyle de malum olmaları gerekir. Zira onların belirsiz oluşu taraflar arasında çekişmeye yol açar. Ancak sulh konusu olan şey değiş-tokuş kabilinden olmayıp bir hakkın düşürülmesi (ıskat) kabilinden ise bunun malum olmasına gerek yoktur. Çünkü karşılığında bir bedel bulunmayan şeyin kabzedilmesine ihtiyaç duyulmaz. Zira bunun belli olmayışı taraflar arasında çekişmeye yol açmaz. Hanefîler bunu şöyle bir misal ile açıklamışlardır: A şahsı B şahsının evinde hakkı bulunduğunu iddia eder ve o hakkı da belirtmez; B şahsı da A şahsının arazisinde hakkı bulunduğunu iddia eder de, biri diğerine bir mal vermek üzere sulh yapmak isterlerse bu anlaşma caiz olmaz. Çünkü karşı tarafa bir şey teslim etmeye ihtiyaç duyulduğundan bunun malum olması gerekir. Ama her birinin kendi iddiasından vazgeçmesi üzerine sulh olup anlaşılırsa, bu anlaşma caiz olur. Zira bu durumda karşı tarafa bir şey teslim etmeye ihtiyaç yoktur.¹⁰²⁸

Öte yandan Hz. Peygamber (s.a.v.) geçmişte meydana gelmiş bir miras dolayısıyla davalaşan iki kişi hakkında şöyle demiştir: *“Paylaştırınız, ondan sonra hakkı araştırmaya gayret ediniz. Daha sonra da her biriniz arkadaşına hakkını helal etsin.”*¹⁰²⁹ Yani her biriniz ötekenden kendisini zimmetinden ibra etmek suretiyle hakkını helal etmesini istesin. Bu da bilinmeyen bir şey dolayısıyla sulh yapmanın sahih olacağının delilidir.¹⁰³⁰

Şâfiîler'e göre ise sulh konusu olan şeyi (musâlehun anh) taraflardan her ikisi veya biri tarafından bilinmezse sulh bâtil olur. Çünkü sulh bir manada alış veriştir. Bilinmeyen şeyler üzerine alış-veriş yapılması ise caiz değildir. Ayrıca burada nas ile yasaklanmış bir zarar söz konusudur. Bu nedenle de bu tür sulh, haramı helâl kılan sulh kapsamına girer ki, Hz. Peygamber (s.a.v.); *“Müslümanlar*

¹⁰²⁷ Mevsilî, a.g.e., III, 6.

¹⁰²⁸ Mevsilî, a.g.e., III, 6.

¹⁰²⁹ Ebû Dâvûd, Akdiye 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 320.

¹⁰³⁰ Serahsî, a.g.e., XX, 143; Dâmâd Efendi, a.g.e., II, 311.

arasında sulh caizdir. Ancak haramı helâl, helâli haram kılan sulh bundan müstesnadır.”¹⁰³¹ hadisiyle bunu yasaklamıştır.¹⁰³²

2.1.37. Urûz Mallarıyla Ortaklık Kurmak

Şirket/şerike sözlükte; bir şeye katılmak, onda pay sahibi olmak anlamına gelir.¹⁰³³ Hanefîler’e göre sermaye ve karda ortaklar arasında yapılan akde “şirket” denir.¹⁰³⁴ Şâfiîler ise şirketi şöyle tarif etmektedir: Şirket; bir şeye şüyû‘ (ortaklık) şeklinde iki veya daha fazla kişinin hakkının sabit olması demektir.¹⁰³⁵

Hanefîler’e göre urûz adı verilen kumaş, hayvan gibi kıymetli olan ticaret malları ile ortaklık kurmak sahih olmaz.¹⁰³⁶

Bu konuda Hanefîler ile Şâfiîler¹⁰³⁷ arasında bir ihtilâf olmadığı tespit edilmiştir. Bu konuda ihtilâf edildiğine dair yapılan atıf, aslında Mâlikîler’e yapılması gerekirdi. Çünkü İmam Malik’e göre şirketin sermayesinin nakit olması şartı yoktur. Şirket dinar ve dirhemlerle sahih olduğu gibi, cinsleri ister aynı olsun ister farklı olsun urûz denilen ticaret mallarıyla da sahih olur ve kıymetleri takdir edilerek şirket kurulur. Şirket bilinen bir sermaye üzerine kurulduğundan bu durum nakitlere benzetilmiştir.¹⁰³⁸

2.1.38. Kârın Tamamının Mudâribe Verilmesinin Şart Koşulması

Şer-î ıstılahta; bir taraftan sermaye, diğer taraftan çalışma (emek) olmak üzere kurulan kâr ortaklığına “mudârebe/kırâd” akdi denir. Cumhur bu akdi “kırâd” olarak isimlendirmiştir. Kırâd kelimesi kesmek anlamına gelen “karz” kökünden türemiştir. Çünkü bu akit neticesinde mal sahibi (rabbü’l-mal) elde edeceği kârın bir bölümünü işçiye (âmil/mudârib), işçi de elde edeceği kârın bir bölümünü kesip mal sahibine verir. Hanefîler ise bu akde “mudârebe akdi” demiştir. Mudârebe kelimesi, sefere çıkma anlamına gelen “darb” kökünden türemiştir. Çünkü malı getirmek, pazarlamak, kâr elde etmek için genellikle sefere çıkılır.¹⁰³⁹

¹⁰³¹ Ebû Dâvûd, Akdiye 12; Tirmizî, Ahkâm 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 366.

¹⁰³² Zuhaylî, Vehbe, *a.g.e.*, V, ss. 311-312.

¹⁰³³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “şrk” md. c. X, s. 448.

¹⁰³⁴ Haddâdî, *a.g.e.*, I, 285.

¹⁰³⁵ Şirbînî, *a.g.e.*, III, 221.

¹⁰³⁶ Serahsî, *a.g.e.*, XI, ss. 160-161; Mevsilî, *a.g.e.*, III, 17:

¹⁰³⁷ Bkz., Şirbînî, *a.g.e.*, III, 225.

¹⁰³⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, IV, 35.

¹⁰³⁹ Mevsilî, *a.g.e.*, III, 22; Şirbînî, *a.g.e.*, III, 397.

Hanefîler'e göre eğer kârın tamamı sermayeyi işleten kişiye (mudârib) verilmesi şart koşulursa sermaye ona borç (karz) olarak verilmiş olur. Çünkü her kazanç ancak sermayeye sahip olmak suretiyle elde edileceğinden, kârın tamamının mudâribe verilmesi onun sermaye sahibi kılınması anlamına gelir. Ayrıca akdin bir mudârebe akdi olması, mudâribin söz konusu sermayeyi sahibine geri vermesi için bir şart olduğundan sermaye mudâribin elinde borç olarak bulunmuş olur.¹⁰⁴⁰

Şâfîîler'e göre kârın mal sahibi ile sermayeyi işleten kişi (mudârib) arasında ortak olması akdin sıhhatinin bir şartı olduğundan kârın tamamının mudâribe ait olması şart koşulması halinde akit fâsit olur. Çünkü bu durumda mudâribin kâr hususunda tamahkârlık yaptığı anlaşılır. Bu durumda kârın tümü mal sahibine ait olur, çalışana ise ücret-i misil verilir.¹⁰⁴¹

2.1.39. Hâkim Kararıyla Tescil Edilmeyen Vakıf

Ebû Hanîfe'ye göre vakıf; vakfedilen malın aynı vakfeden kişinin (vâkıf) mülkünde kalmak üzere malın menfaatinin hayır yolunda tasadduk edilmesidir.¹⁰⁴² İmâmeyn ve Şâfîîler'e göre ise; kendisinden yararlanılması mümkün ve caiz olan bir malın ebediyen Allah'ın mülkünde bırakılması üzere, temlik ve temellükten menedilmesi ve menfaatinin hayır yolunda tasadduk edilmesine “vakıf” denir. Bu tanıma göre mal, vakfedenin mülkiyetinden çıkar, Allah'ın (toplumun) mülkü haline gelir.¹⁰⁴³

Konuyu incelediğimizde görmüş olacağız ki, İslâm âlimleri vakıf akdini, bağlayıcılık (lüzûm) ve teslim şartları açısından âriyet, köle âzadı, sadaka, hibe gibi farklı akitlere benzetmişlerdir.

Ebû Hanîfe ve İmam Züfer vakfî ilke bakımından lâzım olmayan âriyet¹⁰⁴⁴ akdine benzetmiş olduklarından hâkim kararıyla tescil edilmeyen vakfin bağlayıcı olmadığını söylemişlerdir. Zira âriyet akdi neticesinde bir kimseye bir süreliğine kullanmak üzere karşılıksız verilen mal, sahibi tarafından istenildiği zaman geri alınabilir. Klasik eserlerde bu durumun izahı şu şekilde yapılmıştır: Bir kişi malını vakfedip bir müteveli heyetine teslim eder, sonra da bu hususta hâkimin onayı olmadığı gerekçesiyle vakfından dönebilir. Ancak bu durum hâkime intikal eder, o

¹⁰⁴⁰ Mevsilî, *a.g.e.*, III, 23; Haddâdî, *a.g.e.*, I, 295; İbn Nüceym, *a.g.e.*, VII, 263.

¹⁰⁴¹ Şîrâzî, *Tenbîh*, I, 119; Nevevî, *Mecmû'*, XIV, 365.

¹⁰⁴² Mevsilî, *a.g.e.*, II, 49; Mergînânî, *a.g.e.*, III, 15.

¹⁰⁴³ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 15; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 49; Heytemî, *a.g.e.*, VI, 235.

¹⁰⁴⁴ Bir kimseye bir süre kullanmak üzere karşılıksız verilen mal.

da vakfın lüzumuna karar verirse artık vakfeden kişi vakfından geri dönemez. Zira hâkimin verdiği karar içtihat edilebilecek konuda verilen bir karar olduğundan başkaları bu hükmü iptal edemez, dolayısıyla da vâkıf dönüş yapamaz.¹⁰⁴⁵

İmam Muhammed ise vakfı sadaka akdine benzetererek bağlayıcı saymakla birlikte tamam olması için teslim ve kabzı şart koşmuştur.¹⁰⁴⁶

Ebû Yûsuf¹⁰⁴⁷ ile Şâfiîler vakıf akdini feshi imkânsız olan ve derhal lüzum ifade eden köle âzat etmeye benzettiklerinden vâkıfın vakfetmesiyle hemen akdin bağlayıcı olacağını ifade etmişlerdir.¹⁰⁴⁸

2.1.40. Ortak Maldaki (Muşâ‘) Belirli Hissenin Bağışlanması

Bir malı karşılıksız olarak başkasına temlik etmeye hibe denir. Hediyein verilmesi mendup, kabul edilmesi de sünnet olarak değerlendirilmiştir. Bu manada Hz. Peygamber (s.a.v.); “*Hediyeleşin ki, birbirinizi seversiniz.*”¹⁰⁴⁹ ve “*Bana bir yemek hediye edilse kabul ederim. Paça ziyafetine çağrılısam giderim.*”¹⁰⁵⁰ buyurmuştur.¹⁰⁵¹

Hanefiler, “*Teslim meydana gelmeden bağış caiz olmaz.*”¹⁰⁵² hadisine binaen, hibe akdinin bağlayıcı (lazım) olması için hibe edilen şeyin kabzedilmesini şart koşmuştur. Zira hadiste geçen “*caiz olmaz*” sözüyle; hibe edilen şeyin kabzedilmeden karşı tarafın mülkiyetine geçmeyeceği bildirilmiştir. Dolayısıyla Hanefiler, hibe akdinde mülkiyetin meydana gelmesi için malın kabzedilmesi şartını ileri sürdüklerinden, ortak (muşâ‘) bir maldaki taksim edilebilen hissenin bağışlanmasını caiz görmemişlerdir. Çünkü böyle bir hissenin hibe edilmesinin caiz görülmesi, hibe eden kişiyi taksim etmeye zorlar. Oysaki kendisi taksimle mükellef değildir. Ancak taksim edilemeyen muayyen bir hissenin bağışlanması caiz görülmüştür. Çünkü burada tam bir kabz meydana gelme de nâkıs bir kabzın olduğunu, zaruret sebebiyle de bu nâkıs kabz ile yetinilebileceği ifade edilmiştir.¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁵ Mevsilî, *a.g.e.*, II, 49; Bâbertî, *a.g.e.*, VI, 207; Aynî, *a.g.e.*, VII, 429.

¹⁰⁴⁶ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 16.

¹⁰⁴⁷ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 16.

¹⁰⁴⁸ Nevevî, *Minhâc*, s. 168; Mergînânî, *a.g.e.*, III, 15; Şirbînî, *a.g.e.*, III, ss. 532-534.

¹⁰⁴⁹ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, VII, 190.

¹⁰⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 424; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 446.

¹⁰⁵¹ Mevsilî, *a.g.e.*, III, 58; Seyyid Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, III, 534.

¹⁰⁵² Abdurrezzak, *Musannef*, IX, 107; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, VI, 162.

¹⁰⁵³ Serahsî, *a.g.e.*, XII, ss. 49-50; Mevsilî, *a.g.e.*, III, 58; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, V, 93.

Şâfîîler'e göre ise ister bölünebilir olsun ister olmasın muşâ' malın hibe edilmesi caizdir. Bu hususta Umeyr b Seleme'nin rivâyetini¹⁰⁵⁴ esas almışlardır. Bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.), Ebû Bekir'e taksim edilemeyen bir mal olan yaban eşeğini, arkadaşlarına taksim etmesini emretmiştir. Taksim edilen mallar da taksim edilemeyen mallara kıyas edilmiştir. Ayrıca Şâfîîler bu kanaate, "Satışı caiz olan her şeyin hibe edilmesi de caizdir." genel kuralından hareketle varmışlardır. Zira hem satış hem de hibe akdinde karşı tarafı mülk edindirme ilkesi vardır. Dolayısıyla taksim edilen veya edilemeyen şeyin satışı caiz olduğu gibi bunların hibe edilmesi de caizdir demişlerdir.¹⁰⁵⁵

2.1.41. Akraba Dışındaki Kimselere Yapılan Hibeden Dönülmesi

Şâfîî mezhebinde babanın oğluna yapmış olduğu hibeden dönmesi müstesna, mutlak olarak hibeden dönülmesi caiz görülmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde; "*Babanın kendi çocuğuna hibe ettiği şeyi geri alması hâriç, hibe edenin hibe ettiği şeyi geri alması helâl olmaz.*"¹⁰⁵⁶, başka bir hadisinde de; "*Hibeden dönen kusmuğunu yalayan köpek gibidir*"¹⁰⁵⁷ buyurmuştur. Hadislerdeki ifadeler mutlak olduğundan akraba olsun veya olmasın hibeden dönmenin caiz olmadığı ifade edilmiştir.¹⁰⁵⁸

Hanefîler, "*Hibe eden kişi (vâhib), hibe ettiği nesneyi, karşılığında bir bedel almamışsa geri almaya başkalarından daha fazla hak sahibidir.*"¹⁰⁵⁹ hadisine istinaden akraba dışındaki kimselere yapılan hibeden dönülmesi caiz görülmüştür. Hanefî mezhebinde hibe edilen şeyi karşı taraf teslim almadan akit geçerli olmaz. Buna binaen Hanefî uleması ilgili hadisten; "kabzedildikten sonra hibeden dönme hakkı" anlaşılır demişlerdir. Söz konusu hükümden akrabalar istisna edilmiştir. Çünkü akrabaya yapılan hibeden dönmek kişiye farz olan akrabalık bağlarının (sıla-i rahim) kopmasına vesile olur denilmiştir.¹⁰⁶⁰

Şâfîîler'in delil almış olduğu; "*Babanın kendi çocuğuna hibe ettiği şeyi geri alması hâriç, hibe edenin hibe ettiği şeyi geri alması helâl olmaz.*"¹⁰⁶¹ hadis,

¹⁰⁵⁴ Bkz., Buhârî, Hibe 2.

¹⁰⁵⁵ Nevevî, *Mecmû'*, XV, ss. 374-375.

¹⁰⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 421; Tahâvî, *Şerh'u meâ'ni'l-âsâr*, XIII, 62.

¹⁰⁵⁷ Buhârî, Hibe 14; Müslim, Hibe 7; Ebû Dâvûd, İcâre 47; Tirmizî, Büyû' 62.

¹⁰⁵⁸ Nevevî, *Mecmû'*, XV, 382; Şirbînî, *a.g.e.*, III, 568; Büceyremî, *a.g.e.*, III, 266.

¹⁰⁵⁹ Tahâvî, *Şerh'u meâ'ni'l-âsâr*, XIII, 32; Dârekutnî, *Sünen*, III, 461.

¹⁰⁶⁰ Mevsilî, *a.g.e.*, III, 62.

¹⁰⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 421; Tahâvî, *Şerh'u meâ'ni'l-âsâr*, XIII, 62.

hâkimin hükmü ve hibe edilen kişinin rızası olmadan hibe edenin yaptığı hibeden tek başına dönememesi anlamına gelir. Baba ise bu hükümden istisna edilmiştir. Çünkü baba, infak etme mecburiyetinde olduğu için evladına hibe ettiği şeyi geri alma hususunda hâkimin hükmüne ve evladının rızasına ihtiyaç duymaz. Ayrıca babanın hibeden dönmesi, her ne kadar hakikaten rucû‘ değilse de zahire bakarak, babanın oğluna hibe ettiği şeyi geri almasına rucû‘ denilmiştir. Hâlbuki bu hüküm sadece hibeye mahsus değildir. Bilakis oğlu gaip de olsa baba, ihtiyacı olduğunda onun malından alabilir. Ancak Hanefî mezhebinde, “*Hibeden dönen, kusmuğunu yalayan köpek gibidir.*”¹⁰⁶² hadisi gereği, verilen hediyein geri alınması, insanı küçülten bir davranış kabul edildiğinden hibeden dönmek mekruh kabul edilmiştir.¹⁰⁶³

2.1.42. Nikâh Lafızları

Sözlükte “birleştirme, bir araya getirme, evlenme, evlilik, cinsel ilişki” gibi anlamlara gelen nikâh kelimesi şer-î istılahta; şer‘an aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akdi ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisini ifade eder.¹⁰⁶⁴

İslam âlimleri “زوج” ve “نكح” kökünden türeyen nikâhladım, evlendirdim gibi lafızlarla evlilik akdinin sahih olacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Bu konudaki delilleri, “*Biz onu sana zevce yaptık.*”¹⁰⁶⁵ âyetiyle “*Artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin.*”¹⁰⁶⁶ âyetleridir. Hibe, sadaka, temlik, satmak, satın almak gibi temlik anlamına gelen lafızlarla evlilik akdinin sahih olup olmayacağı noktasında ise ihtilâf etmişlerdir.¹⁰⁶⁷

Hanefîler’e göre hibe, sadaka, temlik, satmak, satın almak gibi temlik ifade eden lafızlarla da evlilik akdi sahih olur. Hanefîler bu görüşlerine aşağıdaki delillerden hareketle varmışlardır. Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: “*Ayrıca, diğer müminlere değil de, sana has olmak üzere, mehirsiz olarak kendini Peygamber’e bağışlayan, Peygamber’in de kendisini nikâhlamak istediği herhangi bir mümin*

¹⁰⁶² Buhârî, Hibe 14; Müslim, Hibe 7; Ebû Dâvûd, İcâre 47; Tirmizî, Büyû‘ 62.

¹⁰⁶³ Merginânî, *a.g.e.*, III, 225; İbn Hümâm, *a.g.e.*, IX, 39.

¹⁰⁶⁴ Atar, Fahrettin, “Nikâh” *DİA*, XXXIII, s.112.

¹⁰⁶⁵ Ahzâb 33/37. (زَوْجُنَاكِهَا)

¹⁰⁶⁶ Nisâ 4/22. (وَلَا تَنْكِحُوا آبَاءَكُمْ)

¹⁰⁶⁷ Zuhaylî, Vehbe, *a.g.e.*, VII, 38.

*kadını da (sana helâl kıldık.)*¹⁰⁶⁸ Hz. Peygamber (s.a.v.) de mehir verecek bir mala sahip olmayan birine; “*Kur’an’dan bildiğinle onu sana temlik ettim (nikâhladım).*”¹⁰⁶⁹ demiştir. Zira âyette ve hadiste mülkiyet manası içeren “hibe” ve “temlik” lafızları kullanılmıştır. Bu kelimeler mülkiyet anlamı ifade ettiklerinden, evlenme neticesinde kocanın karısından yararlanma hakkına sahip olması manasını içerirler. Yani evlendirme veya nikâhlama lafzında kocanın karısından süresiz yararlanma anlamı var olduğu gibi bu kelimelerin hepsinde de bu anlam vardır. Dolayısıyla Hanefî fakihleri bu lafızların mecazen evlendirme lafzı yerine kullanılabileceğini söylemişlerdir.¹⁰⁷⁰

Şâfiîler’e göre ise “نكح” ve “زوج” kökünden türemiş olan nikâhladım, evlendirdim gibi lafızların dışında herhangi bir lafızla evlilik akdi sahih olmaz. Çünkü naslarda sadece tezvîc ve nikâh lafızlarının kullanıldığını belirtmişlerdir. Ayrıca tezvîc ve nikâh lafızlarının dışındaki kelimeler, kinâî¹⁰⁷¹ lafızlar olup nikâh manası taşıdıkları gibi başka bir mana da taşıyabilirler. Kinâî lafızlardan hangi anlamın kastedildiğinin anlaşılması için niyete ihtiyaç duyulur. Niyetin de yeri kalptir. Yine bilindiği üzere nikâh akdinin sahih olması için iki şahidin hazır olması gerekir. Şahitler de kalpte bulunan anlama muttali olamayacakları için şahitlik etmeleri imkânsız hale gelir. Dolayısıyla da evlilik akdi sahih olmaz. Hanefîler’in delili olan Ahzâb sûresi 50. âyet, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) tanınan bir ayrıcalıktır. “*Kur’an’dan bildiğinle onu sana temlik ettim (nikâhladım).*”¹⁰⁷² hadisi ise ya râvinin vehmidir ya da râvi hadisi, bu sözün evlilik sözüyle eş anlamlı olduğunu zannettiğinden mana olarak rivâyet etmiştir.¹⁰⁷³

2.1.43. Nikâh Şahitlerinin Âdil Olması

Hanefîler’e göre nikâh şahitlerinin âdil olmaları şart değildir. Yani bu kimseler fâsıkta olsa nikâh şahitliği yapabilirler. Zira şahitlik konularında da bahsi geçtiği üzere Hanefîler, fâsık kimsede velayet ehliyeti bulunduğu göre şahit de olabilmesi gerekir demişlerdir. Çünkü fâsık kimse kendi şahsı adına velayet vasfına sahip olup şahsı adına yaptığı tasarruflar engellenmez. Dolayısıyla kendi şahsı

¹⁰⁶⁸ Ahzâb 33/50. (إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ)

¹⁰⁶⁹ Buhârî, Nikâh 15; Nesâî, Nikâh 62.

¹⁰⁷⁰ Mevsilî, a.g.e. III, 103; Aynî, a.g.e., V, 9.

¹⁰⁷¹ Kinaye: söz içinde geçen asıl anlamın yanında bir başka lâzımî mânanın anlatıldığı kelime veya terkibe denir.

¹⁰⁷² Buhârî, Nikâh 15; Nesâî, Nikâh 62.

¹⁰⁷³ Mâverdi, *İknâ’*, I, 135; Şirbînî, a.g.e., IV, 226.

adına yaptığı tasarruflar geçerli olunca başkaları adına da geçerli olması lâzım gelir demişlerdir.¹⁰⁷⁴

Şâfiîler'e göre ise nikâh şahitlerinin âdil olmaları şarttır. Bu konudaki delilleri, “*Veli ve iki âdil şahit olmadan nikâh olmaz.*”¹⁰⁷⁵ hadisidir. Zira şahitlik, ikram ve hürmeti içerirken fâsıklık ise ihaneti içerir.¹⁰⁷⁶

2.1.44. Zina Sonucu Gebe Kalan Kadınla Evlenmek

İslam hukukunda, çocuğunu doğurmadıkça gebe olan kadınla evlenilmesi yasaklanmıştır. Bu uygulama çocuğun nesebinin başkasına ait olup olmadığının tespit edilmesi için konulmuştur. Yani gebe olan kadınla evliliğin yasaklanması, kadının rahmindeki üreme suyunun muhterem olmasından kaynaklanmıştır. Ancak zina eden kadın için böyle bir hürmetten bahsedilemeyeceği için Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Şâfiîler böyle bir kadınla evlenmeyi meşrû kabul etmişlerdir. Ayrıca bu durumda olan kadınlar, kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlar arasında zikredilmediklerinden, “*Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helâl kılındı.*”¹⁰⁷⁷ âyetinin kapsamına dâhil olurlar denilmiştir.¹⁰⁷⁸

Ancak Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, “*Allah’a ve ahiret gününe inanan bir kimseye kendi suyunun başkasının ekinini sulaması helal olmaz.*”¹⁰⁷⁹ hadisine istinaden, doğum yapmadan önce bu kadınla cinsel ilişkide bulunmak helal olmaz demişlerdir.¹⁰⁸⁰

Şâfiîler'e göre ise bu kadınla evlenmek caiz olduğu gibi cinsel ilişkiye girmek de caizdir. Çünkü evlenmenin caiz olması cinsel ilişkinin de caiz olmasını gerektirir.¹⁰⁸¹

Ebû Yûsuf'a ve İmam Züfer'e göre ise böyle bir kadınla kıyılan nikâh akdi fâsittir. Çünkü gebelik cinsel ilişkiye engel olduğu gibi evlenmeye de engeldir. Zira nikâh sonucunda cinsel ilişkinin helal olması gerekir. Cinsel ilişkiyi helal kılmayan

¹⁰⁷⁴Mergînânî, *a.g.e.*, I, 185; Mevsilî, *a.g.e.*, III, 104; İbn Hümâm, *a.g.e.*, III, 201.

¹⁰⁷⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 455; İbn Hibbân, *Sahih*, IX, 386; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 315.

¹⁰⁷⁶Şâfiî, *Umm*, V, 23, 180; Heytemî, *a.g.e.*, 228.

¹⁰⁷⁷Nisâ 4/24.

¹⁰⁷⁸ Kâsânî, *a.g.e.*, II, 269; Nevevî, *Mecmû'*, XVI, 241.

¹⁰⁷⁹ Ebû Dâvûd, Nikâh 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 108.

¹⁰⁸⁰ Kâsânî, *a.g.e.*, II, 269; Mevsilî, *a.g.e.*, III, 109.

¹⁰⁸¹ Nevevî, *Mecmû'*, XVI, 241; *Ravdatü't-tâlibîn*, IV, 77.

nikâhın bir faydası olmaz ki, bu da böyle bir nikâhın caiz olmadığına delili olur.¹⁰⁸²

2.1.45. Evlilikte Denklik (Kefâet)

Evlenecek eşler arasında dinî, ekonomik ve sosyal açıdan yakınlık ve denklik bulunmasına “kefâet” denir. Bu denklik erkek tarafında aranır. Yani bir erkeğin evleneceği kadına nispetle İslam, nesep, hürriyet, meslek ve zenginlik gibi nitelikler bakımından denk olması, özellikle kadını korumak için öngörülmüştür. Kefâetin esaslarını Hanefîler belirlemiş, Şâfiîler ve Mâlikîler hemen hemen onları takip etmişlerdir.¹⁰⁸³

Hanefî fakihlerinden İmam Kerhî¹⁰⁸⁴ ve İmam Mâlik (v. 179/795)¹⁰⁸⁵ bu vasfı sadece din ile sınırlandırmışlardır.¹⁰⁸⁶ Dayandıkları deliller, “Allah katında en şerefli olanı takvâ bakımından en üstün olanıdır.”¹⁰⁸⁷ âyeti, “İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittirler. Arap’ın yabancıya bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvâdadır.”¹⁰⁸⁸ hadisi ve benzeri hadislerdir.¹⁰⁸⁹ Çünkü zikredilen âyet ve hadisler, dünyada müslümanların mutlak anlamda eşit durumda olduklarının kanıtıdır. Ayrıcalık ancak üstün ahlak ve fazilet sahibi olmada ortaya çıkar ki, o da ancak Allah tarafından bilinebilir.

Kefâeti kabul eden Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler; evlilikte denklik, bir sıhhat şartı değil bağlayıcılık (lüzum) şartıdır demişlerdir. Delilleri şu hadislerdir. Resûlullah (s.a.v.) Hz. Ali’ye şöyle demiştir: “Üç şeyi geciktirme; vakti geldiğinde namazı, hazır olduğunda cenazeyi, dengini bulunca kızı.”¹⁰⁹⁰ Yine Hz. Peygamber (s.a.s.) başka bir vesile ile: “Kadınları denkleriyle evlendirin.”¹⁰⁹¹ buyurmuştur.

Mezheplere göre kefâette aranan vasıflar şunlardır. Hanefîler’e göre: Dindarlık, İslam, hürriyet, nesep, mal, meslek.¹⁰⁹² Şâfiîler: Din, hürriyet, nesep,

¹⁰⁸² Kâsânî, a.g.e., II, 269; Aynî, a.g.e., V, 57.

¹⁰⁸³ Döndüren, Hamdi, *Delileriyle Aile İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1432/2011, s. 179.

¹⁰⁸⁴ Mevsilî, a.g.e., III, 126.

¹⁰⁸⁵ Şevkânî, a.g.e., VI, 154.

¹⁰⁸⁶ Muhyiddîn b. Abdilhamîd, Muhammed Muhyiddîn b. Abdilhamîd el-Mısrî (v. 1900/1973), *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye fi’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye*, Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye, 1428-2007, s. 96.

¹⁰⁸⁷ Hucurât 49/13.

¹⁰⁸⁸ San’ânî, Muhammed b. İsmail Emir es-San’ânî (v. 1182-1099), *Sübülü’s-selam şerh-i bulûğî’l-merâm min cem’i edilleti’l-ahkâm*, ys. ts. I-II, II, 189.

¹⁰⁸⁹ Bkz., Buhârî, Nikâh 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 111.

¹⁰⁹⁰ Tirmizî, Salât 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 105.

¹⁰⁹¹ Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, III, 196.

¹⁰⁹² İbn Hümâm, a.g.e., III, ss. 194-301.

muhayyerliği gerektiren kusurlardan salim olma.¹⁰⁹³ Hanbelîler: Din, hürriyet, nesep, mal, meslek.¹⁰⁹⁴

2.1.46. Liân

Bu başlık altında, “Koca liânda bulunduktan sonra karısı zina ettiğini tasdik ederse kendisine had uygulanır mı uygulanmaz mı?” konusunu inceleyeceğiz.

Fıkıh terimi olarak liân; karısının zina ettiğini veya doğan/doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu belirli yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin masum olduğuna dair aynı tarzda yemin etmesidir.¹⁰⁹⁵

Liân işlemine hâkim huzurunda önce koca başlayarak dört defa, “Allah’ı şahit tutarım ki ben zina isnadında doğru söylüyorum.” der ve beşinci olarak da, “Eğer zina isnadında yalancı isem Allah’ın lâneti benim üzerime olsun.” sözüyle yeminini tamamlar. Ardından kadın dört defa, “Allah’ı şahit tutarım ki kocam bana zina isnadında yalan söylemektedir.” der ve beşinci olarak da, “Eğer doğru söylüyorsa Allah’ın gazabı benim üzerime olsun.” sözüyle yeminini tamamlar.¹⁰⁹⁶

Koca liânda bulunduktan sonra yukarıda da ifade edildiği üzere ilgili âyet¹⁰⁹⁷ gereği kadının da liânda bulunması vâcib olur. Eğer liândan kaçınırsa, liân yapıncaya veya kocasını tasdik edinceye kadar hapsedilir. Kocasını tasdik etmesi durumunda ise Hanefîler’e göre kadına hemen zina haddi tatbik edilmesi gerekmez. Çünkü bir defa ikrar etme ile zina haddi sabit olmaz. Zina haddinin sabit olması için hâkimin huzurunda dört mecliste dört defa zina ettiğini açıkça ikrar etmesi gerekir. Ayrıca “tasdik etme” lafzı “ikrar” lafzı olarak değerlendirilemeyeceği için karının kocasını dört defa tasdik etmesi durumunda bile ona had cezası uygulanmaz. Dolayısıyla burada bir şüphe durumunun söz konusu olması cezanın verilmesine engel olur.¹⁰⁹⁸

Şâfiî mezhebinde, zina haddinin sabit olması için dilsizin işaret etmesi suretiyle dâhi zina ettiğini ikrar etmesi yeterli görülmüştür. Dolayısıyla karının, kocasını tasdik etmesiyle kendisine had cezası uygulanacağı ifade edilmiştir.¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹³ Şîrbînî, *a.g.e.*, IV, ss. 272-273.

¹⁰⁹⁴ Muhyiddîn b. Abdilhamîd, *a.g.e.*, s. 97.

¹⁰⁹⁵ Aydın, Mehmet Âkif, “Liân”, *DİA*, XXVII, s. 172.

¹⁰⁹⁶ Mergînânî, *a.g.e.*, II, 271.

¹⁰⁹⁷ Nur 24/6-9.

¹⁰⁹⁸ Mevsilî, *a.g.e.*, III, 206; İbn Hümâm, *a.g.e.*, IV, 282.

¹⁰⁹⁹ Süneykî, *a.g.e.*, IV, 131; Şîrbînî, *a.g.e.*, V, 452.

2.1.47. Evliliği Haram Kılan Süt Emme

Bir kadının sütünün emme yoluyla ya da başka bir yolla içilip yutulmasına “radâ” denir. Klasik eserlerde sütanneye “murdı” veya “murdıa”, süt verilen çocuğa “radî”, sütanne tutan kimseye “müstardı”, süt akrabasına “karâbetü’r-radâ” denir. Emzirmeyle ilgili temel hükümler Kur’an ve Sünnette belirlenmiş, bunların içtihatlarla genişletilerek ele alındığı fıkıh eserlerinde çocuğu emzirme yükümlülüğü konusu nafaka, hidâne, icâre bölümlerinde, emzirmenin evlilik engeli oluşturması da radâ’ bölümünde incelenmiştir.¹¹⁰⁰

İslam hukukunda süt emme neticesinde evlilik mahremiyetinin oluşması için şu şartları ileri sürmüşlerdir: sütün insan sütü olması, sütü emen çocuğun midesine ulaştığının kesin olması, süt emmenin ağız veya burun yoluyla gerçekleşmesi, sütün başka bir şey ile karışmaması, süt emmenin belli bir yaşa kadar olması, süt emme miktarı. İslam âlimleri bu şartların bazılarında müttefik iken bazılarında ise ihtilâf etmiştir.¹¹⁰¹

İmam Mevsilî’nin söz konusu eserde Şâfîler’in Hanefilerden farklı görüşte olduklarına dair atıfta bulunduğu konu, “süt emme miktarı” olduğundan biz de sadece bu konuya işaret edeceğiz.

Hanefiler’e göre emilen sütün azıyla da çoğuyla da evlilik mahremiyeti meydana gelir. Hanefiler’in naklî delili şu naslardır: Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: “Size şunlarla evlenmek haram kılındı;...sizi emziren sütannelerinizi, süt kız kardeşleriniz...”¹¹⁰² Hz. Peygamber (s.a.v.) de; “Soyca haram olanlar, sütün de haram olurlar.”¹¹⁰³ buyurmuştur. Zira hem âyette hem de hadiste herhangi bir miktar zikredilmeksizin evlenmenin haram oluşu mutlak olarak süt emmeye bağlanmıştır. Bu mutlaklık, az emmeyi de çok emmeyi de kapsadığından bununla amel edilmesi gerekir. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur; “Süt emmek eti oluşturan ve kemiği de yerine getiren emmektir.”¹¹⁰⁴ Hadiste süt emmesi neticesinde çocuğun gelişiminden bahsedilmiştir ki, bu da az süt emmekle de meydana gelir. Ayrıca evliliğin haram olması, süt emmenin bizzat kendisine taalluk ettiğinden çok emme ile az emme arasında fak gözetilmemesi gerekir. Diğer

¹¹⁰⁰ Kaşıkçı, Osman, “Rada”, *DİA*, XXXIV, s. 384.

¹¹⁰¹ Zuhaylî, Vehbe, *a.g.e.*, V, ss. 705-711

¹¹⁰² Nisâ 4/23.

¹¹⁰³ Buhârî, Şehâdât 7; İbn Mâce, Nikâh 34; Tirmizî, Radâ’ 1; Nesâî, Nikâh 49.

¹¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, Nikâh 9; Dârekutnî, *Sünen*, V, 305; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 758.

taraftan süt emen, sütün azı ile de çoğu ile de süt emzirenin bir parçasını almış olur. Öte yandan Hz. Ali, İbn Mes‘ûd ve İbn Abbas’ın; “*Süt emmenin azı da çoğu da haramdır.*”¹¹⁰⁵ dedikleri rivâyet edilmiştir. Hanefîler, Şâfiîler’in konuyla ilgili delil aldıkları hadisleri zayıf kabul etmişlerdir.¹¹⁰⁶

Şâfiîler’e göre ise evlilik mahremiyetinin oluşması için emzirme, ayrı zamanlarda olmak üzere beş kere olmalıdır. Çocuk doyup emmeyi bıraktığında, bir defa emmiş olur. Sık sık memeyi bırakıp tekrar başlaması, emerken nefes alması, bir memeden ötekine geçmesi, hafif uyuklayıp tekrar emmeye başlaması gibi hususlar farklı emme olarak değerlendirilmemiş, bunların tümü bir emme kabul edilmiştir. Emmelerin sayısında şüphe edilirse yakîni bilgi esas alınır. Çünkü asıl olan, haram kılan süt emmenin olmayışıdır. Bu hükmün delili, Hz. Âişe (r.a.)’den nakledilen şu rivâyettir: “*Kur’an’da indirilen âyetler arasında “bilinen (doyurucu) on defa süt emmek haram kılar” şeklinde bir cümle vardı. Sonra bunlar “bilinen beş süt emme” cümlesi ile nesh edildi. (Kendilerine nesh haberi ulaşmayan bazı yerlerde) Resûlullah (s.a.v.) vefat ettiğinde bunlar okunuyordu*”¹¹⁰⁷ Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Bir defa veya iki defa emzirmek veya emmek haram kılmaz.”¹¹⁰⁸ Süt emmek yoluyla evlilik mahremiyetinin oluşmasının illeti, eti artıran ve kemiği güçlendiren süt ile meydana gelen cüz’îlik şüphesidir. Bu ise ancak en azından tam bir gün süt emmek ile tahakkuk eder ki, bu da birbirinden ayrı beş emme ile meydana gelir.¹¹⁰⁹

2.1.48. Mükrehin Talakı

Şer-î istılahta kadın ile erkek arasındaki evlilik bağının çözülmesine ve sona ermesine “talak” denir. Bir kimsenin başkasının malına, canına veya bir uzvuna yönelik olarak yaptığı, fiili işlerken kendisindeki rızayı kaldıran veya ehliyetini yok etmediği halde onun seçme hürriyetini(ihtiyarını) bozan yahut da ondan şer-î yükümlülüğü kaldıran korkutma hali de “ikrah” olarak tanımlamıştır.¹¹¹⁰

Hanefî mezhebinde, ikrâh altında bulunan kişinin karısını boşamasının geçerli olup olmayacağı, o andaki iradeye bağlanmıştır. Hanefîler’e göre tehdit

¹¹⁰⁵ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, XIII, 38.

¹¹⁰⁶ Kâsânî, *a.g.e.*, IV, ss. 7-8; Mevsilî, *a.g.e.*, III, 146; Bâbertî, *a.g.e.*, III, ss. 438-439.

¹¹⁰⁷ Abdurrezzak, *Musannef*, VII, 466; İbn Hibbân, *Sahih*, X, 35.

¹¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, Nikâh 11; İbn Mâce, Nikâh 35; Tirmizî, Radâ‘ 3.

¹¹⁰⁹ Şâfiî, *Umm*, VII, 237; Müzenî, *a.g.e.*, VIII, 332; Mâverdî, *Hâvi’l-kebîr*, XI, ss. 360-362.

¹¹¹⁰ Seyyid Sâbık, *a.g.e.*, II, 241; Zuhaylî, *Vehbe, a.g.e.*, VII, ss. 356-357.

altında olmak esas itibarıyla kişinin iradesini ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla bu durumda yapılan boşamanın geçerli olacağını ifade etmişlerdir. Zira bu halde bulunan kişi, iki kötü durum arasında kalmış ve kendisi için iki şeyden (boşama veya boşamama) birisini seçerek iradesini ortaya koymuş olur. Ayrıca kişinin boşamaya razı olmamasının sonucu değiştirmeyeceği belirtilmiştir. Nitekim şakadan boşayan kimse de, boşamaya istekli olmadığı halde boşama lafızlarını kullandığı için boşanma gerçekleşmiş olur. Hanefîler'in naklî delilleri ise şunlardır: Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: *“Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz.”*¹¹¹¹ Bu âyette ikrâh ile normal durumlarda boşama arasında bir ayrım yapılmadığı söylenmiştir. *“Akıl hastasının boşaması dışında her boşama caizdir.”*¹¹¹² hadisinde de mükrehin boşaması istisna edilmediğinden ikrâh altındaki boşamanın caiz olması gerekir demişlerdir. Yine kocasına kızan bir kadın kocasını tutup yere yatırmış, göğsünün üzerine oturmuş ve boğazına hançeri dayayarak; *“Ya beni üç talâkla boşarsın, ya da seni öldürürüm.”* demiştir. Bunun üzerine adam zorlanma sebebiyle onu üç talâkla boşamış ve durumu gidip Hz. Peygamber'e (s.a.v.) anlatarak hükmünü sormuştur. Hz. Peygamber de (s.a.v.); *“Boşamada istirahat uykusunun hükmü olmaz.”*¹¹¹³ buyurarak boşamanın geçerli olduğunu bildirmiştir. Bu olay da açık bir şekilde boşamanın geçerli olacağını bildirmektedir. Ayrıca Şâfiîler'in delil almış olduğu İbn Abbas'tan rivâyet edilen hadis, bu manada bir anlam ifade etmez. Hadiste ifade edilen hükmü ahiretteki cezanın kaldırılması ile ilgili olduğu konusunda görüş birliği vardır.¹¹¹⁴

Şâfiîler'e göre ise ikrâh altında bulunan kimsenin boşaması geçerli değildir. Delilleri ise şunlardır: Kur'an'ı Kerimde şöyle buyrulmuştur: *“Kalbi imanla dolu olduğu hâlde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.”*¹¹¹⁵ Buna göre zorlama durumunda küfür sözü bile geçersiz sayılıyorsa, bunun çok daha altında kalan boşama vb. sözler öncelikle geçersiz sayılır. İbn Abbas'tan rivâyet edilen bir hadiste şöyle buyrulur: *“Şüphesiz Allah, ümmetinden*

¹¹¹¹ Bakara 2/230.

¹¹¹² Tirmizî, Talâk 15; Abdurrezzak, *Musannef*, VI, 409; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 72.

¹¹¹³ Saîd b. Mansur, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Cûzecânî, (v.227/842), *es-Sünen*, Hind: Dâru's-Selefiyye, 1403/1982, I-II, I, 314.

¹¹¹⁴ Mevsilî, *a.g.e.*, III, 155; Zeylaî, *a.g.e.*, II, ss. 194-195; Haddâdî, *a.g.e.*, II, 38.

¹¹¹⁵ Nahl 16/106.

yanılma, unutmama ve yapmaya zorlandıkları şeyin (hükümünü) kaldırmıştır.”¹¹¹⁶ Şâfiîler’in edindiği başka bir delilde “İğlak” hadisidir. Bu hadiste Hz. Peygamber; “İğlak (zorlama, korkutma, gazap ve dehşet) esnasında boşama ve köle azadı yoktur.”¹¹¹⁷ buyurmuştur. İkrâh altında bulunan kişi dehşet ve panik içinde olup aşırı korku ve üzüntüden dolayı ne yaptığını ve ne söylediğini kontrol edemez. Bu itibarla böyle birinin boşaması geçerli olmaz demişlerdir.¹¹¹⁸

2.1.49. Zimmîyi Öldüren Müslümana Uygulanacak Ceza

Cinayet; insanın canına veya organlarına karşı işlenen öldürme, yaralama, vurma gibi fiillere denir. İnsan bazen kendi nefesine, bazen de başkasına karşı cinayet işler. Nefse karşı işlenen cinayetler; öldürme, asma ve yakma gibi şekillerle olur. Başkasına karşı işlenen cinayetler; onun nefesine, uzuvlarına, namusuna ve malına karşı haddi aşmakla olur. Uzuvlara karşı işlenen cinayetlere; kesme, kırma ve yaralama, namusa karşı işlenen cinayetlere; zina iftirası ve gıybet, mala karşı işlenen cinâyetlere de; gasp, hıyanet ve çalmak adları verilir.¹¹¹⁹

İslâm ülkesinde, devletle yaptığı anlaşma gereği devletin himaye ve güvencesi altında yaşayan gayri müslim vatandaşlara zimmî denir.

İslam hukukunda kisasın geçerli olması için öldüründe (katil), öldürülen (maktulde), öldürme fiilinde ve öldürülenin velisinde bulunması gereken birtakım şartlar aranır. İmam Mevsilî’nin Hanefîler ile Şâfiîler’in ihtilâf ettiklerine dair işaret etmiş olduğu konu ise maktulde bulunması gereken şartlardan biri olan “denklik” şartıdır.¹¹²⁰

Şâfiîler’e göre kisasın uygulanabilmesi için İslam ve hürriyet bakımından katil ile maktul birbirine denk olmalıdır. Buna göre Şâfiî mezhebinde zimmî karşılığında Müslüman kisas yolu ile öldürülemez. Bu görüşlerine aşağıdaki hadisleri delil getirmişlerdir: “Bir kâfir karşılığında Müslüman öldürülemez.”¹¹²¹ “Müslümanların kanları birbirine denktir. Onların zimmelerini en aşağı tabakadaki olanları da yerine getirmeye çalışır ve mümin bir kimse kâfir bir kimse karşılığında öldürülmez.”¹¹²²

¹¹¹⁶ İbn Mâce, Talâk 16; İbn Hibbân, *Sahîh*, XVI, 202.

¹¹¹⁷ Ebû Dâvûd, Talâk 8; İbn Mâce, Talâk 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 276.

¹¹¹⁸ Şirbînî, *a.g.e.*, IV, ss. 470-472; Heytemî, *a.g.e.*, VIII, ss. 30-31.

¹¹¹⁹ Mevsilî, *a.g.e.*, V, 28.

¹¹²⁰ Mevsilî, *a.g.e.*, V, 35.

¹¹²¹ Buhârî, Cihâd 171; Diyât 24; İbn Mâce, Diyât 21; Tirmizî, Diyât 16.

¹¹²² Ebû Dâvûd, Diyât 11; Nesâî, Kasâme 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 119.

Ayrıca Hanefîler'in delili olan; "*Ben taahhüdüne sadık kalmaya en lâıyk kimseyim.*"¹¹²³ hadisinin zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Zira Beyhakî; hadisin Mürsel olduğunu ve kendisiyle delil getirilemeyeceğini ifade etmiştir.¹¹²⁴ Diğer taraftan kanı mubah kılan küfür sebebiyle zimmînin kanının mubah olduğuna dair şüphe oluşmaktadır. Şüpheyle birlikte de kısasın olmayacağı bilinmektedir. Yine Hanefîler'in delil olarak ileriye sürmüş olduğu hırsızlık haddi Allah hakkıdır. Kısas ise kul hakkıdır. Yine kısas lafzında eşitlik manası vardır. Müslüman ile zimmî arasında ise eşitlik yoktur.¹¹²⁵

Hanefîler ise hürriyet ve din bakımından denklığı şart görmezler. İnsan olma açısından eşitlik yeterli olduğundan zimmîyi öldüren Müslümana kısasın uygulanacağını söylemişlerdir. Çünkü kısas âyetleri¹¹²⁶ umumi olup nefisler arasında herhangi bir ayrıma gidilmemiştir. İnsanların hayat hakkını korumak için bu gerekli bir hassasiyettir. Zira Allah (c.c.); "*Kısasta hayat vardır.*"¹¹²⁷ buyurmuştur. Bu hayat hakkı ise Müslümana karşılık başka bir Müslümanın öldürülmesinden, zimmîye karşılık Müslümanın öldürülmesinde daha çok ortaya çıkar. Çünkü Müslüman ile zimmî arasında dini bir ayrılık vardır. Ayrıca Câbir (r.a.)'in şöyle rivâyet etmiştir: "Resûlullah (s.a.v.) bir zimmîyi öldüren Müslüman bir katile kısas tatbik etti ve: "*Ben taahhüdüne sâdik kalmaya en lâıyk kimseyim.*" buyurdu.¹¹²⁸ Şâfîiler'in delili olan, "*Bir kâfir karşılığında Müslüman öldürülemez*"¹¹²⁹ hadisinde geçen kâfirden kasıt ise harbî¹¹³⁰ kimsedir. Yine dokunulmazlık açısından her ikisi de eşit konumdadır. Eğer böyle bir durumda kısas tatbik edilmezse, artık gayri müslimler zimmîlik akdi yapmaz olurlar ki, bunda da belli zararların olacağı aşikârdır. Hanefîler görüşlerini kıyas yoluyla da şu şekilde açıklamışlardır: zimmînin malını çaldığı zaman Müslümanın elinin kesileceği bilinmektedir. Zimmînin malının haramlığı, Müslümanın malının

¹¹²³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 56,57.

¹¹²⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 57.

¹¹²⁵ Şâfîî, *Umm*, VII, ss. 340-342; Yümnî, *Beyân*, XI, 305.

¹¹²⁶ Bakara 2/178; Mâide 5/45; İsrâ 17/33.

¹¹²⁷ Bakara 2/179.

¹¹²⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 56,57.

¹¹²⁹ Buhârî, Cihâd 171; Diyât 24; İbn Mâce, Diyât 21; Tirmizî, Diyât 16.

¹¹³⁰ Müslüman devletlerle henüz barış durumunda bulunmayan, bir antlaşma yapmamış devletlerde yaşayan vatandaşlara denir.

haramlığı gibi olduğuna göre kanının haramlığı da Müslümanın kanının haramlığı gibi olur.¹¹³¹

2.1.50. Red

Bu başlık altında, ashâb-ı ferâize hisseleri verildikten sonra geriye hisse kalması ve bunu alacak da bir asabenin bulunmaması durumunda, söz konusu hisseler ashâb-ı ferâize mi geri verilir yoksa beytü'l-mâl'e mi devredilir meselesini açıklayacağız.

Şer-î ıstılahta Kitap, mütevâtir sünnet ve icmâ gibi kat-î delille sabit olan hükme “farz” denir. Vârislerin hisseleri kat-î bir şekilde takdir edilmiş ve açıklanmış olduğundan miras hukukuna “ferâiz” ismi verilmiştir. Yine Allah (c.c.), vârislerin hisselerini açıkladıktan sonra şöyle buyurur: “Allah’tan bir farz olarak.”¹¹³² Yine Resûlullah (s.a.v.), “Ferâizi öğreniniz.”¹¹³³ buyurmuştur. Kur’an’da mirastan alacakları paylar açıklanmış olan hisse sahiplerine “ashâb-ı ferâiz”, hisseleri verildikten sonra geriye mirastan hisse kalması ve bunu alacak da bir asabenin¹¹³⁴ bulunmaması durumunda, geri kalan hisselerin ashâb-ı ferâize hisseleri miktarınca geri verilmesine ne “red” denir.¹¹³⁵

Hanefiler’e göre yukarıda belirtilen durumda artan hisseler, baba, oğul, karı-koca haricindeki ashâb-ı ferâize geri verilir. Bu görüşlerine, “Bir kimse (ölüp de geride) bir mal bırakırsa, bu onun vârislerindedir.”¹¹³⁶ hadisinden hareketle varmışlardır. Zira hadiste ifade edilen “onun vârislerindedir” sözüyle, “akrabalık” vasfı mirasın tamamını hak etmenin illeti olarak belirginleştigiğinden, ashâb-ı ferâizden birinin tek kalması durumunda dahi bu malı almaya öncelikli hakkının olduğu anlaşılmış olur demişlerdir. Baba, oğul, karı ve koca istisna edilmiştir. Çünkü baba ve oğul asabe olduğundan geri kalan hisselerin tamamını alacaklarından ashâb-ı red olmalarına zaten gerek kalmaz. Karı-kocanın ashâb-ı red olamamaları ise birbirine olan akrabalıklarının kısıtlı olması sebebiyledir. Yani karı-koca arasında akrabalık açısından sadece evlilik bağı bulunmaktadır. Bu bağ

¹¹³¹ Kâsânî, a.g.e., VII, 237; Mergînânî, a.g.e., IV, 444; Mevsilî, a.g.e., V, 35.

¹¹³² Tevbe 9/60.

¹¹³³ Buhârî, Ferâiz 2, Ebû Dâvûd, Ferâiz 1.

¹¹³⁴ Yalnız başına olduğunda bütün mirası ashâb-ı ferâiz’den, mirasçı bulununca onlardan geriye kalanın tamamını alan ve ölene (mûris’e) araya kadın girmeksizin bağlanan erkek hısımlarla bu hükümde olan diğer kimselere asabe denir. Ölenin oğlu, oğlun oğlu..., Ölenin babası, babasının babası... gibi.

¹¹³⁵ Mevsilî, a.g.e., V, 120.

¹¹³⁶ Buhârî, Ferâiz 25; Müslim, Ferâiz 14.

ölümle beraber sona erince miras sebebi olan akrabalık da ortadan kalkmış olur ki, aslında bu durumda birbirine mirasçı olamamaları gerekir. Ancak Kur'an'ın açık hükmü sebebiyle onlara farz hisseleri verilir, bundan fazlası ise verilmez.¹¹³⁷

Şâfîiler'e,¹¹³⁸ Mâlikîler'e¹¹³⁹ göre ise ashâb-ı ferâizin hisseleri verildikten sonra, asabe de yoksa terekeden artan mal devlet hazinesine (beytûlmâle) devredilir. Çünkü Allah (c.c.) her vârisin nasibini âyette açıklamıştır. Başka bir delil olmadan bu nas üzerine ziyade yapmak caiz olmaz. Ayrıca miras âyetleri nazil olduktan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) "*Şüphesiz ki Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Hiçbir vârise vasiyet edilemez.*"¹¹⁴⁰ buyurmuştur. Buna göre vârisler haklarını aldıktan sonra artık onlara red yapılamaz.

Müteahhirun Şâfîiler'e ve Mâlikîler'e göre ise âdil bir idareci olmadığı zaman miras hissesinden kalan kısım, karı-koca hariç ashâb-ı ferâize hisseleri oranında red olunur.¹¹⁴¹

2.1.51. Zevi'l-erhâm

Farz hissesi olmayan ve tek başına bulunduğu zaman malın tamamını alacak şekilde asabe olmayan her akrabaya "zevi'l-erhâm" denir.¹¹⁴²

Zevi'l-erhâm'ın vâris olup olamaması hususunda esas olarak iki görüş bulunmaktadır.

Hanefîler, zevi'l-erhâmın mirasçı olacağı görüşündedir. Bu görüşlerinin delili, "*Yakın akrabalar birbirlerine (vâris olmaya) daha layıktırlar.*"¹¹⁴³ âyeti ve "*Dayı, mirasçısı olmayanın mirasçısıdır.*"¹¹⁴⁴, "*Kavmin kız kardeşinin oğlu onlardandır.*"¹¹⁴⁵ hadisleridir. Bir önceki konuda da ifade edildiği üzere Hanefî mezhebinde mirası hak etmenin illeti "akrabalık" vasfı olarak belirtilmiştir. Ancak zevi'l-erhâmın akrabalığı diğer akrabalıklardan zayıf olduğu için mirası hak etme hususunda onlardan sonra gelmektedirler. Ayrıca mirastan kalan bu hisselerin devlet hazinesine (beytûlmâle) aktarıldığı düşünüldüğünde, diğer müslümanlar ölüye sadece İslam bağı ile bağlanmakta iken zevi'l-erham ise hem İslam hem de

¹¹³⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, V, ss. 120-121.

¹¹³⁸ Nevevî, *Mecmû'*, XVI, 56.

¹¹³⁹ Karâfî, *a.g.e.*, XIII, ss. 54-55.

¹¹⁴⁰ Ebû Dâvûd, Vesâyâ 6; Tirmizî, Vesâyâ 5.

¹¹⁴¹ Nevevî, *Mecmû'*, XVI, 56; Karâfî, *a.g.e.*, XIII, ss.54-55.

¹¹⁴² Serahsî, *a.g.e.*, XXX, 3; Mevsilî, *a.g.e.*, V, 127.

¹¹⁴³ Enfâl 8/75.

¹¹⁴⁴ Ebû Dâvûd, Ferâiz 8; Tirmizî, Ferâiz 12.

¹¹⁴⁵ Buhârî, Ferâiz 24; Müslim, Zekât 133.

akrabalık bağı ile bağlanmaktadır. İki cihetten bağlı olanlar, tek cihetten bağlı olanlardan daha öncelikli olduğundan zevi'l-erhâm varken beytümâle mirasın devredilemeyeceğini belirtmişlerdir.¹¹⁴⁶

Şâfîiler ve Mâlikîler bir önceki konuda zikrettikleri delillerden ötürü zevi'l-erhâmın vâris olamayacağını, dolayısıyla mirastan kalan hisselerin beytû'l-mâle devredileceğini belirtmişlerdir.¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁶ Serahsî, *a.g.e.*, XXX, 3; Mevslî, *a.g.e.*, V, 127.

¹¹⁴⁷ Nevevî, *Mecmû'*, XVI, 56; Karâfî, *a.g.e.*, XIII, 55.

SONUÇ

Tezimizde Hanefî mezhebinin temel eserlerinden İmam Mevsilî'ye ait olan el-İhtiyâr adlı eserde genelde Şâfîîler'e, kısmen de olsa Mâlikîler'e atfedilmiş olan görüşlerin varlığına şahit olunmuştur. Şâfîîler'e yapılan atıflar genelde bu eserin metni olan el-Muhtâr'da “ف” harfiyle ifade edilmiş, görüşlerin delilleri ise zikredilmemiştir. Bazen de metnin şerhi olan el-İhtiyâr'da hem Şâfîîler'e hem de Mâlikîler'e atıfta bulunulmuş, veciz bir şekilde de olsa bu görüşlerin söz konusu mezhepteki karşılığı zikredilmiştir.

Araştırmamız neticesinde ibadetler bölümünde 123, muâmelât ve ukûbât bölümde 51 olmak üzere Şâfîîler'e ve Mâlikîler'e atfedilmiş olan toplamda 174 görüş incelenmiştir. Aslında bu sayı biraz daha fazla olabilirdi. Ancak bazı konuları tek başlık altında topladığımızdan bu sonuca varılmıştır. Bu görüşleri zikrederken mezheplerin aklî ve naklî delillerine ve genel kurallarına yer vermek suretiyle mukayeseli bir bakış açısı sunmaya çalıştık. Çalışmamız neticesinde el-İhtiyâr'da diğer mezheplere yapılan bu atıflarda Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin esas alındığını tespit ettik. Bizi bu kanaate götüren şey ise diğer mezhep imamlarının Hanefilerle müşterek oldukları görüşlerinin Ebu Hanife ile değil de genellikle Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'le uyuşmuş olmasıdır. Söz konusu ittifak edilen görüşleri ve sahiplerini şu şekilde özetlemeyi uygun bulduk:

İbadetle İlgili Konular:

Yükleri Arasında Suyu Unutan Yolcunun Teyemmüm Alarak Namaz Kılması (Ebû Yûsuf-Şâfîîler), Pisliğin Giderilmesi (İmam Muhammed-İmam Züfer-Şâfîîler), Öğle Namazının Sona Erme Vakti (İmâmeyn-Şâfîîler), Secdede Ellerin Konuluş Şekli (İmam Züfer-Şâfîîler), Vitir Namazının Hükümü (İmâmeyn-Şâfîîler), Vitir Namazında Kunut Duası Okumanın Hükümü (İmâmeyn-Şâfîîler), İmamın Niyeti (İmam Züfer-Şâfîîler), Gece Kılınan Nâfile Namazlarda Faziletli Olan Rekât Sayısı, Ramazan Ayında Yolcu veya Hasta Olanların Başka Bir Vâcip Oruca Niyet Etmesi (İmâmeyn-Şâfîîler).

Muâmelât ve Ukûbatla İlgili Konular:

Her Koyun Bin TL Olmak Üzere Koyun Sürüsünün Satılması (İmâmeyn-Şâfîîler), Malı Paylaştıranların Ortaklar Arasındaki Anlaşmazlıklarda Şahitlik Etmeleri (İmam Muhammed-Şâfîîler), Cenin Hakkında İkrarda Bulunmak (İmam Muhammed-Şâfîîler), Şahitlerde Bulunması Gereken Adalet Vasfının Niteliği

(İmâmeyn-Şâfiîler), Şahitlerin Tezkiye Edilmesi (İmâmeyn-Şâfiîler), Tezkiye Edenlerin Sayısı (İmam Muhammed-Şâfiîler), Yalancı Şahide Uygulanacak Ceza (İmâmeyn-Şâfiîler), Husumet Davalarında Vekilin Müvekkili Aleyhinde İkrarda Bulunması (İmam Züfer-Şâfiî), Alacaklının (Mekfûlun Leh) Kefâleti Kabul Etmesi (Ebû Yûsuf-Şâfiîler), İflas Etmiş Olarak Ölen Kimseye Kefil Olmak (İmâmeyn-Şâfiîler), Hâkim Kararıyla Tescil Edilmeyen Vakıf (Ebû Yûsuf-Şâfiîler).

Şâfiî mezhebindeki görüşlerin İmam Şâfiî'nin eski ve yeni görüşü olarak ikiye ayrıldığı bilinmektedir. Eski görüşü veya yeni görüşü, Hanefiler'in görüşüyle aynı olmasına rağmen mezhepte uygulamaya esas olan diğer görüş olduğundan el-İhtiyâr'da bu görüşe atıfta bulunulmuştur. Bununla birlikte beş konuda atfın yanlış yapıldığı, diğer konuların bazılarında mezhepte tercih edilen eski görüş iken yeni görüşe veya tercih edilen görüş yeni görüş iken eski görüşe atıfta bulunulduğu sonucuna varılmıştır.

Yanlış Yapılan Atıflar:

Teyemmümde Kolların Dirseklere Dâhil Edilmesi, Hakiki Necâsetin Kısımları, Zina Sonucu Doğmuş Olanın İmamlığı, Dâvalarda Hakem Tayin Etmek, Urûz Mallarıyla Ortaklık Kurmak.

Tercih Edilmeyen Görüşe Yapılan Atıflar

Öğle Namazının Fazilet Vakti, İstihlâf, Şahitlerin Çokluğu, İstisna Yoluyla Yapılan İkrar.

Yine çalışmamız neticesinde şu kanaatlere sahip olduk:

Usul kitaplarında da zikredildiği üzere mezhepler arasındaki ihtilâflar çeşitli sebeplere dayanmaktadır. Biz araştırmamızda bu ihtilâf sebeplerinin fiilî uygulamasını bizzat görmüş olduk. Bu sebepleri ana başlıklar halinde şu şekilde özetlemek mümkündür: Nasların farklı anlaşılmasından kaynaklı ihtilâflar, sünnetin farklı değerlendirilmesinden oluşan ihtilâflar, sahâbe kavli veya fetvasıyla ilgili ihtilâflar, lafız eksenli ihtilâflar, hükmün illetiyle ilgili ihtilâflar, istihsan, sedd-i zerâî, maslahat gibi bazı fer-î delillere dayalı ihtilâflar, örf ve âdetle ilgili ihtilâflar, delillerin tearuzu ile ilgili ihtilâflar, genel kurallara bağlı ihtilâflar.

Bütün bu görüşler muvacehesinde “*bir mezhep diğer mezhepten alınmaz (anlaşılamaz)*” ilkesinin doğruluğunu bir kez daha test etmiş olduk. Zira yukarıda ana başlıklar halinde zikretmiş olduğumuz ihtilâf sebeplerinden ötürü her mezhebin nasları değerlendirme ve onlardan hüküm elde etme yöntemleri farklıdır.

Dolayısıyla herhangi bir mezhebin fıkıh usulü açısından yöntemini bilmeden, konu hakkında ileri sürmüş oldukları delillere iyice bilmeden bir konuda bu mezhebin görüşü “doğrudur” veya “daha doğrudur” yada “yanlıştır” gibi ifadelerin doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Fıkıh ilmi söz konusu olduğunda, İslam’ın ana esaslarının dışında neredeyse ihtilâf edilmeyen hiç bir mesele yoktur denilebilir. Aslında bu, bir eksiklik olarak değil, aksine kaçınılması mümkün olmayan bir “zaruret” yahut “rahmet” olarak algılanmalıdır. Zira günümüze kadar her asırda ortaya çıkmış ve kıyamete kadar da ortaya çıkacak olan yüzlerce, binlerce meselenin çözümünde mezheplerin her birinden ayrı ayrı istifade edilmesi, bu zaruretin varlığını bize göstermektedir. Aslında bu, fıkıhın İslam’ın evrensellik boyutuna hizmet ettiğinin de en büyük kanıtıdır.

Ayrıca şunu belirtmeliyim ki, araştırmalarımız esnasında tezimizin konusuyla bağlantılı, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde çalışılmış olan, “*el-Mevsûlî’nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfiî’ye Ait Görüşlerin Tahkiki*” adlı teze rastladık. Tezi incelememiz neticesinde her iki mezhebin görüşlerinin kısa bir şekilde aktarıldığını, fakat bu görüşlerin delillerinin zikredilmediğini gördük. Biz tezimizde sadece el-Muhtâr metnindeki atıflarla yetinmeyerek metnin şerhi olan el-İhtiyâr’da hem Şâfiîler’e hem de Mâlikîler’e yapılan atıfları mukayeseli bir şekilde değerlendirdik. Yine tezi incelememiz esnasında Şâfiîler’e nispet edilen görüşlerde yer yer hataların yapıldığını fark ettik. Tezimizdeki ilgili konu başlıkları altında kimi zaman bu hatalara dikkat çekmeye çalıştık.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (v. 211/826-27), *Musannef*, Hind: Meclisü'l-ilmî, 1403/1980, I-XI.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (v.241/855), *el-Müsned*, Kahire: Müessiset'ü Kurtuba, ts. I-VI.
- Atar, Fahrettin, "Nikâh" *DİA*, XXXIII, s.112.
- Aydın, Mehmet Âkif, "Liân", *DİA*, XXVII, s. 172.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (v. 855/1451), *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts. I-X.
- _____, *Umdetü'l-kârî şerh'i sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâr'u iyhâi't-türâsi'l-Arabî, ts. I-XXV.
- Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (v.786/1384), *el-Înâye şerhu'l-hidâye*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts. I-X.
- Beyhakî, Ebû Bekr b. Hüseyin b. Ali (v.458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2003, I-X.
- _____, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, Kahire: Dâru'l-vefa, 1412/1991, I-XV.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (v. 1883-1971), *Hukûkî İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yayınevi, ts. I-VIII.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (v. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1411/1991, I-IX.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Amr el-Büceyremî, el-Mısırî (v.1221/1816), *Hâşiyetü'l-Büceyremî ale'l-hatîb*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415/1995, I-IV.
- Bölükbaş, Ali Haydar, *İbadetler Bağlamında Abdullah b. Mes'ûd'un Ebû Hanîfe'ye Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2014.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (v. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut: Dâr'u iyhâi't-türâsi'l-Arabî, 1405/1984, I-V.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbüri (v. 478/1085), *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, Dâru'l-minhâc, 1428/2007, I-XX.

- Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, Şeyhîzâde (v.1078/1667), *Mecme‘u’l-enhur şerh’u mülteka’l-ebhur*, Beyrut: Dâr’u iyhâi’t-türâsi’l-Arabî, ts. I-II.
- Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (v. 385/995), *Sünen-i Dârekutnî*, Beyrut: Müessisetü’r-risâle, 1424/2004, I-V.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî el-Mâlikî (v. 1230/1815), *Hâşiyetü’d-desûkî alâ şerhi’l-kebîr*, Beyrut: Dâru’l-fîkr, ts. I-IV.
- Dimyâtî, Ebû Bekr Osman b. Muhammed (v.1310/1892), *Îâ’netü’t-tâlibîn alâ halli elfâzi fethi’l-muîn*, Beyrut: Dâru’l-fîkr, 1418/1997, I-IV.
- Dirican, Hilal, *el-Mevsûlî’nin el-Muhtâr İsimli Eserindeki İmam Şâfî’ye Ait Görüşlerin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006.
- Döndüren, Hamdi, *Delileriyle Aile İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/889), *es-Sünen*, ys: Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 1430/2009, I-VII.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/889), *es-Sünen*, Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 1430/2009, I-VII.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (v.505/1111), *el-Vasît fi’l-mezheb*, Kahire: Dâru’s-selam, 1417/1995, I-VII.
- Haddâdî, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâdî (v. 800/1398), *el-Cevheretü’n-neyyira ala muhtasari’l-kudûrî*, ys: Matbaatü’l-hayriyye, 1322/2017, I-II.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî (v.405/1014), *el-Müstedrek ale’s-sahîhayn*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1411/1990, I-IV.
- Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Diyanet İşleri Başkanlığı Meâli (yeni)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Halit Çalış, Hasan Hacak, “Rehin”, *DİA*, XXXIV ss. 538-542.
- Heysemî, Ebü’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî (v.807/1405), *Mecmeu’z-zevâid ve menbeu’l-fevâid*, Kahire: Mektebetü’l-küdsî, 1414/1994, I-X.

- Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî (v. 974/1567), *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-minhâc*, Beyrut: Dâr'u iyhâi't-türâsi'l-Arabî, 1357-1983, I-X.
- İbn Âbidîn, Ahmed b. Abdilğânî b. Ömer ed-Dımaşkî (v. 1307/1889), *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992, I-VI.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim (v.235/852), *Musannef*, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1987, I-VII.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (v. 354/965), *Sahih'i İbn Hibbân*, Beyrut: Müessisetü'r-risâle, 1408/1988, I-XVIII.
- İbn Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (v. 861/1457), *Fethu'l-kadîr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts. I-X.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbüri (v. 311/924), *Sahih'i İbn Huzeyme*, Beyrut; el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts. I-IV.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (v. 620/1223), *el-Muğnî*, Kahire: Mektebetü'l-kahire, 1388/1968, I-X.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (v. 273/887), *Sünen'i İbn Mâce*, ys: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009, I-V.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (v. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâr'u Sadr, 1414/1994, I-XV.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (v. 970/1563), *Bahru'r-râik şerh'u kenzi'd-dekâik*, ys: Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, ts. I-VIII.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî eş-Şehîr bi İbn Rüşd el-Hafîd (v. 520/1126), *Bidâyetü'l-müçtehit ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahire: Dâru'l-hadis, 1425/2004, I-IV.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî (v. 684/1285), *ez-Zehîre*, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994, I-XIV.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986, I-VII.
- Kaşıkçı, Osman, "Rada", *DİA*, XXXIV, s. 384.

- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (v.428/1037), *Muhtasaru'l-kudûrî*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (v.179/795), *el-Muvatta'*, Beyrut: Dâr'u iyhâi't-türâsi'l-Arabî, 1406/1985, I-II.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (v.450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr şerh'u muhtasari'l-müzenî*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999, I-IXX.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânuddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî (v. 593/1197), *el-Hidaye fî şerh'i bidâyeti'l-mübtedî*, Beyrut: Dâr'u iyhâi't-türâsi'l-Arabî, ts. I-IV.
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecduddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî (v. 683/1284), *el-İhtiyâr lita'lîlî'l-muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1419/1998, I-V.
- Meydânî, Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Ğuneymî ed-Dımaşkî (v. 1298/1881) *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye, ts. I-IV.
- Minhâcî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Asyûtî el-Minhâcî (ö. 889/1484'ten sonra), *Cevâhirü'l-'ukûd ve mu'înü'l-kudât ve'l-muvakki'in ve's-şühûd*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1996, I-II.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Feramrez b. Ali (v. 885/1480), *Düreru'l-hükkâm şerh'u ğureri'l-ahkâm*, Dâr'u ihyâi'l-kütübî'l-Arabîyye, ts., I-II.
- Muhyiddîn b. Abdilhamîd, Muhammed Muhyiddîn b. Abdilhamîd el-Mısrî (v. 1900/1973), *el-Ahvâlü's-şahsiyye fî's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye, 1428-2007.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (v. 261/875), *el-Câmiu's-sahîh*, Beyrut: Dâr'u iyhâi't-türâsi'l-Arabî, ts. I-V.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî el-Mısrî (v. 264/878), *Muhtasaru'l-Müzenî*, (İmam Şâfiî'ye ait el-Umm adlı eserin sekizinci cildinde bulunmaktadır.)Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410/1990.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (v. 676/1277), *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l- müftîn*, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991, I-XII.
- _____, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts. I-XX.

- _____, *Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1425/2005.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (v. 303/915), *es-Sünen*, Halep: Mektebetü'l-metbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986, I-IX.
- Öğüt, Salim, "Tahâret", *DİA*, IXXXX, s.382.
- Râfî, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfî el-Kazvîni (v. 623/1226), *el-Azîz şerh'ul-vecîz*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997, I-XII.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî (v. 1004/1596), *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-minhâc*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984, I-VIII.
- Sâid b. Mansur, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Cûzecânî, (v.227/842), *es-Sünen*, Hind: Dâru's-selefiyye, 1403/1982, I-II.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail Emir es-San'ânî (v. 1182-1099), *Sübülü's-selam şerh-i büluğî'l-merâm min cem'i edilleti'l-ahkâm*, ys. Ts. I-II.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (v. 483/1090), *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993, I-XXX.
- Seyyid Sâbık, (v.1420/1998), *Fıkhu's-sünne*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1397/1977.
- Süneykî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (v. 926/1520), *Esne'l-metâlib fî şerh'i ravdi't-tâlib*, Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, ts. I-IV.
- _____, *Fethü'l-vehhâb bi şerhi Menheci't-tullâb*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994, I-II.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfî (v. 204/820), *el-Umm*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410/1990, I-VII.
- _____, *er-Risâle*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî (v.1250/1834), *Neylü'l-evtâr şerh'u münteka'l-ahbâr*, Mısır: Dâru'l-hadis, 1413/1993, I-VII.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *el-Mühezzebfi fikhî'l-İmâmi's-Şâfî*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts. I-III.
- _____, *et-Tenbîh*, Alemü'l-kütüb, ts.

- _____, *Nüketü'l-mesâil*, Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1418/1998.
- _____, *el-Lemu' fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî (v. 977/1570), *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994, I-VII.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (v. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr*, Kahire; Mektebet'ü İbn Teymiyye, 1415/1994, I-XXV.
- _____, *el-Mu'cemü'l-evsat*, Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts. I-X.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî (v. 321/933), *Şerh'u meâ'ni'l-âsâr*, Âlemü'l-kütüb, 1414/1994, I-IV.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî et-Tahtâvî (v. 1231/1816), *Hâşiyetü't-tahtâvîalâ merâkı'l-felâh şerh-i nûri'l-izâh*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Takiyyuddîn, Ebûbekir b. Muhammed el-Huseynî ed-Dımeşkî (v.829/1450), *Kifâyetü'l-ehyâr fî halli ğâyeti'l-ihtisâr*, Dımeşk: Dâru'l-hayr, 1994.
- Tayâlisî, Ebü Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî (v. 204/819), *Müsned'i Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, Mısır: Dâr'u hicr, 1419/1999, I-IV.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (v. 279/892), *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2002.
- Topal, Şevket, *İslam Hukukunda Zilyedlik*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2000.
- Yavuz, Yunus Vehbi, "Fitre", *DİA*, XII, s. 160.
- Yümnî, Ebu'l-Huseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim, (v.558/1179), *el-Beyân fî mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*, Cidde: Dâru'l-minhâc, 1421/2000, I-XIII.
- Zekiyyuddîn Şa'ban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, İstanbul: Mektebetü'l-hanefîyye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö.538/1144), *Ruûsü'l-mesâil*, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 1407/1987.
- Zeylaî, Ebü Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî (v. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâikşerh-u kenzi'd-dekâik ve hâşiyetü's-şilbiyyi*, Kahire: Matbaatü'l-kübra, 1313/1934, I-VI.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî
(v. 762/1360), *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-hidâye*, Beyrut:
Müessisetü'r-reyyân, 1418/1997, I-IV.

Zuhaylî, Muhammed, *el-Mu'temed fi'l fikhî's-Şâfî*, Dımeşk: Dâru'l-kalem,
1432/2011, I-V.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1409/1989, I-
VIII.

ÖZET

Bu çalışmada el-İhtiyâr adlı eserde Şâfiî ve Mâlikîler'e atfedilen görüşleri inceledik. Bu görüşlerin naklî ve aklî delillerini zikretmek suretiyle mukayeseli bir bakış açısı sunmaya çalıştık. el-İhtiyâr'da var olan bu atıfların Ebû Hanîfe'nin görüşleri esas alınmak suretiyle yapıldığını tespit etmiş olduk. Zira bazı atıflarda Ebû Hanîfe dışındaki Hanefî ulemasına ait görüşlerin diğer mezhep âlimlerinin görüşleriyle örtüştüğünü gördük.

Söz konusu atıflardan beş tanesinde isabet olmadığını, dört tanesinde de mezhebin zayıf görüşüne atıfta bulunulduğunu tespit ettik.

Günümüze kadar çözüme kavuşmuş, kıyamete kadar da çözüme kavuşacak olan milyonlarca meselenin çözümünde mezheplerin birer rahmet vesilesi olduğunu bir kez daha görmüş olduk. Yine mezheplerin İslam'ın evrenselliğine hizmet eden boyutunu müşahede etmiş olduk.

ABSTRACT

In this study, we investigated the opinions which has been attributed to the Shâfihî and the Mâlikîs in *Al-İhtiyar*. We tried to offer a comparative perspective mentioning the reasonable and traditional evidences. Therefore, we identified that this attributes in the *Al-İhtiyar* was made referencing the opinions of the Ebû Hanîfah. Because, we detected that certain opinions belong to the Hanefian wisers except the ebu hanifah was overlapping with the opinions of the other sects.

We detected at the five of subject attributes that four of them was referencing the weak opinions and five of them was misused.

We saw again that the sects are ways of mercy at the solution of problems, which has been solved until now and will have been solved until judgement day. In addition, we observed that the sects are serving universality of İslam.

ÖZGEÇMİŞ

1982 yılında Rize’de doğdu. Güneysu İlçesine bağlı Güneli Köyü İlkokulu’ndan mezun olduktan sonra hafızlığını 1993 senesinde Güneysu Merkez Kur’an Kursu’nda tamamladı. Güneysu İmam Hatip Lisesi’nin orta kısmını bitiren PEÇE, 1999 yılında İstanbul Eyüp İmam Hatip Lisesi’nden mezun oldu. 2007’de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ni bitirdi. 2004 yılında İmam Hatip olarak göreve başlayan PEÇE, beş yıl İmam Hatip’lik görevinde bulunduktan sonra 2009-2012 yılları arasında İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezinde kursiyer olarak bulundu. 2013 senesinde Rize Kalkandere İlçe Müftülüğü’nde Vaizlik görevi yaptı. Halen Din İşleri Yüksek Kurulu’nda Uzman Yardımcılığı görevini yürütmektedir. Arapça bilen PEÇE, evli ve dört çocuk babasıdır.