

T. C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

KUDÛRÎ'NİN “et-TECRÎD” ADLI ESERİNDE
HANEFİ VE ŞAFİİLERİN NASLARA DAYALI
İHTİLAF LARI
-KİTÂBÜ'S-SALÂT ÖZELİNDE-

HEDAYATULLAH YUSUFI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
DR. ÖĞR. ÜYESİ NECMEDDİN GÜNEY

KONYA 2018



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	HEDAYATULLAH YUSUFI		
	Numarası	158106041012		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	✓	
		Doktora		
Tezin Adı	KUDÛRÎ'NİN "TECRİD" ADLI ESERİNDE HANEFİ VE ŞAFİİLERİN NASLARA DAYALI İHTİLAF LARI-KİTABU'S-SALÂT ÖZELİNDE-			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

HEDAYATULLAH YUSUFI



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	HEDAYATULLAH YUSUFI
	Numarası	158106041012
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM HUKUKU
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Necmeddin GÜNEY
	Tezin Adı	KUDÛRÎ'NİN "et-TECRÎD" ADLI ESERİNDE HANEFİ VE ŞAFİİLERİN NASLARA DAYALI İHTİLAFLARI -KİTABU'S-SALÂT ÖZELİNDE-

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan KUDÛRÎ'NİN "et-TECRÎD" ADLI ESERİNDE HANEFİ VE ŞAFİİLERİN NASLARA DAYALI İHTİLAFLARI -KİTABU'S-SALÂT ÖZELİNDE- başlıklı bu çalışma 12/09/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Dr. Öğr. Üyesi	Necmeddin GÜNEY	
2	Doç. Dr.	Murat ŞİMŞEK	
3	Dr. Öğr. Üyesi	M. Raşid AKPINAR	

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
ÖZET	4
ABSTRACT	5
ÖNSÖZ	6
KISALTMALAR	7

GİRİŞ	8
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU	8
II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	10
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	10
IV. ARAŞTIRMADA KAYNAK KULLANIMI	11

BİRİNCİ BÖLÜM

KUDÛRÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

I. HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ	12
A. Hocaları	16
B. Öğrencileri	17
C. Eserleri	20
II. et-TECRÎD VE HİLAF İLMİNDEKİ YERİ	28
A. Hilâf İlmi	28
B. Fakihlerin İhtilaf Sebepleri	31
C. <i>et-Tecrîd</i>	33

İKİNCİ BÖLÜM

NASSLARIN SÜBUTUNA DAYALI İHTİLAFLAR

I. RİVÂYETLERİN SENEDİNE DAYALI İHTİLAFLAR	40
A. Basmelenin Fatiha'nın bir Ayeti Olup Olmadığı Konusu	40
B. Fatiha'dan Sonra Âmin Deme Meselesi	42

C.	En faziletli Teşehhüd Lafızları	43
D.	Seferde Namazı Cem' etmek	44
II.	RİVÂYETLERİN KAYNAĞINA DAYALI İHTİLÂFLAR	45
III.	DEĞERLENDİRME	48

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NASLARIN DELÂLETİNE DAYALI İHTİLÂFLAR

I.	LAFZIN VAZ'INA DAYALI İHTİLÂFLAR	51
A.	Öğle Vakti	51
B.	Sabah Namazı için en Faziletli Vakit	53
C.	Salât'ul-Vusta (Orta Namaz)	54
D.	Teşehhüt Meselesi	55
E.	Galizz ve Hafif Avretin Bir Kısımının Açılması	56
II.	NASSIN MEFHÛMUNA VE MANAYA DELÂLETİNE DAYALI İHTİLÂFLAR	58
A.	Balık Kanının Temizliği	59
B.	Özür Ortadan Kaldıktan Sonra Önceki Namazın Hükmü	60
C.	Namaz Kılmanın Caiz Olmadığı Vakitler	60
D.	Cemaate Katılan Kafirin Müslüman Sayılıp Sayılmaması	61
E.	Namazı Kasten Terk Etmek	63
III.	NASSIN TEVİLİNE DAYALI İHTİLÂFLAR	64
A.	İkinci Vakti	64
B.	Sabah Namazı için En Faziletli Vakit	65
C.	Fecir Olmadan Önce Sabah Ezanı Okumak	66
D.	Sabah Namazını Kılarken Güneşin Doğması	67
E.	Namaza Başlarken Okunacak Olan Dua	68
F.	Kible Yönünü Bilmediği İçin Kendi İctihadiyle Namaz Kılanın Namazı	69
G.	Fatiha'dan Sonra Âmin Demek	70
H.	Rükûdan Kalkınca İmamın ve Cemaatin Okuyacağı Tesbihât	71
İ.	Namazdayken Selam Almak	72
J.	Namazdayken Abdestin Bozulması	73
K.	Farzı Kıldıktan Sonra Aynı Namaz İçin Cemaate Katılmak	74

L.	Namazdayken Azap ve Rahmet Ayetleri Okunduğunda Sakınmak ve Rahmet Dilemek	75
M.	Tilavet Secdesini Yapmak	76
N.	Namazda Şüpheye Düşmek.....	78
O.	Öğlenin Dördüncü Rekatında Oturmadan Beşincisi için Secde Etmek.....	78
P.	İmamın İhfayı Cehr ve Cehri İhfa Okuması.....	79
IV.	NASSIN KAPSAMINA DAİR İHTİLÂFLAR.....	80
A.	Namazın Vucûbiyetinin Vakti	81
B.	Namazda Kıraat	81
C.	Meni	82
D.	Kerahet Vakitlerinde Namaz Kılmanın Kapsamı.....	83
V.	NASSIN GRAMATİK AÇIDAN YORUMUNA DAYALI İHTİLÂFLAR	84
A.	Yatsı Namazının Vakti.....	85
B.	İftitah Tekbirinde Kullanılacak Lafızlar	86
VI.	DEĞERLENDİRME	88
SONUÇ.....		89
İNCELENEN KONULARIN TABLOSU.....		92
BİBLİYOGRAFYA.....		96

Öğrencinin	Adı Soyadı	HEDAYATULLAH YUSUFI
	Numarası	158106041012
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI - İSLAM HUKUKU BİLİM DALI
	Programı	TEZLİ YÜKSEK LİSANS
	Tez Danışmanı	DR. ÖĞR. ÜYESİ NECMEDDİN GÜNEY
	Tezin Adı	KUDÛRÎ'NİN “et-TECRÎD” ADLI ESERİNDE HANEFİ VE ŞAFİİLERİN NASLARA DAYALI İHTİLÂFLARI -KİTABU'S-SALÂT ÖZELİNDE-

ÖZET

Kudûrî, IV. asırda yaşamış, Hanefî mezhebinin önde gelen simalarından birisidir. Kudûrî, sadece kendi mezhebinin öğrenmekle yetinmemiş, aynı zamanda hadis uleması tarafından “sadûk” olarak nitelendirilecek düzeyde hadis ve en az bir şâfiî kadar Şâfiî mezhebinin de delilleriyle birlikte öğrenmiştir. Kudûrî birçok te'lifatının yanı sıra, Hanefî ve Şâfiîlerin ihtilaf ettiği meseleleri delilleriyle birlikte ele almak suretiyle et-Tecrîd adlı eserini hazırlamıştır. Bu eserde her iki mezhebin ilgili mesele için irad ettikleri görüşlerini ve ihticâclarını karşılaştırarak, cedel yöntemiyle farklı açılardan incelemiştir. Kitâbu's-Salât özelinde iki mezhebin naslara dayalı ihtilâflarının, sübûta ve delâlete dair olmak üzere ikili bir taksimi yapılmıştır. Rivayetin sübûtuna dair ihtilâflar, rivayetlerin senedine ve kaynağına yönelik olarak ele alınmıştır. Delâlete dair ihtilâflar ise; lafızların vaz'ına, manaya mefhum ve delâletine, teviline, kapsamına ve gramatik açıdan farklı yorumlanmasına dair ihtilâflar olmak üzere beşli bir taksime sahiptir. Eserde bunların her birinde cedel metodu kullanılarak delillerin münakaşası yapılmakta ve Hanefî mezhebinin görüşleri savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kudûrî, Tecrîd, İhtilaf, Salât.

Author's	Name and Surname	HEDAYATULLAH YUSUFI
	Student Number	158106041012
	Department	BASIC ISLAMIC SCIENCES DEPARTMENT- ISLAMIC LAW DEPARTMENT
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)
	Supervisor	DR. ÖĞR. ÜYESİ NECMEDDİN GÜNEY
	Title of the Thesis/Dissertation	The Controversy Between Hanefites and Shafiites on the Interpretation of Revealed Text Within Qudûri's al-Tajrîd in the Case of Kitab al-Salat

ABSTRACT

Quduri has lived in the 4th century of the hijrah. He is one of the leading figures of the Hanafi School of Law. Quduri has not only learnt about his own school of law, but at the same time he learned hadith at the level to be considered “sadûq” by the hadith scholars and learned the Shafiî School like the level of members of the Shafiî's. In addition to many other works, Quduri prepared his work called al-Tajreed by taking into consideration the controversy issues between the Hanafis and Shafiites with their arguments. In this work, views of both schools of law were examined from different aspects by comparing the views they hold. In the case of Kitab al-Salat (Book of Prayer), a dual division has been established; The dispute regarding the "nass" which involves the authenticity and the meaning of the text. The controversy over narrations has been addressed from either the sanad (chain of transmission) aspect or the source of the narration aspect. Controversies over the meaning of the texts have a five-fold set including meaning of words, the notion and conception, the interpretation of its scope and grammatical interpretation. In this work, the arguments are made by using the jadal method and the opinions of Hanafi School of law are defended.

Keywords: Qudûrî, Tajrîd, Conflict, Prayer

ÖNSÖZ

Mezhepler, ekolleşme sürecini tamamladıktan sonra, bir mezhebe mensup olan âlimler, kendi mezhebinin görüşünü savunup, karşıt mezheplerin görüşlerine eleştiriler yöneltmişlerdir. Böylece ilm-i hilaf dediğimiz önemli bir fıkıh alt dalı ortaya çıkmıştır. Hicri dördüncü asırda yaşamış, Bağdat'ta Hanefî mezhebinin riyasetine kadar yükselen ve Hanefî mezhebinin önemli savunucularından biri olan Kudûrî'nin, bu gelenek içerisinde ayrı bir yeri vardır. Zira yazmış olduğu *et-Tecrîd* adlı eseri, O'nun bu alanın sistemleşmesinde önemli bir paye sahip olduğunu göstermektedir. Biz, bu tezimizde Kudûrî'nin Hanefî ve Şâfîîlerin ihtilaf ettikleri meseleleri ele alarak imlâ ettirdiği *et-Tecrîd* adlı eseri çerçevesinde, iki mezhep arasında vukû bulan nassa dayalı ihtilafli meseleleri inceledik ve örneklem alanı olarak namaz bölümünü seçtik.

Tezimiz "Giriş" ve "Sonuç" kısımları haricinde üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezimizin konusu, amacı, yöntemi ve kullanılan kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Kudûrî'nin hayatı, ilmi yönü ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra, *et-Tecrîd*'in tam olarak konumunun anlaşılması için önce ilm-i hilaf hakkında bilgi verilmiş, daha sonra çalışma konumuz olan *et-Tecrîd* detaylı bir şekilde tanıtılmıştır.

İkinci ve üçüncü bölümlerde ise, *et-Tecrîd*'in Kitabü's-Salât bölümü özelinde, Hanefî ve Şâfîîlerin nasslara dayalı ihtilaflarını, sübuta ve delalte yönelik olarak tasniflendirilmiştir. İlk olarak nassların sübutuna dayalı ihtilaflar başlığı, rivayetin senedine dair ihtilaflar ve rivayetin kaynağına dayalı ihtilaflar alt başlıklarında ve daha sonra nassların delaletine dayalı ihtilaflar bölüm başlığı, yine farklı alt başlıklarda incelenmiştir. Çalışmamız boyunca ulaşılan neticeler "Sonuç" kısmında zikredilerek tezimiz tamamlanmıştır.

Tez konumuzun tespitinde ve sonraki aşamalarında desteğini esirgemeyen muhterem danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Necmeddin Güney'e sonsuz şükran ve saygılarımı sunuyorum. Tezimin imlasının tashihinde emeği geçen Sayın Mustafa Fatih Şen'e de teşekkürü bir borç bilirim.

Hedayatullah YUSUFI

Konya 2018

KISALTMALAR

a.s	: Aleyhisselam
b.	: Bin
bkz.	: Bakınız
DİA	: Diyanet İslam Anseklopedisi
Hız.	: Hazreti
h.	: Hicri
nşr.	: Neşreden
s.a.s	: Sallallahu aleyhi ve sellem
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik eden
thrc.	: Tahric eden
tkml.	: Tekmil eden
tsh.	: Tashih eden
ty.	: Yayın tarihi yok
v.b	: Ve benzeri
v.dğr	: Ve diğçerleri
vs.	: Ve saire
yy.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Hz. Peygamber (s.a.s) yaşıyorken özellikle İslami hükümleri anlamada ortaya çıkan sorunlar, bizzat O'nun açıklamalarıyla vuzuha kavuşturulurdu. Müslümanlar dini, ticari, ilmi, iktisadi v.dğr tüm alanlarda karşılaştıkları sorunların çözümünü Hz. Peygamber'e (s.a.s) soruyor, O da gerek beyanıyla, gerek takriiriyle ve gerekse uygulamalarıyla onların bu problemlerini izah ediyordu. O, her konuda başvurulacak tek kaynak idi.

Hz. Peygamber'in (s.a.s) vefatından sonra Müslümanlar birinci ağızdan bilgi edinme imkânını kaybettiler. Allah'ın Kitâb'ı ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünnetinden başka başvurulacak nassi kaynak bulamayan ümmet, sınırsız hayat olayları ile karşı karşıya kalınca, yine karşılaşılan bu yeni olayları naslar (Kur'ân ve Sünnet) çerçevesinde çözümlenmeye çalışmışlardır.

Bir taraftan da farklılığın hayatın bir gereği olduğu, insanların, fikirlerin ve hatta çevremizde olup biten her şeyin birbirinden farklı özelliklere sahip olduğu bilinen bir durumdur. Çevre ve kültür kendisine bağlı olarak insanı da etkilemektedir. Yetiştigi çevre ve kültür kişinin, anlayışını, tepkilerini ve olaylara karşı yaklaşımını farklılaştırmaktadır.

Fıkıh ihtilaflarını da bu kapsamda değerlendirmek gerekirse, toplumsal bir gerçek olarak insanların karşılaştıkları problemlerin sınırsız, nasların ise sınırlı olduğu, Kur'an ve Sünnette yer alan konulara ilişkin ayrıntılı hükümlerin sayısının da az olduğu bilinen bir durumdur. Hz. Muhammed'in (s.a.s) vefatından sonra sınırlı nass karşısında, sınırsız olaylarla karşılaşan Müslümanların, tarihsel süreçte ve coğrafyada, bu sınırlı nasların nasıl işletileceği, bu nasların özündeki mesajın sonraki dönemlere nasıl taşınacağı ve nasıl anlaşılıp yorumlanacağı ile ilgili çabaları, çevre ve kültür farklılığı da dikkat alındığında farklı olmuştur.

Yeni olaylar ile karşılaşan fakihler, olaylara söz konusu naslardan yola çıkarak ışık tutarken, bununla birlikte önerilen çözümler, fakihin bulunduğu ilmi çevre ve kültüre bağlı olarak birbirinden farklılık arz etmiştir.

Fikhî mezhepler, özellikle tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinden itibaren başlayarak, daha sistemli ve doktriner hale geldi. Önce Kûfe'de Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin Ehl-i Rey fikhını, sonra da Medine'de İmam Mâlik'in ve öğrencilerinin Ehl-i Hadîs fikhını zenginleştirerek ekolleştirdiği ve bunu diğer fikhî mezheplerin kurumsallaşmasının takip ettiği görülür.

Rey ekolünün önde gelen temsilcisi olarak önce Kûfe, sonraki dönemlerde ise Bağdat merkezli faaliyet gösteren Hanefîlerin bilhassa hadisler karşısındaki tutumları, çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Daha ilk dönemlerden itibaren yazdığı *Kitâbu'l-Âsâr* adlı eserleriyle başta Ebû Yusuf (182/798) ile İmam Muhammed (189/805) olmak üzere diğer Hanefî âlimler, Hanefî mezhebinin rivâyetler karşısında olumsuz bir tavır takınmadığını, bilakis verdikleri hükümlerin rivâyetlere dayandığını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Hicrî dördüncü ve beşinci asırda, Şâfiî ve Hanefîlerin yoğunlukta olduğu bir bölge olan Bağdat, ilmin ve bilimin zirveleştiği, pek çok âlim ve muhaddisin yaşadığı, ilmi ve mezhepler arası münazaraların yapıldığı bir yerdi. Bu ortamda yetişen ve Hanefî mezhebinin önemli simalarından biri haline gelen kişilerden birisi de Kudûrî'dir. Kudûrî (362/428) sadece kendi mezhebini öğrenmekle yetinmemiş, bunun yanında hadis uleması tarafından "sadûk" olarak nitelendirilecek düzeyde hadis ve en az bir Şâfiî kadar Şâfiî mezhebini de delilleriyle birlikte öğrenmiştir.

Kudûrî, birçok telifatının yanında Hanefî ve Şâfiîlerin ihtilaf ettiği meseleleri delilleriyle birlikte derlemek suretiyle *et-Tecrîd* adlı eserini hazırlamıştır. Bu eserinde her iki mezhebin ilgili mesele için irad ettikleri görüşleri ve ihticâclarını karşılaştırarak, cedel yöntemiyle incelemiştir. Kudûrî, genel olarak Ebû Hanife'nin görüşünü savunduğu eserinde, neredeyse her mesele için Hanefîlerin kendisine görüşlerini dayandırdıkları birden çok rivayet zikreder ve bu rivayetlerin tahlilini yapar. Böylece Hanefî mezhebinin, rivâyet malzemesini göz ardı eden, nassları dilediği gibi tevil eden bir tavra sahip olmadığını adeta göstermeye çalışır.

Biz *et-Tecrîd*'den hareketle hazırladığımız bu çalışmada, Hanefî ve Şâfiîlerin nasslara dayalı ihtilaflarını Kitâbü's-Salât özelinde inceledik. Ayet ve Hadislerde fukaha arasında hangi noktalarda ihtilafın meydana geldiğinin tespitini yapmaya çalıştık. Kitâbü's-Salât özelinde çalışma konumuz ile alakalı olarak tespit ettiğimiz yaklaşık 38 meseleyi ele aldık. Bu meseleler üzerinde cereyan eden sadece nassa

dayalı ihtilaflar çalışma konumuz olduğu için, bunun haricindeki kıyas, akli değerlendirmeler ve benzeri incelemelere çalışmamızda yer vermedik.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Kudûrî, İmam Azam'ın görüşlerini şiddetli bir şekilde savunan ve Hanefî mezhebinin öndegelen ilk dönem âlimlerinden birisidir. Bu anlamda, “Kuduri'nin *“et-Tecrid”* Adlı Eserinde Hanefiler ve Şafiilerin Nasslara Dayalı İhtilafları-Kitabü's-Salât özelinde-” adlı çalışmamızla, hem Hanefî ve Şafiilerin delillendirme yöntemlerine vakıf olma, hem de Kudûrî'nin çalıştığımız konu ile ilgili görüşlerini tespit edip net bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Bu çalışmayla, *et-Tecrid* adlı eserinin ilim camiasında daha fazla tanınması hususunda katkıda bulunma amacını taşımaktayız.

Hicri III. asrın sonlarına doğru sistemleşmeye başlayan, günümüzde de en çok mensubu olan ve Sünnî ekole ait Hanefî ve Şafii mezheplerinin, birçok konuda ihtilaf ettikleri bilinen bir durumdur. Biz bu çalışmamızda, *Tecrid*'in salât bölümünden hareketle bu ihtilafların esas gerekçelerini, nassa dayalı delil üretme noktasında ortaya koymaya çalıştık. Hanefî ve Şafiiler arasındaki nassa dayalı bu ihtilafları incelerken belli bir sistem oluşturarak çalışmamızı bu sistem dahilinde yapmamız, araştırmamıza özgünlük kazandırmaktadır. Bu çalışmamız neticesinde ortaya konulan bakış açısıyla, ileride gerek *et-Tecrid*'in çalışılmamış diğer bölümleri üzerinde ve gerekse diğer hilafiyât türü eserler üzerinde aynı perspektifle yeni çalışmaların ve faaliyetlerin yapılabilmesi noktasında örnek teşkiledeceğinden, çalışmamızın ayrı bir öneme haiz olduğu düşüncesindeyiz.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu araştırmamız için, (Ünver, Ahmet Numan, *Kudûrî'nin Tecrid Adlı Eserinde Hanefiler ve Şafiilerin Nasslara Dayalı İhtilafları - Kitabü'n-Nikah Çerçevesinde-*,(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013) isminde yapılmış olan çalışmayı kendimize örnek olarak seçtik. Çalışmamıza başlarken şu sistematığı takip ettik. Önce tezimize örnek

olarak kabul ettiğimiz, adı geçen yüksek lisans tezini inceledik. Sonra *et-Tecrîd*'in Kitâbü'l-Cezâ ve Kitâbü's-Salât bölümleri başta olmak üzere farklı bölümlerinden okumalar yaparak, müellifin üslubu ve meseleleri işleyiş tarzı ile ilgili genel bir fikir edinmeye çalıştık.

Kitâbü's-Salât bölümünü çalışma alanımız olarak kararlaştırdıktan sonra, *Tecrîd*'den salât bölümünü baştan sona kadar inceleyerek tekrar okuduk ve okuma esnasında namaz ile ilgili zikredilen nassa dayalı ihtilafli meseleleri tespit ederek, bu ihtilafların hangi sebeplerden kaynaklandığına dair her bir konu için ayrı ayrı not aldık. Sonrasında örnek olarak kabul ettiğimiz çalışmada olduğu gibi nassları, sübutuna ve delâletine dair ihtilaflar şeklinde ikili bir tasnife tabi tuttuk ve bu ikili tasnifi de kendi içerisinde ihtilaf sebeplerine dayalı olarak belli başlıklara ayırdık ve her bir başlık altında, *et-Tecrîd*'de yer verirken nassa dayalı ihtilafli meseleleri açıkladık.

IV. ARAŞTIRMADA KAYNAK KULLANIMI

Çalışmamızın temel kaynağını Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eseri oluşturmaktadır. Zira biz Hanefî ve Şâfiîlerin namaz konusu ile ilgili nassa dayalı ihtilaflarını *et-Tecrîd* temelinde inceledik. Bununla birlikte *et-Tecrîd*'de yer alan meselelerin hükmü ile ilgili olarak, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin temel eserlerini tarayarak, kaynak gösterimi de yaptık. Ayrıca Kudûrî'nin hayatı, ilm-i hilaf ve tezimizde dahil ettiğimiz diğer araştırma konuları için, tabakât ve ensâb te'lifâtı, ilm-i hilaf ile ilgili bilgi içeren eserler, makale, tez çalışmaları ve ansiklopedi maddelerinden kaynak olarak istifade ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUDÛRÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

I. HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

Kudûrî lakabıyla meşhur olmuş bu fıkıh bilgininin tam adı, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Câfer b. Hamdân el-Bağdâdî'dir.¹ "Kudûrî" (قدوري) nisbesinin hangi amaçla kullanıldığı konusunda tabakât müellifleri arasında ortak bir kanaat bulunmamaktadır. Kimileri çömlek anlamına gelen "kıdr" kelimesinin çoğulu olan "kudur" a nisbet ederek, çömlek imalatı ve satışı ile uğraştığı için kendisine kudûrî denildiğini ifade ederler ki tercih edilen görüş de budur.² Bir kısım tabakât müellifi tarafından kudûre (قدورة) denilen bir yer/köye nispetle söylendiği ifade edilmişse³ de yeterli delilleri olmaması sebebiyle bu izah rağbet görmemiştir. Bazı müellifler de Kudûrî'nin bu nisbesinin açıklamasına ya hiç değinmeden geçmişlerdir veya 'niçin denildiğini bilmiyoruz' diyerek bu konu hakkında bir değerlendirme yapmaktan kaçınmışlardır.⁴

Kudûrî nisbesiyle anılan, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed er-Ramlî, el-Kudûrî, el-Eysem b. Halef el-Kudûrî, es-Salah et-Tarablûsî el-Kudûrî gibi başka

¹ İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan*, 1/78; Gazzî, Takiyyüddin, et-Tabakâtü's-Seniyye, 2/19; İbnü'l-Esir, el-Lübâb, 3/19.

² Kudûrî, *et-Tecrid*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/8; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/336; Kellek Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/321. Kudûrî hakkında yapılmış bazı tez ve çalışmalarda bu rivayet için, kaynaklar Semânî'nin *el-Ensâb* adlı eserinin 4. cilt ve 460'uncü sayfasını dipnotlarında gösterirler. Ancak benim kullandığım, Semânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mensûr et-Temimî ebû Sa'd, *el-Ensâb*, thk: Abdurrahman b. el-Muallimî v.dğr. 1-13, nşr: Dâiratu'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Hayderâbad, ty. kaynakta, Kudûrî ile ilgili bilgi, "Kudûrî" başlığında 10. cilt 352. sayfada geçmektedir. Burada kullanılan ifade (القدوري، بضم القاف والداد المهملة والراء بعد الواو، هذه نسبة الي قدور، واشتهر بهذا النسبه ابو الحسين) ..شكله. Yani Kudurî, Kudura nisbetle bu lakapla meşhur olmuştur deniliyor. 'Kudur' kelimesinin ne anlama geldiği, çömlek imalatı mı veya bir yer ismimi olduğu konusunda herhangi bir açıklama yapılmıyor. bkz. Semânî, *el-Ensâb*, 10/352.

³ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.17; Kellek Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/321.

⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 5/140; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan*, 1/78; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/224.

isimler var ise de, bunların tanınırlığı pek az olmuştur.⁵ Bazı kaynaklarda nadir de olsa Kudûrî'nin künyesi, Ebû'l-Hasan olarak da zikredilmektedir. Bunun da Hasan-Huseyn kelimelerinin yazım benzerliğinden kaynaklanmış tashîf olabileceği değerlendirmeleri yapılmıştır.⁶

Kudûrî, 362/973 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Bu konuda kaynaklar görüş birliği halindedir.⁷ Babasının bir âlim ve muhaddis olduğu, dolayısıyla ilmi bir ailede doğduğu, Bağdat'ın ilim ve bilim konusunda zirveye çıktığı bir dönemde dünyaya geldiği düşünüldüğünde, Kudûrî'nin bu çevreden etkilenmemesi imkansız olacaktır. O dönemde, Bağdat tam anlamıyla ilim kervanının uğrak olduğu bir yer konumunda idi. Okulların ve medreselerin çokluğu Bağdat'ın görüntüsünü ilmi bir havaya çevirmişti. Bağdat, kütüphanelerin yaygınlaştığı, ilim meclislerinin toplandığı, münazaraların, ilmi tartışma ve fikir alışverişinin yapıldığı, çok parlak simaların bulunduğu bir yerdi. Kudûrî'nin yaşadığı zaman dilimi, Ebû Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî⁸ (405/1014), İmâm'ul-Haremeyn el-Cüveynî⁹ (478/1085), Ebû'l-Hasan el-

⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/6 (4. dipnot); Güney, Necmeddin, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kritiği*, (Yüksek Lisans Tezi), s.39.

⁶ Kellek, Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/321; Güney, a.d.g.,yl. tz., s.39.

⁷ Gazzî, Takiyyüddin, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 2/19; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, 3/19; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan*, 1/78; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 5/140;

⁸ Rebûlevvel'in 3'ü 321 (3 mart933) tarihinde Nişâbur'da doğan Hâkim en-Nîsâbûrî, İbnü'l-Beyyi, Nişâbur'da kadılık yaptığı için de Hâkim lakaplarıyla da tanınır. Dokuz yaşında hadis öğrenmeye başladı ve on üç yaşında İbn Hibbân'dan hadis imla etti. 341 ve 343 yıllarında Irak ve Horasan bölgelerine ilmi seyahatlar yaptı. Hâkimin Hoca sayısı 2000'ni bulmaktadır. Kaynaklarda O'nun çok güçlü bir hadis hâfızı olduğu rivayet edilmektedir. *el-Müstedrek* adlı hadis kitabıyla tanınmıştır. 3 Sefer 405 (3 Ağustos 1014) yılında vefat etmiştir. Bkz. Kandemir, M. Yaşar, "Hâkim en-Nîsâbûrî", 15/190-193.

⁹ Eşârî kelamcısı ve Şâfiî fakihî olan İmam'ul-Haremeyn el-Cüveynî, 18 (veya 10) Muharrem 419 (17 veya 19 Şubat 1028) yılında, Nişâbur civarında bir köyde doğdu. İlk derslerini, Nişâbur'un meşhur müderrislerinden olan babasının yanında aldı. Öğrenciliğinin ilk senelerinde hocalarıyla ilmi konularda tartışarak, dikkatleri üzerine topladı. Daha yirmi yaşını doldurmamış iken babası vefat edince, babasının yerine getirilip müderrislikle görevlendirildi. Bir taraftan da bölgenin ünlü âlimlerinden ilim tahsil etmeye devam etti. Âlimlerle münazaralara girerek ehl-i sünnet inancını savundu. Ehl-i sünnetin Nişâbur çevresinde güçlenmesini sağladı. Nişâbur'da bazı siyasi kısıtlamaların meydana gelmesi sebebiyle Cüveynî, bir grup âlimle birlikte Bağdât'a geldi. Bir sürede orada kalarak, bölgenin ileri gelen âlimleri ile tanışıp sohbetlerde bulundu. Daha sonra Hicâz topraklarına geçip Makke ve Medine'de dört yıl kadar kaldı. Şöhreti bu bölgede de yayıldı. Nişâbur'da siyasi değişiklik yapıldığı için tekrar Nişâbur'a döndü. Müderrislik görevinin yanında başka mesuliyetler de icra ederek, ömrünün sonuna kadar Nişâbur'da kaldı. 25. Rebûllâhir 478 (20 Ağustos 1085) yılında Nişâbur civarındaki Büştenikân köyünde vefat etti ve kendi evinde defnedildi. Bkz. ed-Dîb, Abdülazîm Mahmûd "Cüveynî, İmam'ul-Haremeyn", 8/141-144.

Mâverdî (450/1058)¹⁰, Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039)¹¹, Hatîb el-Bağdâdî (463/1071)¹² ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (418/1027)¹³ gibi ün kazanmış simaların bulunduğu bir döneme rast gelmektedir.¹⁴

Kendisini böyle ilmi bir iklimin içerisinde bulan Kudûrî, çevresinden güzel bir şekilde faydalanmayı çok iyi başarmıştır. Kur'ân-ı Kerim'i ezberleyerek hâfız

¹⁰ Siyaset ve ahlak nazariyeleriyle tanınan Şâfiî fakihî Mâverdî, 340 (974-75) yılında Basra'da doğdu. Babası gül suyu ile uğraştığı için kendisi mâû'l-verd anlamında Mâverdî olarak meşhur oldu. İlk fıkıh eğitimini memleketinde Mu'tezile âlimi Abdülvâhid b. Hüseyin es-Saymerî'den aldı. Daha sonra Bağdât'a giderek orada bulunan ulemadan hadis dersi aldı. Hanefî Fakihî Kudûrî'den de yararlandığı söylenir. Nişâbur yakınlarındaki Üstüvâ'da ve diğer bazı yerlerde kadılık yaptıktan sonra Bağdat'a döndü. İlmî çalışmalarının yanında bazı siyasi faaliyetlerde de bulunan Mâverdî, 30 Rebûlevvel 450 (27 Mayıs 1058) tarihinde Bağdat'ta vefat etti ve cenazesi Bâbüharb semtindeki kabristana defnedildi. Bkz. Kallek, Cengiz, "Mâverdî", *DİA*, 28/180-186.

¹¹ Hilâf ilminin kurucusu kabul edilen Hanefî fakihî Debûsî, Semerkant'ın Debûsî'ye köyünde doğdu. Kaynaklarda Hayatı hakkında fazla bir bilgi yoktur. Meşhur Hanefî fakihî Ebû Ca'fer b. Abdullah el-Üsrûşenî'den ders aldı. Üstün zekâsı ve hukukî meseleleri tartışırken gösterdiği başarısı sebebiyle Buhara ve Semerkant çevresinde ün kazandı. Kadılık yaptığı için "Kadı Zeyd" lakabıyla da meşhur olan Debûsî, Hanefîler'ce "el-kudâtü's-seb'a" (yedi kadı) diye bilinen fakihler arasında yer alır. Altmış üç yaşlarında Buhara'da vefat etti. Vefat tarihi bazı kaynaklarda 432 (1041) olarak zikredilmektedir. Bkz. Akgündüz, Ahmet, "Debûsî", *DİA*, 9/66-67.

¹² *Târîhu Bağdâd* adlı eseriyle tanınan hadis hâfızı ve tarihçi Hatîb el-Bağdâdî, 23 Cemâziyelâhir 392 yılında Mekke-Medine yolu üzerinde olan Vâdilemel'in Guzeyye isimli kasabasında doğdu. O, küçük yaşlarından hadis ve fıkıh ilmi öğrenmeye başladı. Tahsil için Bağdat, Basra ve Horasan gibi bölgelere gitti. Tahsilini tamamladıktan sonra, yirmi yıldan fazla bir süre bütün vaktini *Târîhu Bağdâd*'ı yazmaya ayırdı. 444 (1052-53) yılında bu önemli çalışmasını tamamlayınca hac görevini ifa etmeye karar verdi. Aynı yıl Dımaşk'a ve Sûr'a uğradıktan sonra Hicaz'a gitti. Gittiği her yerde, orada bulunan büyük âlimlerden hem rivayette bulundu ve tahsil etti hem de öğrencilere ders verdi. Hac dönüşü bir müddet Sûr denilen bölgede kaldıktan sonra Bağdat'a döndü. Hadis ilmindeki otoritesi yanında yazdığı eserler sayesinde büyük bir şöhret kazandığı için, ondan hadis öğrenmek ve eserlerini bizzat kendisinden okuyup rivayet etmek üzere Bağdat'a gelenlerden başka dolaştığı birçok ilim merkezinde pek çok talebe kendisinden faydalandı. Bir taraftan ders halkaları oluştururken, bir taraftan da eser yazıyordu. Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh'ın veziri, Reîsürrüesâİbnü'l-Müslime Hatîb'in tahsil arkadaşı olduğu ve vezirin hadis ilmindeki yerini takdir ettiği Hatîb'i himayesine aldığı rivayet edilmektedir. İbn Müslime öldürülünce, *Târîhu Bağdâd*'da bazı Hanbelîler aleyhinde yazdıkları dolayısıyla Hatîb'e kin duyan bu mezhebin bir kısım mensupları, vezirin öldürülmesini fırsat bilerek onu rahatsız etmeye başladılar. Hayatını tehlikede gören Hatîb, Safer 451'de Dımaşk'a gitti. Gittiği her yerde eser yazmaya ve ders vermeye devam eden Bağdâdî, Dımaşk'ta da bazı tatsız olaylarla karşı karşıya kaldı. Öyle ki, ölüm cezası bile aldı. Bağdat'ta ölmeyi arzu eden Hatîb, Şâban 462'de bu şehre dönmeye karar verdi. Bağdat'a döndükten sonra tekrar ders okutmaya başladı. 15 Ramazan 463'te Hastalanınca Dımaşk'tan yanına getirdiği servetini, hiç evlenmediği ve bir mirasçısı da bulunmadığı için halifenin izniyle başta muhaddisler olmak üzere çeşitli kimselere ve yerlere dağıttı ve kitaplarını da vakfetti. 7 Zilhicce 463 (5 Eylül 1071) tarihinde Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi'nin yanındaki evinde vefat etti. Bâbüharb'de defnedildi. Bkz. Kandemir, M. Yaşar, "Hatîb el-Bağdâdî", *DİA*, 16-452-460.

¹³ Eşârî kelimcisi ve Şâfiî fakihî olan Ebû İshak İsferâyânî, Nişâbur ile Cürcân arasında bulunan İsferâyîn'de doğmuş. İlim yolculuğu sırasında Bağdâd'da giderek çeşitli hocalardan kelam ve fıkıh başta olmak üzere çeşitli dallarda ilim tahsilinde bulundu. Tahsili bitince Nişâbûr'da dönerek orada medreselerde ders vererek, pek çok öğrenci yetiştirdi. Bkz. Yavuz, Salih Sabri, "İsferâyînî Ebû İshak", *DİA*, 22/515-516.

¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/8.

oldu. Şer'î ilimleri; tefsiriyle, hadisiyle, kelamıyla, fıkhıyla, usûlu'l-fıkhıyla ve diğer ilim dallarıyla birlikte öğrendi. Kudûrî, ilmi münazaralara girmiş, tanınmış ulemadan ilim öğrenmiş ve müderrislik yaparak, çok iyi öğrenciler yetiştirmiştir.¹⁵

Fıkıh alanında kendisini çok iyi yetiştiren Kudûrî, döneminde ön plana çıkarak Irak'ta Hanefîlerin en önemli temsilcisi oldu. Yazdığı *el-Muhtasar* adlı eseriyle de şöhretini daha da arttırdı. Önemli bir fıkıh bilgini haline gelmesinin yanında, az sayıda da olsa rivâyette bulunmak suretiyle hadis alanında da ulemanın övgüsünü kazandı ve hadis konusunda 'sadûk' olarak tavsif edildi.¹⁶

Döneminde Abbâsî Devleti'nin ilim ve kültür başkenti olan Irak'ta, Hanefîlerin riyasetinin kendisinde son bulunduğu Kudûrî'nin, akıcı ve tartışmaya (cedel) münasip bir dile sahip olduğu, ifadelerinin güzel olduğu ve sürekli Kur'ân tilavet ettiği de rivayet edilmektedir. İyi bir Hanefî fakih olduğu kadar Şâfiî fıkhına da yetkinliği dolayısıyla zaman zaman Şâfiîler ile ciddi tartışmalara girdiği de hakkında zikredilenler arasındadır.¹⁷

Kudûrî'nin 428/1037 yılının Recep ayında vefat ettiği konusunda bir ihtilaf yok iken,¹⁸ bazı kaynaklar gün olarak Recep ayının 5'ini;¹⁹ bazı kaynaklar da Recep ayının 15'ini göstermektedir.²⁰ Vefat ettiği gün naaşı Bağdat'ın Kerh Mahallesinde, Kafîatü'r-Rebî bölgesinde bulunan Derbü Ebî Halef'teki evinin hazîresine defnedildi. Daha sonra naaşı Mansûr caddesindeki türbede, Hanefî ulemâsından Ebû Bekir el-Hârizmî'nin (425/1034) kabrinin yanına nakledildi.²¹

¹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/8; Kellek, Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/321.

¹⁶ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/93; Gazzî, Takiyyüddin, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 2/19; Kellek, Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/321; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/8.

¹⁷ Gazzî, Takiyyüddin, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 2/19-20; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/13; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/93; Kellek, Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/321.

¹⁸ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl*, 1/200; Semânî, *el-Ensâb*, 10/352; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/652; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 13/224.

¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 5/140; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan*, 1/78.

²⁰ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/93; Gazzî, Takiyyüddin, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 2/20.

²¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/8; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan*, 1/78; Kellek, Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/321.

A. Hocaları

Kişinin gelişiminde çevrenin büyük bir etkisi olduğu bilinen bir durumdur. Kudûrî de ilmin, bilimin ve kültürün zirveye çıktığı ve büyük simaların olduğu bir çevrede kendini bulmuştur. Böyle ilmî bir çevreden çok iyi faydalanabilmeyi başaran Kudûrî'nin, hem dizinin dibinde oturarak ders aldığı hocaları, hem de ders halkaları oluşturarak ders verdiği öğrencileri olmuştur. Şer'î ilimlerin neredeyse tamamını tahsil ederek, döneminde Bağdât'ta Hanefî mezhebinin en tepesine kadar yükselen Kudûrî'nin bilinen hocaları şunlardır:

1. Ubeydullah b. Muhammed el-Havşebî (375/985)

Kudûrî'nin kendisinden hadis rivayet ettiği nakledilen bu hocasının tam adı, Ubeydullah b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ehvâ b. el-A'vâm b. Havşe b. Ebü'l-Huseyn eş-Şeybânî el-Havşebî şeklindedir.²² Kaynaklarda kendisinden "sika" olarak bahsedilen bu âlimin, hadis alanında meşhur olmuş şahsiyetlerin de içinde bulunduğu pek çok muhaddisten rivayette bulunduğu ve bu rivayetleri, Kudûrî dahil bir çok ilim talebesine aktardığı nakledilir.²³ Tabakât eserlerinde hakkında fazla bir bilgiye rastlanılmayan el-Havşebî'den, Kudûrî'nin; "*Rasulullah'ın (s.a.s) yüzüğünde, 'Muhammed Rasulullah' yazısı vardı*" rivayetini naklettiğini önde gelen öğrencilerinden Bağdâdî eserinde zikreder.²⁴

2. Muhammed b. Ali Süveyd el-Müeddib (381/991)

Kudûrî'nin hadis dersi aldığı ve kendisinden rivayetlerde bulunduğu bir diğer isim de, Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. el-Huseyn b. İbrahim b. Suveyd el-Anberî el-Müktib adlı zattır. Bu âlimden hadis dersi aldığı ve hadis rivayet ettiği Kudûrî'nin, hayatına yer veren tabakât ve tarih eserlerinde geçmektedir.²⁵ Kudûrî'nin bu zattan, hadis ilmi ile birlikte başka ilim dallarından da ders aldığı kaynaklarda geçmiyor. Bu hoca hakkında da, Kudûrî'nin hayatına yer veren eserlerde onun hocası olarak adının geçtiği hariç tutulursa, fazla bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır.

²² Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/360; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/8.

²³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/8. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/360;

²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/360;

²⁵ Kellek, Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/321; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/9.

3. Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî (398/1008)

Kudûrî'nin kendisinden fıkıh öğrendiği hocası, Ebu Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Mehdî el-Cürcânî'dir.²⁶ İyi bir âlim olduğu, döneminde Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden biri sayıldığı ve vefat edinceye kadar Bağdât'ta kaldığı rivayet edilir. Katîatü'r-Rabî'de olan mescidde ders verdiği, ömrünün sonuna doğru felç hastalığına yakalanarak vefat ettiği ve Ebû Hanife'nin yanında defnedildiği de Cürcânî hakkında zikredilenler arasındadır.²⁷

B. Öğrencileri

Kudûrî, döneminin en meşhur simalarından biri haline geldiği için kendisinden ilim öğrenmek isteyenlerin olması kaçınılmazdır. O'ndan fıkıh ilminin yanı sıra hadis rivayet eden öğrencileri de olmuştur. Bu anlamda Kudûrî'nin öğrenci sayısının bilinenlerden çok daha fazla olduğu kesindir. Ancak biz burada kaynaklardan ulaşabildiğimiz öğrencilerini tanıtacağız:

1. Ebû Bekir es-Serahsî (439/1047)

Hanefî fakihi Abdurrahman b. Muhammed es-Serahsî, Kudûrî'den fıkıh dersi almıştır. Hüzistân bölgelerine gitmiştir. Basra kadılığına kadar yükselmiştir. Takva sahibi ve alçak gönüllü olmasıyla tanınmıştır. Serahsî, hocası Kudûrî'nin *el-Muhtasar* ve *et-Tecrîd* adlı eserleriyle ilgili olarak, *Muhtasaru'l-Muhtasar* ve *Tekmiletü't-Tecrîd* isimlerinde iki eser tasnif etmiştir. Ramazan ayının 13'ü h.439 yılında vefat etmiştir.²⁸

²⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/9; Kellek, Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/321;

²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *TârihuBağdâd*, 4/683; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/9.

²⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/326; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl*, 2/267; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/10.

2. Mufaddal b. Mesûd et-Tenûhî (442/1064)

Tam adı Mufaddal b. Mesûd b. Muhammed b. Ebû'l-Ferec olan et-Tenûhî, Kudûrî ve Saymerî'den fıkıh öğrenmiştir, Bağdâd ve Dımaşk'taki âlimlerden de hadis dinlemiştir. İlâveten edebiyat dersleri de alan Kudûrî'nin bu öğrencisi, nahiv bilimine olan yetkinliği ile ön plana çıkmıştır. Tenûhî, Fıkıhla ilgili olarak et-*Tenbîh* adlı kaleme aldığı kitabını, Şâfiî'ye bir reddiye olarak yazmıştır. Bu eserinde Şâfiî'nin nasllara muhâlif olarak zikrettiğini düşündüğü hususları zikretmiştir. Bunun yanında *Risâle fî Vücûbi Ğasli'r-Ricleyn* adlı bir risale ve *el-Beyân ani'l-fasli fî'l-Eşribeti beyne'l-Helâl ve'l-Harâm* adlı bir eser de kaleme alan Tenûhî'nin, nahiv alanında *Ahbâru'n-Nahviyyîn* isimli bir eseri daha vardır.²⁹

3. Ebû'l-Kâsım el-Ukberî (456/1064)

Ebû'l-Kâsım Abdulvahid b. Ali b. Berhân el-Ukberî en-Nahvî; nahiv, dil, ensâb, kelam ve hadis gibi bir çok alanda yetkinliği olan çok yönlü bir kişiydi. Hanefî fakihî olan bu zatın, çokça hadis dinlemesine rağmen hiç rivayette bulunmadığı zikredilir. Vefatıyla Arapça dilbiliminin de gittiği söylenen Ukberî'nin, ensâb hakkında fazlaca bilgili olduğu ifade edilir. Ayrıca Mutezile'nin ircâ fikrine meylectiği, dolayısıyla kâfirlerin cehennemde ebedi kalmayacağı düşüncesinde olduğu onun hakkında söylenenler arasındadır. Fıkıh alanında *el-İhtiyâr*; nahiv alanında ise *Usûlü'l-Lüġa* adlı iki eseri vardır.³⁰

4. Hatîb el-Baġdâdî (463/1070)

Târîhu Bağdâd adlı eseriyle meşhur olan Hatîb el-Baġdâdî'nin tam adı, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Baġdâdî şeklindedir. Küçük yaşlardan ilim öğrenmeye başlayan el-Baġdâdî, Bağdât'taki tahsili ile yetinmeyip, başta Basra ve Kûfe olmak üzere birçok beldeye ilmi yolculuk yapmıştır. Tahsilini bitirince yirmi yıldan fazla bir süre bütün vaktini *Târîh-u Bağdâd*'ı yazmaya ayırdı. Bu önemli çalışmasını bitirince hac görevini ifa etmeye karar verdi. Hac yolculuğu sırasında yolunun üzerindeki beldelere uğradı. Oralarda bulunan dönemin büyük âlim ve muhaddisleri

²⁹ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/179; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl*, 3/347.

³⁰ Zehebî, *Siyeru'l-âmi'n-Nubelâ*, 13/343.

ile görüşme imkanı buldu. Onlardan hem hadis rivayet etti hem de ilim öğrenmek isteyen talebelere ta'lim etti. Tanınmış büyük bir hadis hâfızı olmasının yanında, yazdığı eserleriyle de şöhretine şöhret katan el-Bağdâdî, sayısı yüzlerle ifade edilebilecek âlimden farklı dallarda ilim öğrendi ve kendisinden birçok öğrenci faydalandı. Hatîb el-Bağdâdî, başta hacimli eseri *Tarih-u Bağdâd* olmak üzere, Hadis, Hadis Usulü, Hadis metinleri ve diğer alanlarda sayısı 100'e yaklaşan eser tasnifine sahiptir.³¹

5. Ebû Nasr el-Akta' (474/1081)

Tam adı Ebû Nasır Ahmed b. Muhammed b. Muhammed olan el-Akta', Bağdât'ta kalarak Hanefî mezhebi fikhını Kudûrî'den tahsil etti. Fıkıh alanında kendini yetkinleştirdi, matematiğe de yöneldi ve kendini hesap konusunda da yetiştirdi. 430/1038 yılında Bağdât'tan ayrılarak, Ehvâz bölgesine yerleşti. Ömrünün sonuna kadar burada müderrislik yaptı.³²

6. Ebû Abdullah ed-Dâmeğânî el-Kebîr (478/1085)

Kadı'l-Kudât, imâm ve bilgin olan ed-Dâmeğânî'nin tam adı, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdumelik'tir. Bağdat'a gelerek, başta Kudûrî olmak üzere birçok hocadan fıkıh, hadis ve diğer alanlarda ilim tahsil etmiştir. Hanefî mezhebinin Irak riyasetliğine kadar yükselen Dâmeğânî'nin, en az bir Şâfiî kadar Şâfiî fikhına da hâkim olduğu rivayet edilir. Nezaketli, keskin görüşlü ve çok zeki olduğu, dolayısıyla sahip olduğu bu özelliklerine binaen, kimileri tarafından EbûYûsuf'a benzetildiği de hakkında söylenenler arasındadır. 30 yıl kadar kâdılık yapan Dâmeğânî, Bağdât'ta vefat etmiştir.³³

7. Ebû'l-Hâris es-Serahsî

Tam adı Ebû'l-Hâris Muhammed b. Ebû'l-Fadl Muhammed es-Serahsî'dir. Kudûrî hakkındaki, "Horasan ve Aynu'n-Nehr'de ondan daha fakih kimse

³¹ Kandemir, M. Yaşar, " Hatîb el-Bağdâdî" *DİA*, 16/452-460; Zehebî, *Siyeru'lâmi'n-Nubelâ*, 18/270; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/9.

³² Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/312; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/10.

³³ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/269-270; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/10.

gelmemiştir" şeklinde rivayet edilen övgüsü, Kudûrî'nin önde gelen öğrencilerinden olduğunu gösterir. Fazla çalıştığı için melankoli hastalığına yakalanınca doktorların çalışmalarını durdurmasına yönelik tavsiyelerine karşı es-Serahsî'nin; "İyileşmemi istiyorsanız bırakın derslerime döneyim" dediği, fıkıh derslerine tekrar devam edince iyileştiği anlatılır. 12 yıl Bağdât'ta kaldığı da ifade edilir.³⁴

C. Eserleri

Kudûrî, döneminin büyük âlim ve fakihlerinden idi. Daha sonraki dönemlerde de bu öneminin devamını sağlayan eserler te'lif etmiştir. Fıkıh alanında özellikle de Hanefî mezhebinde büyük bir öneme sahip olan eserleri şöyledir:

1. *el-Muhtasar/ el-Kitâb*

Hanefî çevrede fevkalade şöhret kazanan ve Hanefîlerin el kitabı haline gelen bu eser, İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin *er-Risâle*'sine Mâlikî mezhebinde atfedilen bereket ve saygınlığa sahip olup yine Mâlikî mezhebenden Halîl b. İshak el-Cündî'nin el-Muhtasar'ı gibi "el-Kitâb" diye de anılmaktadır. Öyle ki nahiv alanında "el-Kitâb" denilince Sîbeveyh'in eseri kastedildiği gibi, Hanefîlerde de mutlak olarak "el-Kitâb" ifadesiyle Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı anlaşılmaktadır.³⁵

Eserin yazılış sebebi olarak şöyle bir hikâyeye anlatılır; Abbasî Halifesi Kâdir Billâh (hilâfeti: h.381-422) her dört mezhebin önde gelen âlimlerinden birer muhtasar fıkıh eseri hazırlamalarını istedi. Bunun üzerine Hanefîlerden Kudûrî bu görevi üstlenerek, mezhebinin temel metinlerinden biri sayılan *el-Muhtasar*'ını yazdı. Şâfiîlerden kendisine görev verilen Mâverdî (364-450) *el-İknâ* adlı bir eser, Mâlikîlerden Kadı Abdülvahhâp (362-422) da bir *muhtasar* hazırladılar. Hanbelîlerden görev verilen kişinin kim olduğu ve yazılan eserin ne olduğu hakkında bilgi yoktur.³⁶

Yaklaşık 12.000 meselenin incelendiği ifade edilen *el-Muhtasar*, klasik fıkıh eserlerindeki sistem takip edilerek, kitap ve bâb şeklinde yazılmıştır. Tahâret

³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/11; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, 3/304-307.

³⁵ Özel, Ahmet, "Hanefî Mezhebi" (Literatür), *DİA*, 16/21; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/9.

³⁶ el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*, 5/1956.

kitabıyla başlayıp ferâiz ile son bulan eser, tahâret, namaz, oruç, zekât, hac, alışveriş, boşama, cinayetler ve dava gibi içeriği daha çok kapsamlı olan konular "kitab" başlıklarının altında; içerik bakımından daha kısa olan konular ise bâb başlığı altında işlenmiştir. Eserin büyü' bölümü biraz uzatılmış ise de, rehin bölümünden başlayarak orta bir seviye izlenmiştir. Bu nedenle eserde kimi bölümlerin uzun, kimi bölümlerin de kısa olarak ele alındığı görülmektedir.³⁷

Kudûrî, telifi sırasında eseri için faydalandığı kaynaklar hakkında bilgi vermemiş olsa da, yapılan karşılaştırmalardan eserde, içerik ve sistem bakımından Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin el-Muhtasar'ından büyük ölçüde istifade edildiği müşahede edilmektedir. Bir muhtasar kitabı olması sebebiyle, Kur'an ve Sünnet'ten delillere çok az yer verilen *el-Muhtasar*'da, sadece Hanefî mezhebinin görüşlerine temas edilmiştir. Eserde bir konu için Ebû Hanîfe'nin veya onun bulunduğu tarafın görüşleri birinci sırada zikredilmiştir. Daha sonra Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'ın ittifak ettiği hususlar, Ebû Yûsuf'un tek başına kaldığı ve Muhammed b. Hasan'ın tek başına savunduğu görüşler ele alınarak mezhep imamları arasındaki hiyerarşi gözetilmiştir.³⁸

Hanefî çevrede edindiği itibarı dolayısıyla *el-Muhtasar*, kendisinden sonra kaleme alınan Hanefî müellefatı için başvuru temel kaynak olmuştur. Örneğin; Alâeddin es-Semerkindî, Burhâneddin el-Mergînânî ve Muzafferrüddin İbnü's-Sââtî gibi isimler, sırasıyla *Tuhfetü'l-fukahâ*, *el-Hidâye*, *Mecma'u'l-bahreyn* adlı eserlerini büyük ölçüde *el-Muhtasar*'dan yararlanarak yazmışlardır. Hanefî mezhebinin en meşhur el kitaplarından biri olan bu eser, birçok defa basılmıştır. Çeşitli Doğu ve Batı dillerinde tam ve kısmî tercüme bulunan eser üzerinde otuz civarında şerh vb. çalışma yapılmıştır.³⁹ Eserin en meşhur şerhleri şunlardır:

Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî; bu, *el-Muhtasar* üzerine yapılmış ilk şerhtir. Müellifi de Kudûrî'nin öğrencisi Ebû Nasr el-Akta'dır (474/1081). Kâsım İbn Kutluboğa (879/1474) bu şerh üzerine *Tahrîcu Ehâdîsi Şerhi'l-Kudûrî li'l-Akta* ve

³⁷ Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/64.

³⁸ Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/64-65.

³⁹ Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/64-65; Özel, Ahmet, "Hanefî Mezhebi" (Literatür), *DİA*, 16/21

Ğarību'l-ehâdîsi'l-mezkûra fî Şerhi Muhtasari'l-Kudûrîli'l-Akta' isimlerinde iki çalışma yapmıştır.⁴⁰

Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî; bu şerh, Usûl-i Pezdevî olarak bilinen 'Kenzu'l-Vusûl' adlı usûl eseriyle meşhur olmuş Hanefî fakihi, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî'ye (482/1089) aittir.⁴¹

Şerhu müşkilâti'l-Kudûrî; bu çalışmanın Cevâhîrzâde Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî'ye (483/1090) ait olduğu söylenir.⁴²

Şerhu Müşkilâti'l-Kudûrî; müellifi, Muhammed b. el-Huseyn Bekr Hâherzâde (483/1090) olarak bilinmektedir.⁴³

Mültemisu'l-İhvân fî Şerhi Muhtasari'l-Kudûrî; Abdurrah b. Mansur el-Gaznevî'nin (takriben 500/1106) te'lifidir.⁴⁴

Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî; bu eser, ünlü müfessir Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'ye (538/1144) aittir.⁴⁵

Îzâhu Muhtasari'l-Kudûrî; Rükneddin Abdurrahman b. Muhammed el-Kirmânî'nin (543/1149) tasnifidir.

Zâdü'l-fukahâ; Bahauddin Muhammed b. Ahmed el-Esbîcânî el-Merğînânî'ye (h. 500'ler) aittir.⁴⁶

⁴⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/14; Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/65.

⁴¹ Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/65; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/14.

⁴² Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/14.

⁴³ Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/65;

⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/14.

⁴⁵ Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/65;

⁴⁶ Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/65;

Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî; Alâuddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî'nin (552/1157) bu isimde bir şerhi olduğu söylenir. Ancak *Keşfü'z-Zunûn*'da bu şerhin, Ebû'l-Leys es-Semerkindî'ye ait olabilme ihtimalinin daha yüksek olduğu ifade edilir.⁴⁷

el-Lübâb; musannifi Cemâleddin Ebû Sa'd el-Mutahhar b. Hasan el-Yezdî'dir (591/1195).⁴⁸

Hulâsatü'd-Delâil fî Tenkîhi'l-Mesâil; faydalı bir şerh olduğu şeklinde nitelenen bu şerhin müellifi, Ali b. Ahmed b. Mekkî er-Râzî'dir (598/1201).⁴⁹

Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî; Nasr b. Muhammed el-Hatlî (600/1203) te'lif etmiştir.⁵⁰

Hadeku'l-uyûn; Abdullah b. Hüseyin b. Hasan b. Hâmid'in (600/1203) şerhidir. Osmanlı ulemâsından olan müellifinin, memzûc usule göre telif ettiği bu eserini Fâtih Sultan Mehmed'e hediye ettiği ifade edilir. İki cilt halinde olan bu şerh üzerine, birincisi Muhammed b. Ömer en-Nûhâbâdî el-Buhârî (668/1270) tarafından, diğeri de *Cevâmiu'l-Kelimi's-Şerîf alâ Mezhebi Ebî Hanîfe* adıyla Ebû Nasr Abdurrahim el-Mevsilî (670/1272) tarafından olmak üzere iki ihtisar çalışması yapılmıştır.⁵¹

en-Nûrî Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî; bu şerh Osmanlı ulemâsından Muhammed b. Muhammed b. Râzî (615/1218) adlı müellife aittir.⁵²

⁴⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1631.

⁴⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/14.

⁴⁹ Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/65.

⁵⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1631.

⁵¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1631.

⁵² Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/15.

Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî; Ebû İshâk İbrâhîm el-Mevsîlî'ye (628/1230) aittir. Müellif bu şerhini tamamlayamamıştır.⁵³

Şerhu müşkilâti'l-Kudûrî; Ahmed b. Muzaffer er-Râzî'ye (642/1244) aittir.⁵⁴

el-Beyân; Muhammed b. Rasûl el-Mevkânî'nin (644/1246) şerhidir.⁵⁵

el-Müctebâ; Necmeddin Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî (658/1260) te'lifini yapmıştır.⁵⁶

el-Fevâidü'l-bedriyye; Hamîdüddin Ali b. Muhammed er-Râzî el-Buhârî (666/1267) tasnifidir.⁵⁷

Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî; Celâleddin Ömer b. Muhammed el-Habbâzî (691/1292) yazmıştır.⁵⁸

Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî; İbnü'l-Muhaddis İbrahim b. Abdurrezzâk'a (695/1296) ait olan bu şerh tamamlanamamıştır.⁵⁹

el-Yenâbî' fî ma'rifeti'l-usûl ve't-tefârî'; Ebû Abdullah Muhammed b. Ramazan er-Rûmî eş-Şiblî'ye (h. 600'ler) ait olduğu ifade edilir.⁶⁰

Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî; Abdulvehhâb b. Ahmed b. Vehbân (768/1367) te'lif etmiştir.⁶¹

⁵³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/14.

⁵⁴ Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/65.

⁵⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/14.

⁵⁶ Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/65.

⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/14.

⁵⁸ Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/65.

⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/15.

⁶⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1631.

⁶¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1631.

es-Sirâcü'l-vehhâcü'l-muvaddihli külli tâlibinmuhtâc; Ebû Bekir b. Ali el-Haddâd el-Abbâdî (800/1397) adlı müellif yazmıştır.⁶²

Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî; İbû'l-Bezzâzî Muhammed b. Muhammed el-Kerderî'ye (827/1424) aittir.

Câmi'u'l-mudmarât ve'l-müşkilât; Yusuf b. Ömer el-Kâdûrî'nin (832/1423) şerhidir.⁶³

Bu şerhlerin haricinde Kudûrî'nin *Muhtasari* üzerine yapılmış birtakım şerhler de mevcuttur. Bunlar; Kâsım b. Abdullah b. Kutluboğa'nın (879/1474) *et-Tercîh ve't-Tashîhale'l-Kudûrî*; Abdurrahîm b. Ali el-Âmidî'nin (h. 900'ler) *el-Mühimmü'd-darûrî*; EbûMansûr el-Kirmânî'nin (975/1567) *el-Müsta'zeb Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*; Abdülevvel b. Hüseyin b. Hasan er-Rûmî'nin (950/1543) *Hadeku'l-uyûn*; Yusuf b. Muhammed ez-Zâğvânî'nin (1144/1731) *el-Minen*; Abdülğanî el-Meydânî'nin (1289/1881) *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*; Muhammed b. Abdullah el-İlbasânî'nin (h.900'ler) *Şerhu Dîbâceti'l-Kudûrî* isimlerinde şerhleri vardır.⁶⁴

Ayrıca Kadı Ahmed b. Hasan b. Ebî Avf'ın (?), Nâsır b. Hüseyin el-Ulvî el-Bestî el-Kîlânî'nin (?), İbnü'l-Hâc Hasan Muhammed Şâh b. Muhammed'in (939/1532), Hasan b. Abdullah el-Aksarâyî Kâfî el-Bosnevî'nin (1025/1616), Ömer b. Abdulcelîl el-Bağdâdî'nin (1194/1780), Mir Muhammed b. Muhammed el-İstanbulî'nin (1260/1844), Şihâbuddin Ahmed es-Semerkandî'nin (?), Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Ahmed el-Mahbûbî'nin, Ebû Bekir b. Ali b. Musa el-Hâmilî'nin

⁶² Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/15.

⁶³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/15.

⁶⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1631; Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/65-66; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/14-15.

(769/1368) ve diğerlerinin de "*Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*" isimlerinde şerhleri olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.⁶⁵

2. *et-Tecrîd*

Bu eser çalışmamızın ana kaynağını teşkil ettiği için, hilâf ilmi ile birlikte bu bölümün sonunda detaylı bir şekilde ele alacağız.

3. *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*

Kudûrî'nin bu te'lifi, Ebûl-Hüseyn el-Kerhî'nin (340/951) Muhtasarı üzerine yaptığı şerhtir.⁶⁶ Fuat Sezgin, Kerhî'nin Muhtasarının, Kudûrî'nin yapmış olduğu bu şerhin içinde günümüze kadar geldiğini ifade eder.⁶⁷ Ayrıca Necmeddin Güney, Kudûrî'nin bu şerhi üzerine, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kritiği* ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.⁶⁸

4. *Edebû'l-Kâdî alâ Mezhebi Ebî Hanîfe*

Keşfü'z-Zunûn'da, Edebû'l-Kâdî ile ilgili olarak Hanefî mezhebinde ilk Ebû Yûsuf'un eser yazdığı, O'nu Ebû Hâzim Abdülhamîd b. Abdülaziz'in (h. 292), Ebû Ca'fer Ahmed b. İshâk el-Enbârî'nin (h. 317) ve Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Hassâf'ın (h.261) takip ettiği zikredilir. Hassâf'ın *Edebû'l-Kâdî alâ Mezhebi Ebî Hanîfe* isimli eserinin çok rağbet gördüğü, üzerine şerhler yazıldığı, Kudûrî'nin de bu eser üzerine bir şerh yazdığı bilgisi verilmektedir.⁶⁹ Ancak *Hediyetü'l-Ârifîn ve et-Tecrîd*'in nasırlarca hazırlanan mukaddimesinde, *Edebû'l-Kâdî alâ Mezhebi Ebî*

⁶⁵ Koca, Ferhat "el-Muhtasar", *DİA*, 31/65-66; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/14-15; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1631.

⁶⁶ Kellek Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/321; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/16; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1634;

⁶⁷ Sezgin, Fuat, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 3/102

⁶⁸ Bkz. Necmeddin Güney, *Kudûrî'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî" Adlı Eserinin 'Siyer' Bölümünün Edisyon Kritiği*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006

⁶⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/46.

Hanîfe, Kudûrî'nin müstakil bir eseri şeklinde zikredilir.⁷⁰ Bunun da, Kudûrî'nin Hassâf'ın eserine bir şerh yazdığının dikkatlerden kaçmış olabileceğinden kaynaklı olması muhtemeldir.

5. *et-Takrîb*

Furû' ile ilgili olan bu eserin, önceleri sadece Ebû Hanife ve arkadaşları arasında ihtilaf konusu olan meseleler ele alınarak yazıldığı, daha sonra zikredilen bu meseleler hususunda tarafların getirdiği delillere yer verilerek yeniden zenginleştirilerek tasnif edildiği bilgisi kaynaklarda zikredilmektedir.⁷¹ Buna göre eseri Kudûrî, iki aşamalı olarak tasnif etmiştir. Birinci aşamada sadece meselelere yer vererek *et-Takrîbü'l-Evvel*'i; ikinci aşamada ise, meseleleri müdellel bir şekilde ele alarak *et-Takrîbü's-Sânî*'yi yazmıştır.

Bu eserin, Kudûrî'nin ne zaman kaleme aldığı hususunda bilgi olmamakla birlikte bir nüshası, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr.18832).⁷²

6. *Mesâilü'l-Hilâf beyne Ashabina*

Bazı kaynaklarda müstakil bir eser gibi zikredilen bu kitabın, Kudûrî'nin *et-Takrîb* adlı eseriyle aynı olma ihtimali vardır.⁷³ Zira *et-Takrîb*'de de Hanefî Mezhebi içerisindeki ihtilafların incelendiği ifade edilir.

7. *Cüz'ün fî'l-Hadis*

Kudûrî'nin, döneminde önemli bir fıkıh bilgini haline gelmesinin yanı sıra, az sayıda da olsa rivâyette bulunarak hadis alanında da kendi adından söz ettirdiğini ve hadis uleması tarafından sadûk sayıldığını daha önce ifade etmiştik. Onun hadise dair bu eseri hakkında bilgi verilirken, Kuraşî, eserinde bu cüzde yer alan bir rivâyete

⁷⁰ Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/74; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/15.

⁷¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'l-zunûn*, 1/466; Kellek Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/321; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/15.

⁷² Kellek Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/321.

⁷³ Müstakil bir eser olarak zikreden kaynaklar için Bkz. Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/248; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/16.

senedi ve metniyle yer vermektedir.⁷⁴ Kimi kaynaklarda da bu cüzün tamamen rivâyet edildiği söylenilmektedir.⁷⁵

8. *Nübze min Menâkıbi Ebî Hanîfe*

Bu risalede Ebû Hanîfe'nin menkıbeleri incelenmiştir. *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*'nin giriş kısmında yer verilerek günümüze kadar ulaşmıştır.⁷⁶

9. *Muhtasarun Ceme'ahû li'bnihî*

Tabakât kitaplarında Kudûrî'nin, kendisine fıkıh öğretmediği, sebebi sorulduğunda "Bırakın ruhuna göre yaşasın (دعوه يعيش لروحه)" dediği ve genç yaşta vefat eden bir oğlunun olduğundan söz edilir. Kudûrî'nin, bu oğlu için derlediği; ancak nasıl bir muhtasar olduğu hakkında bir bilgiye ulaşamadığımız bir muhtasarının daha olduğundan bahsedilmektedir.⁷⁷

II. et-TECRÎD VE HİLÂF İLMİNDEKİ YERİ

Mahiyeti itibariyle furû meseleler incelense de *et-Tecrîd*, daha çok bir ilm-i hilâf eseridir. Zira bu eserde sadece Hanefî ve Şâfiîlerin birbirlerine muhalefet ettiği hususlar işlenmektedir. Biz de burada ehemmiyetinin daha iyi anlaşılacağına düşündüğümüz için, eserin tanıtımını yapmadan önce ilm-i hilâf konusunda bilgi vermenin faydalı olacağını umuyoruz.

A. Hilâf İlmi

Hilâf ve ihtilâf, anlam itibariyle bir takım farklılıklar barındırıyor da biz burada her iki kelimeyi tek anlamda yani ilm-i hilâf çerçevesinde değerlendireceğiz. Zira İslam Hukuku terminolojisinde ikisi aynı anlamda kullanılmaktadır. Hilâf "ihtilaf" ve "muhalefet" kelimeleriyle aynı kökten yani "ha- le- fe" (خلف) kökünden

⁷⁴ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/249-250.

⁷⁵ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/249; İbnKutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 99; Sezgin, Fuat, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/123-124 (1.cilt 3.cüz).

⁷⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1838.

⁷⁷ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/248-249; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/16.

türetilmiştir. Hilâf sözlükte; karşı gelmek, zıtlaşmak, muhalefet etmek, uyuşmamak, aykırı davranmak gibi anlamlara gelir.⁷⁸ Bu kelime, kök mânâsı itibariyle bir şeyin arkası, arka tarafı anlamında, bir şeyin ön tarafı anlamına gelen (قدام) "kuddâm" kelimesinin zıddı olarak kullanıldığı gibi, sırt (الظهر) ve bir neslin soyundan gelen nesil (خلف) anlamlarında da kullanılır.⁷⁹

Hilâf genel anlamda ilmî bir terim olarak; "Bir gerçeği ortaya koymak veya batıl olanı iptal etmek üzere iki muârizin (karşıt görüşlünün) arasında cereyan eden tartışma" olarak tanımlanabilir.⁸⁰ Ancak bu ilim dalı, İslam Hukuku alanıyla özelleştirildiğinde, fıkıh uleması arasında cereyan eden bir tartışma olarak ortaya çıktığında, dolayısıyla Fıkıh Usulü'nün bir alt dalı olarak nitelendiğinde, ıstılâhi anlamı daha da sınırlandırılmıştır.

"İcmâlî ve tafsîlî delillerden hüküm çıkarmanın farklı metotlarından bahseden bir ilim"⁸¹; "Şer'î delilleri kullanmayı ve kat'î deliller getirmek suretiyle şüpheleri ve karşıt delilleri savmayı öğreten bir ilim"⁸² şeklinde yapılan tarifler, bu ilmin Usûlü'l-Fıkıh ile olan bağlantısını ortaya koyarken; yine "Fikhî mezheplerin taraftarları arasında gerçekleşen cedel"⁸³ ve "Farklı mezheplerin görüşlerini bilme, birbirleriyle mukayese etme"⁸⁴ şeklindeki ilmi hilaf tanımları da, bu ilmin Furû'l-Fıkıh ile bağlantısı göz önünde bulundurularak yapılmıştır.

İlm-i Hilâf için kapsayıcı olarak bir tanım; "İlm-i Hilâf, müçtehidiler arasındaki farklı görüşleri ele alarak görüş sahiplerinin takipçileri tarafından desteklenmesini ve muhalifleri tarafından da çürütülme gayesi güdülen belli metot ve konusu olan bir fıkıh disiplinidir"⁸⁵ şeklinde yapılmıştır. Bu anlamda bir fıkıhçı, şahsi veya mezhebinin görüşünü doğru olarak kabul etmek suretiyle muhalif mezhep veya kişiye ait görüşün yanlışlığını ispata etmeye çalışır ve karşı görüşü de çürütmek

⁷⁸ el-İsfahani, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 1/207.

⁷⁹ İbnManzûr, *Lisânu'l-arab*, 9/83

⁸⁰ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, S. 89

⁸¹ Taşköprîzâde, *Miftâhu's-saâde*, 1/283.

⁸² Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/721

⁸³ Taşköprîzâde, *Miftâhu's-saâde*, 2/556.

⁸⁴ Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, 17/527.

⁸⁵ Ece, Faruk, *Muhammed B. Nasr el-Mervezî'ninihtilâfü'l-Ulemâ Adlı Eseri Ve Hilâfiyât Literatüründeki Yeri*, yl. Tezi, S.7

için farklı akli ve nakli deliller getirir. Başka bir ifadeyle ilmi hilaf, mezheplerin kendi görüşlerini müdafaa etme ve karşıt görüşleri çürütme amacı taşır. Nitekim Kudûrî de, *et-Tecrîd*'inde Hanefî mezhebinin görüşünü savunurken, Şâfiî mezhebinin görüşünü çürütmeye çalışmıştır.

Hilâf ilminin anlamı ve hilâf teriminin kullanımı konusunda kaynaklarda bir netlik bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu ilmin doğuşu, ilk müessisi gibi hususlar da bir açıklığa kavuşmamıştır. Bununla birlikte, ilm-i hilâfın, cedel ilminin şer'î ilimlere ve özellikle fıkha uyarlanmış şekli olduğu durumu dikkate alındığında, ilm-i hilâfın ilmi bir metot olarak tesisleşmesinin, Aristo mantığının tercümesinin tamamlandığı III. (IX.) yüzyılın sonlarında gerçekleştiği varsayılabilir. Nitekim IV. (X.) yüzyılda yaşayan âlimlerin bir şekilde ilmi hilâftan söz ettikleri görülür.⁸⁶

Hilâf ilminin kurucusu olarak umumiyetle Hanefî fakih Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) gösterilir iken, O'nun bu alanla ilgili yazdığı *et-Te'sisü'n-Nazar fi İhtilâfi'l-Eimme* eseri örnek olarak verilir.⁸⁷ Bununla birlikte kaynaklarda, İslâmi çevrede cedel alanında ilk eser veren fakihin, Mu'tezilî iken Eş'arîliğe geçen Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâfiî (ö. 365/976) olduğu zikredilir. Mücerred hilâf alanında ilk kitabı, *el-Muharrer fi'n-nazar* adıyla Ebû Ali Hasan b. Kâsım et-Taberî'nin (ö. 350/961) telif ettiği söylenir. Hilâf, cedel, münazara alanında imam sayılan ve bu konuda müstakil eser veren ilk kişinin de Rükneddin el-Amîdî olduğu yönünde bilgiler de mevcuttur.⁸⁸

Hilaf ilmi alanında yazılan eserler, fıkıh literatüründe önemli bir yer tutarken, bir taraftan da bu ilmin önemini artırmıştır. Birçok fakih bu alanda erken dönemlerden itibaren eser telif etmeye başlamıştır. İlm-i hilaf müellifleri, eserlerini telif sırasında farklı yöntemlere başvurmuşlardır ve var olan ihtilafları birçok yönden incelemişlerdir. İlm-i hilafa dair eserlerde takip edilen belli başlı metotlar şunlardır:⁸⁹

1. Mezhepler arasındaki usule dayalı ihtilâflar, furû'a yönelik örnekler zikredilmeden ele alınır.

2. Kavâid ve usule dayalı ihtilâflar, furûdan örnek verilerek açıklanır.

⁸⁶ Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, 17/530.

⁸⁷ Ünver, Ahmet Numan, "Kudûrî'nin *Et-Tecrîd*'inde Hanefîler İle Şâfiîlerin Nasslarla İlgili İhtilafları(Kitâbu'n-Nikâh Özelinde)", s.184

⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/31.Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, 17/530.

⁸⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/32-33.

3. Fıkhî mezheplerin görüşlerine delilleriyle birlikte yer verildiği halde, bu görüş ve deliller arasında bir tercih yapılmaz.

4. İhtilaflar için hüccet olarak gösterilen deliller ve bağlantılı olduğu sebepler de zikredilerek ele alınır.

5. İhtilaflar için hüccet gösterilen deliller ve bu deliller çerçevesinde cereyan eden tartışmaların da tafsilatlı bir şekilde incelenip görüşler arasında tercih yapılması şeklinde ele alınır.

Hanefilerle Şâfiîler arasındaki ihtilâfları, dayandıkları delillerle birlikte inceleyen ve cedel usulüyle Şâfiîlere karşı mezhebini savunan Kudûrî de *Tecrîd*'ini bu son zikrettiğimiz metot çerçevesinde hazırlamıştır. Kudûrî söz konusu eserinde hem delillere ve bu delillerle ilintili olan tartışmalara yer vermiş, hem de görüşler arasında tercih yapmıştır.

B. Fakihlerin İhtilaf Sebepleri

Farklılık hayatın bir gereğidir. İnsanlar, fikirler ve hatta çevremizde olup biten her şey birbirinden farklı özelliklere sahiptir. Bu farklılıkların kimileri tabii olarak sayılıyorken, kimileri kazanılmış farklılıklardır. Çevre ve kültür kendisine bağlı olarak insanı da etkilemektedir. Yetiştigi çevre ve kültür kişinin anlayışını, tepkilerini ve olaylara karşı yaklaşımını farklılaştırmaktadır. Fıkıh ihtilaflarını da bu kapsamda değerlendirmek gerekirse, toplumsal bir gerçek olarak insanların karşılaştıkları problemlerin sınırsız, nasların ise sınırlı olduğu, Kur'an ve sünnette yer alan konulara ilişkin ayrıntılı hükümlerin sayısının da az olduğu bilinen bir durumdur. Hz. Muhammed'in (s.a.s) vefatından sonra sınırlı nass karşısında, sınırsız olaylarla karşılaşan Müslümanların, tarihsel süreçte ve coğrafyada, bu sınırlı nassların nasıl işletileceği, bu nassların özündeki mesajın sonraki dönemlere nasıl taşınacağı ve nasıl anlaşılıp yorumlanacağı ile ilgili çabaları, çevre ve kültür farklılığı de dikkat alındığında farklı olacaktır. Bu sınırlı nasslar karşısında sınırsız hayat olayları ile karşılaşan fakihler, olaylara söz konusu nasslardan yola çıkarak ışık tutarken, bununla birlikte önerilen çözümler, fakihin bulunduğu ilmi çevre ve kültüre bağlı olarak birbirinden farklılık arz etmiştir. Aynı nasstan hareket etmelerine rağmen farklı sonuçlara ulaşan fakihlerin, bu ihtilaflarının sebepleri, kaynaklarda

farklı şekillerde incelenmiştir. Fakihlerin ihtilaf sebepleri ile ilgili müstakil eserler de yazılmıştır. Biz ise burada fakihlerin ihtilaf sebeplerini, el-Mukrî'nin "Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ" adlı makalesinden kısaca özetleyeceğiz.⁹⁰

1. Kıraat farklılıkları

Kur'ân'ı Kerim'de bir takım ayetler, Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından farklı kıraatlerle okunmuştur. Bu kıraat farklılığı, kendisinden hüküm istinbât edilecek ayetle ilgili olarak ahkâma da yansımış ve fukahânın ihtilafına sebep olmuştur.

2. Konuyla ilgili hadise ulaşılamaması

Bir konuyla ilgili Rasûlullah'ın (s.a.s) hadisine ulaşılmadığında da o konuyla ilgili verilen hükümler farklı olur.

3. Hadisin sübutundaki şüphe

Bir hadisin bir konuyla ilgili istidlâle uygun olup olmadığı hususundan önce, o hadisin Hz. Peygamber'e ittisali incelenmiştir. Hadisin ittisalinde meydana gelen bir şüphe, söz konusu hadisle verilecek hükmün sonucunu da farklılaştırmaktadır.

4. Nassın farklı şekilde anlaşılması ve yorumlanması

Bu ihtilaf da fukahânın aynı nassı farklı şekillerde anlamaları ve yorumlamalarından kaynaklanmaktadır.

5. Nassta müşterek lafzın bulunması

Nassta bulunan bir lafzın birden çok mana içerdiğinde hangi manasının istidlâl için daha uygun olacağı konusu da ihtilaf sebeplerinden biri olmuştur.

6. Delillerin teâruz etmesi

Bir konu ile ilgili birden fazla delil olduğunda ve bu delillerin biri diğeriyle taâruz ettiğinde, hangisinin tercih edileceği de fukahâyı farklı görüşler benimsemeye itmiştir.

7. Konuyla ilgili nass bulunmaması

Bir konuyla ilgili nass bulunmadığında, o konuyu çözüme kavuşturacak fakih farklı yöntem ve metot kullanmıştır. Bu da ihtilaf sebebi olmuştur.

8. Usul kaidelerine yönelik ihtilâflar

Ahkâmın üzerine bina edildiği usul kaideleri, fukahâ arasında en önemli ihtilaf sebeplerinden olmuştur. Her bir fakihin veya mezhebin kendince metot olarak

⁹⁰ Bkz. el-Mukrî, "Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ" s. 45-58

benimsediği usûl ve kaideleri vardır. Bu husus, hüküm istinbâtında ihtilaf sebebi olmuştur.

Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eserini incelediğimizde, Hanefî ve Şâfiîlerin arasındaki ihtilafın saydığımız bu gibi sebepler çerçevesinde şekillendiğini görmek mümkündür. Kudûrî ihtilaf ile ilgili olan bu eserinde, sadece Hanefî ve Şâfiîlerin ihtilaf ettiği konuları incelemiştir.

C. *et-Tecrîd*

Kudûrî'nin hayatına yer veren tabakât, ensâb ve terâcim te'lifatının hepsinde *et-Tecrîd* Kudûrî'nin eserleri içerisinde zikredilmektedir. Bu da çalışma konumuz olan bu eserin, Kudûrî'ye ait olduğunun kesinliğini göstermektedir.

et-Tecrîd'de konular, klasik furû sistematiğine göre dizayn edilmesine rağmen, yalnızca ihtilâflı meselelerin ele alınmasıyla, diğer furû kitaplarından ayrılır. Bu nedenle bir furû eseri olmasından daha çok hilafiyât türü bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Kudûrî, erken dönemde yazılan ihtilaf türü eserlerinden sayılan bu eserin telifine, olgun denilebilecek 43 yaşında, 23 Zi'l-ka'de 405'te (15 Mayıs 1015) başlamıştır.⁹¹

Kudûrî, erken dönemde ilm-i hilâf konusunda kaleme alınmış, alanında geniş bilgi sağlayan ilk eserlerden olma özelliğine sahip, furû-u fıkıh konularında Ebû Hanife ile İmam Şâfiî ve talebeleri arasındaki önemli ihtilaf konularını karşılıklı deliller ve her bir tarafın diğerine verdiği cevaplarıyla incelediği, kendisinin ise Ebû Hanife'nin görüşünü savunduğu ve iki mezhep arasında en geniş çalışma olan bu eserini, ilk başta büyük bir cilt halinde talebelerine imlâ ettirmiştir. Bu eserin daha sonraki dönemlerde 4 ve 7 cilt halinde tertibi yapılmıştır.⁹² *Tecrîd*'in Beyazıt Devlet (nr. 18827-18829), Nuru Osmaniye (nr. 1405), Süleymaniye (Fâtih, nr. 2040; Damad İbrâhim Paşa, nr. 679) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 981) kütüphanelerinde kayıtlı nüshaları vardır.⁹³

⁹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/28.

⁹² Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/248; Kellek Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/322; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/28.

⁹³ Kellek Cengiz, "Kudûrî" *DİA*, 26/322;

et-Tecrîd, 2004'te Kâhire'de Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum'a Muhammed'in tahkikiyle 12 cilt halinde Merkezi'd-dirâsetü'l Fıkhıyye ve'l-İktisâdiyye tarafından yayımlanmıştır.⁹⁴ Tahkik çalışması sırasında, eserde yer alan hadisler tahrîc edilmiş, verilen fikhî bilgiler, mezheplerin diğer kaynaklarına atıfla gözden geçirilmiş ise de, eser için hiçbir indeksin hazırlanmamış olması, bu tahkikin en önemli eksiklerinden biri sayılmaktadır. Âyet, hadis, şahıs, yer ve eser isimleri gibi indeksler hazırlanmış olsaydı, eserden daha iyi faydalanmayı sağlayacaktı.⁹⁵ Ancak şu anda el-Mektebetü'ş-şâmile bilgisayar programında tam metin halinde yer alması sebebiyle, içinde en azından istenilen kelimelerin aramasını yapma imkânı ortaya çıkmıştır.

1. Muhtevası ve Üslûbu

Kudûrî *et-Tecrîd*'inde, genelde Hanefîler ile Şâfiîler'in; özelde ise Ebû Hanife, İmâmeyn ve diğer Hanefî âlimleri ile Şâfiî ve onun takipçileri arasındaki ihtilâfları ele almış olup, her bir tarafın delillerini zikrettikten sonra bu delillerin incelemesini yapmış ve tarafların birbirlerine verdikleri cevapları cedel usulüyle aktarmıştır.

et-Tecrîd ilk başta Kitâbu't-Tahâre ile başlayıp Edebü'l-Kâdî ile biten büyük bir cilt halinde telif edilmiştir. Ancak daha sonraki bazı ulema tarafından 1717 tarihli yazma nüshası baz alınarak 4 cilt şeklinde tertip edilmiştir. Buna göre ciltlerin muhtevî olduğu konular şu şekildedir:⁹⁶

Birinci cilt: Tahâret, salât, zekât, sıyâm, i'tikâf;

İkinci cilt: Hac, buyû', selem, mesâilü's-sarf, rehin, teflîs, hacr, sulh, havâle, damân, şeriket, vekâlet;

Üçüncü cilt: İkrâr, âriyet, gasb, Şufa, mudârebe, el-abdu'l-me'zûn fi't-ticâra, müsâkât, icâre, ihyâu'l-mevât, vakıf, hibe, lukata ve lakît, ferâiz, vesâyâ, vedî'a, kısmetü'l-ğânâim, kısmetü's-sadakât, nikâh, sadâk, mesâilü'l-kasem, hul', talâk;

⁹⁴ Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-mukârane: et-Tecrîd*, (Nâşirlerin mukaddimesi) (thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cum'a Muhammed), I-XII, Kâhire: Dâru's-selâm 2004/1424.

⁹⁵ Bkz. Necmeddin Güney, *Kudûrî'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî" Adlı Eserinin 'Siyer' Bölümünün Edisyon Kritiği*, (Yüksek Lisans Tezi) s. 62.

⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/28-29.

Dördüncü cilt: Ric'at, îlâ, zihâr, li'ân, iddet, mesâilü'r-radâ', nafakât, cinâyât, kıtâtüehli'l-bağy, mesâilü'l-akîka, et'ime, sebk ve ramy, ey mân, nüzûr, edebü'l-kādî kitap başlıklarını içermektedir.

Bölümler "kitâb" başlığı ile ele alınmış olup, her iki iki mezhep arasında ihtilâflı olan meseleler de numaralandırma yapılarak sayı sırasıyla "mes'ele" başlıkları altında zikredilmiştir. İhtilâflı meseleler ele alınırken ya genel olarak önce Hanefîlerin, sonra Şâfiîlerin görüşleri verilmiş ya da sırasıyla; Ebû Hanîfe'nin görüşü, varsa İmameyn'in ve diğerlerinin görüşleri, sonrasında da Şâfiî'nin ve takipçilerinin görüşleri delilsiz olarak kısaca zikredilmiştir. Daha sonrasında tarafların her birinin delilleri önce Hanefîlerin sonra Şâfiîlerin olmak üzere bir ilmî tartışma şeklinde ortaya konulmuş ve kritiği yapılarak Hanefîlerin delilleri savunulmuştur.

Kudûrî, eserini yazarken belirli bir metot belirlemiştir. Genel anlamda eserinin tamamını belirlediği bu metoda dayalı olarak tamamlamıştır. Bu metodu sırasıyla şöyledir:⁹⁷

1. İlk önce meseleye Hanefî mezhebinin görüşü ile başlar. "Kâle Ebû Hanîfe (قال ابو حنيفه)", "Kâle Ebû Yûsuf ev İmam Muhammed (قال ابو يوسف او محمد)" şeklinde, Ya da herhangi bir isim zikretmeksizin "Kâle Ashâbunâ (قال اصحابنا)" ifadesiyle doğrudan söz konusu meseleyle ilgili mezhebinin görüşünü aktarır.

2. Daha sonra bunu Şâfiîlerin söz konusu meseleyle ilgili görüşleri takip eder. Kudûrî tıpkı Hanefîlerin görüşünü aktardığı gibi, Şâfiîlerin görüşünü de "Kâle eş-Şâfiî (قال الشافعي)" veya "Kâle Müzenî, İstahrî.. (قال مزني، والاصطخري..)" ifadeleriyle ya da herhangi bir isim zikretmeden "Kâle Ashâbu's-Şâfiî (قال اصحاب الشافعي)" şeklinde Şâfiîlerin meseleyle ilgili görüşlerine yer verir.

3. Kudûrî Hanefî ve Şâfiî mezhebinde ihtilâflı olan bir meseleyle ilgili her iki mezhebin sırasıyla görüşlerini zikrettikten sonra "Lenâ (لنا)", "Delîlünâ (دليلنا)" ifadeleriyle Hanefî mezhebinin ihticâcını aktarır ve Hanefîlerin niçin söz konusu istidlâli yaptığını zaman zaman da açıklar.

4. Kudûrî, Hanefîlerin ihticâcı müteakiben, Şâfiîlerin getirdiği delilleri de "Kâlû (قالوا) veya "İhteccû (احتجوا)" ifadeleriyle aktardıktan sonra tarafların delillerini

⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/24-25.

bir ilmî tartışma ortamında ele almış ve kritiğini yaparak Hanefîlerin delillerini savunmuştur. Hanefî imamlarının ihtilâf ettiği durumlarda Kudûrî, tercihlerini ağırlıklı olarak Ebû Hanîfe'nin görüşünden yana kullanmış ve onun görüşünü delillendirmiştir.

5. Kudûrî, bir meseleyle ilgili tarafların delillerine yer verirken, her iki cenahtan da sadece birer delil zikretmekle yetinmemiştir. Tartışmanın usulü gereği, Şâfiîlerin delillerini cevaplarken bunun yanında, kendi savunmasını destekleyici mahiyette Hanefîlerden "Kulnâ (قلنا)" ifadesiyle farklı deliller de getirmiştir. Aynı şekilde Hanefîlerin delillerine yönelik Şâfiîlerin itirazlarını ve diğer delillerini, "Kâlû (قالوا)", "Fe in kîle (فإن قيل)" ve "Fe in kâlû (فإن قالوا)" ifadeleriyle verdikten sonra soru-cevap şeklinde bu itirazları ve delilleri reddeder.

Kudûrî, her ne kadar bir meseleyle ilgili görüş bildirenlerin ismini kesin olarak zikretmek için; "Kâle Ebû Hanîfe (قال ابو حنيفه)", "Kâle Ebû Yûsuf veya İmam Muhammed (قال ابو يوسف او محمد)"; "Kâle eş-Şâfiî (قال الشافعي)" veya "Kâle Müzenî, İstahrî.. (قال مزني، والاصطخري..)" şeklinde, ya da herhangi bir isim zikretmeksizin mezhebin genel görüşünü bildirmek amacıyla "Kâle Ashâbunâ (قال اصحابنا)" ve "Kâle Ashâbu's-Şâfiî (قال اصحاب الشافعي)" diyerek ifadeler kullansa da, delilleri zikrederken eserinde net bir ifade kullanmamıştır. Tarafların delilleri için "Lenâ (لنا)", "Delîlünâ (دليلنا)"; "Kâlû (قالوا) veya "İhteccû (احتجوا)", "Kulnâ (قلنا)", "Fe in kîle (فإن قيل)" ve "Fe in kâlû (فإن قالوا)" ifadelerine yer verirken, sanki bir görüş tarafında olanların hepsinin delilinin aynı olduğu intibasını da vermektedir.

Eserin dili hakkında genel kanaat; sade ve anlaşılır olması, herkesin anlayabileceği bir dilde yazılmış olması, terkiplerden, zor ifadelerden ve karmaşadan kaçınılmış olması yönündedir. Ayrıca eserde ilmî bir dilin kullanıldığı ve Kudûrî'nin mezhebine muhalif olan tarafın delillerini eleştirirken, sarfettiği esnek ifadelerine binâen, ilmî kişiliğinin olgunlaştığı bir dönemde bu eserini kaleme aldığı ifade edilir.⁹⁸

Et-Tecrîd'i ilim dünyasında önemli kılan diğer hususları kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: ⁹⁹

⁹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/27.

⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/25-26.

* *et-Tecrîd*, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri için, mukayeseli fıkıh veya hilâf ilmi alanında en büyük fikhî ansiklopedi olma özelliğine sahiptir.

* Erken denilecek dönemde ilm-i hilâf /hilâfiyat veya mukayeseli fıkıh alanıyla ilgili bütüncül bir resim ortaya koymaktadır.

* Kudûrî, günümüze ulaşan eserlerin çoğunda bulamadığımız bir takım Hanefî ve Şâfiî fikhına dair nassları eserinde zikretmiştir. Böylece hem Hanefî hem de Şâfiî fikhına vukûfiyeti bir kez daha ortaya çıkmıştır.

* Kudûrî, esnek ve ilmî üslûba yakışır bir dil kullanarak iki taraf arasında ilmî bir münakaşanın nasıl yapılacağını göstermiştir. Nitekim O, Şâfiîlerin delillerine karşı çıkarken, mezhepler arasında taassubu uyandıracak ve çatışmaya mahal olacak kaba bir dil kullanmamıştır.

* Hanefîlerin hadisleri göz ardı edip rey ile amel ettikleri, hadislere karşı reyî tercih ettikleri yönündeki iddiaları yalanlayan bir yapıya sahip olmasıdır. Zira kendisi de bir muhaddis olan Kudûrî, bu eserinde Şâfiîlerin delilleri ve itirazlarına karşı âyetlerin yanı sıra hadislerden istidlâl ederek karşı çıkmıştır. Hadisler üzerinde fazlasıyla durmuş, sened ve metin bakımından tenkide tabi tutmuştur.

Tez konumuz olan "*et-Tecrid*'de Hanefî ve Şâfiîler arasında nassa dayalı ihtilaflar" başlığıyla bir çalışma alanının bulunması da Hanefîlerin hadis ve sünneti ne kadar önemseydiğine canlı bir örnek olması açısından önemlidir.

2. Üzerine Yapılan Çalışmalar

Eski telif geleneğinin bir neticesi olarak, birçok temel eser gibi *Tecrîd* üzerine de sonradan iki ayrı çalışma yapılmıştır;

Birincisi, Kudûrî'nin öğrencisi olan Ebû Bekir Abdurrahman b. Muhammed es-Serahsî (439/1047) tarafından yapılmıştır. Serahsî, hocasının *Tecrîd*'de eksik bıraktığını düşündüğü hususları içeren *Tekmiletü't-Tecrîd* isminde bir telif kaleme almıştır.¹⁰⁰ İkincisi ise, Cemâleddin Mahmud b. Ahmed el-Konevî'nin (770/1369) *et-*

¹⁰⁰Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/400; "Kudûrî" *DİA*, 26/322; Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Nâşirlerin Mukaddimesi) 1/28.

Tefrîd fî Muhtasari't-Tecrîd adıyla yapmış olduğu 4 ciltlik ihtisarıdır.¹⁰¹ Her iki eserin de günümüze ulaşan bir yazma nüshası bilinmemektedir.



¹⁰¹ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/435-436; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/346.

İKİNCİ BÖLÜM

NASSLARIN SÜBUTUNA DAYALI İHTİLAFLAR

Mezhep İmamları nassları kendi belirledikleri usul ilkeleri çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bu yüzden, fıkıhın temelini oluşturan akli ve nakli deliller üzerinde, yöntem, anlama ve yorumlama gibi farklı açılardan ihtilaf meydana gelmiştir. Fıkıh imamlarından her birinin hüküm çıkarmada esas aldığı kendine mahsus kâide, usul ve esasları olduğu dikkate alındığında, aynı nassın kabulü, yorumlanması ve bu nass ile istidlâl merhalesinde izlenilecek yolun farklılık göstermesi kaçınılmazdır.

Müçtehit imamlarının hüküm çıkarmadaki bu farklı tutum ve tavırları, başkası için hüccet anlamında bir bağlayıcılık arz etmediği gibi, bir eserde zikredilen delil ve istidlâlleri bir mezhep ekolünün tümüne atfetmektense, müellifinin kendi görüşleri çerçevesinde değerlendirmenin daha doğru bir tutum olacağını düşünüyoruz. Biz de Şâfî ve Hanefî mezheplerinin görüşlerini delilleri ile birlikte zikreden Kudûri'nin *Tecrîd* adlı eseri üzerinde yaptığımız bu çalışmamızda, söz konusu hususu dikkate aldık. Yani Kudûri'nin kendi mezhep görüşünü savunurken yapmış olduğu açıklamaları mezhebin tümüne izafe etmeden, kendi görüşü ekseninde değerlendirdik.

Çalışmamızın bu bölümünde nassların sübutuna dair ihtilafları inceleyeceğiz. Kur'ân'ın Allah'tan Peygamber'e gelişinde ve bizlere kadar naklinde hiçbir şüphe ve kesinti olmadığından, bütün âyetler sübut yönünden kat'îdir. Dolayısıyla Kur'ân nassları, sübut ihtilafının haricinde kalırken, delaleti ise tartışma konusu olmuştur. Rivâyetler¹⁰² ise genel olarak sübut açısından zannî olduğu için hem sübutu ve hem delaleti üzerinde mezhepler arasında ihtilaf olagelmıştır. Burada, *Tecrîd*'den

¹⁰² Çalışmamızda "rivâyet" ifadesiyle hem Resulullah'ın (s.a.s) hem de Sahabenin, Tabiûn ve Tebe'ûtâbînin söz ve uygulamalarını kastettik.

hareketle nakledilen hadislerin sübutuna yönelik Hanefî ve Şâfîîlerin ihtilâflarını ve ihtilâf sebeplerini örneklerle açıklamaya çalışacağız.

I. RİVÂYETLERİN SENEDİNE DAYALI İHTİLÂFLAR

Bir rivâyeti metin çerçevesinde anlamaya çalışmadan önce, onu sened tenkidine tabi tutmak gerekir. Kudûrî eserinde genel olarak Şâfîîlerin istidlâlettikleri hadislerin râvî durumunu tenkit çerçevesinde incelerken, zaman zaman Hanefîlerin ihticâc ettikleri rivâyetlerin râvisine yönelik tenkitlere de eserinde yer vererek bunları cevaplamaktadır.

A. Bismelenin Fatiha'nın bir Ayeti Olup Olmadığı Konusu

Bismelenin Fatiha'nın ve diğer surelerin başında bir ayet olup olmadığı ve namazda okunmasının vacip olup olmadığı konusu ulema arasında ciddi ihtilaf konusu olmuştur. Hanefîler'de besmele Kur'ân'ın içinde bir ayet olduğu halde ne Fatiha'nın ne diğer surelerin başında bir ayet değildir. Ancak Fatiha'ya teberrüken besmele ile başlanır ve sessiz olarak okunur.¹⁰³ İmâm Şâfîî ise besmele Fatiha'nın başında bir ayet olduğu gibi, diğer surelerin de başında bir ayettir der. Şâfîîler besmeleyi namazda sesli olarak okurlar.¹⁰⁴

Konuyla ilgili Şâfîîlerin delilleri ve Kudûrî'nin her biri için verdiği cevaplar sırasıyla şöyledir:

Ali b. Ebî Tâlib'den (40/661) rivâyet edildiğine göre "*Hz. Muhammed, namazda her iki sureyi de besmele ile beraber sesli olarak okuyordu*".¹⁰⁵

Kudûrî, bu rivâyetin, Amr b. Şemr (160'lı hicri yıllarında yaşamış) → Câbir el-Ca'fî (128/746) → Ebü't-Tufeyl (100/718-19) → Alî (40/661) ve Ammâr (37/657)

¹⁰³ et-*Tecrîd*, 2/499; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/15; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/134; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/203.

¹⁰⁴ Şafîî, *el-Üm*, 1/107; Şâşî, *Hilyetü'l-'ulemâ*, 1/183; Nevevî, , *el-Mecmû'*, 3/288.

¹⁰⁵ DâreKutnî, 2/66.

kanalıyla nakledildiğini ifade eder. Rivâyetin senedinde yer alan Amr b. Şemr ve Câbir el-Ca'fî ile ilgili sıkıntı, iki mezhebin ihticâca elverişli olup olmadığı cihetiyle bu rivayetin karşısındaki tutumlarını farklılaştırmıştır. Dârekutnî (385/995) Câbir'e yalancı (Kezzâb) demiştir. Muhammed b. Hayyân el-Bestî (351/962) ise 'Amr b. Şemr'in sözüne güvenilmez', Yahyâ b. Maîn (233/847) de 'Amr b. Şemr güvenilir (sikka) değil ve onun hadisi yazılmaz' demişlerdir. Kudûrî'nin belirttiğine göre Ebû Hanife de "Câbir el-Ca'fî'den daha yalancısını görmedim" der.¹⁰⁶

Nâfi' (117/735) → İbn Ömer (73/692) senetli rivâyette; "Hz. Nebi'nin, Hz. Ebu Bekir'in ve Hz. Ömer'in arkasında namaz kıldım ve onlar besmeleyi sesli olarak okurlardı".¹⁰⁷ Şeklinde nakilde bulunmuştur.

Kudûrî'nin bu rivâyet ile ilgili cevabı ise şöyledir: Bu hadisi Muhammed b. İsmail b. Ebî Fedik (200/815) → İbn Ebî Zi'b (80/159) → Nâfi' → İbn Ömer aracılığıyla nakletmiştir. Muhammed b. İsmâil zayıftır. Muhammed b. Sa'd (230/845) *Tabakat*'ında ondan bahsederek " hadisi delil değildir" demiştir.¹⁰⁸

Kâsım b. Muhammed (107/725 [?]) → Hz. Âişe(57/676) senedine sahip bir başka rivâyete göre "*Rasulûllah besmeleyi cehrî okurdu.*"¹⁰⁹

Bu rivâyet ile ilgili Kudûrî şöyle der; haber, el-Hakem b. Abdillâh b. Sa'd el-Eylî (?) tarafından rivâyet edilmiştir. O, mevzu hadis rivâyet edenlerdendir. İbnü'l-Mübârek (181/797) 'çok uydurukçu' demiştir. Ebû Zür'a (281/894), Ahmed'i "Hakem'in hadislerinin tümü uydurma" derken işittim der. Abbâs ed-Devrî (h.271) de, Yahyâ b. Maîn'in el-Hakem b. Abdillâh el-Eylî için 'güvenilir değil' dediğini işittim demiştir.¹¹⁰

Kudûrî, bismelenin cehrî olarak okunmasıyla ilgili Muhammed Yahyâ b. Hamze'nin Abdillâh b. Abbâs el-Mehdî (h.169) kanalıyla aktardığı bir rivâyeti istidlâl eden Şâfiîler'e çok sert eleştiriler yöneltir. Mehdî'nin Basra'da kırk yıl

¹⁰⁶ *et-Tecrîd*, 1/499-500.

¹⁰⁷ Dârekutnî, 2/71.

¹⁰⁸ *et-Tecrîd*, 1/500.

¹⁰⁹ Dârekutnî, 2/82.

¹¹⁰ *et-Tecrîd*, 2/ 501.

cemaatle namaz kıldığını ve ondan kimsenin böyle bir şey aktarmadığını ifade ederek râvi sika bile olsa tek kaldığı rivayeti ile ihticâcın nasıl mümkün olabileceğini sorar. Bu ve buna benzer haberleri Dârekutnî'nin zikrettiğini ve bu haberlerin sahihlik derecesinin çok düşük olduğunu belirten Kudûrî, “ta'n ile meşhur olmuş râvilerin rivâyetini nasıl hüccet olarak kabul edebilirler?!” diye Şâfîlere sitem eder.

Besmele ilgili Şâfîler'in ihticâc ettikleri hadislerin râvilerinde hep bir kusur bulan Kudûri, bununla birlikte bismelinin cehrî olarak okumasıyla ilgili rivayetlerin kaynağını "belki de ta'lim için yapılmıştır" diyerek açıklar.¹¹¹

B. Fatiha'dan Sonra Âmin Deme Meselesi

Hanefîler'de sünnet olan, âmini gizli olarak söylemektir.¹¹² Şâfî ise ‘sesli olarak söylenir’ der.¹¹³

Hanefîlerin delili : {الأعراف: 55} [ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً] *Rabbimize yalvararak ve gizlice dua ediniz* ayetidir. Kudûrî âminin duadan sayıldığını ifade eder. Çünkü anlamı, “Allah'ım kabul et” demektir. Dolayısıyla bu, ayetin umumuna girer ve gizli olarak okunur.¹¹⁴

Hanefîler'in, Şu'be (160/776) → Selme b. Küheyl → Hucr → Alkame → Vâil b. Hucr "*Peygamber ile namaz kıldım ve "veleddâllîn" derken sesini kısıtığını işittim*"¹¹⁵ senedine sahip deliline muhalif görüşte olanlar; Buhâri'nin "Şu'be bu hadiste üç konuda hataya düşmüştür" dediğini ifade ederek karşı çıkarlar. Şöyle ki; Şu'be râviler arasından birine Hucr b. Ebî Anbes diyor, oysa o Hucr b. Anbes'tir. Bir başka hatası Alkame, Vâil'den diyor, oysa ki hadisin senedinde Alkame yoktur ve

¹¹¹ *et-Tecrîd*, 2/ 501.

¹¹² Tahâvî, *Muhtasar*, S.26; *Tecrîd*, 2/ 507; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 1/207; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/144.

¹¹³ Tecridin 2/507'inci sayfasının 2 numaralı dipnotunda, Şafii eski görüşünde hem imam hem arkasındakiler âmini sesli okurlar diyordu. Ancak yeni görüşünde ise me'mum bunu cehrî okumaz diyor. bkz, Şafii, *el-Ûm*, 1/109; Nevevî, *el-Mecmû* 3/327; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/120.

¹¹⁴ *Tecrîd*, 2/ 507.

¹¹⁵ Tirmizî, “Salât” 184; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/83; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/253.

Vâil → Anbes'ten rivayet ediyor. Bu durumda hadis Şu'be → Seleme b. Küheyl → Hucrb. Anbes → Vâil zinciriyle rivâyet edilmiş olacak. Ayrıca Peygamber (s.a.s) sesini alçalttı deniliyor. Halbuki bu kelime sesini uzattı şeklindedir. (مد بها صوته)

Kudûrî bu itirazın doğru olmadığını ifade ederek, Şu'be'nin hadiste itham edilenler arasında yer olmadığını söyler. Hucr b. Anbes'in babası Ebû Anbes olabilir. Ama Alkame'yi zikretmesi, rivayetin sened tertibinde onun da yer aldığını duymuş olmasından dolayı mümkündür. Hucr'un hadisindeki "sesini uzattı" ifadesi Şu'be'nin hadisiyle çakışmaz. Zira sesi kısarak da uzatmak mümkündür.¹¹⁶

C. En faziletli Teşehhüd Lafızları

Hanefilerde tercih edilen teşehhüt lafızları, İbn Mes'ûd'un (32/652-53) "*Ettehiyyâtu lillâhi ve's-salevâtu ve't-tayyibât, es-selâmu aleyke eyyuhennebiyyu ve rahmetullâhi ve berakâtuhu*"¹¹⁷ şeklindeki teşehhüdü iken;¹¹⁸ Şâfî ise, en iyi teşehhüd lafızlarının, İbn Abbâs'ın (68/687-88) "*Ettehiyyâtu'l-mubârekâtu es-selavâtu't-t-tayyibâtu lillah es-selâmu aleyke ey-yuhennebiyyu*"¹¹⁹ diye ifade ettiği teşehhüdünde olduğunu söyler.¹²⁰

Kudûrî'ye göre; bu konuyla ilgili diğer bütün haberlerden İbn Mes'ûd'un haberi evlâdır. Çünkü isnadı ahsendir. Haberdeki "Peygamber, İbn Mes'ûd'un elini tuttu" ifadesi de teşehhüdün bu şekilde ta'liminin gerektiğini vurgulamaktadır.¹²¹

İkinci görüşte olanların delili olan İbn Abbâs'ın "*Resûlullah bize Kur'ân öğretir gibi teşehhüdü öğretirdi ve "Ettehiyyâtu'l-mubârekâtu es-selavâtu't-t-tayyibâtu lillah"* derdi hadisi, Kudûrî'nin aktardığına göre, Şafiiler tarafından istidlâl

¹¹⁶ *et-Tecrîd*, 2/ 508.

¹¹⁷ Müslüm, "Salât" 55 (402); Buhârî, "Ezân", 158. "التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته،"

¹¹⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 1/34; *Tecrîd*2/563; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/130; Tahâvî, *Muhtasar*, S.28; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/137.

¹¹⁹ Müslim, "Salât", 60 (403); EbûDâvûd "Salât, Tefri'u Ebvâbu'r-rukû ve's-Sücûd", 33. "التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله، السلام عليك أيها النبي"

¹²⁰ Şafîi, *el-Ûm*, 1/117; Müzenî, *Muhtasarü'l-Müznî*; S.27; Şâşî, *Hilyetü'l-ulemâ* 1/193.

¹²¹ *et-Tecrîd*, 2/563.

için daha elverişli görülmüştür. Hem bu rivâyette "el-mubarekât" kelimesi olduğu için Kur'ân'ın; {النور: 61} [تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ] Allah tarafından mübarek ve pek güzel bir yaşama dileği olarak kendinize (birbirinize) selâm verin ayetine uygun olduğunu düşünerek Kur'ân'da da tahiyye ve mubareke lafızları vardır. Kur'ân Eşraf'ul-Kelâm'dır. Kur'ân'a uygun olan en iyisidir. Yine bu haber İbn Mes'ûd'un haberinden daha sonra olduğu için istidlâl açısından daha elverişli derler.¹²²

Kudûrî' İbn Mes'ûd'un haberinin, istidlâl için daha elverişli olduğunu vurgulayarak muhalif görüşe karşı iddiasını şu şekilde gerekçelendirmektedir; Başkaları da İbn Mes'ûd'a muvafakat etmişler, Halbuki İbn Abbâs'ın haberi, İbn Abbâs dışında başka hiç kimseden nakledilmemiştir. Ashâbu'l-hadis de teşehhüd konusunda İbn Mes'ûd hadisinden daha iyi (ahsen) senedli bir hadis rivâyet edilmediğini söylemiştir. İbn Abbâs'ın hadisi, Ebû Zübeyr (126/743-44) → Saîd (167/783) → Tâvûs (106/725) tarikiyle rivâyet edilmiştir. Ebû Zübeyr hakkında müdellis denilmiştir. Şu'be ondan hadis almamıştır ve şöyle demiştir; ben onu namaz kılararken gördüm, namazını beğenmedim. İbn Mes'ûd'un hadisinde ihtilaf yoktur. İbn Abbâs'ın hadisinde ihtilaf vardır. İhtilaflı olmayanın istidlâlı daha elverişlidir.¹²³

D. Seferde Namazı Cem' etmek

Hanefilere göre, seferde iken iki namazın biri diğerinin vaktinde cem' edilmez¹²⁴. Şâfiî'ye göre, yolcu muhayerdir. İsterse öğlen ile ikindiye öğlen vaktinde, isterse de ikindi vaktinde kılar. Aynı şekilde akşam ile yatsıyı isterse akşam vaktinde, isterse yatsı vaktinde kılar.¹²⁵

¹²² *et-Tecrîd*, 2/564-565.

¹²³ *et-Tecrîd*, 2/565.

¹²⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 1/147; Tahâvî, *Muhtasar*, S. 24.

¹²⁵ Şâfiî, *el-Ûm*, 1/77; Müzenî, *Muhtasar*, S. 41.

Bu konu ile ilgili Hanefîlerin delillerinden biri, İbnAbbâs'tan rivâyet edilen; *"Bir özrü olmaksızın iki namazı cem eden kimse günahların kapısına gelmiştir"*¹²⁶ hadisidir.

İkinci görüşte olanların delili ise Küreyb (h.248) →İbn Abbâs senedine sahip *"Yolculukta iken Peygamberin namazını size haber vereyim mi? Evindeyken zevâl vaktinde öğlen ile ikindiye cem' ederdi. Zevâlden önce yolculuğa çıktığında öğleni geciktirirdi tâ ki öğlen ile ikindiye ikindi vaktinde cem' etsin"*¹²⁷ rivâyetidir.

Bu haberin, Hüseyin b. Abdullah b. Ubeydullah b. Abbâs (h.140) → Küreyb (?) →İbn Abbâs sened zinciriyle rivâyet edildiğini aktaran Kudûrî, Hüseyin b. Abdullah ile ilgili muhaddisler tarafından yapılmış bir takım olumsuz değerlendirmelere yer vererek, el-Bestî'nin, onun için "senedleri değiştiriyor ve mürsel hadisleri merfû' yapıyor" dediğini, Yahyâ b. Ma'în'in, Hüseyin için "zayıftır" ifadesini kullandığını söyler. Kudûrî, râvi Hüseyin b. Abdullah hakkında yapılmış olumsuz eleştirilere dikkat çekmek suretiyle "bu gibi haberleri, çoğul rivâyetler ile sabit olunmuş vaktin düşürülmesine delil olarak göstermek caiz değildir" diyerek muhalif görüşün delillerinin ihticac için elverişli olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.¹²⁸ Böylece Kudûrî ravisi hakkında yapılan olumsuz değerlendirmelerden yola çıkarak Şâfiîler tarafından ihticac edilen rivayeti delil olarak kabul etmemiştir.

II. RİVÂYETLERİN KAYNAĞINA DAYALI İHTİLAFLAR

Senedin müntehâsı (ilk söyleneni veya ilk kaynağı) açısından rivâyetler; kudsî, merfu', mevkûf ve maktû' olmak üzere dörtlü bir ayırımı tabi tutulmuştur. Kudsî, Allah'a izafe edilen hadise; merfu', Rasûlullah'a izafe edilen hadise; mürsel Sahâbe'ye izafe edilen hadise; mevkûf Tâbiûn ve daha sonrakilere izafe edilen hadise denir.

¹²⁶ Tirmizî, "Salât", 138; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/409; Beyhakî, *es-Sunen*, 3/241.

¹²⁷ DâreKutnî, *Sunen*, 2/234

¹²⁸ *et-Tecrîd*, 2/908.

Burada hadisin ilk söyleneni açısından tasnifi, üzerine hüküm bina edilecek rivayetlerin istidlâl için hangi derecede elverişli olduğunu saptamak için önemlidir. Amel açısından merfû yani Hz. Peygamber'e (s.a.s) ait hadisle, sahâbe, tâbiûn ve etbâ'ut-tâbiûne ait söz ve görüşler, elbette aynı derecede değildir. Bu yüzden ilk söyleyenin Hz. Muhammed (a.s) olması fukahâ arasında önemsenmiştir. Kendisiyle amel bakımından önceliği dolayısıyla, bir hadisin merfû olup olmadığı ciddi incelemelere tabi tutulmuştur. Zira bazı rivâyetlerin aslı, mevkûf ya da maktû olmasına rağmen bir takım nedenlerle Rasûlullah'a izafe edilebilmiştir. Bu ihtimalleri göz önünde bulunduran müçtehidler, rivayetler karşısındaki tutumlarını, yaptıkları araştırmaların neticesine göre belirlemiştir.

Tezimizin bu bölümünde yer verdiğimiz "rivâyetlerin kaynağına dayalı ihtilaflar" konusunu, Kudûrî'nin *Tecrîd*'indeki Hanefî ve Şâfiîlerin ihtilaf ettikleri konular arasında görmek mümkündür. Kimi zaman Şâfiîlerin, Rasûlullah'a izafe ederek istidlâl ettikleri bir rivayete, Hanefîlerce, mürsel, maktû veya mevkûf olduğuna dair itirazlar ileri sürülmüştür. Aynı itiraz Şâfiîler tarafında da Hanefîlerin merfû olarak zikrettikleri rivayetlere karşı yapılmıştır. Bununla ilgili örnekleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Yatsı namazının vakti ile ilgili olarak Ebû Hanife, yatsı namazının ilk vaktinin, şafak kaybolunca başladığını, şafağın ise beyazlık olduğunu söylemiştir. İmâmeyn ise, kırmızılık kaybolunca başlar görüşündedir.¹²⁹ İmam Şâfiî de bu görüştedir.¹³⁰

Hiz. Peygamber'in (s.a.s), “*Şafak kızılıktır*”¹³¹ (الشفق الحمرة) buyurduğu rivâyeti ihticâc eden muhalif görüşe karşı Kudûrî, bu rivâyetin aslının olmadığı değerlendirilmesinde bulunur ve senedindeki râvi incelemesini yaparak Nâfî'in, İbn Ömer'in kendi sözünü rivâyet ettiğini ve İmam Mâlik'in (179/795) bunu *Muvatta*'sında belirtmiş olduğunu ifade eder. Ayrıca Dârekutnî'nin bu rivâyeti, er-

¹²⁹ *et-Tecrîd*, 1/394; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/155; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/101.

¹³⁰ Şafîi, *el-Ümm*, 1/72; Müzenî, *Muhtasar*, S.21.

¹³¹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 1/599; EbûBekr b. EbîŞeybe, *el-Musannef*, 1293 ; Dârekutnî, *Sunen*, 1/506; Beyhakî, *Sunenu'l-Kübrâ*, 1/548;

Remlî'nin *el-Asl*'ında¹³² Atık b. Yakûb (h.227-8) → İmam Mâlik'ten müsned olarak bulunduğunu ifade eden Kudûrî, Atık b. Yakûb için 'sâkitu'r-rivâye'dir'¹³³ der ve Ebû Zekeriyâ es-Sâcî'nin (370/919-20) onun için zayıf râvi değerlendirmesinde bulunduğunu aktarır.¹³⁴

Mevkûf bir haber ile ihticâcın mümkün olmadığını yaptığı açıklamalarla belirten Kudûrî, bu rivâyetin senedinin sabit olduğu ihtimali olsa dahi, bununla kastın, yatsı namazının vaktinin girdiği değil, kaybolmasıyla akşam namazının vücûbiyyetini gerektiren şafak olduğunu söyler. Bu anlamda söz konusu rivayetin namaz vücûbiyyetinin vaktin sonu ile ilgili olduğu hususuna delalet edeceğini ifade eder diyerek izah eder.¹³⁵

Sessiz kıraatli namazlarda imamın secde ayetini okuması ile ilgili olarak Hanefîler; 'imam kıraati gizli olarak okuyorsa, secde ayetlerini tilavet etmesi mekruhtur' görüşündedir.¹³⁶ Kudûrî'ye göre, imam gizli olarak secde ayetini tilavet edip, secde etmediği takdirde secdeyi terk etmiş olur. Eğer secde ederse arkasındakiler secdenin sebebini bilmedikleri için rükû'yu şaşırıldığını zannederek tesbih okurlar ve imama tabi olmazlar. Dolayısıyla imamın gizli tilavette secde ayetlerini okumaması gerekir.¹³⁷

Şâfiî ise, imam, kıraati gizli olarak okuyorsa secde ayetlerini tilavet etmesi mekruh değildir derken¹³⁸ İbn Ömer'den rivâyet edilen "*Hz. Peygamber öğlen*

¹³² *et-Tecrîd'de ifade* "ذكره الدارقطني أنه وجده في الاصل الرملي عن عتيق بن يعقوب عن مالك مسندا" şeklinde geçmektedir. Ancak Remlî'nin kim olduğu ve asıl adında bir risale veya eserinin olup olmadığı ----- konusunda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. el-Remlî lakaplı Şâfiî ve Hanefî fakihleri mevcuttur. Ancak onların ölüm tarihi DâreKutnî'nin ölüm tarihinden çok daha sonralara denk geliyor. Bu durumda DâreKutnî'nin onlardan nakletmesi imkansız olacaktır.

¹³³ sâkitu'r-rivâye ifadesi için herhangi bir açıklamaya rastlayamadık. Bu ifade, 'rivayet senedinde yer alan kimi râvileri zikretmeden söz konusu rivâyeti aktardığı' anlamında kullanılmış olabilir.

¹³⁴ *et-Tecrîd*, 1/397.

¹³⁵ *et-Tecrîd*, 1/398.

¹³⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 1/292; Kâsânî, *Bedaiu's-Sanâi*, 1/192.

¹³⁷ *et-Tecrîd*, 2/664.

¹³⁸ Şâfiî, *Hilyetü'l-ulemâ*, 1/204; Râfiî, *el-Azîz*, 2/106.

namazını kıldırdı ve namazda secde ayetini okuyarak secde etti. Arkasındakiler O'nun tenzilü's-secde suresini okuduğunu anladı"¹³⁹ haberiyle ihticâc eder.

Bununla ilgili olarak Kudûrî'nin açıklaması şöyledir; Tahâvî bu hadisi Yezîd b. Hârûn'dan (206/821) aktarmıştır. Yezîd b. Hârûn'un ise, "Süleyman et-Teymî bu rivâyeti Ebî Micelez'den aktardığı halde, Ebî Micelez'in bunu bizzat İbn Ömer'den duymadığını ifade ettiğini" söyler. Kudûrî, bu durumda hadisin mürsel olacağına dikkat çekerek 'Şâfîilerin ilkelerinde mürsel hadisin kabul edilmediğini' ifade eder.¹⁴⁰

Görüldüğü gibi senedin sübutuna dayalı ihtilaflarda, rivâyetin müntehâsı (ilk söyleyeni) ile mübtedâsı (rivayeti en son aktaranı) arasında yer alan bütün râvilerin durum değerlendirmesi yapılmaktadır. Bir rivâyetin sened zincirinde yer alan sıkıntılı bir râvi, söz konusu rivâyetin ihticâc edilebilirliği ile ilgili olarak mezhepleri farklı tutum sergilemeye itmiştir.

III. DEĞERLENDİRME

Rivâyetin senedine dayalı ihtilafları incelediğimiz bu bölümde, konu ile ilgili mezhepler arasındaki ihtilafın; senedin müntehâsı, senedin ittisâli ve râvilerin güvenilirliği noktalarında olduğunu söylemememiz mümkündür. Bu noktalardan hareketle mezheplerin rivayetlere yaklaşımları farklılaşmaktadır. Her mezhebin senedin sübutu ile ilgili değerlendirme ve şartları farklıdır. Örneğin; senedinde sıkıntı olan bir rivâyet Şâfîilerce destekleyici bir takım karinelerin olması halinde pekâla ihticâca elverişli olması mümkün iken, bu sıkıntı dolayısıyla Hanefîlerin Şâfî görüşünü eleştirdiği esas noktalardan birisi olmuştur. *Tecrîd*'de aynı eleştiri, zaman zaman Şâfîiler tarafından da Hanefîlere karşı yapılmaktadır.

Bu bağlamda mürsel rivâyet ile ihticâc edilebilirlik konusundaki mezheplerin tutumuna yer vermemiz, konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Hanefîler ilke olarak mürsel rivâyetler ile istidlâlin caiz olduğu görüşünü benimserken, bunu sahâbe kavli olarak nakledilen bir sözün Rasûlullah'tan işitilmiş

¹³⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/454. (صلى رسول الله الظهر فسجد فيها فرأى أصحابه أنه قرأ تنزيل {السجدة}.)

¹⁴⁰ *et-Tecrîd*, 2/664.

olma ihtimaline dayandırıyorlar. Şâfiîler, genel olarak mürsel ile ihticâcı câiz görmemişlerdir. Ancak ayet, meşhur sünnet, selefin ameli ya da rivâyetin farklı bir yoldan ittisâli gibi destekleyici bir durum bulunduğu, mürselin de hüccet olacağını ifade ederler.¹⁴¹ Örneğin; *Sessiz kıraatli namazlarda imamın secde ayetini okuması* ile ilgili olarak Şâfiîlerin İbn Ömer senedli delilini, Kudûrî, rivâyetin senesinde yer alan Ebû Miclez'in "İbn Ömer'den duymadım" dediğini aktararak mürsel olarak nitelendirir ve Şâfiîlere "zaten sizde mürsel ile amel edilmez" diye eleştiride bulunur.

Sübuta dayalı ihtilafların temelini hadis senesinde yer alan râvilerin güvenilirliği açısından farklı değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Bir râvi, bir mezhep tarafından zayıf veya sika olarak vasıflandırılırken, aynı râvi diğer bir mezhepçe aksi şekilde nitelendirilebilmiştir. Bu noktada râvilerin güvenilirliğinin tespiti önemlidir. Zira râvinin durum değerlendirmesi herkes tarafından farklı olmuştur. Kişisel, toplumsal, siyasi ilişkiler, anlayış farklılığı, kültür ve örf farklılığı, zaman ve mekan farklılığı vb. sebepler dikkate alındığında râvilerin farklı kişiler tarafından farklı şekillerde nitelenmesi gayet tabiidir. Nasıl ki bir içtihad, en başta kendisini ortaya koyan müçtehidine ait ise, bir âlimin râviler hakkındaki sika veya zayıf şeklindeki değerlendirmesi de kendi şahsî görüşüdür yani genel geçer bir tespit değildir.¹⁴²

Kudûrî, rivâyetin sübutu ile ilgili eleştirilerini Dârekutnî'nin *Sünen*'inde yer verdiği rivâyetler çerçevesinde yapmıştır. Dârekutnî'nin bir takım zayıf ve asılsız rivâyetleri eserinde aktardığını ve Şâfiîlerin de bu rivâyetler ile ihticâc ettiğini iddia eden Kudûrî, ricâl tenkidi yaparken, çoğunlukla ehli-hadisın önde gelen simâlarından; Süfyân b. Uyeyne, Yezid b. Harun, Yahyâ b. Maîn, İbn Huzeyme, İbn Münzir ve Muhammed Hayyan el-Bestî gibi isimlerin değerlendirmelerine atıfta bulunur.

¹⁴¹Serahsî, *Usûl*, 1/359; Şâfiî, er-Risâle, S.464.

¹⁴² Ünver, Ahmet Numan, "Kudûrî'nin et-Tecrîd'inde Hanefîler İle Şâfiîlerin Nasslarla İlgili İhtilafları (Kitâbu'n-Nikâh Özelinde)", s. 187.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NASSLARIN DELÂLETİNE DAYALI İHTİLÂFLAR

Nass, sözü sahibine kadar ulaştırmak, bir şeyi görünür hale getirmek için yukarı kaldırmak, bir şeyin nihâî noktasına ulaşmak gibi anlamlar ifade ederken, İslamî literatürde genellikle iki anlamda terim olarak kullanılmaktadır. Birincisi; Allah'ın ve Hz. Peygamber'in sözü karşılığında, ikincisi ise usûlü'l-fıkıhta açıklık bakımından yapılan lafız ayırımında kullanılan anlamdır.¹⁴³ Bu iki anlamının haricinde Nass fıkıh usulü ve dil bilgisi açısından farklı şekillerde taksime ve anlamlandırmaya tabi tutulmuştur. Burada söz konusu olan nassın dilbilgisi açısından incelenmesi değil, delaleti üzerindeki ihtilâftır.

Nassın delaletine dair ihtilaflar, mezheplerin aynı nassı kendi sistematiikleri çerçevesinde farklı şekillerde anlama/yorumlamalarıyla alakalıdır. Fakihlerin birer insan olmaları dolayısıyla anlama kabiliyetleri, fıkha ve dilbilgisine vukûfiyetleri farklı olduğu için, nasslar üzerindeki anlama çabaları da farklı olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s) veda hutbesinde: *“Bu vasiyetimi burada bulunanlar bulunmayanlara ulaştırırsın. Olabilir ki burada bulunan kimse, bunları daha iyi anlayan birisine ulaştırmış olur”* buyurarak her zaman insanların anlama kabiliyetinin farklı olabileceğine dikkat çekmektedir.

Kur'ân, nasslarının sübut açısından kat'îlik ifade ettiği için, sübut tartışmalarının dışında tutulduğunu; ancak delâletinin kat'î veya zannî olabildiğini daha önce ifade etmiştik. Çalışmamızda delâlete yönelik ihtilafların daha fazla yer tutmasının sebeplerinden biri de budur. Dolayısıyla bu kapsamda hem Kur'ân ayetlerinin hem de rivâyetlerin delâleti üzerinde iki mezhep arasında meydana gelen ihtilâfları inceleyeceğiz. Tezimizin bu bölümünde nassların lafzı ve delâletine yönelik ihtilâfları gruplandırarak *Tecrîd*'deki örnekler üzerinden başlıklar halinde açıklayabiliriz:

¹⁴³ Apaydın, H. Yunus, "Nas", *DİA*, 32/391.

I. LAFZIN VAZ'INA DAYALI İHTİLÂFLAR

Lafzın bir mânaya karşılık kılınmasını ifade eden vaz', ıstılâhî anlamda; birincisi söylendiğinde ikincisinin anlaşılacağı şekilde bir şeyin bir şeyle tahsisine denir.¹⁴⁴ Bununla birlikte, bir lafız luğavî açıdan vaz' edildikten sonra, muhtelif şartlara dayalı olarak yeni manalar kazanabilmekte ve zamanla lafzın ilk vaz' edildiği mana unutulabilmekte veya her iki mana birden varlığını sürdürebilmektedir.¹⁴⁵

Vaz', luğavî anlamının yanında dinî, örfî, ıstılâhî ve mecâzî olmak üzere birden çok anlamın karşılığı da olabilmektedir. Örneğin; bir lafzın luğavî karşılığı farklı bir şey iken, aynı lafızla kastedilen anlamın, dinî, örfî, ıstılâhî ve mecâzî noktalarında farklılaşması mümkündür. Bu yüzden lafzın vaz' olunmuş anlamını tespit etmek önemlidir¹⁴⁶.

Fukaha istinbâtının büyük bir kısmının metinler üzerindeki inceleme işlemi sonucu gerçekleştiği düşünüldüğünde, lafızların vaz'ının bilinmesinin önemi fikhî meselelerde de kaçınılmaz olur. Bu anlamda Kudûrî'nin *Tecrîd*'inde, mezhepler arası ihtilafların bazen lafzın vaz'ı konusundan kaynaklandığını görmek mümkündür. Bir lafzın kelime manası üzerindeki tartışmadan hareketle, aynı lafızdan Hanefiler ve Şâfiîler farklı hükümler çıkarmışlardır. Bu çerçevede *Tecrîd*'in salât bölümünde ele alınan lafzın vaz'ına dair bu ihtilafları aşağıdaki başlıklar altında şöyle açıklayabiliriz:

A. Öğle Vakti

Fukahânın, öğlenin ilk vakti hususunda ihtilafı yoktur. Ancak öğlenin son vakti tartışma konusu olmuştur. Ebû Hanife der ki; Öğle namazının son vakti, fey'i

¹⁴⁴ Cürçânî, et-T'arîfât, s. 211; Şimşek, Mehmet Ali, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", S. 84.

¹⁴⁵ Şimşek, Mehmet Ali, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", s. 84.

¹⁴⁶ Şimşek, Mehmet Ali, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", s. 82.

zevâl haricinde her şeyin gölgesinin, kendisinin iki misli oluncaya kadardır.¹⁴⁷ Ancak Ebû Yusuf'a ve İmam Muhammed'e göre, her şeyin gölgesinin, kendinin bir misli oluncaya kadardır. İmam Şafii de bu görüştedir.¹⁴⁸

Ebû Hanife'nin görüşüne karşı çıkanlar, İbn Abbas'tan (68/687-88) rivayet edilen Hz. Peygamber'in (s.a.s): "*Hz. Cebrail Beytullah'ta bana iki sefer imam oldu. İlk sefer güneş kaymaya başlarken bana öğle namazını ve ikindiye de her şeyin gölgesi bir misli olunca kıldırdı. İkinci gün ise öğle namazını, her şeyin gölgesi bir misli olunca ve ikindiye de her şeyin gölgesi iki misli olunca kıldırdı. Sonra bana yöneldi ve şöyle dedi: Vakit, bu iki vaktin arasındaki zamandır*"¹⁴⁹ hadisini delil olarak öne sürerler.

Burada ihtilâf, rivayette geçen "sallâ" (صلى) ifadesinin ne anlamda kullanıldığı üzerinedir. Bu rivayette sallâ ifadesi, Cebrâil'in (a.s) kıldırdığı namazda ilk gün bir, ikinci gün de bir olmak üzere iki defa geçmektedir. Ebû Hanife'nin görüşünü benimsemeyenler, rivayette geçen "sallâ" (صلى) ifadelerinin farklı vaz'î manaları olduğunu varsayarak, birinci gündeki "sallâ" lafzının, vaktin başlangıcı ve ikinci günde kullanılmış "sallâ" ifadesinin ise vaktin sonu anlamlarına geldiğini belirtmişler. Ancak bu şekilde anlamlandırılabilceğini ifade etmişlerdir.¹⁵⁰ Böylelikle öğle namazının son vaktinin, her şeyin gölgesinin, kendinin bir misli oluncaya kadar olduğu kanaatine varmışlardır.

Kudûrî, hadisin "*Cebrail, ikinci gün her şeyin gölgesi kendinin bir misli olunca geldi ve dedi ki; kalk ve öğle namazını kıl*" şeklinde rivayet edildiğini, buna göre misilden sonra da öğle namazını kılmanın caiz olacağını söyler. Yine, rivâyette ibtidâ (namaza başlama ifadesi) misilden sonra nakledildiği için, ikinci "sallâ" ifadesini vaktin sonu olarak anlamlandırmanın Cebrâil'in ilk günkü yaptığına ters düşeceğini, dolayısıyla bunun, öğle namazı vaktinin bitimine hamledilemeyeceğini ifade etmek

¹⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/142; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*2/19; Semerkandî, *Alâeddin Tuḥfetü'l-fukahâ*, 1/100; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/153.

¹⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/142; Aynî, *el-Binâye*, 2/19; Semerkandî, *Alâeddin Tuḥfetü'l-fukahâ*, 1/100; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/153; Şafii, *el-Ümm*, 1/72. Şîrâzî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, 3/21.

¹⁴⁹ EbûDâvud, "Salât", 2; Tirmizi, "Salât", 1; Abdurrazâk, *Al-Musannaḥ*, 1/532.

¹⁵⁰ *et-Tecrîd*, 1/384.

suretiyle nassı hilâfına tevil etmenin caiz olmadığını söyler, bu şekilde Ebû Hanife'nin görüşünü muhâlifine karşı savunur.¹⁵¹

B. Sabah Namazı için en Faziletli Vakit

Hanefîlere göre efdal olan, sabah namazını isfârda yani gün ağarınca kılmaktır.¹⁵² Şâfiî ise karanlıkta (tağlis) kılmanın daha faziletli olduğunu söyler.¹⁵³

Muhâlifler, Hz. Peygamber'in (s.a.s) "*Vaktin ilkinde rizvanullah (Allah'ın hoşnutluğu) vardır. Ortasında Allah'ın Rahmeti ve sonunda afvü vardır*"¹⁵⁴ (أول الوقت) (رضوان الله، اوسطها رحمة الله وأخرها عفوان الله) şeklinde buyurduğu rivayeti ihticâc ederken, rivâyette geçen "afv" (عفو) kelimesinin ifade ettiği anlamdan hareketle görüşlerini desteklemektedirler. Buna göre afvün anlamı bağışlamak demektir. Bu da ancak taksîr yani eksik yapılıncâ söz konusu olur. Nitekim Hz. Ebû Bekir (13/634), "Bize Allah'ın hoşnutluğu afvünden daha iyidir" demiştir.¹⁵⁵

Kudûrî, kelimenin kapsadığı anlam çerçevesinde bir değerlendirme yaparak, muhâlifin bir anlamda kelime anlamı üzerinden yürüttüğü mantığı şu şekilde geçersiz saymaktadır: Afüvv kelimesi hem bağışlama hem de tahfif yani kolaylaştırma anlamına gelir. Peygamberimizin "*At ve köle sadakasını size kolaylaştırdım*"¹⁵⁶ (عفوت لكم عن صدقة الخيل و الرقيق) hadisi buna örnektir. Bu anlamda afüvv kelimesinden kasıt kolaylaştırma (teshîl) olursa, rivayet "namazın vaktin sonunda kılınması hususunda Allah kolaylık sağlamıştır" şeklinde anlamlandırılabilir. Bu da rıdvânullah'ı (Allah'ın rızasını) nefyetmez. Eğer afüvv ancak eksiklik (taksîr) yapıldığı zaman söz konusu olur denilecekse, bunun için bir karinenin olması gerekir

¹⁵¹ *et-Tecrîd*, 1/384.

¹⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/146; *Et-Tecrîd*, 1/435; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ*, 1/102.

¹⁵³ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/72-73.

¹⁵⁴ DâreKutnî, *Sünen*, 1/468; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/640

¹⁵⁵ *et-Tecrîd*, 1/438.

¹⁵⁶ EbûbDâvûd, "Zekât", 4; Tirmizî, "Zekât", 3; Nesâî, "Zekât"19.

ki haberde vaktin sonunda namaz kılmanın mekruh olduğuna dair herhangi bir delalet yoktur.¹⁵⁷

C. Salât'ul-Vusta (Orta Namaz)

{238: البقرة:} [حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ] *Namazlara ve orta namaza devam edin* ayetinde zikredilen salât-ı vustânın, beş vakit farz namazlarından biri olduğu konusunda fukaha arasında ihtilaf yok iken; bunun hangi namaz olduğu hususu ihtilaf sebebi olmuştur. Hanefilere göre orta namaz öğle namazı demektir.¹⁵⁸ Şafiiler ise, salât-ı vustâ için sabah namazı derler.¹⁵⁹

Kudûrî kitabında, Hanefilerin görüşlerini destekledikleri rivayetleri zikrettikten sonra Ashabın çoğunun, orta namazdan öğleni anladığına dair genel bir fikri birliğin olduğunu öne sürercesine bu konuda ikna edici bir tutum sergilemeye çalışır ve muhalif görüşün delilinin ayetin kendisi olduğunu ifade eder. Şafiilere göre, ayetin devamındaki {قَانِتِينَ} [وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ] kısmından sabah namazı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kunut, sabah namazında vardır, dolayısıyla da salat-ı vustâdan kasıt sabah namazıdır.¹⁶⁰

Kudûrî'nin cevabı ise şöyledir; ayette zikredilen kunuttan kasıt, sabah namazında okunan kunut değildir. Burada kasıt, konuşmamaktır.¹⁶¹ Zira Zeyd b. Erkam'dan edilen rivayete göre o şöyle dedi: *Biz namazda konuşuyorduk ki وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ* ayeti indi ve sonrasında susmamız emredildi.¹⁶²

¹⁵⁷ *et-Tecrîd*, 1/438.

¹⁵⁸ *et-Tecrîd*, 1/448.

¹⁵⁹ Şîrâzî, *el-Mecmû* 3/63.

¹⁶⁰ *et-Tecrîd*, 1/439.

¹⁶¹ *et-Tecrîd*, 1/439.

¹⁶² Müslim, “Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât”, 7; Tirmizî, “Salât”, 297; 185.

D. Teşehhüt Meselesi

Hanefilere göre teşehhüt okumak sünnettir.¹⁶³ Şâfiî ise son oturuştaki teşehhüdün okunması vaciptir der.¹⁶⁴

Şâfiîler, İbn Mesûd'un (32/652-53) "*Biz teşehhüt farz olmadan önce esselamüalellah, esselamü ala cibril derdik. Sonra peygamber, ettaheyyatülillah deyin dedi*"¹⁶⁵ (كنا نقول قبل ان يفترض التشهد: السلام على الله، السلام على الجبريل، فقال النبي: قولوا،) şeklinde ettiği rivayetle görüşlerini delillendirirler.

Mezheplerin söz konusu rivayetin bu konu için ihticâc edilip edilemeyeceği ile ilgili ihtilâfları, rivayette geçen "yufterada(يفترض)" kelimesinin farklı şekillerde anlamlandırmaları çerçevesinde şekillenmektedir. Şâfiî görüşünde olanlara göre, "yufterada" kelimesi, yapılması zorunlu olarak istenen fıkıh terimi anlamında kullanılmıştır ve teşehhüdün farz olduğuna delalet eder. Şer'an farzın hakiki manası vaciptir derler. Bu açıklamalarını da, yine rivâyetin içinde geçen emir ifade eder dedikleri "kûlû (قولوا)" ifadesi ile ve rivayetin devamı olan "*Bunu dersen veya şunu yaparsan namazını tamamlamış olursun*" kısmı ile desteklerler. Bu kısım onlara göre namazın teşehhütle tamamlanması gerektiğini ifade eder.¹⁶⁶

Kudûrî'nin cevabı ise şöyledir: Rivâyette geçen " yufterada" kelimesi farz değil takdir yani belirleme anlamını ifade eder. Bu durumda cümle "kable en yukaddera't-teşehhüd" (قبل أن يقدر التشهد) yani "teşehhüd takdir edilmeden, yani belirlenmeden önce" şeklinde bir anlam kazanır. Nitekim 'Kadı nafakayı farz etti' denildiğinde nafakayı belirledi şeklinde anlaşılır. Buna göre İbn Mes'ûd önce belirlenmeyeni sonra da belirlenmiş lafızları zikretmiştir, şeklinde bir anlam ortaya çıkar. Peygamber'in (s.a.s) "Kûlû: et-tahiyyâtu..." yani "bundan sonra et-tahiyyâtu...deyin" ifadesi bir emir ifade etmez, ta'lim amaçlıdır. Hanefilerden

¹⁶³ Semerkândî, birinci ka'dedeki teşehhüt bizim alimlerin geneline göre sünnettir ve bir kısmına göre de vaciptir. Son ka'dedeki teşehhüt vaciptir farz değildir der. Bkz. Semerkândî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/137; *Tecrîd*2/558; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 1/213-214; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/194; Aynî, *el-Binâye*, 2/319; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhûr*, 1/153.

¹⁶⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 1/118; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/147; Nevevî, *el-Mecmu'* 3/430.

¹⁶⁵ Nesâî, "Sehiv", 41; DâreKutnî, *Sünen*, 2/160.

¹⁶⁶ *et-Tecrîd*, 2/560.

kimileri emir eğer telkin yani öğretim içinse, emir ifade etmez görüşündedir. Bir de emir, emrolunan şeylerin tamamını kapsaması gerekirken, Şâfiîlere göre okunması farz olan sadece beş kelime ile sınırlıdır. Bu da kendiliğinden et-tahiyyâtın vûcubiyetini düşürür. Rivâyetin devamı olan "*Bunu dersin veya şunu yaparsan namazını tamamlamış olursun*" kısmı ile ilgili, Şâfiîlerin "bu namazın teşehhülle tamamlanması gerektiğini gösterir" ifadelerine karşı Kudûrî şöyle cevap verir: Bu ilişkilendirme gerçekliği ifade etmez, çünkü namazın tamamlanması ya teşehhüdü okumakla veya ka'deye oturmakla olur. Zira rivayette "bunu dersin" ifadesi ile teşehhüd ve "şunu yaparsan" ifadesi ile de ka'de kastedilmektedir. Bu durumda namazın tamamlanması ile ilgili olarak, söz ile söylemek veya fiil ile yapmak arasında bir muhayyerlik söz konusudur. Namaz kılan hangisini yaparsa namazı tamamlanmış olur.¹⁶⁷

E. Galizz ve Hafif Avretin Bir Kısmının Açılması

Örtünme ile ilgili şartlar ve açıklamalar fikhî mezheplerin temel kaynaklarında yapılmıştır. Bizim konumuz namaz olduğu için, namazda setri avretin miktar ve ölçülerini Hanefî ve Şâfiîlerin nassa dayalı ihtilafları bağlamında ele alacağız. Hanefîlere göre kişinin, namaz kılariken ağır avret sayılan uzuvlarının bir dirhem kadarı ve hafif avretten de çeyreğinden daha az bir kısmı açılırsa namazı caiz olur.¹⁶⁸ Şâfiî ise bu durumda namaz caiz olmaz der.¹⁶⁹

Hanefîlerin delili olan {31: [الأعراف: 31]} *Her mescitte خُدُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ* ile ilgili olarak Kudûrî, kişinin bacağından (üst baldırından) sekizde biri açılrsa da, 'zînetini üzerine almış' denileceğini ifade eder. Hanefîlerin ikinci bir delili olan Hz. Peygamber'in (s.a.s) "*Allah adet gören (yani bülüğ çağına ermiş) bir kadının namazını örtü olmadan kabul etmez*"¹⁷⁰ buyurduğu hadisi ile ilgili olarak Kudûrî, bu hadisin zahiri, kız örtündüğü halde bedeninden bir kısmı açık

¹⁶⁷ *et-Tecrîd*, 2/560-561.

¹⁶⁸ Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'i*, 1/117; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/269; Aynî, *el-Binâye*, 2/147; *Tecrîd*, 2/599; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-En'ûr*, 1/123.

¹⁶⁹ Şâfiî, *Hilyetü'l-ulemâ* 1/165. Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/172.

¹⁷⁰ Ebû Dâvûd "Salât", 85; Tirmizî, "Salât", 277.

kalması halinde, namazının caiz olacağını gösterir diyerek mezhebinin bu konuyla ilgili görüşünü savunur.¹⁷¹

Namazda her yerin örtünmesi gerektiğini söyleyenlerin delilleri ise şöyledir: Muhalifler "*Zînetinizi takının*" ayetini delil olarak gösterirken, ayetin kelime manası üzerinde dururlar. Burada zînetten kasıt elbisedir, bu mücmel bir kelimedir ve Peygamber bunun açıklamasını yapmıştır. Bu sebeple, avret yerinin tamamı örtülmeden namaz olmaz derler. Buna mukabil Kudûrî cevaben, ayetin mücmel olmadığını, zînet adı taşıyan şeyi kapsadığını ve anlamının açık olduğunu, beyana hacet olmadığını ifade eder.¹⁷²

Muhalif görüşün diğer delili; Hz. Peygamber'in (s.a), Cerhed'in yanından geçerken bacağını açık gördüğü ve ona "*bacağını ört, çünkü bacak avrettendir*"¹⁷³ buyurduğu rivayettir. Kudûrî der ki; bu haber örtmenin vücubiyetini gerektirmektedir. Bizde de vâciptir. Eğer bir kısmı açılırsa affolunur. Çünkü burada tartışma namazdayken örtünmektir. Değilse kişinin bütün avret yerlerini örtmesi vaciptir. Bu haberde namaz konusu zikredilmemiştir.¹⁷⁴

Görüldüğü gibi buradaki tartışma, ayette geçen zînet kelimesinin delaleti üzerine yapılmaktadır. Aynı ayet ve kelimenin farklı şekillerde anlamlandırılması tabii olarak mezheplerin ayetten farklı hükümler çıkartmasına yol açmıştır. Hanefîler, "*Zînetinizi takının*" ayetini ihticâc ederek kişinin, namaz kılariken ağır avretten bir dirhem kadarı ve hafif avretten de çeyreğinden daha az bir kısmı açılırsa namazı caiz olur derken; Şâfîîler de, aynı ayeti istidlâl ederek bütün avret yeri örtülmeden asla namaz olmaz derler.

¹⁷¹ *et-Tecrîd*, 2/599.

¹⁷² *et-Tecrîd*, 2/600.

¹⁷³ Ebû Dâvûd, "Hamâm", 1; Dârekutnî, *Sunen*, 1/418; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, 2/322.

¹⁷⁴ *et-Tecrîd*, 2/600-601;

II. NASSIN MEFHÛMUNA VE MANAYA DELÂLETİNE DAYALI İHTİLÂFLAR

Nass-mana ilişkisi, Hanefiler ve Şâfiîler arasında üzerinde tartışılan bir konudur. Özellikle Mefhûmu'l-muhâlefet, Şâfiîlerce istinbât yollarından biri iken, Hanefî usûlcüleri tarafından geçersiz sayılmıştır. Nass ve mana ilişkisini, delâlet kelimesi belirlediği için burada delâlet kavramını açıklamakta fayda görüyoruz. Sözlük anlamı itibarıyla irşâd ve rehber gibi anlamlar içeren delâlet, mutlak olarak kullanıldığında lafzın gerektirdiği şeyi ifade eder.¹⁷⁵

“Zihnin bir şey hakkındaki bilgiden başka bir şeyin bilgisine ulaşması anlamına gelen”¹⁷⁶ mantık ve fıkıh terimi olarak delâlet, lafzî ve gayri lafzî olmak üzere ikiye ayrılır. Gayri lafzî delâlet, mantık ilminin ilgi alanının dışında kalırken, İslâm hukukunun itibâr ettiği bir delâlet çeşididir. Nitekim, "Sâkite bir söz isnâd olunmaz. Lâkin ma'arız-ı hâcette sükût beyandır"¹⁷⁷ kâidesiyle belirli durumlarda sükûtun da bir nevî beyan sayılacağı ifade edilmektedir.¹⁷⁸

Hanefilerin ve Şâfiîlerin ihtilaf ettikleri bir delâlet türü olan mefhûmu'l-muhâlefeti, nadir de olsa kimi zaman *Tecrîd*'in salât bölümünde görmek mümkündür. Zira Kudûrî eserinde bu konu ile Şâfiîlerin istidâlini de ele alarak incelemektedir. “Lafzın söylenen husustaki hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşımaması sebebiyle, söylenmeyen alan için geçerli olmadığına delâlet etmesi” demek olan mefhûmu'l-muhâlefet, Hanefîlerce fasit bir istidlal yöntemi olarak kabul edilmiştir.¹⁷⁹

Delâlet, esasen fıkıh usulünün ana konularından birini oluştururken, fûrûda da yer yer delâlet kavramına başvuru yapılır. Ancak fûrûda delâletin kullanımı bir terim olmaktan çok bir söz, davranış ve durumun, mana ve hükümle irtibatını kurma

¹⁷⁵ İbrahim Mustafa v.dğr., *Mu'cemû'l-vasît*, S. 294; Bayramoğlu, Sümeýra, "Dil ve Anlam İlişkisi Bağlamında Mefhumun Delâleti", s. 37

¹⁷⁶ Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *DİA*, 9/119

¹⁷⁷ Mecelle, md. 67.

¹⁷⁸ Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *DiA*, 9/ 119-120.

¹⁷⁹ Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *DiA*, 9/22.

çabası olarak ele alınır.¹⁸⁰ İster usûlî terim olarak ister fûrûdaki kullanımı olarak Hanefî ve Şâfiîlerin bu konudaki ihtilafını, *Tecrîd*'in namaz bölümü çerçevesindeki örnekleri üzerinden şu şekilde açıklayabiliriz:

A. Balık Kanının Temizliği

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed balık kanının temiz olduğu görüşünü benimserken, Ebû Yûsuf necis yani temiz olmadığını söyler.¹⁸¹ Şafîi de bu görüştedir.¹⁸²

Kudûrî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü balığın kanıyla yenmesinin caiz olduğu hükmünden hareketle, kanın da bütün azaları gibi helal olacağını ifade ederek savunurken, ikinci görüşte olanların delilinin { { حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ } } Ölmüş hayvan, kan, domuz eti size haram kılındı ayeti olduğunu belirtir.¹⁸³ Bu anlamda balık kanı da kanlar grubu içerisine girdiği için haram olur.

Kudûrî, ayetin kanın tahrîmine yani haram olduğuna delalet ettiğini söyler. Burada konu necisliğidir. Kanın haram olduğunu gerekçe göstererek, aynı hükmü balık kanının necisliği yönünde de kullanmak, ayeti zahirine göre te'vil etmekle olur. Ayeti zahirine göre tevil etmek doğru değildir der. Yine muhalif görüşte olanlar, Hz. Peygamber'in (s.a.s) "*Bize iki ölü ve iki kan helal kılındı*"¹⁸⁴ buyurduğu hadisini ikinci bir delil olarak göstermek suretiyle hadis, üçüncü bir kanın helal olmadığına delalet eder derler.

Buna karşın Kudûrî'nin cevabı şöyledir: Bu haber bizim de delilimizdir. Zira bu habere göre balık, kanı ve bütün parçalarıyla birlikte mübah olurken, aynı zamanda balığın kanının da temizliğine delalet eder. Ancak ayetin iki kanı hasretmesi, haricindeki şeylerin nefyine delalet etmez. Zira adetle kısıtlanan şey,

¹⁸⁰ Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *DiA*, 9/22.

¹⁸¹ Şeybânî, *el-Asl*, 1/84; Kâsânî, *Bedaiu's-Sanâi*, 1/161.

¹⁸² Müzenî, *Muhtasar*, S.17

¹⁸³ *et-Tecrîd*, 2/7741.

¹⁸⁴ Şafîi, *el-Müsned*, s. 340; İbn Mâce, "Et'ime", 31; Dâre Kutnî, *Sunen*, 5/490; Beyhakî, *es-Sunen*, 1/384.

kendisi dışındaki şeyi nefyetmez. Çünkü burada iki kan ile sınırlandırma vardır. Balığın kanı, mübahlığı ile kullanıldığı için, ayrıca zikredilmemiştir. Haberde söz konusu olan şey, ibâhadır. Taharet ve necasetin ise ibâha ile ilgisi yoktur.¹⁸⁵

B. Özür Ortadan Kaldıktan Sonra Önceki Namazın Hükümü

Hanefilere göre: İkinci vaktinde, çocuk bulûğa ererse, hayızlı kadın temizlenirse ya da deli kendine gelirse, öğle namazını kılması ona gerekmez. Aynı şekilde bu, yatsı vaktinde olursa akşam namazı gerekmez.¹⁸⁶ Şafii der ki, eğer vaktin rekâtlarından beşte birini (خمساً)¹⁸⁷ kılacak kadar süre varsa her ikisini de kılmak gerekir.¹⁸⁸

Ebû Hanife'ye muhalif görüş bildirenler; {هود: 114} [وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ] Ey Muhammed, gündüzün iki tarafında namaz kıl ayetini delil olarak gösterirken bu ayet, ikinci vaktinde cinsinin ikamesini de gerektiriyor derler. Buna karşın Kudûrî, onlar bu ayetin, ikinci vakti olduğuna ittifak etmişler. Hilafına icma varken, bu ayeti cinsine hamletmek caiz değildir. Çünkü bu ayet, ikinci vaktine kadar namazı ertelemeyi yasaklar. İki vakti birden kapsamaz şeklinde karşılık verir.¹⁸⁹

C. Namaz Kılmanın Caiz Olmadığı Vakitler

Hanefilere göre, güneş doğarken, tam tepedeyken ve aynı günün ikinci namazı hariç batarken namaz kılmak caiz değildir.¹⁹⁰

¹⁸⁵ *et-Tecrîd*, 2/742.

¹⁸⁶ *et-Tecrîd*, 1/399 ; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/150.

¹⁸⁷ Vakit rekâtlarından beşte birini kılacak kadar süre varsa kısmı sadece "et-Tecrîd'de" yer alır. Şâfiî temel kaynaklarında "tekbir okuyacak kadar" veya "vakit rekâtlarının bir rekâtını kılacak kadar bir süre varsa" şeklinde ifadeler bulunmaktadır. Araştırmamızda bu konuyla ilgili kesinleşmiş bir süre veya sınırlama bilgisine rastlamadık.

¹⁸⁸ Bûceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *el-Bûceyrimî ala'l-Hatîb*, 2/50; Şîrâzî, Ebû İshak, *el-Mühezzeb*, 1/193.

¹⁸⁹ *et-Tecrîd*, 1/399.

¹⁹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 1/150; Tahâvî, *Muhtasar*, S. 24; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/105.

Şafii der ki bu vakitlerde umumi nafile namazları kılmak caiz değildir. Farzları ve bir sebebe dayalı olarak nafileleri kılmak caizdir.¹⁹¹

Şafiiler, Ebû Hureyre (58/678) senetli, Hz. Nebî'nin (a.s), "*Güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekâtını idrak eden diğer bir rekâtını ilave etsin*"¹⁹² buyurduğu rivayetle ihticâc ederler ve "bu hadis bu vakitlerde namaz kılmanın cevazına delalet eder" derler.

Kudûrîye göre, "namazın bir rekâtını idrak eden" ifadesi, rekattan bir miktarını idrak edenin, o rekâtı idrak etmiş olabileceğini ifade eder. Yani vücubu lazım olur. "Diğer bir rekâtını ilave etsin" ifadesinin anlamı da, o vakitte iki rekâtı kılma fırsatı bulamadıysa bütün farzlar kendisine lazım olur demektir ki idrak ettiği kadar farzın lazım olduğunu düşünmesin. Ayrıca bu haberin ibâha ifade ettiğini söyleyerek, Hanefîlerin konu ile ilgili ihticâc ettiği rivayetin hazr yani sakındırma ve uyarı içerdiğini, hazr ile ibâha beraber değerlendirildiğinde, tercih için hazr içeren haberin daha öncelikli olacağını belirtir.¹⁹³

D. Cemaate Katılan Kafirin Müslüman Sayılıp Sayılmaması

Hanefîler nezdinde, kafir olan birisi cemaatle namaza katılırsa Müslümanlığına hükmedilir. Hatta Tahâvî *İhtilâf*'ında İmam Muhammed'in "Kafir mescide girip namaz kıldığında tek bile olsa Müslümanlığına hükmedilir" dediğini zikretmektedir.¹⁹⁴ Şafii ise bu durumda kafirin Müslüman olmayacağını ifade eder.¹⁹⁵

Hanefîlerin delillerinden biri, { التوبة: 18 } [إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ] *Ancak Allah'a ve Ahiret gününe inanan kimse Allah'ın mescitlerini imar eder* ayetidir. Kudûrî ayet ile ilgili olarak; ayet ya hakiki cami yapımı anlamını içeriyor

¹⁹¹ Müzenî, *Muhtasar*, S. 33; Şafii, *el-Üm*, 1/149.

¹⁹² Buhâri'de bu hadis "من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس، فقد أدرك الصبح" lafızlarıyla geçmektedir. Bkz. Buhâri, "Mevâkîtu's-Salât", 28; Müslim, "Salât", 163 (608); Beyhakî, *es-Sunen*, 1/557.

¹⁹³ *et-Tecrîd*, 2/781.

¹⁹⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 1/159; *et-Tecrîd*, 2/849; Cessâs, , *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulema*, 1/320.

¹⁹⁵ Şafii, *el-Üm*, 1/168.

veya namaz kılma anlamında Allah'ın mesâcidinin ta'mirini ifade ediyor der. Ona göre ayeti birinci manada yani camii yapımı anlamında kullanmak doğru bir nitelendirme olmaz. Çünkü camii yapımı ittifakla imandan değildir. Bu durumda ancak ikinci anlam kalır ki, kendisinin bu görüşte olduğunu belirtmek için Câbir'den rivayet edilen Hz. Nebî'nin (a.s), "*Mescide sürekli gelen birisini görürseniz imanına şahitlik ediniz. Çünkü Allah, "Allah'ın mescidini ancak Allah'a iman eden imar eder" demiştir*"¹⁹⁶ şeklindeki rivayetini aktarır.¹⁹⁷

İkinci görüşte olanlar, Ömer b. Hattâb (23/644) senedine sahip, Hz. Muhammed'in (s.a.s), "*İnsanlarla "Lâ ilâhe İllallah" deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Lâ ilâhe illallah dediklerinde canları ve malları benden korunur*"¹⁹⁸ buyurduğu rivayeti delil olarak zikrederler. Bu rivayete binaen onlara göre, kafir namaz kılsa dahi, kelime-i şهادet getirmediği sürece katli gerekir.¹⁹⁹

Kudûrî'nin cevabı ise şöyledir: Burada Peygamber "katl" ile ilgili Allah'ın emrini zikretmiştir. Bu da ancak katli vacip olanlar için kat'î ve kesindir. Namaz kılmayanın katlinin vücubu için ise kesinlik ifade etmez. Bu emir mutluluk ifadesi içermiyor. Zira Peygamber, katlin vücubiyetini düşüren şeyleri haber vermektedir. O da ancak şahadetle olur ve bu durum da savaş esnasındadır. Namaz ise mahiyeti itibarıyla savaştan uzaktır. Bundan dolayı namaz kılmayınca kadar diyerek Peygamber namazı zikretmemiştir. Bu rivayete göre kelime-i şهادet getirmek, Müslümanlığa delalet ettiği için katli düşürür. Dolayısıyla cemaatle namaz kılma fiili ise, katli düşürme hususunda şهادetten daha çok elverişli olur ve katli düşürücü özelliğe sahip olur. Zira bu haber aynı zamanda namaz kılanın da katlinin düşürüleceğine delalet eder. Peygamber'in "*namaz kılanın katlinden nehiy olundum*"²⁰⁰ hadisi de namazın katli düşüreceğine delalet eder. İki haberi birlikte ele alacak olursak, onların delil olarak gösterdiği rivayet, savaşın vücubiyetini ifade

¹⁹⁶ Bu rivayet "إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان، قال الله تعالى: {إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر}." Şeklinde ve Ebî Sa'îd senediyle geçmektedir. Bkz. Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 10; İbn Mâce, "el-Mesâcid ve'l-Cemâât", 19.

¹⁹⁷ *et-Tecrîd*, 2/849.

¹⁹⁸ Buhâri, "el-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne", 28; Müslim, "İmân", 32(20).

¹⁹⁹ *et-Tecrîd*, 2/853.

²⁰⁰ Ebû Dâvûd, "Edeb", 61; Dâre Kutnî, *Sunen*, 2/399; Beyhakî, *es-Sunen*, 8/391.

eder. Bize göre namaz kıldığı halde kâfirliğini devam ettiren mürted sayılır ve (gerekli muhâkeme süreçlerinden sonra bu durum ispatlanır ve tevbe etmezse) katli vacip olur.²⁰¹

E. Namazı Kasten Terk Etmek

Hanefilere göre, biri namazın vücubiyetine inanarak namazı kasten terk etse, o kişi namaz kılana kadar hapsedilir ve ta'zir cezası verilir.²⁰² Şâfiî ise öldürülür der.²⁰³

Hanefilerin delili, Hz. Peygamber'in (s.a.s) "*Şu üç şey haricinde Müslüman kimsenin kanı helal değildir; imandan sonra küfre girmek, zina eden evli ve haksız olarak bir nefsi öldürmek*"²⁰⁴ hadisidir. Buna göre namazın vücubiyetine inanarak kasten terk eden öldürülmez, hapsedilir ve ta'zir cezası verilir.

Şafii ise; { التوبة: 5 } [فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ] Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın ayetiyle ihticâc etmek suretiyle der ki; bu durumda müşrik öldürülmemiştir, zira öldürme fiili onlardan tevbe etme ve namazı kılma şartıyla kalkmıştır.

Kudûrî'ye göre, ayet iki taraf arasındaki hilâf konusunu içermez. Çünkü Müslüman olan kimseden küfürle ilgili olan katli hükmü icma ile kalkar. Namazı terk edenin katli için ise bu ayetle istidlal edilmez. Ayetin, namazı kılıp da sonra terk eden kimsenin öldürülmesini ifade etmediği noktasında şüphe yoktur. Burada kasıt, itikadın gerekliliğidir. Fiil olarak bir şey yapmasa da icmaen itikadla kâfiri öldürme hükmü düşer.²⁰⁵

²⁰¹ *et-Tecrîd*, 2/853.

²⁰² İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/514; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu, *İsârü'l-insâf fi âssâri'l-hilâf*, S.50; *et-Tecrîd*, 2/1024.

²⁰³ Müzenî, *Muhtasar*, S. 53; Şâfiî, *el-Üm*, 1/255.

²⁰⁴ Nesâî, "Muhârebe", 14; Müslim, "Kasâme", 26 (1676).

²⁰⁵ *et-Tecrîd*, 2/1026-127.

III. NASSIN TE'VİLİNE DAYALI İHTİLÂFLAR

Tecrîd'in salât bölümünde, Hanefî ve Şâfiîlerin ihtilâf ettikleri konular arasında, en geniş yeri, nassın te'viline dayalı ihtilâflar tutmaktadır. 'EvI' kökünden türetilen te'vil, sözlük anlamı itibariyle tercî' yani döndürmek, sözün iyice incelenip varacağı netice yönünde yorumlanması; bir şeyin hedeflendiği nihâî noktaya ulaştırılmasına denir. Terim olarak da, nasslarda geçen bir lafzı, bir delile dayanarak zâhirî manasından alıp taşıdığı muhtemel manalarından birine Kur'an'a ve Sünnet' uygun olarak taşıma işlemine denir.²⁰⁶

İnceleyeceğimiz bu başlıkta ihtilâf, her iki mezhebin de birbirinin ihticâclarının delâletinin farklı olduğunu iddia ederek, biri diğerinin delilini farklı yönlerden yorumlamak suretiyle ilgili konu için istidlâle elverişli olamayacağını belirtmeleri suretinde cereyan eder. Kudûrî, bir taraftan Hanefî görüşünü savunarak Şâfiîlerin itirazlarını cevaplarken, diğer taraftan da Şâfiîlerin delil olarak getirdikleri rivâyetleri yorumlayarak o rivâyetin Şâfiîlerin istidlâl ettikleri şeklinde hüccet olamayacağını söyler. Bunu örnekler üzerinde şu şekilde açıklayabiliriz:

A. İkinci Vakti

Hanefîlere göre, ikinci namazının vakti güneşin batımına kadar devam eder.²⁰⁷ Ancak Şâfiîlerden bazıları, her şeyin gölgesi kendinin iki misline gelinceye kadardır demiştir.²⁰⁸

Konuyla ilgili olarak Kudûrî, önce Hanefîlerin delillerini zikreder. O bir taraftan, bu delillerin 'ikinci namazının vakti için elverişli olmayacağını' söyleyerek karşı çıkanlara, itirazlarında haksız olduklarını göstermek için, mezhebinin konu ile ilgili görüşünü delillendirdiği nassları birçok yönden ele alarak ve yorumlayarak cevap verirken; bir taraftan da bu deliller hususunda ileride olabilecek muhtemel

²⁰⁶ Cürcânî, *et-T'arîfât*, S. 46; Yavuz, Yusuf Şevki, "Te'vil", *DİA*, 41/27-28

²⁰⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/153; Kudûrî, *Et-Tecrîd*, 1/387.

²⁰⁸ *et-Tecrîd*, 1/387. Kudûrî'nin aktardığına göre; bu görüşte olan, Şafii mezhebinin Irak şeyhi Ebû Saîd Hasen b. Ahmed b. Yezîd b. İsâ el-İstahrî'dir. (ö. 328/940). Hayatı için bkz. Okuyucu, Nail, "İstahrî, Ebû Saîd", *DİA*, 1/669-670. Ayrıca bkz. *et-Tecrîd*, 1/387 dipnot no: (3).

itirazları da "In Kâlû" (eğer şöyle itiraz ederlerse) "Kulnâ" (şu şekilde cevap veririz) şeklinde bir ifade kullanarak cevaplamaya çalışır.

Tecrîd'de Hanefîlerin konu ile ilgili olarak görüşlerini delillendirdikleri, Abdullah b. Amr (65/684-85) ve Ebû Hureyre senetli rivayetler başta olmak üzere, destekleyici mahiyette diğer rivayet ve görüşlere de yer verilmektedir.²⁰⁹

Muhâliflerin ihticâcı; İbn Abbâs senetli, "*Cebraîl peygamber efendimizle ikinci gün namaz kıldığında, her şeyin gölgesi kendinin bir misli idi ve peygamberimize dedi ki vakit bu ikisinin arasındır*"²¹⁰ rivayettir. Onlar bu hadisten hareketle ikinci vakti için 'her şeyin gölgesi kendinin iki misline gelinceye kadardır' demişlerdir. Kudûrî buna mukabil şöyle cevap vermiştir: Bizim ihticâcımız olan rivâyet medenîdir. Cebraîl'in imameti Mekke'de olmuştur. Müteahhar olan evlâdır. Ayrıca ikinci vaktinin güneşin batımına kadar devam etmesi hususunda icmâ varken, hilâfına meyledilmez.²¹¹

B. Sabah Namazı için En Faziletli Vakit

Hanefîlerce efdal olan, sabah namazını isfârda yani ortalık ağarınca kılmaktır. Şâfiî ise karanlıkta (tağlis) kılmanın daha fazileti olduğunu ifade eder.²¹²

Şâfiîler, İbn Mes'ûd → Ümmü Furve'den (?) rivayet edilen, Rasulullah (s.a.s) buyurdu ki: "*Namaz amellerinden efdal olanı vaktinin ilkinde kılınmalıdır*" hadisini delil olarak zikreder ki sabah namazı vakti girince de hava karanlık olur. Sabah namazı için en faziletli vakit bu vakittir derler. Buna karşı Kudûrî eserinde, bu hadisin birçok yolla rivayet edildiğini, ayrıca "*Namaz vaktinde kılınmalıdır*"²¹³ şeklinde rivayetin olduğunu, şüpheli durumlar hariç tutulursa söz konusu rivayette vaktin ilkinde kılınmasını gerektiren bir karinenin olmadığını ifade eder. Ayrıca,

²⁰⁹Hanefîlerin konu için ihticâclarına bkz. *et-Tecrîd*, 1/387-388

²¹⁰ Bu hadis Şâfiîlerin delili olarak öğle namazının vakti meselesinde verildi. Hadis kaynağı için, öğle namazı konusuna bkz.

²¹¹ *et-Tecrîd*, 1/388.

²¹² Kaynak için bkz. Aynı konu başlığı s.51 (dipnot)

²¹³ Ebû Dâvud, "Salât", 9; Tirmizi, "Salât" 127; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 6/374; Darekutni, 1/462.

haberinin aslının umumilik ifade ettiği, "ilkinde kılınmalıdır" ifadesinin râvînin te'vili olabileceğini, dolayısıyla hususa delaletinin söz konusu olduğu, haberin "*Namaz, vaktinde kılınmalıdır*" şeklinde olduğu takdirde, muhalif görüşün bu rivâyetle ihticâcının söz konusu olamayacağı gibi ifadelere yer vererek kendi mezhebinin görüşünü savunur.²¹⁴

Muhaliflerin diğer bir delili, Hz. Aişe'den (58/678) rivayet edilen; "*Rasulullah sabah namazını öyle bir vakitte kıldırıyordu ki, kadınlar örtüsünü örtterek camiden ayrılıp giderken karanlıktan tanınmazlardı*"²¹⁵ (إن كان رسول الله ليصلي (الصباح فينصرف النساء متلفعات بمروطهن لا يعرفن من الغلس) hadisidir.

Kudûrî'nin Şâfîilerin ihticâc ettikleri bu rivayet ile ilgili yorumu kısaca şöyledir: Metindeki "In kâne le yusalli" ibaresinden de anlaşılacağı üzere sabah namazını karanlıkta kılma durumu her zaman için geçerli değildir. Kadınların sabah namazı cemaate katıldıkları zamanlarda, erkekler onları görmesin diye Peygamber efendimiz sabah namazını erken kıldırılmış olabilir. Dolayısıyla Peygamber'in (a.s), kadınlar camiden iyice uzaklaşınca kadar erkekleri camide tutmuş olması mümkündür. Bu şekilde özel bir durum varken rivayeti umuma hamletmek doğru değildir.²¹⁶

C. Fecir Olmadan Önce Sabah Ezanı Okumak

Sabah ezanı hariç diğer namazlar için ezanın vaktinde okunması konusunda ihtilaf yoktur. Ebû Hanife'ye göre, fecirden önce sabah ezanı okumak caiz değildir. Ebu Yûsuf; sabah ezanı için gecenin son yarısından itibaren okunabilir der.²¹⁷ Şâfîî de bu görüştedir.²¹⁸

²¹⁴ *et-Tecrîd*, 1/437.

²¹⁵ Buhâri, "Mevâkitü's-Salât" 27; Muslim, "el-Mesâcid ve Mevâzi'u's-Salât" 40; Mâlik, *Muvatta*, 1/5; Nisâi "Mevâkit" 24.

²¹⁶ *et-Tecrîd*, 1/438-439.

²¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/134-135; *et-Tecrîd*, 1/404; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ*, 1/116.

²¹⁸ Şâfîî, *el-Ümm*, 1/83; Şâfi, Muhammed b. Ahmed, *Hilye-tül-Ulema*, 1/154.

Kudûrî, birinci görüşte olanların ihticac ettikleri; Şeddâd Mevlâ İyâd b. Âmir → Bilâl Habeşî (20/641) ve ayrıca Ebû Yusûf → Sa'id b. Arûbe (156/773) → Katâde (117/735) → Enes b. Mâlik (93/711-12) senet zincirine sahip rivayetleri zikrettikten sonra, bu rivayetler ile ilgili muhalif görüşün karşı çıkma anlamındaki açıklamalarına "Kâlu-kulnâ" (قالوا- قلنا) tartışma metoduyla cevap verir.²¹⁹

İkinci görüşe sahip olanların ihticâcî, Sâlim b. Abdullah (106/725) → Abdullah b. Ömer senedine sahip, Hz. Peygamber (s.a.s) dedi ki: "*Bilal geceleyin ezan okuyor ki siz İbn Ümmi Mektum ezan okuyuncaya kadar yiyip içesiniz*"²²⁰ hadisidir. Her ne kadar bu rivayetteki Bilâlin okuduğu ezanın, fecir için olduğu belirtilmediyse de, ezan fecirden önce okunabilir diyenler bu haberi istidlâl etmiş olmalıdırlar ki, Kudûrî kitabında bu rivayeti onların delilleri arasında zikrederek bunun haberin bir kısmı olduğunu ve haberin tamamını ise Abdullah b. Mes'ûd'un şöyle rivayet ettiğini söyler: "*Hz. Nebî buyurur ki: Bilal'in ezanı sizi sahurunuzdan engellemesin, çünkü o, gece ezan okuyarak sizi uykunuzdan uyandırmak ve kaldırmak istiyor*"²²¹. Bu durumda söz konusu rivâyetteki ezan, fecir ezanından sayılmaz. Sahur vaktinin başladığını veya bitimine az kaldığını ifade eder. Nitekim Kudûrî bu habere göre, ezanın fecir haricinde de okunabildiğini ve bunu sabah namazının ezanı için yorumlamanın doğru olmadığını ifade eder.²²²

D. Sabah Namazını Kılarken Güneşin Doğması

Hanefîlere göre sabah namazı kılınırken güneş doğarsa, namaz batıl olur.²²³ Şâfîilerde ise batıl olmaz aksine namaz tamamlanır.²²⁴

Konuyla ilgili ikinci görüşte olanların delili, Hz. Peygamber'in (s.a.s): "*Namazı hiç bir şey kesmez*"²²⁵ buyurduğu rivayettir. Kudûrî der ki; haberin zahirine

²¹⁹ bkz. *et-Tecrîd*, 1/404-407.

²²⁰ Müslim, "Siyâm", 36 (1092); Abdurrazzâk, *el-Musannef*, 1/490;

²²¹ Buhârî, "Ezân", 14; Müslim, "Siyâm", 39 (1093);

²²² *et-Tecrîd*, 1/407.

²²³ Kâsânî, AlâüddînEbûBekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'u's-Sanât*, 1/127; *Et-Tecrîd*, 1/438.

²²⁴ Şîrâzî, Ebû İshak, *el-Mecmû* '3/65;

göre anlam yüklenilmez. 'Namazı hiç bir şey kesmez' ifadesinden kastedilen, namaz kılanın imkanı dahilinde oluşabilecek bir eksiklik olması durumunda olmalıdır. Güneşin doğması ise insanın elinde olan bir durum değildir. Dolayısıyla bu rivayet sabah namazı kılarken güneşin doğması durumunda kalanının tamamlamasını gerektirmez.²²⁶

Muhالیf görüşün diğeri bir ihticâcı Hz. Peygamber'in (s.a.s): "*Sabah namazının bir rekatını kılan kimse, sabah namazını kılmış gibi olur*"²²⁷ buyurduğu rivayettir. Kudûrî der ki; bu haber ittifaqla metruku'z-zâhirdir (zahirine göre amel edilmez). Yani bu haberin zahirine göre amel edilmez. Sabah namazının bir rekatını kılan, bir kısmını kılmış olur ve kalanı kazaya kalır. Rivayetin zahirine bakmazsak bize göre anlamı şöyle olur; rekatın bir miktarını idrak eden, o rekatın hepsini idrak etmiş olur yani tamamını tekrar kaza olarak kılmak üzerine vacip olur. Çünkü idrak vakitte olur. Haberde Peygamberimizin "*diğerini de eklesin*" dediği de rivayet edilir. Bu kısım râvinin kendi yorumu olabilir. Nitekim haber de meşhur değildir. Kimileri bu haberin aslının Ebu Hureyre'ye mevkuף olduğunu söyler.²²⁸ Kudûrî bu şekilde bir değerlendirme ile muhalif görüşün konu ile ilgili ihticâc ettiği rivayeti, güneş doğarken sabah namazının kalan kısmının tamamlanılması gerektiği hususunda elverişli olmadığını ifade ederek, bu konuda mezhebinin görüşünü savunur.

E. Namaza Başlarken Okunacak Olan Dua

Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre, İstiftâhta müstehap olan dua, "Sübhâneke'l-lahümme ve bi-hamdike" duasıdır.²²⁹ Şafii ise "Veccehtü vechî" duasını okumanın müstehap olduğunu söyler.²³⁰

²²⁵ Muvatta, "Kasri's-Salât fi's-Sefer" 40; İbn Şeybe, *el-Musannef*, 1/250; Dârekutnî, 2/193.

²²⁶ *et-Tecrîd*, 1/452.

²²⁷ Buhârî, "Mevâkit's-Salât" 29; Müslim, "Mesâcîd ve Mevâdiu's-Salât" 163 (608); Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, 1/556.

²²⁸ *et-Tecrîd*, 1/452.

²²⁹ Tahâvî, *el-Muhtasar*, S. 26; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadır*, 1/202; *et-Tecrîd*, 1/481.

²³⁰ Şafii, *el-Um*, 1/106; Müzenî, *Muhtasar*, s.25.

Birinci görüşte olanların delili, { الطور: 48 } [وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ] Her kalktığında Rabbini hamd ile tesbih et ayetidir. Kudûrî der ki, Dahhâk, b. Müzâhim'den (105/723) rivayet edildiğine göre o, ayetin "her kalktığında" kısmını, namaza kalktığında diyerek ifade etmiştir. Hal böyle olunca da bu ayet, namaza durunca getirilecek tesbih ile alakalı olur.²³¹

İkinci görüşte olanlar, Hz. Ali (40/661) rivâyetine sahip "*Rasûlullah namaza kalktığında tekbir getirir sonra veccehtü vechi duasını okurdu*²³²" haberi delili olarak getirirken, Ebû Hureyre de benzerini rivayet etmiştir derler. Buna karşın Kudûrî'nin cevabı şöyledir: Hz. Ali'nin hadisinde, rükû edince, "Allah'ım senin için rükû ettim" ve secde edince de "Allah'ım senin için secde ettim" kısımları da vardır. Bu, tesbihin rükünlerde sünnet olmadığı zamana delalet eder. Abdullah b. Halîl (?) Hz. Ali'den rivayet ederek "Onu namaz için tekbir getirdikten sonra 'Allahümme zalemtü nefsi..' duasını okurken işittim" der. Buna göre Hz. Ali'nin, rivayet ettiği amelinden dönmesi, nesh edildiğini anladığına delalet eder. Hanefilerin ihticâc ettiği haberin ravi sayısı çoktur ve imamlar da buna göre amel etmişlerdir.²³³

F. Kible Yönünü Bilmediği İçin Kendi İçtihadıyla Namaz Kılanın Namazı

Kible yönünün hangi tarafta olduğunu bilmediği halde kendisinin 'kible şu taraftadır' diye kanaat getirdiği yöne doğru namaz kıldıktan sonra, yanlış tarafa doğru namaz kıldığını anlayan kimsenin namazını iade edip etmemesi gerektiği hususu ihtilaf sebebi olmuştur. Hanefilere göre böyle bir durumda, kıldığı namazın iadesi gerekmez.²³⁴ Şâfiî iade eder demiştir.²³⁵

Hanefilerin delili; { البقرة: 115 } [وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَئِمَّ وَجْهُ اللَّهِ] *Doğu da Allah'ındır, batı da. Nereye yönelirseniz yönelin, Allah'ın yönü orasıdır* ayetidir.

²³¹ *et-Tecrîd*, 1/481.

²³² Müslim, "Salâtu'l-Musafirîne ve Kasriha" 202 (771); EbûDâvûd, "Tefri'ulstiftahi's-Salât", 6; DâreKutnî, *Sunen*, 2/55.

²³³ *et-Tecrîd*, 1/483.

²³⁴ Tahâvî, *el-Muhtasar*, S.26; *Et-Tecrîd*, 1/454; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 1/118.

²³⁵ Şâfiî, *el-Um*, 1/93; Muzenî, *Muhtasar*, S.24.

Kudûrî bu ayetin iniş sebebini, bir kavim Hz. Peygamber (s.a.s) ile birlikte karanlık bir gecede namaz kılmışlar ve sabah olunca da kıblenin farklı tarafta olduğunu anlayınca bunu Hz. Peygamber'e (s.a.s) arz etmişlerdir. Bu olay üzerine yukarıdaki ayet inmiş şeklinde açıklamıştır. Kudûrî, kıblenin hangi yönde olduğunu bilmeyen kişinin kendi içtihadı doğrultusunda namaz kılabileceğini, Peygamber ve Ashap dönemindeki örnek uygulamalar ile delillendirmektedir.²³⁶

Muhalif görüşte olanlar der ki, Hanefîlerin ihticac ettikleri ayet, Katâde'den edilen rivayete göre “ [وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ] [البقرة: 150] ” *Nerede olursanız olun, yüzünüzü Mescid-i Haram'a doğru çevirin*”²³⁷ ayetiyle mensuh olmuştur. Buna mukabil Kudûrî; mensuh, “kavli vahid” ile meydana gelmez. “*Yüzünüzü Mescid-i Haram'a doğru çevirin*” ayeti yönelmeye yetkinliği içerir. Yöneleceği yönü bilmeyen kişiyi kapsamaz ki o halde nasıl nesheder şeklinde cevap verir.²³⁸ Kudûrî bu açıklamasıyla, mensuhun haber-i vahid ile meydana gelmeyeceğini; Muhalifin iddia ettiği gibi Hanefîlerin ihticâcının mensuh olma ihtimalini göz önünde bulundurarak Şâfiî cenahtan gelen itirazlara karşı 'sizin getirdiğiniz bu ayet yönelmeye yetkinliği kapsar. Bizim ise söz konusu ettiğimiz durum tamamen insan gücünün haricindedir' diyerek, kendi mezhebinin görüşünü teyit eder.

G. Fatiha'dan Sonra Âmin Demek

Hanefîlerde sünnet olan, âmin ifadesini namazda Fatiha'dan sonra gizli olarak okumaktır. Şâfiîler ise âmini sesli olarak okumayı tercih ederler.²³⁹

Muhalif görüş, Ebû Hureyre'den rivayet edilen Hz. Muhammed'in (s.a.s): “*İmam âmin dediği vakit, siz de âmin deyin*”²⁴⁰ buyurduğu hadisi ihticâc ederek, bu

²³⁶ *et-Tecrîd*, 1/454-455.

²³⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/17.

²³⁸ *et-Tecrîd*, 1/455.

²³⁹ Kaynak için bkz. Aynı konu başlığı s.40 (dipnot).

²⁴⁰ Buhârî, “Ezân” 120; Müslim “Salât” 18; Ebû Dâvûd, “Salât” (Bâbu Tefri'i Ebvâbi'r-Rukû ve's-Sücûd) 23; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/79.

durumda imamın âmin demesini işitmeleri lazım ki arkasındakiler de âmin desin. Değilse imamın te'minine âmin demeleri ilişkilendirilmezdi derler.²⁴¹

Muhalifin bu iddiasına karşı, Kudûrî özet olarak şöyle der: Âmin demenin yeri bellidir. İmam Fatihâ'yı bitirince arkasından âmin der. Bunu herkes bilir. Âmini duymaya ve duyurmaya ihtiyaç yoktur. İmam Fatihâ'yı bitirince sessiz olarak âmin der. Arkasındakiler de aynı şekilde âmin derler. Böylelikle sünnet terk edilmemiş olur.²⁴²

Hanefilerin konu ile ilgili görüşünün tersini söyleyenler yine, Süfyân → Seleme b. Kuheyl→Hucr b. Kays→Vâil b. Huçr: " Peygamber'i işittim, "veleddâllîn'i" okudu sonra sesini uzatarak "âmin" dedi"²⁴³ senedine sahip hadisle ihticâc ederken; Kudûrî der ki bu Şu'be'nin rivayet ettiği hadisle çelişkilidir. Süfyân'ın rivayetine rucû etmek, Şu'be'nin rivayetine rucû etmekten daha öncelikli olamaz. Bir de sesi uzatarak âmin demek, cehrî okuduğu anlamına gelmez.²⁴⁴

H. Rükûdan Kalkınca İmamın ve Cemaatin Okuyacağı Tesbihât

Ebû Hanife der ki; imam başını rükûdan kaldırıncı "Semiallahu limen Hamideh" ve cemaat da "Rabbenâ lekel-hamd" der. Hem imam hem de cemaat aynı şeyleri söylemezler.²⁴⁵ Şâfiî 'ye göre imam da arkasındaki cemaat de rükûdan başını kaldırıncı her iki duayı da söyler.²⁴⁶

Hanefîlerin ihticâc ettiği, Enes→Ebû Saîd el-Hudrî (74/693-94) → Ebû Mûsâ (42/662-63) → Ebu Hureyre senetli rivayet şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurur: "İmam 'Semiallahu limen Hamideh' deyince, cemaat 'rabbanâ lekel-hamd'

²⁴¹ *et-Tecrîd*, 2/ 509.

²⁴² *et-Tecrîd*, 2/ 509.

²⁴³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/83; Tirmiz "Salat" 184; Dâre Kutnî, *Sunen*, 2/127.

²⁴⁴ *et-Tecrîd*, 2/ 509-510.

²⁴⁵ Tahavî, *Muhtasar*, S.26; *Tecrîd*, 2/528; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/21; Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, 2/30; Aynî, Bedrûddin, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2/260-261.

²⁴⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 1/112; Kazînî, Abdulkerim b. Muhammed er-Râfiî, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, 1/513; Nevevî, *el-Mecmu'* 3/391.

*desin*²⁴⁷ ". Muhalifler de Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği "*Hz. Nebî rukudan doğrulunca 'Semiaallahu limen Hamideh' ve tam olarak doğrulunca da 'rabbanâ lekel-hamd' derdi*"²⁴⁸ hadisini delil olarak gösterirler.²⁴⁹

Kudûrî, muhaliflerin söz konusu ettikleri ihticâcî şu şekilde yorumlar; Hz. Peygamber'in (s.a.s), her iki duayı da kendisinin okumuş olması, kunût açısından olabilir. Zira O'nun namazda dua zikrini uzatmak için rükûdan sonra kunût yaptığı bilinmektedir veya sadece tek başına kıldığı kendi namazında, her iki duayı okumuş olması da mümkündür. Bu rivayeti, Şâfîilerin ihticâc ettiği gibi imamın ve cemaatin rükûdan kalkınca aynı duaları okuması gerektiğiyle ilişkilendirmek tutarlı olamaz.

Kudûrî'ye göre Hanefilerin istidlâli tercih açısından daha çok elverişlidir. Zira onun ifadesiyle Hanefilerin delili, imam ve cemaatin birlikte namaz kıldıklarında durumun nasıl olacağını açıklamaktadır. Şâfîilerce ileri sürülen delilin de, namaz ferdî olarak kılındığında geçerli olabilme ihtimali vardır. Bu durumda Hanefiler için her iki rivayete göre amel etmek mümkün hale gelir.²⁵⁰

İ. Namazdayken Selam Almak

Selamlaşmak, İslam'da çok önemli bir esastır. Öyle ki, selam verildiğinde selamı almak Müslüman'ın Müslüman üzerinde olan hakları arasındadır. Konunun ehemmiyetine binaen, namazdayken selam verildiğinde kişinin o selama karşılık verip vermemesi ihtilaf konusu olmuştur. Hanefilere göre, namaz kılmakta olana selam verilirse, ne dili ile ne de işaret ile karşılık verir.²⁵¹ Şâfîî ise, verilen selamı başıyla, diğer bir görüşünde de eliyle işaret ederek karşılık verileceği kanaatindedir.²⁵²

²⁴⁷ Buhârî, "Ezân", 26; Müslim, "Salât", 77 (411); Ebû Dâvûd, "salât", 59

²⁴⁸ Buhârî, "Ezân", 16; Müslim, "Salât", 28 (392); *Beyhakî, es-Sünenu'l-Kübrâ*, 2/134.

²⁴⁹ *et-Tecrîd* 2/528-529.

²⁵⁰ *et-Tecrîd* 2/529-530.

²⁵¹ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/146; Kâsânî, *Bedâ'i u'ş-şanâ'i*, 1/237; *Tecrîd*, 2/593; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 1/62

²⁵² Nevevî, *el-Mecmu'* 4/35-36; Şâfî, *Hilyetü'l-ulemâ* 1/207.

Hanefilerin delili, İbn Mesûd'un: "*Hacet için dışarıya çıktım. Biz namazda birbirimize selam verirdik. Ben dönünce selam verdim. Hz. Nebî bana cevap vermedi. 'Namazda meşguliyet vardır' buyurdu*"²⁵³ dediği rivayettir. Kudûrî der ki, İbn Mesûd'un; "Bana cevap vermedi" sözü, Hz. Peygamber'in (s.a.s) ne diliyle ne de başka bir şeyle selama karşılık verdiğini gösterir. Hz. Peygamber'in (s.a.s); "*Namazda meşguliyet vardır*" demesi de, namazda selamı cevaplamaya uğraşmamak için bir uyarıdır.²⁵⁴

Şâfîiler görüşlerini, İbn Ömer'in: "*Nebî (a.s.) Kubâ'da namaz kılarken ensardan bir grup geldi ve O'na selam verdi, O da selamlarına karşılık eliyle işaret etti*"²⁵⁵ hadisine dayandırmıştır. Kudûrî der ki, Hz. Peygamber'in (s.a.s) eli ile işaret etmesi, bir fiilin anlatımıdır. Bu, namazdayken verilen selama işaretle karşılık verilmesi gerektiği anlamına gelmez. Belki de Hz. Peygamber (s.a.s) namazdayken kendisinin meşgul edilmesini engellemek için eliyle işaretle bulunmuştur.²⁵⁶

J. Namazdayken Abdestin Bozulması

Kişide, namaz kılarken bir abdestsizlik durumu meydana geldiğinde, Hanefilere göre; abdestini alır ve tekrar kaldığı yerden namazına devam eder.²⁵⁷ Şâfîî ise bu durumda namaza baştan başlar der.²⁵⁸

Kudûrî, Hanefilerin delilini gerekçeleri ve açıklamalarıyla birlikte zikrettikten sonra, muhalif görüşün delilinin Hz. Nebî'nin (a.s): "*Bir ses duymadıkça veya bir koku bulmadıkça namazdan ayrılmasınlar*"²⁵⁹ buyurduğu hadisi olduğunu ve onların 'bu haber namazdayken abdestsizlik durumu olursa namazdan tamamen çekilmeyi

²⁵³ Buhârî, "Ebvâbü'l-Amel Fi's-Salât", 15; Müslim, "el-Mesâcid ve Mevâdu's-Salât", 34 (538); Ebû Dâvûd "Salât, Tefri'u Ebvâbu'r-rukû ve's-sücûd", 21; Abdurrazzâk, *el-Musannef*, 2/335.

²⁵⁴ *et-Tecrid*, 2/593

²⁵⁵ Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/418; İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Sahih*, 2/49; Dârimî, "Salât", 95.

²⁵⁶ *et-Tecrid*, 2/593

²⁵⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 1/164; Aynî, *el-Binâye*, 2/476.

²⁵⁸ Şâşî, *Hilyetü'l-ulemâ*, 1/206; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/156.

²⁵⁹ Buhârî, "Vudû", 4; İbn Mâce, "Tahâret", 74.

gerektirir' şeklindeki açıklamalarını aktarır. Kudûrî şöyle der: Evet bu haber namazdan çekilmeye delalet ediyor. Bu durumda bize göre de namazdan çekilir. Ancak namazın kalan kısmından devam etmeyi biz başka bir delilden alıyoruz. Muhalif görüşün, 'Hanefilere göre bu durumda kişi namazdan çekilmez' ifadesi doğru değildir. Zira bu haber, namazdan tamamen çekilmeyi gerektirmiyor. Mutlak olarak çekilmeyi kapsıyor. Bize göre de kişi namazdan çekilmiş olur. Çünkü kişi namazdan çekildiğinde namaz kılıyor olamaz.²⁶⁰

K. Farzı Kıldıktan Sonra Aynı Namaz İçin Cemaate Katılmak

Farzı kıldıktan sonra cemaati idrak eden kimsenin durumu ile ilgili olarak Hanefiler; bu kişi öğle namazı ile yatsı namazı için cemaate iştirak eder. Sabah, ikindi ve akşam namazlarının cemaatine katılmaz²⁶¹ derken; Şâfî ise, bu kişinin namazın tamamını tekrar cemaatle kılabilceği yönünde görüş bildirir.²⁶²

Kılınmış bir namazı yeniden cemaatle kılmak, Hanefilere göre nafil olduğu için sabah ve ikindi namazlarından sonra da nafil bir namazın kılınmayacağı gerekçesiyle Hanefilerde bu namazlar yeniden cemaatle kılınmaz. Akşam namazının yeniden kılınmayacağı ile ilgili olarak Kudûrî eserinde şu açıklamayı yapar: Nafil namaz, ikişer rekatlı olarak kılınması gerekir. Hal böyle olunca, kişi akşam namazı için imama katılınca, ya akşamın iki rekatını kılacak ya da imamla birlikte akşamın her üç rekatını da kıldıktan sonra, bir rekat daha ilave ederek namazını dört rekatlı olarak tamamlayacak. Kişinin imamla birlikte akşamın iki rekatını kılıp da namazını bitirmesi düşünülemez. Zira imama uyması ve onunla bitirmesi gerekir. İmamla birlikte üç rekatlı akşam namazını nafil olarak tamamlayamaz; çünkü üç rekatlı nafil namaz sadece vitir nafilisi için geçerli olur. Akşamın üç rekatını imamla

²⁶⁰ *et-Tecrid*, 2/620-621.

²⁶¹ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/211-212; Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/223; Semerkândî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/198.

²⁶² Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/222; Nevevî, *el-Mecmu'*, 4/120.

tamamlayıp dördüncüyü de ekleyemez. Dört rekatlı bir nafilâ namaz için üç ka'de yapmak mekruhtur.²⁶³

İkinci görüşte olanların delili Yezîd b. Esved'den nakledilen " *Rasûlullah el-Hîf mescidinde namaz kıldı. Salam verince mescidin avlusunda namaz kılmayan iki adam vardı ve onları yanına çağırtdı. Sizi bizimle namaz kılmaktan engelleyen neydi diye sordu. Biz namazımızı kıldık dediler. Bunun üzerine Peygamber; biriniz namaz kıldığında sonra cemaati görürse, cemaate katılsın. İlki farz namaz ve ikincisi ise nafilâ sayılır*"²⁶⁴ şeklindeki rivayettir.

Buna mukabil Kudûrî'nin cevabı; aynı râvi bu haberde "birincisi nafilâ sayılır" diye de rivayet etmiştir. Bu durumda ikincisi farz olur. Rivayette çelişki vardır. Eğer kişinin sonradan cemaatle kıldığı namaz farz olacaksa, farzın tekrarı olur. İkincisi nafilâ olacaksa, Peygamber'in (s.a.s) sabah ve ikindi namazlarından sonra nafilâ namazı kılmayı yasaklamasından dolayı bu vakitlerde nafilâ namaz kılınmaz. Peygamber'in (s.a.s) bu nehyi, sakınmayı ifade ettiği için sabah ve ikindi namazlarından sonra nafilâ namaz kılınıp kılınamayacağı konusunda daha öncelikli olur şeklindedir.²⁶⁵

L. Namazdayken Azap ve Rahmet Ayetleri Okunduğunda Sakınmak ve Rahmet Dilemek

Hanefilere göre; İmam, rahmet veya azap ayetlerini okuduğunda arkasındakilerin Allah'a sığınmaları veya Allah'tan rahmet dilemeleri mekruhtur.²⁶⁶ Şâfiî, müstehaptır der.²⁶⁷

Kudûrî bu konuyla ilgili mezhebinin görüşünü, Hz. Peygamber (s.a.s) namazda her konuyla ilgili ayeti okumuştur. Eğer okuduğu sırada dua müstehab

²⁶³ *et-Tecrîd*, 2/627.

²⁶⁴ DâreKutnî, *Sunen*, 2/281; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/426.

²⁶⁵ *et-Tecrîd*, 2/628.

²⁶⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 1/194; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/199;

²⁶⁷ Şâsî, *Hilyetu'l-Ulemâ*, 1/205;

olsaydı, dua okumayı terk etmezdi. Dua etmiş olsaydı, çoğunluk tarafından nakledilirdi diyerek savunmaktadır.²⁶⁸

İkinci görüşte olanların delili Huzeyfe'nin; "*Peygamber'in (s.a.s) arkasında namaz kıldım. O, rahmet ayeti gelince Allah'tan rahmet dilemeden ve azap ayeti gelince de sakınmadan geçmezdi*"²⁶⁹ dediği rivayettir.

Kudûrî der ki bu haberin bir kısmıdır. Tamamı ise, "*Ben Peygamberin arkasında gece namazına durdum*" şeklindedir. Gece namazına durdum ifadesi, bu namazın nafil olduğuna delalet ediyor. Bizim nezdimizde nafil namazlarda rahmet veya sakınma dilemek mekruh değildir.²⁷⁰

M. Tilavet Secdesini Yapmak

Hanefîlere göre, tilavet secdesini yapmak vaciptir.²⁷¹ Şâfiî ise 'sünnettir' der.²⁷²

Hanefîlerin istidlâli, Kudûrî'nin vücûb ifade eder dediği; { [العلق: { وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ } 19] *Secde et ve Rabbine yaklaş.* {62: [النجم: { فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا } Allah'a secde edin ve O'na kulluk edin ayetleridir.²⁷³

Bu konuyla ilgili muhalif görüşün delilleri ve Kudûrî'nin cevap niteliğindeki açıklamaları şöyledir:

İkinci görüşte olanlar, { [النساء: { فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا } 103] *Namaz kılınız. Çünkü namaz, Mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır* ayetini delil olarak göstererek, tilavet secdesi nassen vakti belirlenmiş bir namaz olmadığından, farz olarak kabul edilemez derler. Kudûrî onlara karşı, tilavet

²⁶⁸ *et-Tecrîd*, 2/638.

²⁶⁹ İbn Huzeyme, Ebû Bekr, *Sahih*, 1/273; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr, *el-Musannef*, 2/25; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/439.

²⁷⁰ *et-Tecrîd*, 2/639.

²⁷¹ Tahâvî, *Muhtasar*, S.29; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/4; Aynî, *el-Binâye*, 2/293.

²⁷² Şâfiî, *el-Üm*, 1/136; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/202; Şâşî, *Hilyetü'l-ulemâ*, 1/203.

²⁷³ *et-Tecrîd*, 2/644.

secdesi bize göre de bir namaz değildir. Namaz olsa da farz değil, vacip bir namaz olur şeklinde ifade eder.²⁷⁴

İkinci görüşte olanların diğer bir delili; Talha b. Ubeydullah'tan (36/656) nakledilen; "*Bir a'râbi Rasûlullah'a İslam hakkında sordu. Rasûlullah, gece ve gündüz beş vakit namaz vardır. Sonra a'râbi benim üzerime başka bir şey var mı dedi? Rasûlullah, hayır nafile hariç buyurdu*"²⁷⁵ rivayettir.

Kudûrî'nin buna mukabil cevabı ise şöyledir; a'râbinin "Benim üzerime başka bir şey var mı?" demesi haberden anlaşılacağı üzere, bu ifade başka kılmam gereken namaz var mı demektir. Diğer bütün vaciplerin bu haberle düşmesinin söz konusu olamadığı gibi, secdenin vücubiyeti de nefyedilmez. Eğer burada haber, namazın vücubiyetinin düşmesini içeriyorsa da secde namaz değildir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s) "Bir gece ve günde beş vakit namaz farz kılındı" buyurmuştur. A'râbinin "Benim üzerime başka bir şey var mı" demesi de başka farz var mı demektir. Secde ise farz değildir.²⁷⁶

İkinci görüşte olanlar yine, "*Zeyd b. Sabit'in Hz. Muhammed'in yanında Necm suresini okuduğu ve Hz. Muhammed'in de secde etmediği*"²⁷⁷ bir rivayeti delillerine ilave ederken Kudûrî şöyle der: Hz. Peygamber (s.a.s) Zeyd'in (45/665 [?]) Necm suresini okuduğu sırada abdestsiz olabilir ya da onun secdenin caiz olmadığı bir vakitte okuması da mümkündür. Yahut Hz. Peygamber (s.a.s), bilerek tilavet secdesinin hemen vacip olmadığını göstermek için secdeyi geciktirmiş de olabilir. Zira Zeyd'den Hz. Peygamber'in (s.a.s) secde etmeyin dediğine dair bir nakil söz konusu olmamıştır. Zeyd'in Hz. Peygamber'in (s.a.s) secde ettiğini görmemesi de, onun olmadığı bir zamanda secdeyi yerine getirmiş olabileceğinden kaynaklanır.²⁷⁸

²⁷⁴ *et-Tecrîd*, 2/646.

²⁷⁵ Buhârî, "İmân", 33; Müslim, "İmân", 2.

²⁷⁶ *et-Tecrîd*, 2/646-647.

²⁷⁷ Buhârî, "Sücedü'l-Kur'ân", 6; Tirmizî, "Salât", 292; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/454.

²⁷⁸ *et-Tecrîd*, 2/647.

N. Namazda Şüpheye Düşmek

Hanefilere göre; kişi namazda şüpheye düşerse ve bu yanılması da ilk defa vukû buluyorsa bu durumda namazını baştan alır.²⁷⁹ Şâfiî, yakîn üzerine bina edilir (kesin bildiği kısımdan namazına devam eder) der.²⁸⁰

Hanefîlerin delili, Hz. Peygamber'den (s.a.s) rivayet edilen "*Namazda gaflet (ğirar) yoktur*"²⁸¹ hadisidir. Kudûrî der ki, ğirar, şüphe ile namazın farzından çıkmaya denir. Bu da namazı yeniden baştan almak gerektiğine delalet eder.²⁸²

İkinci görüşte olanlar, Ebû Saîd senetli Hz. Rasûlullah (s.a.s): "*Kim namazında şüpheye (şek) düşerse, üç rekat mı veya dört rekat mı kıldığını anlayamazsa, şüpheli olanı ilga etsin ve yakîn (kesin) olanın üzerine bina etsin*"²⁸³ buyurduğu hadisle ihticâc ederler.

Kudûrî'nin cevabı ise şöyledir: Şekkin ilgası baştan alma (İsti'nâf) ile olur. Onların dedikleri gibi olsa da isti'nâf evlâ olandır. Çünkü farz yakîn ile düşer ve bu, şekten daha uzaktır.²⁸⁴

O. Öğlenin Dördüncü Rekatında Oturmadan Beşincisi için Secde Etmek

Hanefilere göre kişi, öğle namazı için dördüncü rekatta oturmayarak (ayağa kalkıp) secde sonrası beşinci rekatta oturursa namazı batıl olur.²⁸⁵ Şâfiî der ki, eğer kasten bunu yaptıysa namazı batıl olur. Sehven yaptıysa namazı batıl olmaz.²⁸⁶

Kudûrî Şâfiî'ye karşı, Hanefîlerin görüşünü 'kasıtlı olarak yapıldığında namazı batıl kılan bir durum, sehven vukû bulsa da batıl kılar' diye savunuyorken,

²⁷⁹ Tahavî, *Muhtasar*, S. 30; Şeybânî, *el-Asl*, 1/212; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhûr*,1/226.

²⁸⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 1/130; Müzeni, *Muhtasar*, 1/29.

²⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/461;

²⁸² *et-Tecrîd*, 2/682.

²⁸³ Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, 2/468.

²⁸⁴ *et-Tecrîd*, 2/683.

²⁸⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 1/225;Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhûr*,1/226.

²⁸⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 1/131; Müzeni, *Muhtasar*, 1/29.

Şâfiîlerin ihticâcının İbn Mesûd senetli "*Nebî (a.s) öğleni beş olarak kıldı*"²⁸⁷ rivayeti olduğunu belirtir. *Tecrîd*'de Şâfiîlerin bu rivayete binaen konuyla ilgili açıklamaları 'zahiren bakıldığında insan üçüncü rekâta olduğunu zannederek beşinci rekat için kalkar, üçüncü rekatta ka'de olmadığından hadisin zahiri Peygamber dördüncü rekatta ka'de yapmadığı halde öğlen namazını beş rekat kılarak sehiv secdesi yaptı olur' şeklinde aktarılır.²⁸⁸

Kudûrî ise İbn Mesûd'un hadisini şöyle yorumlar: İbn Mesûd'un belirtmiş olduğu "*Peygamber öğle namazını kıldı*" ifadesi, öğlenin bütün farzlarını kıldı demektir. Ka'de namazın içerisinden bir farz olduğu için öğleni kıldı ve ka'desini de yaptı demiş gibi olur. Şâfiîlerin "Kişi, beşinci rekat için üçüncü rekâta olduğunu zannederek kalkar " ifadesi tutarlı olmaz. Çünkü kişi, beşinci rekata dördüncüye oturduktan sonra kalkar. Ya önceki yaptığı ka'deyi unuttur veya ilk ka'deyi yaptığını zannederek kalkar. Her iki ihtimalin de mümkün olduğu bir durum varken Şâfiîlerin "Kişi, beşinci rekat için üçüncü rekâta olduğunu zannederek kalkar " açıklaması isabetli olmaz.²⁸⁹

P. İmamın İhfayı Cehr ve Cehri İhfa Okuması

İmam namazda sessiz okunması gereken yerleri sesli veya sesli okunması gereken yerleri de sesiz olarak okursa, bu durumda Hanefîlere göre yanılma (sehiv) secdesi yapar.²⁹⁰ Şâfiî ise yanılma secdesi yapmaz der.²⁹¹

Hanefîlerin ihticâcını, Sevbân'ın (54/674) Hz. Nebî (a.s): "*Her sehiv için selamdan sonra iki secde vardır* " ²⁹² buyurdu şeklinde rivayet ettiği hadisi iken;

²⁸⁷ Tirmizî, "Salât", 289.

²⁸⁸ *et-Tecrîd*, 2/700.

²⁸⁹ *et-Tecrîd*, 2/700.

²⁹⁰ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhûr*, 1/221; Şeybânî, *el-Asl*, 1/216.

²⁹¹ Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/187; Şâşî, *Hilyetü'l-ulemâ*, 1/213.

²⁹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/280; Ebû Dâvud, "Tefri'u Ebâvu'r-Rukû ve's-Sücut", 52; Abdürrazzâk, *Musannef*, 2/321.

ikinci görüşte olanlar, Ebû Katâde'nin (54/674) "*Bazen Hz. Nebî (a.s) öğlen namazında bize bir veya iki ayet işittiriyordu*"²⁹³ dediği rivayetle ihticâc ederler.

Kudûrî ise, Şâfiîlerin söz konusu ettiği istidlâlini, Peygamber'in (s.a.s) ayeti işittirerek okuması kasten yapılmış bir fiildir. Namazda kasıtlı olarak bir şey yapıldığında bize göre de sehiv secdesi lazım gelmez diyerek, bu konu için geçersiz saymaktadır.²⁹⁴

IV. NASSIN KAPSAMINA DAİR İHTİLÂFLAR

Bu konu çerçevesinde lafızların kapsamı itibari ile âmm, hâss ve müşterek şeklinde yapılmış olan taksimini ele alacağız. Âmm, delâlet ettiği bütün fertleri istisnasız olarak içene alan lafız anlamında kullanılır.²⁹⁵ Hâs tek bir manaya veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet etmesi için konulmuş lafız ifade eder.²⁹⁶ Birden çok manayı ifade etmek üzere konulmuş lafız ise müşterek²⁹⁷ olarak adlandırılmıştır.

Âm lafzın delâleti konusunda Hanefî ve Şâfiîler arasında ihtilâf vâki olmuştur. Hanefîler âmm lafzın tahsis edilmediği sürece delâletinin kat'î olacağını, dolayısıyla haber-i vâhid ile tahsis edilemeyeceğini savunurken; Şâfiîler, Kur'ân ve sünnetin âmm lafızlarının genellikle tahsis olunduğunu ifade ederek delâletinin zannî olduğu görüşündedirler.²⁹⁸

Kudûrî'nin *Tecrîd*'in namaz bölümünde yer verdiği konular arasında, nassların delaletinin kapsamına dair ihtilaflar da vardır. Bu tartışmalar genel olarak bir ifadenin tahsis edilip edilmediği, âmm olarak kaldığında veya tahsis edildiğinde bir hükme delaletinin hangi derecede kesinlik ifade ettiği, müşterek bir ifadenin ne anlam ifade ettiği gibi noktalar üzerinde şekillenmektedir. Bu ihtilafları aşağıdaki örnekler üzerinden şu şekilde inceleyebiliriz:

²⁹³ Buhârî, "Ezân", 96; Müslim, "Salât", 34; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salâ ve's-Sünne Fi'hâ", 8.

²⁹⁴ *et-Tecrîd*, 2/708.

²⁹⁵ Bardakoğlu, Ali, "Âm", *DİA* 2/552

²⁹⁶ Koca, Ferhat, "Has", *DİA*, 16/264.

²⁹⁷ Durmuş, İsmail, "Müşterek", *DİA*, 32/171.

²⁹⁸ Apaydın, Yunus, *İslam Hukuk Usulü*, s. 218.

A. Namazın Vucûbiyetinin Vakti

Namazın, vaktin hangi kısmında mükellefe vacip olacağı Hanefiler ve Şâfiîler arasında tartışma konusu olmuştur. Hanefilerde, genel anlamda namazın vucubiyeti vaktin sonu ile ilgilidir.²⁹⁹ Ancak Hanefî alimlerden İbn Şücâ' (266/880) namazın vucubiyeti vaktin ilk başında genişler, sonuna doğru daralır der. Şâfiî de bu görüştedir.³⁰⁰

Hanefilerin görüşüne karşı çıkanlar; {أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (الإسراء: 78)} *Güneşin dönmesinden, gecenin kararmasına kadar namaz kıl* ayetini istidlâl ederek, bu ayete göre vaktin tamamında namaz kılma fiili emredilmiştir. Emir, vucubu gerektirir. Her namaz kendi vaktinde kılındığında vucubiyeti yerine getirilmiş olur derler. Yani bu görüşte olanlar vaktin ilkinde namazın kılınması taraftarıdır.

Buna mukabil Kudûrî'nin cevabı; namaz kılma fiili vaktin hepsini kapsamaz. Vaktin bir kısmında namaz kılmanın vacip olduğu hususunda ittifak vardır. Şâfiîler buna vaktin evveli, Hanefiler ise vaktin sonu der. Muhaliflerin iddiaları, bizim söylediklerimizden daha öncelikli olamaz şeklindedir.

B. Namazda Kıraat

Kıraatin namazın farzı olduğu konusunda ittifak vardır. Ancak kıraatte vacip olan Kur'ân'dan herhangi bir ayetin mi veya Fatiha suresinin mi olduğu meselesi ihtilaf konusu olmuştur. Ebû Hanife'ye göre, namazda zorunlu olan kıraatin kendisidir.³⁰¹ Yani kıraat kelimesinin kapsadığı anlam itibariyle Kur'ân'dan herhangi

²⁹⁹ Tahâvî, *Muhtasar*, S.23-24; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/148; *et-Tecrîd*, 1/377.

³⁰⁰ Nevevî, *el-Mecm'u*, 3/53; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/21.

³⁰¹ Şeyhîzâde, Abdurrahman, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/131; *Et-Tecrîd*, 1/485.

bir ayetin okunması, onun vucûbiyetinin yerine gelmesi için yeterli olur. Şâfiî ise zorunlu olan Fatiha'dır der.³⁰²

Hanefîlerin konu ile ilgili delili; {فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ (المزمل: 20)} *Kurân'dan kolay geleni okuyunuz* ayetidir. Kudûrî bu ayetin, namazda Kurân'dan neyin okunacağı ile ilgili bir belirleme içermediğini ifade ederek, ayetten kastın namazı hafifletmek olduğunu söyleyenlere karşı, ayetin فَأَقْرَأُوا kısmında, emredilen bilfiil kıraatin icrasındır der.³⁰³

Şâfiîler, Süfyân b. Uyeyne (198/814) → Zührî (124/742) → Mahmud b. Rebî (h.96) → Ubade b. Samit (34/654) kanalıyla rivayet edilen "*Fatihatu'l-kitâbı okumayanın namazı yoktur*"³⁰⁴ hadisiyle ihticâc ederler. Kudûrî der ki; hadiste geçen "Lâ salâta" ifadesinin "lâ"sı müşterek bir kelimedir. Hem nefyü'l-cevâzı hem de nefyü'l-kemâli ifade eder. Her iki ihtimali de taşıdığı için nefyül-kemale hamledilir. "Cami komşusunun namazı ancak camide olur", ifadesinde olduğu gibi, burada da kasıt olunan şey, namazın caiz olmayacağı değil, Fatihatsız tam olarak tamamlanamayacağıdır. Zira burada böyle bir anlam yüklenilmesi daha isabetli olur.³⁰⁵

C. Meni

Meninin pis olup olmadığı meselesi iki mezhebin ihtilaf konusu olmuştur. Hanefîler, meni suyuna pis ve necis ifadesini kullanırken;³⁰⁶ Şâfiî ise, genel sulardan biri sayarak meni suyuna temiz der.³⁰⁷

İkinci görüşte olanlar, {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا (الفرقان: 54)} *O, sudan bir insan yaratandır* ayetini delili olarak gösterirken, mutlak anlamda su temizliği gerektirir derler. Kudûrî'nin buna mukabil cevabı, mutlak anlamda meniye su

³⁰² Müzeni, *Muhtasar*, 1/25;

³⁰³ *et-Tecrîd*, 1/485-486.

³⁰⁴ hadis..

³⁰⁵ *et-Tecrîd*, 1/488-489.

³⁰⁶ Tahâvî, *Muhtasar*, S.31; Kâsânî, *Bedaiu's-Sanâi*, 1/160.

³⁰⁷ Şâfiî, *el-Ûm*, 1/18.

denmez. Buna delil dil kuralı ve örfür. Ayetteki "mâî" kelimesindeki elif lam cinsi değil tarifi ifade eder. Tarif ise mutlaklığı engeller şeklindedir.³⁰⁸

D. Kerahet Vakitlerinde Namaz Kılmanın Kapsamı

Nehyedilmiş vakitlerde bütün gün ve bölgelerde namaz kılmanın caiz olmadığını söyleyen Hanefiler, vardıkları bu hükme, kerahet vakitlerinde namaz kılmanın caiz olmadığını bildiren rivayetleri delil olarak gösterirler.³⁰⁹

Mekke'de her üç kerahet vaktinde, cuma günü de zevâl vaktinde namaz kılınabileceğini ifade eden Şâfiî,³¹⁰ Ebû Zer'den (32/653) rivayet edilen; "*Rasûlullah Mekke haricinde ikindiden sonra akşam namazına kadar ve sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar namaz kılmayı yasakladı*"³¹¹ hadisidir.

Hanefiler kerahet vakitlerinde namazın kılınmayacağı hususunu genelleştirirken, Şâfiîlerin bunu, zikrettiğimiz Ebû Zer rivayetiyle tahsis etmelerine karşın Kudûrî şöyle der: Rivayet, sonundaki "illa Mekkete" kısmı hariç bir çok cihetle nakledilmiştir. Şayet bu haber sabit olsaydı Mekke ziyadesiyle birlikte aslı gibi aktarılırdı. Ayrıca bu haber ibaheyi ifade ediyor. Bizim ihticâc ettiğimiz rivayetler hazır (yasaklama) içeriyor. Tercih açısından hazır daha önceliklidir. "İllâ bi Mekkete"nin anlam olarak "velâ bi Mekkete" de olması mümkündür. Bu durumda haberin anlamı "Rasûlullah, Mekke dahil ikindiden sonra akşam namazına kadar ve sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar namaz kılmayı yasakladı" şeklinde olur. Kudûrî bu şekilde anlamlandırmanın Kurân'dan örneklerine de yer vermektedir.³¹²

Konuyla ilgili olarak Şâfiîlerin ikinci delili, Hz. Peygamber'in (s.a.s): "*Ey Abdi Menâf oğulları! Bu evin (Mekke) sorumluluğunu sizden üstleneniniz, tavaf*

³⁰⁸ *et-Tecrîd*, 2/746.

³⁰⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/105; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/234; *et-Tecrîd*, 2/789.

³¹⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 1/149; Müzenî, *Muhtasar*, S. 33;

³¹¹ İbn Huzeyme'nin sahihinde bu rivayet, "لا صلاة بعد الصبح، ولا بعد العصر إلا بمكة،" ibaresi ile geçmektedir. Bkz. İbn Huzeyme, *Sahih*, 2/1299.

³¹² *et-Tecrîd*, 2/790.

edeni engellemesin ve (bıraksın insanlar) gece gündüz istediği vakit namaz kılsın"³¹³ buyurduğu hadistir. Kudûrî der ki, haber salât ifadesi zikredilmeden rivayet edilmiştir. Tavâf bütün vakitlerde mübah ise haberdeki "yusalli" ifadesinin anlamı hangi saatte istiyorsa tavaf etsin; -bizim delil olarak kabul ettiğimiz rivayetlerin delalet ettiği şekilde- caiz vakitlerde namaz kılsın şeklinde olur.³¹⁴

V. NASSIN GRAMATİK AÇIDAN YORUMUNA DAYALI İHTİLAFLAR

İslam'ın temel kaynağı olan Kurân-ı Kerim'in ve Hadis-i Şerif'in dili Arapça olduğuna göre, bunları anlamak için Arapça'yı iyi bilmek gerekmektedir. Bu, nasslardan hüküm çıkarma yetkisine sahip kişilerde (müçtehid) aranan temel şart Arapça'yı kaideleriyle birlikte iyi bilmesidir. İslâmî kültürde Arapça'yı kaideleriyle (nahiv-sarf) birlikte bilmeyenin istinbâtına itibar edilmez. Dolayısıyla nüzulu ve tebliği Arapça olan İslam dinine ait nasslar, ancak Arapça'nın kelime-cümle yapısını ve halk arasındaki kullanımını bilmekle anlaşılacaktır. Bu durumda İslam'ın şer'i delil kaynaklarından hüküm istinbat edebilmek için Arapça olmazsa olmaz olur. Şer'i delillerin delâletini, mefhumunu ve manasını anlamak için Arapça'yı bilmek zorunlu hale gelir.

Konuyla ilgili olarak, Arapça gramerinin terkihi (söz dizimi) ile i'rabını³¹⁵ ifade eden *nahiv* ile ve kelime türevleri ve yapısı ile ilgilenen *sarf* bağlamında, her iki mezhebin ihtilafını örnekler üzerinden inceleyeceğiz. Nitekim cümle içerisinde bir ögenin terkihi ve i'rabındaki farklılık, manayı etkileyebilmekte ve o cümleyi farklı şekillerde anlamlandırma imkanı sağlamaktadır. Aynı şekilde *sarf* açısından bir kelime kalıbının birçok anlam içermesi de mümkündür. Mesela; *المُفْعَلُ* kalıbının ism-i zaman, ism-i mekan ve mastar anlamlarını içermesi gibi.³¹⁶ Bu gibi durumlar iki mezhebin nasslar karşısında farklı tutum sergilemelerine yol açmıştır.

³¹³ Nesâî, "Menâsik", 162; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/80; Şâfiî, *el-Müsned*, S. 167.

³¹⁴ *et-Tecrîd*, 2/790-791.

³¹⁵ Durmuş, İsmail, "Nahiv", *DiA*, 32/300-306, 2006.

³¹⁶ Ünver, Ahmet Numan, *Kudûrî'nin Tecrîd Adlı Eserinde Hanefîler ve Şafiîlerin Nasslara Dayalı İhtilafı Kitabü'n-Nikah Çerçevesinde*, (Yüksek Lisans Tezi), s .112.

Tecrîd'de gramatik yorumlara dayanan bu ihtilaf türü, daha çok bir nassta bulunan zamir merciinin tespiti, matûf ve matufûn aleyhin belirlenmesi, sarf cihetinden bir kelime kalıbının birden çok anlam ifade ettiğinde hangisinin tercih edileceği gibi konularda cereyan eder. Söz konusu ihtilaflar şu şekildedir:

A. Yatsı Namazının Vakti

Yatsı namazının şafağın kaybolmasıyla başladığı noktasında bir ihtilaf yoktur. Ancak şafağın ufuktaki beyazlık anlamında mı veya kırmızılık anlamında mı olduğu konusunda ihtilaf vardır. Ebû Hanife'ye göre, şafak, ufuktaki beyazlığa denir ve o beyazlık kaybolunca havanın kararmaya başlamasıyla yatsı namazının vakti başlar. İmameyne göre ise, şafak ufuktaki kırmızılığa denir. Kırmızılık kaybolunca, beyazlık yükselir ve karanlık yayılır. Böylece yatsı namazının vakti girmiş olur.³¹⁷ İmam Şafii de bu görüştedir.³¹⁸

Kudûrî, önce "Şafak" kelimesinin Ebû Hanife'nin dediği şekilde, beyazlık olduğunu, ister kavramsal incelemeler olsun ister sahabe uygulamaları ve anlayışları olsun birçok yönden inceleyerek ispat etmeye çalışır ve sonra, Ebû Hanife'ye muhalif olanların ihticâc ettikleri Câbir (78/697) senetli: "*Rasûlullah yatsı namazını şafak kaybolmadan kılmıştı*"³¹⁹ rivayetle ilgili olarak şu yorumu yapar: Burada kırmızılık şeklinde bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Bu durumda ancak beyazlık kalır. Bir gruptan rivayet edildiğine göre: "*Peygamber yatsı namazını şafak battıktan sonra kılmıştır*"³²⁰ der. O, "Eş-şafak"taki (الشفق) "elif-lâm"ın cins için olduğunu, hem beyazlığı hem de kırmızılığı kapsadığını, Câbir'in muhalif olarak naklettiği rivayetin ufuktaki beyazlık anlamına gelen şafağa hamledilmesi gerektiğini ve bu beyazlığın da gecenin sonuna kadar devam edeceğini ifade eder. Ayrıca sürekli olarak nakletmediği için, Câbir'in rivayetinin aslı ile istidlal edilemeyeceğini,

³¹⁷ *et-Tecrîd*, 1/394; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, 1/155; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/101

³¹⁸ Müzenî, *Muhtasar*, S.21; Şafii, *el-Ümm*, 1/72.

³¹⁹ Tahâvî, *Şerhu Meânil-Âsâr*, 1/147.

³²⁰ *Tecrîd*'de hadis metni "صلي العشاء بعد ما غاب الشفق" şeklindedir. Acak bu hadis metni hadis kaynaklarında "فَأَقَامَ الْعِشَاءَ جِئْنَ غَابَ الشَّفَقُ" şeklindedir. Bkz. Ebû Dâvud, "Salât", 2; Tirmizi, "Salât", 3.

Hız. Muhammed'in (s.a.s) Câbir'in rivayetine binaen kıldığı namazın bir fiil olduğunu, O'nun yatsıyı cem etme suretiyle akşam namazı vaktinde kılmış olabileceğini ifade ederek, bu noktada muhalif görüşün delil olarak ileri sürdüğü Câbir rivayetinin ihticâc edilemeyeceğini ortaya koyar.³²¹

B. İftitah Tekbirinde Kullanılacak Lafızlar

Namaza iftitah tekberi (tekbîr-i tahrimede) ile başlanması gerektiği konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak tekbîr-i tahrimede hangi lafızların kullanılacağı konusu ihtilaf konusu olmuştur. Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre, Allah'ın ta'zimini ifade eden her lafızla namaza başlanılabilir. Ebû Yûsuf sadece tekbirle,³²² İmam Şafii ise Allahu Ekber veya el-Ekber lafızlarıyla namaza başlanılır demişlerdir.³²³

Birinci görüşte olanlar, { وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى } [الأعلى: 15] *Rabbinin adını andı ve namaz kıldı* ayetini delil olarak gösterirler. Kudûrî der ki, kişi Allah'ın adını andıktan sonra namaza başlamış olur ve bunun hangi isim olduğu ile ilgili açık bir beyan yoktur. İsimle birlikte herhangi bir sıfatın söylenmesi de şart koşulmamıştır.³²⁴

Muhalifler, bu ayetin zahiri, namazın isimden sonra vukuunu gerektirir; dolayısıyla bu ayet, tekbir-i tahrimede delalet etmez derler. Kudûrî ise cevaben "Fesallî"deki "Fe" bağlacı mâ-ba'dini mâ-kabline bağlar. Dolayısıyla namazın kendisiyle bağlandığı isim tahrimedir. Hükümü ise bize göre namazdan önce gelir. Çünkü sadece ta'zim yoluyla Allah'ın adı anılarak namaza dâhil olunur diyerek nassın gramatiği açısından bir yorumlamada bulunur.

İkinci görüşe sahip olanlar, Hz. Peygamber'in (s.a.s): "*Namazın anahtarı temizlik; tahrimi ise tekbirdir*"³²⁵ buyurduğu rivayeti istidlâl ederken, bu rivayete

³²¹ *et-Tecrîd*, 1/396.

³²² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/35; *Et-Tecrîd*, 1/463; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 1/130.

³²³ Şafii, *el-Um*, 1/100; Eş-Şâsî, *Hilyetü'l-'ulemâ'* 1/179.

³²⁴ *et-Tecrîd*, 1/463.

³²⁵ Tirmizî, "Taharet" 3; DâreKutnî, *Sunen*, 2/179; Dârimî, "Taharet" 28.

göre tekbir dışında başka bir şeyle namaz tahrim olunmaz. Nasıl ki 'Zeyd'in malı devedir' denildiğinde onun deveden başka malı olmadığı anlamına geliyorsa, namaz da ancak tekbîr ile tahrim olur. Zira rivayette *namazın tahrîmi tekbîrdir* denilerek tekbîrin tahsis edilmesi, yerine başka bir şeyin kullanılmayacağını ifade eder, değilse tahsisin bir anlamı olmaz derler.

Buna mukabil Kudûrî'nin açıklaması şöyledir: Muhalifin ihticâc ettiği rivayet, namaza "Allahu Ekber" ile başlamayı mümkün kılar. Bu da onların, "Bu rivayete göre tekbir dışında başka bir şeyle namaz tahrim olunmaz" ifadelerinin zıddıdır. Kelime yapısı bakımından kebîr ile ekber arasında bir fark yoktur. Her iki kelime de aynı masdardan türemiştir. Masdar ise anlamının içerdiği her şeyi kapsar. Dolayısıyla namaz kılan kimse tekbîri telaffuz etmese dahi, tekbîrin anlamını içerdiği farklı bir kelime ile de namaza başlayabilir. A'zam kelimesi de tekbîr anlamını içerdiği için rivayet bunu da kapsar.³²⁶

³²⁶ *et-Tecrîd*, 1/466.

VI. DEĞERLENDİRME

Nassın delaletini incelediğimiz bu bölümde, Hanefî ve Şâfiîler arasındaki ihtilaf, nusûsun lafızlarına farklı şekillerde anlam yüklemeleri neticesinde ortaya çıkmıştır. *Tecrîd*'in çalışma konumuz olan ilgili bölümündeki bu ihtilafları, lafzın vaz'ı, nassın mefhumu ve manaya delaleti; nassın te'vili, kapsamı ve gramatik açısından yorumu başlıklarında topladık ve her iki mezhebin hangi nedenlerden dolayı ihtilaf ettiklerini Kudûrî'nin açıklamalarıyla ele aldık.

Hanefî ve Şâfiîler arasındaki nassların lafzına yönelik ihtilafları incelerken, onların ayet ve hadisle istidlâli sürecinde izledikleri yöntem hakkında da bilgi sahibi olduk. Örneğin; Şâfiîler daha çok nassların zahirine göre amel etmişler ve buna göre istidlâlde bulunmuşlardır. Hanefîlerin ise nassları tevil etme yönünde bir eğilimi vardır. Kudûrî, Şâfiîlerin delil olarak gösterdiği ayet ve hadisleri, farklı şekillerde yorumlayarak ve bazen nasstaki lafızların birden çok manası olduğu ihtimalinden hareketle, bu ihtimalleri değerlendirmek suretiyle ilgili konu için ihticâca elverişli olmadığını ifade eder.

Hadislerin büyük birçoğunun mânen rivayet edildiği düşünüldüğünde, doğrudan hadis lafızlarının zahirine bakarak bir sonuca ulaşmanın bazı problemler yaratacağı söz konusu olsa da, bununla birlikte zaman zaman hadislerin lafzı üzerinden doğrudan hüküm bina edilmiştir. Bunun örneklerini *Tecrîd*'in incelediğimiz ilgili bölümünde görmek mümkündür.

SONUÇ

Kişinin gelişmesinde, yetiştiği çevre ve bulunduğu ortam önemli bir paya sahiptir. Kudûrî, Bağdat'ın ilim ve bilim konusunda zirveye ulaştığı bir dönemde, çok sayıda âlim ve bilim insanının var olduğu bir ortam ve kültür içerisinde yaşamıştır. Daha ziyade fıkıh yönüyle meşhur olmuş olsa da hadis ve ricâl konusunda yetkin olduğunu yazdığı *et-Tecrîd* eseriyle ortaya koymuştur.

Temelde Ebû Hanife ile Şâfiî ve talebelerinin arasında cereyan eden ihtilâflı meseleler incelendiği, *et-Tecrîd*, erken dönemde yazılmış önemli bir ilm-i hilaf eseri olmasının yanı sıra, hem furû meselelerin incelendiği bir furû kitabı, ayrıca hadislerin subûtunun ve delaletinin incelendiği bir kaynak, aynı zamanda ele aldığı konularda Hanefî ve Şâfiî delillerini, başka birçok eserde bulunmayan bir genişlikte derleyen fıkhi bir ansiklopedidir. Cedelin ayrıca İslam kültüründe çok önemsenen ilm-i hilafa dönüştürülmesinin başarılı bir örneğini taşıırken, araştırmacılar için de güvenilir bir kaynak olma gibi önemli yönleri de vardır.

Başta Ebû Hanife'nin görüşleri olmak üzere Hanefî mezhebinin güçlü bir savunucusu olan Kudûrî, yazdığı bu eseriyle aynı zamanda "Hanefiler nakilden daha çok reye önem verirler" iddiasını çürütürcesine bol bol hadisten Hanefîlerin ihticâcına yer veriyor. Sadece rivayetin zahirine göre de amel etmediklerini göstermek için de akıl yürütme ve rivayetleri tahlil etme işlemlerini de eserinde görmemiz mümkündür. Bu açıdan, Hanefîlerin reye ve akıl yürütmeye verdiği önem kadar, rivayetlere de önem verdiklerini söyleyebiliriz.

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaflar ortaya konurken, o dönemde yaygın hale gelmiş olan ve ilmî bir ortamın varlığını gösteren 'cedel' yöntemi takip edilerek, sanki Hanefî ve Şâfiî iki grup âlimin münâzarası cereyan ediyormuş gibi bir izlenim uyandırması da, Kudûrî'nin eserinde çok ciddi bir aklî faaliyet gerçekleştirdiğini göstermektedir.

İncelediğimiz konu başlıklarından hareketle mezheplerin daha çok rivayetlere karşı tutumlarının farklılık arz ettiğini gördük. Her bir mezhebin senedin sübutu ile

ilgili yaptığı değerlendirme ve ileri sürdükleri şartlar birbirinden farklıdır. Örneğin; senedinde sıkıntı olan bir rivâyet, Şâfiîlerce destekleyici bir takım karinelerin olması halinde ihticâca elverişli olması mümkün iken, bu sıkıntı dolayısıyla Hanefîlerin Şâfiîlerin görüşünü eleştirdiği esas noktalardan birisi olmuştur. Aynı durum, Hanefîlerin delili olan rivayetlerde Şâfiîler açısından söz konusu olmuştur.

Senedin ittisâli bağlamında özellikle Hanefîler, sahâbe kavli olarak nakledilen bir sözün Rasûlullah'tan işitilmiş olma ihtimaline izâfe ederek "mürsel rivâyetler" ile amelin caiz olduğu görüşünü benimserken; Şâfiîler, genel olarak mürsel ile ihticâcın câiz olmadığı görüşündedirler. Ancak ayet, meşhur sünnet, selevin ameli ya da rivâyetin farklı bir yoldan ittisâli gibi destekleyici bir durum bulunduğunda, mürselin de hüccet olabileceğini ifade ederler.

Sübuta dayalı ihtilafların temelini hadis senedinde yer alan râvilerin güvenilebilirliği açısından farklı şekillerde nitelendirilmesi oluşturmaktadır. Râvîlerin güvenilirliğinin tespitine dair üzerinde ittifak edilen belli başlı kriterler olmakla birlikte, bir râvi, bir mezhep tarafından zayıf veya sika olarak vasıflandırılırken, aynı râvi diğer bir mezhepçe aksi yönde nitelendirilebilmiştir. Kişisel, toplumsal, siyasi ilişkiler, anlayış farklılığı, kültür ve örf farklılığı, zaman ve mekan farklılığı vb. sebepler, bir râvinin farklı şekillerde nitelenmesine yol açan etkenler olmuştur.

Kudûrî, rivâyetin sübutu ile ilgili eleştirilerini, daha çok Dârekutnî'nin *Sünen*'inde yer verdiği bazı rivâyetler çerçevesinde yapmıştır. Kudûrî, Dârekutnî'nin birtakım zayıf ve asılsız rivâyetlere eserinde yer verdiğini ve Şâfiîlerin de bu rivâyetler ile ihticâc ettiğini ifade eder. Ayrıca Kudûrî, ricâl tenkidi yaparken, çoğunlukla Ehli-Hadisın önde gelen simâlarından Süfyân b. Uyeyne, Yezid b. Harun, Yahyâ b. Maîn, İbn Huzeyme, İbn Münzir ve Muhammed Hayyan el-Bestî gibi isimlerin değerlendirmelerine atıfta bulunur.

Nassın delaletine yönelik Hanefî ve Şâfiîler arasındaki ihtilaf, her iki mezhebin nusûsun lafızlarına farklı şekillerde anlam yüklemeleri neticesinde ortaya çıkmıştır. *Tecrîd*'in çalışma konumuz olan ilgili bölümünde bu ihtilafları, lafzın vaz'ı,

nassın mefhumu ve manaya delaleti, nassın te'vili, kapsamı ve gramatik açısından yorumu başlıklarında incelerken, bu ihtilafların daha çok “tevil” farklılığından kaynaklandığı neticesine ulaştık. Nassın delaleti bahsinde, ayetlerin farklı anlaşılmasından kaynaklanan ihtilaflar bulunsa da, daha çok rivayet malzemesinden ortaya çıkan ihtilaflar incelenmektedir.

Kudûrî *Tecrîd*'inde sistemli bir metod takip etmiştir. Önce bir mesele ile ilgili olarak her iki mezhebin de ulaştığı hükümleri vermektedir. Sonra Hanefîlerin o hüküm için ilişkilendirdikleri ayet, hadis ve diğer açıklamalarına yer verir. Zaman zaman kendisi de Hanefîlerin istidlâlarına açıklamalar yapar. Hanefîlerin istidlâlarına yapılmış itiraz varsa onları cevaplandırır. Daha sonra Şâfiîlerin delillerine yer verir ve onların delillerinin eleştirisini yapar. Genel olarak *et-Tecrîd*'de tartışma iki mezheb arasında cereyan eder ve Kudûrî her çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunur. Kudûrî'nin eserinde meseleleri açıklarken sistemli bir yol takip etmesi, bir taraftan O'nun düzenli bir çalışma sistemine sahip olduğunu ve bu konuda çok başarılı olduğunu gösterirken, diğer taraftan da O'nun her meselede çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunması, kimi haklı açıklamaları da göz ardı edebildiği sonucunu da doğurmaktadır.

Kudûrî, *Tecrîd*'inde yer verdiği Şâfiî ve Hanefî mezhepleri arasındaki ihtilâflı meseleleri müdellel bir şekilde ele almıştır. Her iki mezhebin ileri sürdükleri delillerinin kritiğini yapmış ve çoğunlukla tercihini Ebû Hanîfe'nin görüşünden yana kullanmıştır. Nassları birçok yönden değerlendiren Kudûrî, meseleler ile ilgili görüşleri açıklarken icmâya, kıyasa, sahabe kavline vs. de başvurmuş, böylece mezheplerarası ihtilâfların neden ve nasıl ortaya çıktığına dair önemli ipuçları vermiştir.

Tecrîd'de incelediğimiz bazı ihtilâflı meseleler, farklı başlıklar içerisinde birçok defa işlendiği için, incelediğimiz meselelerin tümünü aşağıdaki sayfada bir tablo üzerinden göstermenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Böylece bir tek mesele için farklı nedenlerden dolayı ihtilafa düşüldüğünü daha net görmüş olacağız.

İNCELENEN KONULARIN TABLOSU

Salât ile ilgili ihtilaflı meseleler	Nassların Sübutuna Dayalı İhtilaflar		Nassların Delâletine Dayalı İhtilâflar				
	<i>Rivâyetlerin Senedinedayalı ihtilaflar</i>	<i>Rivâyetlerin Kaynağına Dayalı İhtilaflar</i>	<i>Lafzın Vaz'ia Dayalı İhtilaflar</i>	<i>Nassın Mefhûmuna ve Manaya Delâletine Dayalı İhtilaflar</i>	<i>Nassın Teviline Dayalı İhtilaflar</i>	<i>Nassın Kapsamına Dayalı İhtilaflar</i>	<i>Nassın Gramatik Açıdan Yorumuna Dayalı İhtilaflar</i>
<i>Besmelenin Fatiha'nın Bir Ayeti Olup Olmadığı Konusu</i>	√						
<i>Fatiha'dan Sonra Âmin Demek</i>	√				√		
<i>En İyi Teşehhüd Lafızları</i>	√						
<i>Seferde Namazı Cem' etmek</i>	√						
<i>Yatsı Namazının Vakti</i>		√					
<i>Sesiz Kıraatli Namazlarda İmamın Secde Ayetini Okuması</i>		√					
<i>Öğle Vakti</i>			√				
<i>Sabah Namazı İçin En Faziletli Vakit</i>			√		√		
<i>Salât'ul-Vusta (Orta Namaz)</i>			√				
<i>Teşehhüt Meselesi</i>			√				
<i>Avret-i Muğallaza'nın ve Hafifenin Bir Kısmın Açılması</i>			√				

Salât ile ilgili ihtilâflı meseleler	Nassların Sübutuna Dayalı İhtilaflar		Nassların Delâletine Dayalı İhtilâflar				
	Rivâyetlerin Senedinedayalı ihtilaflar	Rivâyetlerin Kaynağına Dayalı İhtilaflar	Lafzın Vaz'ıa Dayalı İhtilaflar	Nassın Mefhûmuna ve Manaya Delâletine Dayalı İhtilaflar	Nassın Teviline Dayalı İhtilaflar	Nassın Kapsamına Dayalı İhtilaflar	Nassın Gramatik Açıdan Yorumuna Dayalı İhtilaflar
<i>Balık Kanının Temizliği</i>				√			
<i>Özür Zail Olduktan Sonra Önceki Namazın Hükümü</i>				√			
<i>Namaz Kılmanın Caiz Olmadığı Vakitler</i>				√			
<i>Cemaate Katılan Kâfirin Müslüman Sayılıp Sayılmaması</i>				√			
<i>Namazı Kasten Terk Etmek</i>				√			
<i>İkinci Vakti</i>					√		
<i>Sabah Namazı İçin En Faziletli Vakit</i>					√		
<i>Fecir Olmadan Önce Sabah Ezanı Okumak</i>					√		
<i>Sabah Namazını Kılarken Güneşin Doğması</i>					√		
<i>Namaza Başlarken Okunacak Olan Dua</i>					√		

Salât ile ilgili ihtilaflı meseleler	Nassların Sübutuna Dayalı İhtilaflar		Nassların Delâletine Dayalı İhtilâflar				
	Rivâyetlerin Senedinedayalı ihtilaflar	Rivâyetlerin Kaynağına Dayalı İhtilaflar	Lafzın Vaz'ıa Dayalı İhtilaflar	Nassın Mefhûmuna ve Manaya Delâletine Dayalı İhtilaflar	Nassın Teviline Dayalı İhtilaflar	Nassın Kapsamına Dayalı İhtilaflar	Nassın Gramatik Açıdan Yorumuna Dayalı İhtilaflar
<i>Kible Yönünü Bilmediği için kendi İctihadiyle Namaz Kılanın Namazı</i>					√		
<i>Rükûdan Kalkınca İmamın Ve Cemaatin Okuyacağı Tesbihât</i>					√		
<i>Namazdayken Selam Almak</i>					√		
<i>Namazdayken Abdestsiz olmak</i>					√		
<i>Farzı Kıldıktan Sonra Cemaati İdrak etmek</i>					√		
<i>Namazdayken Azap ve Rahmet Ayetleri Okunduğunda Sakınmak ve Rahmet Dilemek</i>					√		
<i>Tilavet Secdesini Yapmak</i>					√		
<i>Namazda Şüpheye Düşmek</i>					√		
<i>Öğlenin Dördüncü Rekatında Oturmadan Beşincisi İçin Secde Etmek</i>					√		
<i>İmamın İhfa'yı Cehr Cehri İhfa okuması</i>					√		

Salât ile ilgili ihtilaflı meseleler	Nassların Sübutuna Dayalı İhtilaflar		Nassların Delâletine Dayalı İhtilâflar				
	<i>Rivâyetlerin Senedinedayalı ihtilaflar</i>	<i>Rivâyetlerin Kaynağına Dayalı İhtilaflar</i>	<i>Lafzın Vaz'ıa Dayalı İhtilaflar</i>	<i>Nassın Mefhûmuna ve Manaya Delâletine Dayalı İhtilaflar</i>	<i>Nassın Teviline Dayalı İhtilaflar</i>	<i>Nassın Kapsamına Dayalı İhtilaflar</i>	<i>Nassın Gramatik Açıdan Yorumuna Dayalı İhtilaflar</i>
<i>Namaz Vakitleri</i>						√	
<i>Namazda Kıraat</i>						√	
<i>Meni Suyu</i>						√	
<i>Kerahet Vakitlerinde Namaz Kılmanın Kapsamı</i>						√	
<i>Yatsı Namazının Vakti</i>							√
<i>Tekbir-i Tahrimede Kullanılacak Lafızlar</i>							√

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrezzâk, Ebu Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm el-Yemânî es-San'ânî (211/826), *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, I-XI, 2. Baskı, Beyrut 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, thk. Ebû'l-Muati en-Nuri, Beyrut 1998.

Akgündüz, Ahmet, "Debûsî", *DİA*, IX, 66-67, 1994.

Apaydın, Yunus, *İslam Hukuk Usulü*, 2. Baskı, Kimlik yayınları, 2016.

_____, "Nas", *DİA*, XXXII, 391-392, 2006.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) BedrüddînMahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (ö. 855/1451), *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, I-XII, 2. Baskı, Beyrut 1490.

Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *DİA*, IX, 119-122, 1994.

_____, "Âm", *DİA*, 2/552-553, 1989.

Bayramoğlu, Sümeýra, "Dil ve Anlam İlişkisi Bağlamında Mefhumun Delâleti", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, S. 33 -52, Samsun 2018.

Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali (458/1065), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, I-IX, 3. Baskı, Beyrut 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh, (256/869), *el-Câmi'ul-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar Min Umûri Rasûlillah*(Sahîhü'l-Buhârî), thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, yy. h.1422.

Bûceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer(ö.1221/1807), *Tuhfetü'l-Habîbalâ Şerhi'l-Hatîb*, I-V, Dâru'l-kutûbi'l-İlmiyye, yy. ty.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulema*, I-V, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, yy. 1995.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (816/1413), *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Dâru'l-Fazile, ty.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer (385/995), *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut v.dğr., Lübnan 2004.

Durmuş, İsmail, "Müşterek", *DİA*, XXXII, 171-172, 2006.

_____, "Nahiv", *DİA*, 32/300-306, 2006.

Ebü Dâvud, Süleyman b. Eş'ab es-Sicistânî (275/888), *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kamil Karabelli, I-VII, Dâru er-Risâle el-Âlemiyye, yy. 2009.

Ed-Dîb, Abdülazîm Mahmûd "Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn", *DİA*, VIII, 141-144, 1993.

Ece, Faruk, *Muhammed b. Nasr El-Mervezî'nin ihtilâfî'l-Ulemâ Adlı Eseri Ve Hilâfiyât Literatüründeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-et-Tûsî (ö.505/1111), *el-Vasît fil Mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrâhim ve Muhammed Tâmir, I-VII, Kahire h.1417.

Gazzî, Takiyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî el-Hanefî (1010/1601), *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad, 1983.

Güney, Necmeddin, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî' Adlı Eserinin "Siyer" Bölümünün Edisyon Kritiği* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ala's-Sahîheyn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, I-IV, Beyrut 1990.

el-Hamevî, Yakut b. Abdullah (626/1229), *Mu'cemu'l-Üdebâ İrşâdu'l-erîb İlâ Ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1993.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî (463/1072), *Târihu Bağdâd ve Ziyûlihi*, I-XXIV, thk. Mustafa Abdülkâdir Ata, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy. h.1417.

İbrahim Mustafa v.dğr., *Mu'cemû'l-vasît*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1986.

İbnü'l-Cevzî, Şemsüddîn Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh Sıbt (ö.654/1256), *İsârü'l-İnsâf fî Âssâri'l-Hilâf*, thk. Nâsir Alî en-Nâsir el-Halifî, Dârü's-Selâm, yy. 1987.

İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yan ve enbâü ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas, I-VIII, nşr. Dâru Sâdir Beyrut, ty.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed (235/849), *el-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, I-VII, Riyad, h.1409.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî (ö. 311/924), *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, I-IV, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut ty.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, ("Kitâbü'l-Vekâle"den itibaren Kadızâde Ahmed Şemseddin (ö. 988/1580) *Netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* adıyla tamamlamıştır. Kadızâde'nin tekmilesi, Bâbertî'nin el-Hidâye şerhi ve Sâdî Çelebî'nin buna hâşiyesiyle birlikte) I-VIII, Bulak, Mısır 1898.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ty.

Kallek, Cengiz, "Mâverdî", *DİA*, XXVIII, 180-186, 2003.

Kandemir, M. Yaşar, "Hâkim en-Nîsâbûrî", XV, 190-193, 1997.

_____, "Hatîb el-Bağdâdî", *DİA*, XVI-452-460, 1997.

el-Kâsânî, Alâüddîn EbûBekr b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 587/1191), *Bedâ'i'u's-Sanâ'i fi Tertîbi's-Şerâ'i*, Beyrut 1974.

Kâtib Çelebi, Hâci Halife Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî el-Osmânî (1067/1657), *Süllemü'l-Vüsûl ilâ tabakâti'l-Fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnâvût, I-VI, İstanbul 2010.

Koca, Ferhat, "Has", *DİA*, XVI, 264-267, 1967.

_____, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 64-66, 2006.

Kudûrî, Ebu'l-HasenAhmed b. Muhammed (428/1037), *et-Tecrîd el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Mukârane*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Fikhiyye ve'l-İktisâdiyye: Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cuma, Kâhire, 2004.

Kuraşî, Muhiddin Abdülkadir b. Muhammed (775/1373) *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Hicriyy. 1993.

Leknevî, Muhammed Abdulhayy b. Muhammed (1304/1887), *el-Fevâidü'l-behiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Dâiratü'l-Maârif, ty.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebû Âmir el-Asbahî (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, tsh. ve thrc. Muhammed Fuad Abdülbaki, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, I-V, Beyrut 1998.

Mukrî, Ahmed Muhammed, "Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ", *Mecelletu Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, cilt: VII, 1425/2004, sayı: 8, s. 39-68.

Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, (ö. 261/875), *el-Müsnedü's-Sahihu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, I-V, Dâruİhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısırî (ö. 264/878), *Muhtasarü'l-Müzenî fî Furû'i's-Şâfi'iyye*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Şâhin, Beyrut 1998.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb (303/915), *el-Müctebâ mine's-Sünen* (es-Sünenü's-Suğrâ), thk. Abdulfettah Ebü'l-Gudde, I-IX, 2.Baskı, Haleb 1986.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb lil Şirâzi*, I-XXIII, thk.ve tkml. Muhammed Necîb el-Mutîî, Maktebü'l-İrşâd, Cidde, ty.

Özel, Ahmet, "Hanefî Mezhebi" (Literatür), *DİA*, XVI, 21-27, 1997.

Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, XVII, 527-538, 1998.

Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî (ö. 623/1226), *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, thk. Alî Muavvid ve Adil Abdul Mevcûd, I-XIII, Beyrut 1997.

Rağîb el-İsfahani, Hüseyin b. Muhammed (502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, I-II, nşr. Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, yy. ty.

Sarahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebû SehlAhmed (ö. 483/1090 [?]) *el-Mabsût*, I-XXX, Beyrut 1989.

_____, *Usûl*, I-II, Beyrut, 1993

Semânî, Abdulkerim b. Muhammed b. Mensûr et-Temimî ebû Sa'd, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. el-Muallimî ve dğr., I-XIII, nşr. Dâiratu'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Hayderâbad, ty.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. EbîAhmed (ö.539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ*, I-III, Beyrut 1984.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/820), *El-Üm*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, I-IX, Beyrut 1973.

_____, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır, 1937.

_____, *el-Müsned* (Müsnedü'-Şâfiî), Beyrut h.1400.

Şâfiî, EbûBekr Fahrü'l-islâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâfiî el-Fârikî (ö. 507/1114), *Hilyetü'l-Ulemâ' fi Ma'rifeti Mezâhibi'l-Fukahâ*, I-III, thk. Sa'id Abdu'l-Fattâh, 2. Baskı, Mekke 1998.

Şeybanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad (ö. 189/805), *el-Asl* (el-Mebsût olarak meşhurdur), tsh. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, 1-5, Beyrut 1990.

_____, *el-Hücce 'alâ Ehli'l-Medîne*, nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî, I-IV, yy. 1983.

Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Gelibolulu (ö. 1078/1667), *Mecma'u'l-Enhûr fi Şerhi Mülteka'l-Ebhûr*, I-II, thrc. Halil Imran el-Mansur, Beyrut 1998.

Şimşek, Mehmet Ali, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, cilt: I, 2001, sayı: 2, s. 80-111.

Şîrâzî, Ebû İshak (476/1083), *El-Mühezzeb*, nşr. Muhammed ez-Zuhaylî, I-VI, Dımişk 1996.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî (ö. 321/933), *el-Muhtasar*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire 1951.

Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa (968/1561), *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevdûati'l-Ulûm*, Beyrut1985.

Tirmizî, Muhammed b. İsa (279/892), *es-Sünen* (Câmi'u'l-Kebir), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-VI, Beyrut 1998.

Ünver, Ahmet Numan, *Kudûrî'nin Tecrîd Adlı Eserinde Hanefîler ve Şâfiîlerin Nasslara Dayalı ihtilafları -Kitabü'n-Nikah Çerçevesinde-*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.

_____, "Kudûrî'nin Et-Tecrîd'inde Hanefîler ile Şâfiîlerin Nasslarla İlgili İhtilafları (Kitâbu'n-Nikâh Özelinde)" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 25, 2015, s. 181-203.

Yavuz, Salih Sabri, "İsferâyînî Ebû İshak", *DİA*, XXII, 515-516, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Te'vil", *DİA*, XXXXI, 27-28, 2012.



Öz Geçmiş

Hedayatullah YUSUFI 01.01.1990 yılında Afganistan'ın Tahhar ilinin Çal adlı ilçesinde dünyaya geldi. Liseye kadar doğduğu ilçede öğretimine devam etti. 2008'de ilçesindeki Mevlana Celaleddin Rumi İmam Hatip lisesinden mezun olduktan sonra 2009'un ilk aylarında Tahhar merkezine gelerek Daru'l-Ulumi Tahhar'da ön lisans programına kayıt yaptırdı. Bir dönem okuduktan sonra, Türkiye Diyanet Vakfı aracılığıyla ilahiyat bursları kapsamında 2009'un son aylarında Türkiye'ye geldi. Birer yıl Türkçe ve Arapça olmak üzere toplam iki yıl hazırlık okuduktan sonra, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Ahmed Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi'nde lisans eğitimine başladı. 10.06.2015 yılında ilahiyat fakültesinden mezun olduktan sonra aynı yıl ve aynı üniversitede İslam Hukuku ana bilim dalından yüksek lisans programına kayıt yaptırdı. 12.09.2018 tarihinde "Kudûrî'nin "Tecrid" Adlı Eserinde Hanefi ve Şafîilerin Nasrlara Dayalı İhtilafı-Kıtabu's-Salât Özelinde-" adlı tez çalışmasını savunarak mezun oldu. Ana dili Özbekçe olmakla birlikte iyi derecede Türkçe, Farsça, Arapça ve orta düzeyde İngilizce bilmektedir.