

T.C.
BARTIN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MERGINÂNÎ'NİN EL-HİDÂYE'SİNİN TAHÂRET, İBÂDÂT VE MÜNÂKEHAT
BÖLÜMLERİNDE İMÂM EBÛ YÛSUF'UN TEK KALDIĞI MUHÂLİF GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
ARAFAT KILIÇOĞLU

DANIŞMAN
DR. ÖĞR. ÜYESİ M. ABDÛLMECİT KARAASLAN

BARTIN 2019

T.C.
BARTIN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MERGINÂNÎ'NİN EL-HİDÂYESİ' NİN TAHÂRET, İBÂDÂT VE MÜNÂKEHÂT
BÖLÜMLERİNDE İMÂM EBÛ YÛSUF'UN TEK KALDIĞI MUHÂLİF

GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

Arafat KILIÇOĞLU

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi M. Abdülmecit KARAASLAN

**“Bu tez .../.../2019 târ hinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu
ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	İMZA

KABUL VE ONAY

Arafat KILIÇOĞLU tarafından hazırlanan “Merginâni’nin el-Hidâye’sinin Tahâret, İbadât ve Mûnâkehât Bîd’lerinde İmâm Ebû Yûsuf’un Tek Kaldığı Muhâlif Görüşleri” başlıklı bu çalışma/...../2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Merginâni’nin el-Hidâyesi’nin Tahâret, İbadât ve Mûnâkehât Bîd’lerinde İmâm Ebû Yûsuf’un Tek Kaldığı Muhâlif Görüşleri

Başkan :

Üye :

Üye :

Bu tezin kabulü Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../..... tarih vesayılı kararıyla kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Metin SABAN

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

BEYÂNNAME

Bartın Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak, Dr. Öğretim Üyesi M. Abdülmecit KARAASLAN'ın danışmanlığında hazırlamış olduğum “Merginânî'nin el-Hidâye'sinin Tahâret, İbadât ve Münâkehât Bölümlerinde İmâm Ebû Yûsuf'un Tek Kaldığı Muhâlif Görüşleri” adlı yüksek lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tesbit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyân ederim.

...../...../.....

Arafat KILIÇOĞLU

ÖNSÖZ

Fıkıh, dînin ameli meselelerini ele alarak, bunlar hakkında kullara hayata uygulanabilir cevaplar sunmakta, böylelikle de dîni hükümleri yaşam olgusu haline getirmeye destek olmaktadır. Bunun gerçekleştirilmesi için de bir takım ictihâd faaliyetlerine başvurmaktadır. İctihadlarda ise temel amaç, konu hakkında Allah'ın maksat ve rızasına uygun olanı bulup çıkarmaya çalışmaktır. Müctehidlerin, bu çabaları sonucu tâhîs üreçte, bir çok ekol ortaya çıkmış, bunlardan bir kısmı zaman içerisinde ortadan kalkarken, bir kısmı ise mensupları aracılığıyla tarih sahnesinde devamlılığını sağlamıştır.

Ortaya çıkan bu ekollerden biri Re'y ekolü ve onun temsilcisi Hanefî mezhebidir. Hanefî mezhebinin teşekkülünde en önemli katkı şüphesiz Ebû Hanîfe'ye aittir. O'nun ardından ise özellikle Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî, bu ikisinden sonra ise İmâm Züfer ve Hasan b. Ziyâd mezhepte önemli konuma sahip müctehidlerdir.

Mezhepteki bu müctehidlerin fıkıh alanında gerçekleştirmiş oldukları ictihâdları, bazen kendileri tarafından, bazen de öğrencileri veya daha sonraki dönem mezhep mensupları tarafından telif edilmiş, bu telifler üzerine de şerhler, tahrirler gibi çalışmalar gerçekleştirilmiştir.

Biz de bu çalışmamızda, Burhânuddîn el-Mergînânî tarafından telif edilmiş olan el-Hidâye adlı eserin İbadât ve Münâkehât bölümlerini, özelde Ebû Yûsuf'a ait ihtilâfları konu alacak şekilde ele aldık. Böylece Ebû Yûsuf'un bu konulardaki ihtilâf edip tek kaldığı meseleleri tesbit edip, ulaşabildiğimiz, gerekçeleri ve diğer mezheplerdeki konu hakkında ortaya koyulmuş görüşleri çalışmamızda ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızın giriş bölümünde, mezhepteki müctehidler hakkında bilgi verdikten sonra, ictihâd ve fetvâ kavramlarını ele aldık. Daha sonraki bölümde ibâdât alanındaki ihtilâflar tesbit edilip değerlendirilmektedir. Üçüncü bölümde, münâkehât alanı aynı şekilde ele alınıp incelenmekte, sonuç bölümünde ise ihtilâfları araştırmanın çıktısı olarak, özelde Ebû Yûsuf'un ihtilâflarına gerekçe olabilecek usûl farklılıkları değerlendirilmektedir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkı ve desteklerinden ve derslerinden istifade etmem nedeniyle özellikle danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi M. Abdülmecid Karaaslan'a, yine derslerinden istifade ettiğim hocalarım; Prof Dr. Orhan Çeker, Prof Dr. Saffet Köse,

Prof. Dr. Halit alış ve Prof Dr. Asife Ünal'a, tezimin tashihi ve şekillenmesinde öneri ve yol göstermeleriyle destekte bulunan hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan Köycü ve Dr. Öğr. Üyesi Recep Özdirek'e saygı ve teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca maddî manevî hî bir desteğini benden esirgemeyen, hatta alımam esnasında gayretim azaldığı dönemlerde beni çalışmaya azimle teşvik eden eşime, bana olan teşviğı, anlayışı, emek ve fedakârlığı için ne kadar teşekkür etsem azdır.

Arafat KILIÇOĞLU

Bartın-2019



ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

**Merginânî'nin el-Hidâye'sinin Tahâret, İbadât ve Münâkehât Bölümlerinde İmâm
Ebû Yûsuf'un Tek Kaldığı Muhâlif Görüşleri**

Arafat KILIÇOĞLU

Bartın Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi M. Abdülmecit KARAASLAN

Bartın-2019, Sayfa: ix+115.

Çalışmamızda, Hanefî mezhebi'nin önde gelen fıkıh kaynaklarından biri olan el-Hidâye adlı eserde yer alan, Ebû Yûsuf'a ait görüşler ele alınmış, bu görüşler içerisinde İmâm-ı Âzam ve İmâm Muhammed'e muhalefet edip görüşünde tek kaldığı meseleler tesbit edilmiştir.

Çalışmanın birinci kısmında müctehidlerin hayatı eserleri ve ilmi özellikleri ile ilgili bilgilerin yanı sıra, ictihâd, fetvâ ve müftâ bih kavramları açıklanmaktadır. Sonraki bölüm ise Ebû Yûsuf'un İbadât alanındaki ihtilâfları, bu ihtilâfların nedenleri ve diğer mezheplerde konu hakkında tesbit edilebilen görüşler verilmektedir. Ardından gelen bölüm, münâkehât alanındaki görüşlerin aynı şekilde ele alınması şeklinde teşekkül etmiştir.

Sonuç bölümünde ise Ebû Yûsuf'un müctehidlik vasfı değerlendirilmekte ve ictihâdlarındaki farklılıkların tesbit edilen gerekçeleri usûl açısından ele alınmıştır. Bu değerlendirme sonucu, Ebû Yûsuf'un birçok konuda İmâm Ebû Hanfe ve İmâm Muhammed'le aynı görüşte birleşmekle beraber bazı konularda farklı ictihâdlarda bulunduğu tesbit edilmiş, bu farklılıkların nedeninin ise Ebû Yûsuf'un usûl alanında birtakım farklı yaklaşımları benimsemiş olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Burhânuddîn el-Merginânî; Ebû Hanfe; Ebû Yûsuf; el-Hidâye; Muhammed eş-Şeybânî.

ABSTRACT

M. Sc. Thesis

The opposition views Imam (Leader) Abu Yusuf holds alone on chapters Thaharah (purification), Ibadah (Servitude) and Munakehah (Marriage)” in the “al Hidayah” of Merginânî

Arafat KILIÇOĞLU

Bartın University

Institute of Social Sciences

Department of Basic İslâmic Sciences

Thesis Advisor: Dr. Ass. M. Abdülmecit KARAASLAN

Bartın-2019, Page: ix+115.

In this study, the views of Abu Yusuf in the book “*al Hidayah*”, one of the leading sources of Fiqh (Islamic Law) of the Hanafi School were discussed and among these views, the issues that Imam Âzam and Imam MoHammâd oppose and stand alone in their views were determined.

In the first section of the study, the concepts of Ijtihad, Fatwa, Mufta Bih as well as the information concerning the life, works and scientific features of Mujtahids are explained. The next section is the disagreements of Abu Yusuf in the field of Ibadah, the reasons of these disagreements and the stands of other Madhabs (sects) that could be determined on the issue. The following section is formed by discussing the opinions in the field of Munakahah (marriage) in the same manner.

In the conclusion section, the attribute of Abu Yusuf as a Mujtahid is evaluated and the differences in his Ijtihad (jurisprudence) are taken into consideration in terms of method. As a result of this evaluation, it is determined and concluded that Abu Yusuf holds similar views on many issues with Imam Ebû Hanifah and Imam MoHammâd yet gives different jurisprudences on some issues as well and the reason of these differences is that Abu Yusuf adopts a number of distinct approaches in the field of method.

Keywords: Abu Hanifah; Abu Yusuf; al-Hidayah; Burhânuddîn al-Marginani; MoHammâd ash-Shaybani.

KISALTMALAR

Akt.: Aktaran

C.: Cilt

C.C.: Celle Celâuhû

Çev.: Çeviren

Edt.: Edit

H: Hicrî

Hz: Hazreti

İbn / b.: Oğlu

İmâmeyn: İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed

Md: Madde

Nşr.: Neşreden

Ö: Ölüm tâhî

S.: Sayfa

S.a.s: Sallahu Aleyhi ve Sellem

Sy.: Sayı

Şeyhayn: İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Ebû Yûsuf

Tarafeyn: İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed

Thk: Tahkik

T.y. / Ts.: Tarih yok, Tarihsiz

Vs: ve saire

Y.y.: Yayın yeri yok / Yayınevi yok

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BEYÂNNAME	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
KISALTMALAR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
A. Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi, Sınırlılıkları ve Amacı	1
B. Araştırmanın Kaynakları ve Kullanılan Metotlar	2
1. Müctehid İmâmlar ve İctihad	3
1.1. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbî b. Zûtâ.....	4
1.1.1. Hayatı	4
1.1.2. İlmî Yönü	6
1.1.3. Eserleri	8
1.2. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî.....	9
1.2.1. Hayatı	9
1.2.2. İlmî Yönü	11
1.2.3. Eserleri	12
1.3. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî:.....	13
1.3.1. Hayatı	13
1.3.2. İlmî Yönü	14
1.3.3. Eserleri	15
1.4. Ebû'l-Hasen Burhânuddîn Ali b. EbîBekr el-Fergânîel-Merginânî.....	16
1.4.1. Hayatı ve Eserleri	16
1.4.2. el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî.....	17
1.5. İctihâd.....	19
1.5.1. Fetvâ ve Müftâ Bih Görüş	21
2. İBÂDÂT ALANINDAKİ İHTİLÂFLAR.....	25
2.1. Tahâretler	27
2.1.1. Abdest.....	27
2.1.2. Gusûl.....	29
2.1.3. Sular ve Temizliği.....	30
2.1.4. Teyemmüm	30

2.1.5.	Kadınların Hayz ve İstihaza Durumları	32
2.1.6.	Nec âsetlerden Temizlenme	33
2.2.	Namaz	34
2.2.1.	Namaz Kılmanın Mekrûh Olduğu Vakitler	34
2.2.2.	Ezân	35
2.2.3.	Namazın Sıhhati	35
2.2.4.	Namazın Sıfatı	36
2.2.5.	Namazda İmâmet	37
2.2.6.	Namazı Bozan Şeyler	38
2.2.7.	Vitir Namazı.....	39
2.2.8.	Nâfile Namazlar	39
2.2.9.	Sehiv Secdesi	40
2.2.10.	Yolcunun Namazı	41
2.2.11.	Cuma Namazı	42
2.2.12.	Bayram Namazı	42
2.2.13.	Yağmur Duası.....	42
2.2.14.	Korku Namazı	43
2.2.15.	Cenâze ve Namazı.....	43
2.3.	Zekât	44
2.3.1.	Hayvanların Zekâtı	45
2.3.2.	Ticâret Mallarının Zekâtı	46
2.3.3.	Maden ve Hazinelerin Zekâtı	47
2.3.4.	Tarım Ürünlerinin Zekâtı	48
2.3.5.	Zekâtın Verileceği Kimseler	49
2.3.6.	Fıtır Sadakası.....	50
2.4.	Oruç	51
2.4.1.	Hilâli Görme	51
2.4.2.	Orucu Bozan, Kaza veya Keffaret Gerektiren Durumlar	52
2.4.3.	Adak Orucu	54
2.4.4.	İ'tikâf.....	54
2.5.	Hacc	54
2.5.1.	Haccın Edâsı	54
2.5.2.	Hacc Yasaklarını Çiğnemek	55
2.5.3.	İhsâr.....	57

2.5.4. Arefe Günü Umre Yapmak	58
3. MÜNÂKEHÂT ALANINDAKİ İHTİLÂFLAR	60
3.1.Evlenme.....	61
3.1.1. Kendisiyle Evlenmenin Câiz Olmadığı Kadınlar	61
3.1.2. Veliler ve Kefâet	62
3.1.2.1. Veliler	62
3.1.2.2. Kefâet.....	64
3.1.3. Vekâlet ve Fuzûlînin Evlendirmesi	66
3.1.4. Mehir	67
3.1.5. Kölenin Nikâhı.....	74
3.1.6. Gayr-i Müslimlerin Nikâhı.....	75
3.2. Radâ (Süt Emme)	75
3.3. Talâk (Boşanma)	77
3.3.1. Talâk İfadeleri	77
3.3.2. Zifâtan Önce Kadının, İki Talâk İfadesiyle Boşanması	81
3.3.3. Boşamayı Kadın'ın İsteğine Bırakma.....	83
3.3.4. Boşamının Şarta Bağlanması.....	85
3.3.5. Üç Talâkla Boşanan Kadının Kocasına Tekrar Helâl Olması	87
3.3.6. İâ.....	90
3.3.7. Zihâr	91
3.3.7.1. Zihâr Keffareti.....	93
3.3.8. Liân.....	94
3.3.9. İddet.....	96
3.3.10. Nesebin Sabit Olması	98
3.4. Nafaka	99
SONUÇ.....	105
KAYNAKLAR	109
ÖZGEÇMİŞ.....	115

GİRİŞ

A. Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi, Sınırlılıkları ve Amacı

Allah'ın yarattığı bir kul olan insan, bu kulluğun gereği olan vazifelerini yerine getirmekle mükellef kılınmıştır. Yüce Allah, insanların yerine getirmesi gereken bu vazifelerini, Kur'ân ve Rasul ün ün (s.a.s) örneğiyle biz insanlara bildirmiştir. Bildirilen bu vazifeleri, her insanın, tam ve doğru olarak yorumlayıp, temellendirebilmesi, yetenekler göz önünde bulundurulduğunda, çok da mümkün olmamaktadır.

İşte bu açığı kapatmada destek olan, vazifelerimizi daha doğru ve Allah'ın rızasına uygun olarak nasıl yerine getireceğimiz konusunda bizlere beyân edici bir yol çizen müctehidlerimiz, Kur'ân ve Sünnet'te yer alan ifadeleri yaşama uyarlamış, Allah'ın koyduğu sınırları açıklamışlardır.

Müctehidlerimizin bu beyânları ise bizlere ya doğrudan kendileri tarafından kaleme alınmış eserlerle ya da öğrencileri veya daha sonraki dönemlerde yaşamış müelliflerce ortaya koyulan eserler yoluyla ulaşmış, böylece dîni doğru anlama ve uygulama noktasında bizlere ışık tutmuştur.

Bu bağlamda bize ışık tutan eserlerden bir tanesi de Burhânuddîn Merginânî (ö. 593/1197) tarafından kaleme alınan el- Hidâye adlı eserdir. Müellif bu eseri, İmâm Muhammed'e (ö. 189/805) ait el-Camiu's-Sagîr ve Kudûrîye ait Muhtasâr adlı eserlerden faydalanarak kaleme aldığı, Bidâyetü'l-Mübtedî adlı eserin şerhi olarak telif etmiştir.

Biz de çalışmamızda, bu eserden faydalanarak, eser içerisinde yer alan tahâret, ibâdet ve münâkehât alanlarındaki görüşleri ele aldık. Ele aldığımız bu görüşlerde özellikle İmâm Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) ictihâdlarında tek kaldığı konular irdelenmiş ve bu

görüşlerle ilgili delîllerin değerlendirilmesinin yanı sıra diğer mezhep müctehidlerinin de görüşleri araştırılarak, konu hakkında tesbit edilebilen görüşler beyân edilmiştir.

Çalışmamızda, eserde yer alan muamelât, ukûbât ve ferâiz alanındaki ictihâdlar ele alınmamıştır. Bu alanlar ile ilgili ictihâdlar ve ihtilâflar başka bir çalışmanın alanına bırakılmıştır. Yine, bu çalışma, İmâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmâm Muhammed ve İmâm Züfer'e (ö. 158/775) ait ihtilâfları ele almamaktadır. Bu ihtilâflar da başka çalışmaların alanına bırakılmıştır.

B. Araştırmanın Kaynakları ve Kullanılan Metotlar

Ele aldığımız İmâm Ebû Yûsuf'un, Tahâret, ibâdât ve Münâkehât alanlarında Tarafeyne ihtilâf edip, görüşünde tek kaldığı ictihâdlarıyla ilgili çalışmamızda temel başvuru kaynağımız, Burhânuddîn Merginânî'ye ait el-Hidâye adlı eserdir. el-Hidâye'nin içeriğinde yer alan tahâret, ibâdât ve münâkehât başlıkları altında yer alan müctehidlerin görüşleri incelenerek, bu görüşler içerisinde İmâm Ebû Yûsuf'un ictihâdında tek kaldığı konular ele alınacaktır.

Ele alınan bu görüşler hakkında ihtilâf nedenleri ortaya koyulmaya çalışılacak, diğer mezheplerden konu hakkında verilmiş olan ictihâdlar da o mezheplerin temel kaynaklarından tesbit edilerek ortaya koyulacaktır. Diğer mezhepler bağlamında, öncelikle Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebi görüşlerine yer verilecek, nâdiren de Zâhirîlere atıfta bulunulacaktır. Ayrıca görüşlerin delîlleri olabilecek âyet ve hadisler de çalışmanın içeriğinde yer bulacaktır.

Çalışmamızda ictihâdlarını incelediğimiz, İmâm Ebû Hanîfe, İmâm Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed ve eserinden faydalandığımız Burhânuddîn Merginânî hakkında ayrı başlıklarda bilgi verip eseri kısaca tanıtacağız. Ayrıca ictihâd, Fetvâ ve Müftâ bih kavramları da çalışma içerisinde hakkında bilgi verilecek kavramlar olarak yer alacaktır.

Tezimizde, El-Hidaye'de yer alan görüşler taranarak, Ebû Yûsuf'un ihtilafında tek kaldığı hükümler tespit edilmektedir. Bu muhâlif görüşün karşısında yer alan mezhepteki diğer müctehidlerin görüşleri de Ebû Yûsuf'un görüşünün yanında zikredilmekte ve müctehidlerin görüşlerinin tespit edilebilen nedenleri ve ihtilâf gerekçeleri belirtilmektedir.

Bunun yanı sıra Malikî, Şâfiî ve Hanbelî çok az sayıda da Zâhirî mezheplerinin konu ile ilgili ulaşılabilen görüşlerine yer verilmiştir. Bu noktada Hanefîler’de yer alan ihtilâfî konularda da diğer mezheplerin görüşlerinin hangi gurubu desteklediği belirlenmeye çalışıldı. Mezheplerin konular hakkındaki görüşlerinin tespitinde ise o mezheplere ait kadîm kaynaklardan yararlanılmaya çalışıldı.

Tezde Merginânî’ye ait el-Hidâye ve Mavsîlî’nin el-İhtiyâr adlı eseri başlıca Hanefî kaynaklar olarak kullanılmıştır. Yine Kudûrî’nin Muhtasâr’ı ile el-Hidâye’nin şerhlerinden Aynî’ye ait el-Binâye’den de faydalanılmıştır.

Konular hakkındaki Mâlikî mezhep görüşlerinin tespitinde, İbn Abdilberr’in el-Kâfî’si, Karafî’nin ez-Zahîra adlı eseri ve İbn Rüşd’ün Bidâyetü’l-Müctehid’i başlıca kaynak olarak kullanılmaktadır.

Şâfiî mezhebi görüşleri için ise Mâverdî’nin el-İknâ’ adlı eseri, Gazzâlî’nin, el-Vasîfî, Şirâzî’nin el-Mühezzeb’i ve Şirbinî’nin Mugni’l-Muhtâc’ı temel başvuru kaynakları olarak kullanılmıştır.

Hanbelî görüşleri için Muvaffakuddîn İbn Kudâme’nin, El-Mugnî’ ve el-Kâfî adlı eserlerinden ve Şemsüddin İbn Kudâme’nin eş-Şerhu’l-Kebîr adlı eserinden ağırlıklı olarak faydalanılmıştır.

Zâhirîlerin görüşleri için ise İbn Hazm’ın el-Muhallâ adlı eseri kullanılmaktadır.

Çalışmada ayrıca güncel makaleler, kitaplar ve yayınlardan özellikle de Türkiye Diyanet Vakfı ansiklopedisinin ilgili maddelerinden de yararlanılmıştır.

Müctehidlerin hayatları ve eserleri için Kâtib Çelebi’nin Keşfü’z-Zünûn’u, Fuat Sezgin’e ait Arap İslam Bilimleri Tarihi ve Ebû Zehrâ’nın Ebû Hanîfe adlı eserleri de öncelikli başvuru kaynakları olarak yer almaktadır.

1. Müctehid İmâmlar ve İctihad

Çalışmamızda öncelikle Hanefî mezhebinin ortaya çıkışında başlıca etkiyi göstermiş olan Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed eş-Şeybanî hakkında kısaca bilgi vermekteyiz. Yine bu bölümde eserinden faydalanarak Ebû Yûsuf’un ihtilâflarını ortaya koyduğumuz Merginânî ve eseri El-Hidaye hakkında da bilgi vereceğiz.

Bu bölümün ikinci kısmında ise fikhî görüşlerin ortaya çıkış süreci olarak betimleyebileceğimiz ictihad hakkında kısa bilgi verdikten sonra mezhep içi ihtilaflardan tercihe şayan olanın belirlenmesi açısından değinilmesi gerektiğini düşündüğümüz müfta bih kavramı da ele alınmaktadır.

1.1. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbît b. Zûtâ

1.1.1. Hayatı

Ebû Hanîfe'nin doğum târîhiyle ilgili muhtelif rivâyetler kaynaklarda yer almaktadır. Bunlardan biri, O'nun, hicrî 61 yılında doğduğu, diğeri de hicrî 80 yılında doğduğu şeklindedir (Ebû Zehrî 1962: 14; Sezgin, 2015: I, 465; Uzunpostalcı, 1994: X, 131). Ancak bunlardan, hicrî 61 yılında doğduğunu ifade eden rivâyet, târîhi gerçeğe çok uygun olmadığı ve hicrî seksen yılında doğmuş olmasının daha muhtemel olduğu görüşlerinin ağırlık kazanmış olması nedeniyle, tercihen edilen bir rivâyet değildir (Ebû Zehrî 1962: 14; Uzunpostalcı, 1994: X, 131; Sava Paşa, 1955: I, 78). Bu nedenle Ebû Hanîfe'nin, hicrî 80 yılında doğduğu kuvvetle muhtemeldir.

Ebû Hanîfe'nin kendisine isnâd edilen Ebû Hanîfe adının, onun gerçek ismi olmadığı, kendisine verilmiş bir lakap olduğu kaynaklarda belirtilmektedir ve asıl adı Nu'mân b. Sâbît b. Zûtâ'dır (Kâtib Çelebi, 2007: III, 1029; Uzunpostalcı, 1994: X, 131; Pekcan, 2012: 11). Aslen hangi milletten olduğuyla ilgili de birçok rivâyet mevcuttur. Kendisinin Arap menşeli olmadığı ancak Fars asıllı veya Türk asıllı olduğuyla ilgili muhtelif nakiller mevcuttur (Uzunpostalcı, 1994: X, 131; Pekcan, 2012: 11-12). Bu nakiller içerisinde, Fars asıllı olduğuyla ilgili rivâyetler, ağırlık kazanmaktadır (Ebû Zehrî 1962: 14; Uzunpostalcı, 1994: X, 131). Ebû Hanîfe, hayatını idâme ettirmek için kumaş ticâretiyle meşgul olmuş, Fıkıhla iştigâl etmeye başladıktan sonra ise bu ticâretini ortakları üzerinden devam ettirmiştir (Köse, S. 2015b: 74; Uzunpostalcı, 1994: X, 131).

Ebû Hanîfe, eğitim hayatına küçük yaşlarda başladı. Çocukluk çağında iken Kur'ân'ı ezberleyerek hafız oldu (Uzunpostalcı, 1994: X, 131; Pekcan, 2012: 12). Kıraat ilmini, meşhur yedi kurrâdan biri olan, Âsım b. Behdele'den edindi (Ebû Zehrî 1962: 20; Uzunpostalcı, 1994: X, 131). Ebû Hanîfe'nin, ilim faaliyetlerine, önce Kelam alanında katıldığı daha sonra ise fıkıh alanında devam ettiği nakledilmekle birlikte (Ebû Zehrî 1962: 21-23), o dönemde dinî ilimlerin, tam manasıyla birbirinden ayrılmadığı göz önünde bulundurulunca, bunun çok da isâbetli bir görüş olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Bu

kanaatin dayanağı muhtemeldir ki, Ebû Hanîfe'nin, fıkıh alanında daha fazla şöhret kazanmış olmasıdır. O'nun, fıkıh alanındaki hocası, Hammâd b. Ebî Süleymân'dır (ö. 120/738). Ebû Hanîfe'nin ilim zinciri, hocası Hammâd vasıtasıyla, Âmil b. Şurahil ve İbrâhîm en-Nehâ'ye, onlardan, Alkâne b. Kays, Kadı Şurayh, Mesruk b. el-Ecda' ve el-Esved b. Yezîl'e, onlardan da Abdullah b. Mes'ûd ve Ali b. Ebî Tâlib'e kadar uzanmaktadır (Karaman, 2011: 170; Uzunpostalcı, 1994: 132). Ebû Hanîfe, hocası Hammâd'ın derslerine, hocasının ölümüne kadar on sekiz yıl boyunca katılmıştır (Ebû Zehrâ 1962: 27).

Hocası Hammâd b. Ebî Süleymân'ın vefâtından sonra Ebû Hanîfe, hocasının ilim halkasındaki öğrencilerin de ısrarıyla, onun yerine geçmiş ve hayatının sonuna kadar bu hocalığı devam etmiştir (Uzunpostalcı, 1994: X, 132). Ebû Hanîfe, hocalık yaptığı süreçte, konuları öğrencilerine dikte etme yöntemi yerine, meseleler üzerinde öğrencileriyle müzâkere etme metodunu sıklıkla kullanmıştır (Ebû Zehrâ 1962: 28).

Ebû Hanîfe, hayatının değişik dönemlerinde, Mâlik b. Enes, Ca'fer es-Sâdik, Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Süfyân b. Uyeyne ve Abdullah b. Hasan gibi kişilerle de görüşüp, onların da ilminden faydalanmıştır (Ebû Zehrâ 1962: 27; Uzunpostalcı, 1994: X, 132).

İmâm-ı Âzam'ın hayatının büyük çoğunluğu Emeviler döneminde, son kısmı ise Abbâsîlerin yönetiminde olduğu dönemde geçmiştir. Ebû Hanîfe her iki dönemde de siyâsî görüş olarak iktidarda yer alan halîfelerin tarafında yer almamış, onların karşısında yer alan Ehl-i Beyt'in tarafını tutmuştur. Hatta bu bağlamda iktidara açıkça muhalefet etmiş, ayrıca Ehl-i Beyt taraftarlarına maddî destekte bulunduğu da olmuştur (Ebû Zehrâ 1962: 31-41; Köse, S. 2015c: 172).

Bu nedenle Abbâsîler döneminde Halîfe Mervân tarafından kendisine teklif edilen kadılık görevini de kabul etmemiştir (Köse, S. 2015c: 172; Karaman, 2011: 172). Ebû Hanîfe'nin kadılık görevini kabul etmeyişinin nedeni, kendisini bu makama yeterli görmemesinden çok, mevcut iktidarı kabul etmeyişinin bir göstergesidir.

Halîfe Mervân, Ebû Hanîfe'yi, bu tutumları ve kadılık görevini reddetmesi sonucu, hapse attirmiş ve işkence yaptırmıştır. Kendisine yapılan bu muameleler sonucu İmâm-ı Âzam, hicrî 150 senesinde vefât etmiştir (Ebû Zehrâ 1962: 49-54; Köse, S. 2015c: 172; Karaman, 2011: 172).

Ebû Hanîfe'nin vefât ediş şekliyle ilgili farklı rivâyetler mevcuttur. O'nun hapisteyken vefât ettiği, çıktıktan sonra öldüğü hatta hapisten çıktıktan sonra zehirlenerek öldürüldüğü de (Ebû Zehrâ 1962: 49-54; Köse, S. 2015c: 172; Uzunpostalıcı, 1994: 133) kaynaklarda nakledilmektedir.

Ebû Han fe, giyiminde titiz davranan, güzel ve temiz giyinmeyi seven, kibar, zeki, güvenilir, âbid, kanaatkâr, konuşması açık ve akıcı, ticâretten elde edeceği gelirine haksız bir kazancı karıştırmamaya özen gösteren ve bu konuda son derece titiz davranan bir kimse idi (Köse, S. 2015c: 172; Uzunpostalıcı, 1994: 133; Pekcan, 2012: 12).

Kendisinden ders alan öğrencilerinin sayısının birkaç bini bulduğu, bu öğrencilerden de en az kırk tanesinin ictihâd yapabilme derecesine ulaştığı bildirilir (Uzunpostalıcı, 1994: 132). Öğrencileri içerisinde dört tanesi diğerlerine göre daha fazla şöhret kazanmış, bunlardan da ikisi daha çok tanınır ve bilinir olmuştur. Onun ilim halkasında yetişen ve şöhret bulan dört öğrencisi, İmâm Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed, İmâm Züfer ve Hasan b. Ziyâ'dır (Köse, S. 2015c: 172).

1.1.2. İlmî Yönü

Ebû Han fe, hayatının ilk dönemlerinde Kelam ilmiyle ilgilenmiş olmakla beraber, hayatının daha sonraki dönemlerinde yoğun bir şekilde Fıkıh'la iştigâl etmesi nedeniyle, bu alanda daha çok şöhret bulmuştur. Ebû Hanîfe'nin fikhî, bizzat onun ortaya çıkardığı bir fikhî yöntemi olmayıp, kendisinden önce ortaya çıkmaya başlamış ve gelişerek ona kadar ulaşmış olan Rey Ekolünün fikhîdir (Şimşek, 2012: 50-51; Köse, S. 2015c: 173). Ebû Hanîfe de bu ekolün uygulayıcısı ve devamı olarak fikhîta temayüz etmiştir.

O'nun uyguladığı fikhî metodu ve elde ettiği ictihâdları hakkında tarihten günümüze kadar birçok eleştiri olduğu gibi, takdirle karşılayanların sayısı da oldukça çoktur (Ebû Zehrâ 1962: 57). Yöntemiyle ilgili gerçekleştirilen eleştirilerin başlıcaları, hadise çok başvurmayıp, çoğunlukla kıyâsla amel etmesi, haber-i vahidi delîl olarak kabul etmemesi ve istihsâna başvurması şeklinde (Uzunpostalıcı, 1994: 135-136) ifade edilse de bu eleştiriler O'nun yönteminin tam olarak anlaşılmasının bir sonucudur. Zira Ebû Hanîfe'nin kendi ifadelerinde yer alan fikhî yöntemi şu şekildedir:

“Öncelikle Allah'ın kitabında olan açık hükmü alırım. Şâyet orada bulamazsam, Allah'ın Elçisinin Sünnetine başvururum ve onda olan hükmü alırım. Eğer bu ikisinde aradığım cevabı bulamazsam sahâbenin ittifakını kabul ederim. Sahâbenin konu hakkında ittifakı yoksa onlardan dilediğimin görüşünü tercih ederim. Sahâbelerin görüşü varken başkalarının

görüŖünü tercihen etmem. Ancak İbrâhîm en-Nehaî, Şa'bî, İbn Sîrîn, Hasan el-Basrî Ata b. EbîRebah, Sa'îl b. El Müseyyeb gibi âlimlere gelince onların yaptığı icthâd gibi ben de icthâd yaparım, onların yapmış olduğu icthâdlara tâbii olmam" (el-Hacvî 1976: I, 354).

Kendisinin bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Ebû Hanîfe, nassları terk edip, kıyâsa öncelik veren bir yöntem kullanmamaktadır. Bilakis, önceliği nasslara vermekte, onlarda cevap bulamadığı konularda da sahâbenin icmâ'ına ve icthâdına başvurmaktadır. Görülüyor ki nasslardan sonra da kendi reyine başvurmamaktadır. Sahâbe icthâdında da aradığı hükmü bulamadığında ise kendisi icthâd etme yolunu benimsemektedir.

Ebû Hanîfe, bir konu hakkında kendisi icthâd edeceğinde ise kendi bildiği hadis ve sahâbe kavilleri dışında, öğrencilerinin de konu hakkında bildikleri sahâbe kavilleri ve hadisleri sorgular, konuyu her açıyla ele alır, öğrencilerinin mesele hakkındaki görüşlerini de değerlendirerek hükme varır (Uzunpostalcı, 1994: 135-137). Böylelikle bir fetvâ meclisi ve istişare heyeti meydana getirmektedir.

İstihsânı, icthâdda delîl olarak kullanan Ebû Hanîfe, nasslarla hükme varamadığında ve kıyâsla elde ettiği sonuç da meseleye çözüm bulamadığında istihsâna yönelerek icthâdda bulunurdu. İstihsâna yönelmek içinse, kendisini ona yöneltecek güçlü bir delîle dayanırdı (Köse, S. 2015c: 173-174; Duman, 2009: 87). Ancak Ebû Hanîfe'nin ve O'nun yöntemini takip eden Hanefilerin istihsânı delîl olarak kullanması, bazı fıkıh çevrelerince yanlış yorumlanmış ve eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin altında yatan gerçek ise eleştiride bulunan çevrelerin, istihsân kavramına sözlük manasıyla yaklaşarak, keyfî bir hüküm çıkarma yöntemi olarak algılamış olmalarıdır (Köse, S. 2015c: 174). Halbu ki, Ebû Hanîfe'nin kullandığı istihsân, onların anladığı gibi keyfî bir takım çıkarım değil, delîlere dayanan bir icthâd yöntemidir.

Ebû Hanîfe, meseleler üzerinde icthâdlarda bulunurken, insanların karşısına çıkmış, yaşanmış ve hakkında fetvâ sorulan konulara çözümler aradığı gibi, henüz fetvâ istenmemiş, hatta vuku bulmamış ancak vuku bulması muhtemel farazî konular üzerinde de durmuş ve bunlara da fetvâlar vermiştir (Köse, S. 2015c: 174; Uzunpostalcı, 1994: 135-137). Böylece kendisinden sonraki döneme de ışık tutmuştur. Ayrıca bu tarz farazî konular üzerinde gerçekleştirilen icthâd faaliyetleri, mezhep içi usûl birlikteliğini sağlamış olmakta ve mezhebin fıkıh ilkelerinin ortaya çıkarılmasına destek olmaktadır (Bardakoğlu, 1997: 18).

Ebû Hanîfe, fikhî hükümleri değerlendirirken, dünyevî ve uhrevî tarafını birbirinden ayırarak değerlendirmiş ve konunun vicdânî ve dînî tarafını kişinin uhdesine bırakmıştır (Uzunpostalcı, 1994: 137). Ebû Hanîfe bu yöntemi benimsemiş olması nedeniyle eleştirilmiştir. Ayrıca, O, dinen yasaklanmış bazı davranışları, şeklen hukuki kılmayı amaçlayan hiyel tarzı ictihâdlarda bulunmakla eleştirilmiş olsa da bu şekilde Ebû Hanîfe'ye isnâd edilen ictihâdların ona aidiyeti doğru değildir. Hatta bu konuda müstakil bir eser yazdığı iddiası da yersizdir (Köse, S. 2015c: 175; Uzunpostalcı, 1994: 137).

Örf de Ebû Hanîfe'nin ictihâdda bulunurken başvurduğu delîllerden birisidir. Yalnız bu delîle başvurmadan önce kitap, sünnet, icmâ', sahâbe kavli, kıyâs ve istihsânla hükme varılamamış olması gerekmektedir (Duman, 2009: 87). Bu durumda Ebû Hanîfe'nin ictihâd metodundaki delîller sıralaması; Kitap, Sünnet, İcma', Sahâbe Kavli, Kıyâs, İstihsan ve Örf şeklinde oluşmaktadır.

Kendisini uyguladığı yöntemler nedeniyle eleştirenler olmasına rağmen, ilmî kuvvet ve yeteneğini birçok kişiye kabul ettirmiştir. İmâm-ı Âzam, Hanefîlerin dışındaki müctehidlerce de övülmüş ve derin bilgisinden bahsedilmiştir. İmâm Mâlik, O'nun hakkında, "Ebû Hanîfe öyle bir kişidir ki sana şu direğin altın olduğunu iddia etse ispat edebilir," (Karaman, 1999: 173) diyerek methetmiştir. Ayrıca İmâm Şâfiî de "İnsanlar fıkhıta Ebû Hanîfe'nin aile fertleridir" (Karaman, 1999: 173; Uzunpostalcı, 1994: 137) diyerek, O'nun fıkıh alanında ne kadar önemli olduğunu ve alanının öncüsü olduğunu ifade etmektedir.

Kelam alanında da görüşleri bulunan Ebû Hanîfe, bu alanda kendisine önder olarak Hz. Ali'yi görmektedir (Yavuz, 1994: 139). Ebû Hanîfe'nin itikâda dair görüşleri, öncelikle Kur'ân ve Sünnet'e dayanmaktadır. Bunun ardından ise akli kullanmış ve kıyâslar yaparak görüşlerini ortaya koymuştur (Yavuz, 1994: 139-140).

1.1.3. Eserleri

Ebû Hanîfe'ye isnâd edilen eserlerin ona ait olup olmadığı noktasında çok kesin delîller olmamakta birlikte, O'nun bizzat kendisinin yazması şekliyle değil de öğrencilerine yazdırma şeklinde eserler ortaya koyduğuna dair nakiller günümüze ulaşmıştır (Sezgin, 2015: 466; Karaman, 1993: 173). Ayrıca Öğrencilerine yazdırdığı kitapları dışında bazı risaleleri olduğu da rivâyet edilmiştir (Karaman, 1993: 173). Bahsedilen eserleri şunlardır:

- a. *el-Fıkhu'l-Ekber*: İmâm-ı Âzam'dan, oğlu Hamm âd'ın aracılığıyla (Sezgin, 2015: 469) Ebû Mutî' el-Belhî'nin rivâyet ettiği (Kâib Çelebi, 2007: III, 1029) akaide dair eserdir. *el-Fıkhu'l-Ekber*, Ehl-i Sünnet görüşlerini içermektedir (Uzunpostalcı, 1994: 132). Eser üzerine onlarca şerh çalışması yapılmıştır (Sezgin, 2015: 469-471; Kâib Çelebi, 2007: III, 1029).
- b. *el-Fıkhu'l-Ebsat*: Ebû Hanîfe'nin Akâid'le ilgili görüşlerini içermekte olan eser, oğlu Hamm âd ve Ebû Mutî' el-Belhî tarafından nakledilmiştir (Uzunpostalcı, 1994: 132).
- c. *el-Misned*: Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yûsuf'tan oğlu Yusuf kanalıyla nakledilmiştir (Sezgin, 2015: 472). Eserde Ebû Hanîfe'nin, icthâdlarında delîl olarak kullandığı ve öğrencileri tarafından rivâyet edilen hadisler yer almaktadır (Uzunpostalcı, 1994: 132; Köycü, 2017: 422-439).
- d. *el-Vasiyye*: Ebû Hanîfe'nin, oğluna ve öğrencilerine vasiyetini içeren akaide dair yazılmış bir eserdir (Sezgin, 2015: 474; Uzunpostalcı, 1994: 132). Eser iki farklı kanaldan nakledilerek bizlere ulaşmıştır ve içerik olarak bazı farklılıkları olsa da iki nakil de aynı eserdir (Sezgin, 2015: 474).
- e. *el-Alim ve'l-Müteallim*: Öğrencilerinden Mukatil Hafs b. Selm es-Semerkandî tarafından rivâyet edilmiş (Sezgin, 2015: 476) olan eser, öğrencinin soru sorduğu ve hocanın cevapladığı bir metotla konuların ele alındığı (Kâib Çelebi, 2007: III, 1145), iman konularını içeren bir risâledir (Uzunpostalcı, 1994: 132).
- f. *er-Risâle*: Eser akaid konularını içermektedir. Basra kadısı Osman el-Bettî'ye hitaben, bazı ithamlara cevap vermektedir (Uzunpostalcı, 1994: 132).
- g. *el-Kaside (en-Nûmânîyye)*: Peygamberimize övgüleri içeren bir eserdir (Sezgin, 2015: 476).

1.2. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî

1.2.1. Hayatı

Hicrî 113 senesinde Kûfe'de doğan müctehid, adından çok künyesi olan Ebû Yûsuf ile meşhur olmuştur (Sezgin, 2015: 477; Ögüt, 1994: 260). Doğum târihiyle ilgili bundan başka, hicrî 103 senesinde doğduğu (Sava Paşa, 1955: 95) veya Hicrî 93 senesinde

doğduğu (Öğüt, 1994: 260) gibi rivâyetler yer alsa da hicrî 113 senesinde doğduğuyla ilgili kanaat daha hâkimdir (Sezgin, 2015: 477; Öğüt, 1994: 260; Yeşilyurt, 2015: 98). Nesebi, Peygamberimizin (s.a.s) ashabından ve ensârdan olan Sa'd b. Habta'ya kadar dayanmaktadır (Sezgin, 2015: 477; Sava Paşa, 1955: 95).

Ebû Yûsuf, maddî açıdan birçok zorluklarla karşı karşıya bulunan bir ailenin mensubu olduğu için, ailesi tarafından çalışmaya yönlendirilmiş. Yine de bu gibi zorluklar karşısında eğitimini sürdürmüştür (Özdemir, A. 2013: 493; Sava Paşa, 1955: 95). Bu da onun ilme verdiği önemi açıkça göstermektedir. O'nun ilmî faaliyetlerini sürdürebilmesinde hocası Ebû Hanîfe'nin de oldukça büyük katkıları olmuştur. Ebû Hanîfe, öğrencisinin geçim sıkıntısını fark ettiğinde, O'nun nafakasını üstlenmiş, hatta Ebû Yûsuf evlendikten sonra bile bu desteğini sürdürmüştür (Sezgin, 2015: 477; Öğüt, 1994: 260; Sava Paşa, 1955: 95). Ebû Yûsuf'un, evlendikten sonra da hocası tarafından mâlî yönden desteklenmesi, O'nun, ilim tahsili sona ermeden evlendiğini ortaya koymaktadır.

Ebû Yûsuf, ilim tahsiline önce Hadis alanında başladı. Bu alandaki eğitimi dokuz yıl devam etti ve daha sonrasında Fıkıh alanına meyletti (Özdemir, A. 2013: 492). O'nun ilim tahsil ettiği âlimler arasında; Hişam b. Urve, Ebû İshâk eş-Şeybânî, Süleymân et-Teymî ve Muhammed b. İshâk (Sezgin, 2015: 477) yer almaktadır. Fıkıh alanında da önce İbn Ebî Leyla'dan ders aldıktan sonra Ebû Hanîfe'nin derslerine katılmaya başladı (Öğüt, 1994: 261). Fıkıh ilminden önce, Hadis alanında da yeterli eğitimi almış olması, O'nun, ilim çevrelerince Hadis İlminde de güvenilir bir âlim olarak kabulünü sağlamıştır (Özdemir, A. 2013: 492). Ebû Yûsuf'un, Fıkıh alanında Ebû Hanîfe'nin derslerine katılması, hocasının vefâtına kadar devam etmiş ve Ebû Hanîfe'den aldığı Fıkıh eğitimi on yedi yıl kadar sürmüştür (Öğüt, 1994: 261).

Hocasının vefâtından sonra Ebû Yûsuf'un hayatının yaklaşık onbeş yılı hakkında bilgiye rastlanmaz. Bunun muhtemel sebebi hocasının vefât etmesiyle birlikte, mâlî desteğini kaybetmiş olması ve geçim derdine düşmesi olabilir. Bu sürenin ardından Ebû Yûsuf, Hal fe Mehdî Billâh zamanında Bağdat'a yerleşti ve burada kadılık görevinde bulundu (Yeşilyurt, 2015: 98; Öğüt, 1994: 261). Hârûn Reşîd döneminde, Hal fenin dikkatini çeken ve takdirlerine mazhar olan Ebû Yûsuf, Hal fe tarafından, Kadı'l-Kudât'lık makamına getirildi (Sava Paşa, 1955: 96). Vefâtına kadar da bu göreve devam eden Ebû Yûsuf, bu makama getirilen ilk kişidir (Sezgin, 2015: 477). Dolayısıyla bu makam, ilk defa Ebû Yûsuf için ihdas edilmiştir.

Ebû Yûsuf, hicr î182 t â ĩinde Bağdat'ta vef â etmiş (Sezgin, 2015: 477), canaze namazı Hal fe Hârûn Reşîd tarafından bizzat kıldırılmış ve hal fenin aile kabristanına defnedilmiştir (Öğüt, 1994: 261). Vef â ettiği zamanla ilgili olarak kaynaklarda yer alan hicr î172 veya hicr î181 yılında vef â ettiğiyle ilgili veriler doğru olarak kabul görmemiştir (Öğüt, 1994: 261).

Ebû Yûsuf, takva sahibi ve son derece faziletli bir kişiliğe sahip olup, geldiği makamın ona sağladığı madd îimkânlarla ihtiyaç sahibi kimselere yardımlarda bulunmuş hayır sahibi bir kimsedir. Kendisinin bu imkânları elde etmesinde büyük emeği olan hocası Ebû Hanîfe'yi de unutmamış ve onu hayatı boyunca hayır dualarla anmıştır (Öğüt, 1994; 261-262).

1.2.2. İlm îY ün ü

Fıkıh alanında şöhret bulmuş olan Ebû Yûsuf, Hadis, Meg âz î Siyer ve Tefs î alanında da önemli bir ilme sahipti (Özdemir, A. 2013: 492; Öğüt, 1994: 262). Ebû Yûsuf, fıkıh dışındaki bu ilimler i çerisinde özellikle Hadis alanında büyük bir birikime sahiptir (Özdemir, A. 2013: 492).

Ebû Yûsuf'un, fıkıh alanında, mutlak müctehid olup olmaması konusu tartışmalıdır. Bu konuda O'nu mutlak müctehid olarak görenler olduğu gibi, Ebû Hanîfe'nin usûlüne bağlı bir müctehid olarak adlandıranlar da mevcuttur (Öğüt, 1994: 262). Ancak Ebû Yûsuf ortaya koyduğu ictih âdlarda her ne kadar Ebû Hanîfe'nin yolunu takip etmiş olsa da ondan fetv â yönüyle ayrıldığı ictih âdları olduğu gibi usûl yönünden de farklı bazı yaklaşımları mevcuttur.

Ebû Yûsuf'un, ictih âdlarının çoğunda, Ebû Hanîfe ile mutâbık olmasını, O'nun, Ebû Hanîfe'nin usûlünü kullanması sebebiyle değil de aynı bölgede yaşamış âlimler olması nedeniyle olduğu (Özdemir, A: 2013: 494) şeklinde yorumlayanlar da mevcuttur. Ayrıca Ebû Yûsuf, ictih âdlarında hadislere yer verme noktasında Ebû Hanîfe'ye göre bu noktaya daha fazla ağırlık vermiş ve öne çıkmıştır (Sezgin, 2015: 477).

Aslına bakarsak Ebû Yûsuf'un ve Ebû Hanîfe'nin kullandığı usûlle ilgili olarak ilk dönem Hanef î Fıkıh kitaplarında, bunlara Ebû Yûsuf tarafından meydana getirilenler de dâhil olmak üzere, kullanılan usûl ve metotla ilgili bilgiler verilmemiş, yalnızca meseleyle ilgili müctehidlerin görüşlerine yer verilmiştir (Bardakoğlu, 1997: 12-13). Dolayısıyla

onların kullandığı usûl, meseleler hakkında ulaştıkları ictih âdlarından yola çıkılarak, tahrir edilmektedir.

Ebû Yûsuf'un fıkihtaki ictih âd metodunu en iyi özetleyen ifadeler, O'nun, hayatının son dönemlerinde dile getirdiği bir duasında yer almaktadır. Bu duasına göre meselelerin çözümünde önce Kur'ân'a başvurmuş, Kur'ân'da cevap bulamadığında Sünnet'e yönelmiş, her ikisinde de cevabını bulamadığı konularda ashâbın sözlerine bakmıştır (Öğüt, 1994: 262-263).

Ebû Yûsuf bunların yanı sıra kıyâsa da başvurmuş (Öğüt, 1994: 263), hatta kıyâsta oldukça ileri bir seviyeye ulaşacak kadar şöhret bulmuştur (Yavuz, 1994: 136).

Hanefî mezhebinin teşekkülünde Ebû Yûsuf'un oldukça önemli bir yeri vardır. Hanefî mezhebi hakkında yapılan yorumlardan birinde, mezhebin, O'nun elinde şekillendiğini ifade eden, Hanefî mezhebini Ebû Yûsuf hamur haline getirdi tasviri (Yaman ve Çalış, 2014: 90) bunu açıkça ortaya koymaktadır.

O'nun Abbâsîler döneminde kâdî'l-kudatlık yapmış olması, Hanefî mezhebinin görüşlerinin yeni fethedilen bölgelerde yaygınlık kazanmasına da etki etmiştir.

Ebû Yûsuf, düşünce sistemini Kur'ân'dan aldığı ilkelerle sistemleştirmiş bir düşünürdür. O'nun Kur'ân'dan aldığı temel ilkelden bazıları; adalet, hikmet, marifet, sulh, şefkat ve iffettir (Bal, 2014: 5).

Ebû Yûsuf'un ilminden istifade eden ve ondan ilim tahsilinde bulunan çok sayıda şöhret bulmuş âlim de mevcuttur. Bunlar arasında İmâm Muhammed eş-Şeybânî, İmâm Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Bîşr b. Velîd, Hilâl b. Yahyâ, Bîşr b. Gıyâs, Ca'fer b. Yahyâ ve Hasan b. Ziyâd gibi âlimler yer almaktadır (Öğüt, 1994: 262).

1.2.3. Eserleri

Ebû Yûsuf, Hanefî mezhep literatüründe ilk eser telifini gerçekleştiren müctehiddir (Öğüt, 1994: 264). Eserlerinden başlıcaları şunlardır:

- a. *Kitâbu'l-Harâc*: Bu eser devlet arazilerinin idâresi ve vergilendirilmesi hakkında yazılmıştır (Sezgin, 2015: 478; Bal, 2014: 4). *Kitâbu'l-Harâc*'in yazılma nedeninin, Halîfe Hârûn Reşîd'in, cevaplanmasını istediği birtakım sorular olduğu (Bal, 2014: 4) nakledilmektedir.

- b. *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Laylâ*: Bu eserde Eb û Yûsuf, kendilerinden ders aldığı iki hocası, Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Laylâ'nın ihtilâflarından bahsetmektedir (Öğüt, 1994: 264). Bu metin, Ebû'l- Vefâ el-Afgânî tarafından neşeredilmiş (Sezgin, 2015: 478), ayrıca İmâm Şâfiî'nin el-Ümm adlı eserinin içerisinde de yer almıştır (Öğüt, 1994: 264).
- c. *Kitâbu'l-Âsâr*: Ebû Hanîfe'den rivâyet edilen bazı hadisler ve fikhî görüşleri içerir. Ebû Yûsuf'tan, oğlu Yûsuf nakletmiştir (Öğüt, 1994: 264).
- d. *Kitâbu'r-Red ale's-Siyerî'l-Evzâi* Ebû Hanîfe'nin, öğrencisi İmâm Muhammed'e imlâ ettirdiği siyer (devletler hukuku) alanındaki görüşlerinin Evzâi tarafından eleştirilmesi üzerine, buna cevap mâhiyetinde yazılmıştır (Öğüt, 1994: 264).
- e. *el-Mehâric Fi'l-Hiyâl*: Öğrencisi eş-Şeybânî'nin, hiyel hakkında yazdığı eserin içerisinde bulunmaktadır (Sezgin, 2015:479).
- f. *Kitabu'l-Letâif* (Sezgin, 2015: 479).

1.3. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî:

1.3.1. Hayatı

İmâm Muhammed, 132/749 yılında Vasıt'ta doğdu (Sezgin, 2015: 479). Ailesinin Kufe'ye taşınması üzerine burada yetişti (Taş, 2010: 38). İmâm-ı Âzam'ın derslerine katılmaya başlaması on dört yaşında iken gerçekleşti (Sezgin, 2015: 479). Ebû Hanîfe, İmâm Muhammed'i, önce Kur'ân'ı ezberlemeye yönlendirdi, O da -rivâyetlere göre- Kur'ân'ı yedi gün içinde ezberleyip, hafız oldu (Duran, 2007: 175). O'ndan dört yıl eğitim alan (Taş, 2010:38) eş-Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin vefâtından sonra Ebû Yûsuf'tan ilim öğrenmeye devam etti (Sezgin, 2015: 479; eş-Şeybânî, t.y.: 9).

İmâm Muhammed, fıkıh alanı dışında, hadis alanında da eğitim almış ve bu alanda da derin bir ilmin sahibi olmuştur. Hadis alanında Kûfe'de ilim tahsil ettikten sonra Medîne'ye gitmiş ve burada üç yıl kadar bir süre Hadis eğitimi almıştır (Taş, 2010: 38).

İmâm Muhammed'in kendilerinden ders aldığı hocaları, Ebû Hanîfe, Süfyan b. Uyeyne, Evzâî Abdullah b. Mubârek, Mâlik b. Enes, Zem'â b. Sâlih, Bükeyr b. Âmir ve Ebû Yûsuf'tur (Taş, 2010: 38; Sezgin, 2015: 479; eş-Şeybânî, t.y.: 9).

İmâm eş-Şeybânî, hocası Ebû Yûsuf daha hayattayken ilmiyle ön plana çıkar ve yirmi yaşındayken dersler vermeye başlar (Sezgin, 2015: 479; Duran, 2007: 175-177). Hocasının vefâtından sonra da Hanefî Fıkhı'nın en önemli temsilcisi haline gelir (Taş, 2010: 38).

eş-Şeybânî ilmiyle ön plana çıkmaya başladıktan sonra Abbâsî yönetimi tarafından kadılık makamlarına atanır. İmâm Muhammed önce Rakka kadılığı yapar. Ardından da Horasân'da kadılık görevinde bulunur (Sezgin, 2015: 479). eş-Şeybânî, Ebû Yûsuf'un vefâtından sonra kadı'l-kudatlık makamına getirilir ve hicrî 189 yılındaki vefâtına kadar bu görevi sürdürür (Taş, 2010: 39).

İmâm Muhammed eş-Şeybânî, kendisinden sonraya birçok âlim de yetiştirmiştir. Ondan ders okuyan önemli şahsiyetlerin bazıları; İmâm Şâfî, Esed b. el-Furât, Ahmed b. Hafs el-İclî, Ali b. Ma'bed b. Şeddâd, Şuayb b. Süleymân el-Keysânî ve Ebû Ya'lâ er-Râzî'dir (Duran, 2007: 178-181).

1.3.2. İlmî Yönü

eş-Şeybânî, fıkhıta Rey Ekolünün mensubudur, ancak kendisi, hadis alanında da edindiği derin bilginin getirdiği yaklaşımla, hadise önem veren bir üsluba sahiptir (Sezgin, 2015: 480). O, müctehidin ictihâdının, mutlaka sağlam bir delile dayanması gerektiği kanaatini taşımaktaydı (Taş, 2010: 39). Bu nedenle sağlam bir dayanağı olmayan, zanna dayalı ictihâd etme yöntemini doğru bulmamaktadır (Taş, 2010: 39).

İmâm Muhammed'in mutlak müctehid olup olmadığı konusunda farklı kanaatler olmakla beraber, O'nun mutlak müctehid olduğunu ifade eden kanaatler daha ağır basmaktadır (Taş, 2010: 39).

Muhammed eş-Şeybânî, müctehidin kendi ictihâdına uyması noktasında, bunun zarûrî olacağını ifade etmekle birlikte, zaman içerisinde ortaya koyduğu ictihâdından vaz geçip başka ictihâd da tercih edebileceğini ifade eder (Taş, 2010: 39).

eş-Şeybânî, Hanefî Fıkhı'nın günümüze ulaşmasında büyük emekleri olan bir şahsiyettir. O, Ebû Hanîfe'ye ait görüşleri, O'ndan öğrendiği tasnife göre kayıt altına almış, buna kendi görüşleri ve Ebû Yûsuf'un da görüşlerini ekleyerek kitaplaştırmıştır (Duran, 2007: 189-190; Taş, 2010: 39-40).

1.3.3. Eserleri

İmâm Muhammed'in eserleri, Hanefî Fıkhi'nın ana yapısını oluşturmuş ve mezhep görüşlerini günümüze taşımıştır hatta bu konuda mezhebin görüşlerini bütün olarak aktaran ilk müelliftir (Taş, 2010: 40; Duran, 2007: 190). eş-Şeybânî'ye ait eserler şunlardır:

- a. *Kitâbu'l-Asl / el-Mebsûd*: Bu eserde Hanefî mezhebinin görüşleri ele alınmaktadır (Sava Paşa, 1955: 98). Kitabın içeriği namaz ve alışverişler gibi bölümlere ayrılmış ve fıkıh meseleleri konu başlıkları altında ele alınmıştır (Kâtib Çelebi, 2007: III, 1581). Kitâbu'l-Asl, İmâm Muhammed'in diğer eserlerinin temelini oluşturmaktadır (Taş, 2010: 40).
- b. *el-Câmiu's-Sagîr*: Hocası Ebû Yûsuf vasıtasıyla, İmâm Ebû Hanîfe'ye ait görüşlerin nakledildiği bir eserdir. İçeriğinde yüz yetmiş ihtilâf içerikli olmak üzere bin beş yüz otuz iki mesele ele alınmaktadır (Duran, 2007: 192). Eserde Ebû Yûsuf'a ait görüşler de bulunmaktadır. Ancak görüşlerin delîllerine eserde yer verilmemiştir (Taş, 2010: 40).
- c. *el-Câmiu'l-Kebîr*: Bu eserde konular doğrudan ele alınmış, rivâyet üslûbu kullanılmamıştır (Taş, 2010: 40). Eser dil açısından da oldukça ustalık bir yapıya sahiptir (Duran, 2007: 191-192).
- d. *ez-Ziyâdet*: Hacim olarak İmâm Muhammed'in diğer eserlerinden daha küçük bir yapıya sahiptir ve Ebû'l-Vefâ el-Afgânî tarafından tahkik edilmiştir (Taş, 2010: 40). İçeriğinde Ebû Yûsuf'a ait görüşler ve bu görüşler üzerine yapılmış eş-Şeybânî'nin açıklamaları yer almaktadır (Duran, 2007: 194).
- e. *es-Siyeru's-Sagîr*: Ebû Hanîfe'ye ait, kamu hukukuna dair görüşleri içerir (Duran, 2007: 192). Günümüze Kitâbu'l-Asl'ın nüshaları içerisinde ulaşmıştır (Taş, 2010: 40).
- f. *es-Siyeru'l-Kebîr*: Kamu hukuku alanında yazılmış ve fikhî yorumlamalar açısından ileri düzeyde bir eserdir (Taş, 2010: 40-41). Serahsî tarafından bu eserin şerhi yapılmış çeşitli baskıları yapılarak günümüze ulaşmıştır (Duran, 2007: 192).

g. Diğer Eserleri:, *el-Mehâric fi'l-Hiyel, el-Kesb, el-Hücce alâ Ehli'l-Medîne, Kitâbu'r-Radâ', Kitâbu'l-Âsâr* (Sezgin, 2015: 490-492; Taş, 2010:40).

1.4. Ebû'l-Hasen Burhânuddîn Ali b. EbîBekr el-Ferganîel-Merginânî

1.4.1. Hayatı ve Eserleri

Ebû'l-Hasen, Fergana'nın Merginân şehrinde hicrî 511 yılında dünyaya geldi (Koca, 2004: 182). Merginânî, Karahanlılar döneminde Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış (Köse, M. 2001: 345) Fıkıh âlimlerinden biridir. Vefâtı, hicrî 593 yılında gerçekleşen Ebû'l-Hasen (el-Merginânî, 1982: 7), Semerkand şehrinde defnedildi (Koca, 2004: 182). Kendisinin nesibinin, Hz. Ebû Bekr'e dayandığı (Koca, 2004: 182; el-Merginânî, 1990: 11), kaynaklarda nakledilmektedir.

Merginânî, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü ilimlerinin yanı sıra Tefsir, Hadis, Arap Dili ve Edebiyatı, Şiir ve Edebiyat alanında da yetişmiş, ayrıca hafız, İmâm ve muhakkik olarak anılan bir kimse idi (el-Merginânî: 1990: 11; Koca, 2004: 182).

İlim alanındaki hocaları arsında; Ebû Hafs Ömer, Necmüddin en-Nesefî İmâm Sadru'sh-Şehîd, Ali el-İsbicâbî Ziyâüddîn Muhammed b. Hüseyin el-Bendenî Osmân b. Ali el-Baykendî Kıvâmüddin Ahmed b. Abdurreşîd el-Buhârî ve Ebû Muhammed Ziyaeddin Sâid el-Merginânî (Koca, 2004: 182; el-Merginânî, 1982: 8; Köse, M. 2001: 348-349) gibi âlimler yer almaktadır.

Fıkıh alanındaki yetkinliği ve ictihâd ehliyeti hakkında, O'nun, Ashab-ı Tercih'ten olduğunu söyleyenler olduğu gibi kendisini mezhepte müctehid veya meselede müctehid olarak kabul edenler de mevcuttur (Koca, 2004: 182; Köse, M. 2001: 346-347). Merginânî, ilmî açıdan kendisini yetiştiren hocalarından daha fazla şöhrete ulaşmış bir otoritedir (Köse, M. 2001: 347).

Burhânuddîn el-Merginânî, kendisinden sonraya çok sayıda alanında şöhret bulmuş öğrenci yetiştirmiştir. Yetiştirdiği öğrencilerinden bazıları şunlardır; Şemsü'l-Eimme el-Kerderî, Şeyhu'l-İslâm Celâluddîn Muhammed, Burhânü'l-İslâm ez-Zernûcî Nizâmuddîn Ömer, Celaluddîn Mahmûd el-Usrûşenî, Ebû'l-Feth Zeynüddîn Abdurrahmân ve Şemsü'l-Eimme Abdüssettâr (Köse, M. 2001: 349-350; Koca, 2004: 182). O'nun, bu denli meşhur öğrenciyi yetiştirmiş olması, ilmî açıdan ne kadar önde bir şahsiyet olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

el-Merginânî, Fıkıh alanında birçok eser kaleme almıştır. Bunları aşağıda zikredeceğiz:

- a. *Bidâyetü'l-Mübtedâ* Eser, İmâm eş-Şeybânî'nin el-Câmiü's-Sagîr'i ve Kudûrî'nin Muhtasârı'na dayanarak yazılmış, küçük hacimli bir kitaptır (Kâib Çelebi, 2007: I, 224). Furu Fıkıh alanında bir eserdir (Köse, M. 2001: 350).
- b. *Kitâbü'l-Hidâye*: Bidâyetü'l-Mübtedâ'nin şerhi olan bu eser (Koca, 2004: 182), el-Merginânî'nin ilmi seviyesi ve içeriğinde yer alan konuların iyi bir şekilde işlenmesi nedeniyle Hanefî çevrelerce çok kabul görmüştür (Köse, M. 2001: 351).
- c. *et-Tecnîs ve'l-Mezûl fi'l-Fetevâ*: Fetvâları içeren bir eserdir (Köse, M. 2001: 351). Klasik dönem fıkıh kitaplarında kullanılan sistemli bir yapıya sahiptir (Koca, 2004: 182).
- d. *Kitâb fi'l-Ferâz*: Eserin bir nüshası Süleymânîye Kütüphanesinde yer almaktadır (Koca, 2004: 182). Ferâz hakkında yazılmış küçük bir risâledir (Köse, M. 2001: 352).
- e. *Muhtârü'n-Nevâzil*: Eserin, farklı kaynaklarda adı Muhtasârü'n-Nevâzil olarak da geçmektedir (Köse, M. 2001: 352) ve bu ikisi aynı kitaptır. Fıkıh alanında yazılmış bir eserdir (Koca, 2004: 182).
- f. *Kitâbü'l-Hac*: Eserin bir diğer adı da Menâsiku'l-Hac'dır. Müstakil bir eser olmayıp, el-Hidâye'nin bölümü olduğu görüşü hâkimdir (Koca, 2004: 182-183).
- g. *Kifâyetü'l-Müntehâ* Kaynaklarda Bidâyetü'l-Mübtedâ'nin şerhi olarak yazılan büyük çaplı bir eser olduğu nakledilmektedir (Koca, 2004:183; el-Merginânî, 1990: 13). Kâib Çelebi'nin, Keşfu'z-Zünûn adlı eserinde, bu kitabın, müellif tarafından yazılması kararlaştırılmış olduğu ancak mevcutta böyle bir eserin bulunmadığı da belirtilir (Kâib Çelebi, 2007: I, 224).

1.4.2. el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedâ

Bu eser, Hanefî mezhebinin, en makbûl ve en fazla rağbet gören kaynaklarından biri olmuştur (Kallek, 1998: 471). Geçmişten günümüze medreselerde ve eğitim kurumlarında ders kitabı olarak tercîh edilmiş bir eser olan el-Hidâye, Farsça, İngilizce,

Türkçe ve Rusça gibi dillere çevirileri yapılarak insanların istifadesine sunulmuştur. Ayrıca üzerine çok sayıda şerhler ve hâşiyeler kaleme alınmıştır (Özdemir, M. 2017: 120). Eser üzerine yapılan bu çalışmalar da el-Hid âyenin önemini açıkça ortaya koymaktadır.

el-Hid âye, müellif tarafından yazılan Bid âyet ü'l-Mübtedî adlı eserin, çok geniş bir şekilde şerh edildiği Kifâyetü'l-Müntehî'nin, hacminin büyüklüğü nedeniyle terk edileceği endişesiyle tekrardan şerh edilmesi sonucu ortaya çıkmış bir kitaptır (el-Merginânî, 1982: 9). Eserin yazılması hicrî 1573 ile 586 yılları arasında tam on üç yıl sürmüştür (el-Merginânî, 1990: 13).

el-Hid âye'de, Câmiü's-Sagîr'in tertibi gözetilmekle birlikte (Kallek, 1998: 471), farklı tasnifler de yapılmıştır (Koca, 2004: 182). Eserde öncelikle Bid âye metni parantez içinde verilip, daha sonrasında ise metnin şerhi yapılmıştır. Metnin şerhi yapılırken de verilen hükümlerin delillendirilmesi için konuyla alakalı âyet ve hadisler zikredilmektedir (Köse, M. 2001: 354). Konuların ele alınması sırasında eserin üslubu, önce Kudûrî'nin Muhtasârına yer verip sonra ise Câmiü's-Sagîr'de yer alan meseleleri işlemek şeklinde gerçekleşmiştir (Kallek, 1998: 471).

Merginânî, eserinde ele aldığı konulardaki görüşleri verirken, önce Ebû Hanîfe'nin görüşleri, sonra Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşleri bazen de İmâm Züfer'in görüşleri şeklinde sıralama yapmaktadır (Köse, M. 2001: 355). Eserde Hanefî mezhep görüşleri bu şekilde sıralanırken yer yer de diğer mezhep görüşlerine değinilmektedir. Merginânî, İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) ve İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) bazı görüşlerini eserinde zikretmiş, hatta bunların delillerini de belirtmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) ait bir görüş eser içerisinde yer almamaktadır (Kallek, 1998: 471). el-Hid âye'nin içeriğinde yer alan Şâfiî mezhep görüşleri, genel olarak Şâfiî dedi ki, şeklinde ele alınmakla beraber, bu görüşler bazen İmâm Şâfiî'nin bizzat görüşü olmayıp mezhebe ait görüşleri de içermektedir (Özdemir, M. 2017: 147). Eserde, diğer mezheplere ait görüşlerin de ele alınması, eseri kısmen de olsa mukâyeseli bir fıkıh metni haline dönüştürmüştür.

Burhânuddîn el-Merginânî'nin eseri el-Hid âye üzerine onlarca şerh yazılmıştır. Yazılan bu şerhlerden en meşhurları; Siğnakî'nin yazdığı en-Nihaye, Habbâzî tarafından yazılan el-Kifâyetü'l-Hid âye, Tâcû's-Şerî'a'ya ait Nihâyetü'l-Kifâyetü'l-Hidâye, Kıvâmüddîn el-Kâkî'ye ait Mi'râcû'd-Dirâyetü'l-Hid âye, Bâberî'nin el-

Înâye ve Celâluddîn el-Kurlânî tarafından yazılan el-Kifâye fi Şerhi'l-Hidâye'sidir (Kallek, 1998: 472).

Hidâye hakkında yazılan şerhlerde, Hidâye'de kullanılan üslûb ve delîller ile ilgili olarak kısmî eleştiriler yapılmıştır. Ancak Hidâye'yi, tamamen üslûb, kullanılan delîller ve görüşler açısından tenkit eden tek eser, Ebû'l-Hasan Sadruddîn Ali tarafından kaleme alınmış et-Tenbîh alâ Müşkilâti'l-Hidâye adlı eserdir (Şen, 2013:171).

1.5. İctihâd

Sözlük anlamı açısından icthâd, bir işi yapma veya meydana getirme amacı için tüm gücünü ortaya koymayı ifade etmektedir (Haçkalı, 2015: 243). Terim anlamı olarak ise; müctehidin, şer'î bir konu hakkında zannî bir hüküm tesbit edebilmek için tüm gayret ve çabasını harcayıp sonuca ulaşmasıdır (Apaydın, 2000: 432). Bu durumda icthâd, bir çabanın ürünü olmakla birlikte şer'î bir hükmü tesbit edip, ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Fıkıh alanında, icthâd yapabilecek yeterlilik ve donanımda olan kişiye, müctehid denir. Bunun yanı sıra fakîh ve müftî kavramlarının da fıkıh literatüründe müctehid anlamında kullanıldığı görülmektedir (Köse, 2015c: 209). Hakkında icthâd faaliyetinin yürütülüp, hüküm tesbit edilen konuya ise müctehedün fîh denir (Apaydın, 2000: 432).

İctihad faaliyeti, Peygamber döneminde başlamış, sahâbe, tâbiîn ve sonraki dönemlerde ise devam ederek gelişmiştir (Apaydın, 2000: 432-434). Tâhîs üreçte, icthâd kapısının bir dönemden sonra kapanıp kapanmadığıyla ilgili farklı görüşler olmakla birlikte, bu kapının hiçbir zaman kapanmadığı (Köse, 2015c: 211), sonuna kadar açık olup, icthâd yapabilecek Kifâyette olanların, her zaman icthâd yapma özgürlüğünün bulunduğu (Karaman, 1996: 7), hatta Şevkanî gibi müctehidler tarafından bu faaliyetin, kıyâmete kadar devam edeceği (Okuyucu, 2010: 181) belirtilmiştir. Zira insanlığın karşısına yeni sorunların çıkacağını da düşünürsek, bunların şer'î cevaplarının verilmesi gerekecektir. Bu cevapların da her zaman mevcut icthâdların içerisinde veya doğrudan nasslarda bulunması ise mümkün olmayabilir.

İctihad kelimesi kavram olarak, Hanefî fakîhler tarafından ilk önemlerde dahi kullanılmıştır (eş-Şeybânî, 1983: IV, 308). Bunun yanı sıra ilk dönemlerde icthâd kavramı yerine rey ve icthâdu'r-rey kavramları da kullanılmaktadır (Haçkalı, 2015: 247).

Müctehid İmâmlar dönemindeki ictihâdın işleyişine baktığımızda, İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik'in ictihâda istihsân ve istislahı da dâhil ederek kapsamını genişlettiğini görürüz. Onların ardından gelen İmâm Şâfiî, ictihâdın genişleyen bu kapsamını daraltarak, ictihâdı kıyâsla sınırlı tutmuştur. Zâhirîler ise kıyâsı da kapsam dışına çıkartarak re'y'e tüm kapıları kapatıp, ictihâdı istidlale indirgemişlerdir (Apaydın, 2000: 434).

İctihad, kendi içerisinde mutlak ictihâd ve mukayyed ictihâd şeklinde ikiye ayrılmaktadır (Köse, 2015c: 209). Mutlak ictihâd amelî ve şer'î tüm konularda ictihâd yapabilme kapasitesidir. Mukayyed ictihâd ise yalnızca belirli konularda ictihâd yapabilmektir (Haçkalı, 2015: 249).

Bir kimsenin ictihâd yapabilmesi için kendisinde bir takım yeterlilikleri barındırması gerekmektedir. Kişi bu yeterlilikleri kendisinde bulundurmakla ictihâd ehliyetine sahip sayılmakta ve müctehid olarak adlandırılmaktadır. Kişiyi müctehid olarak vasıflandıracak bu özellikler; Kur'ân ve Sünnet'i bilmek, Arapça ve Arapçanın dilbilgisine vakıf olmak, üzerinde icmâl gerçekleşmiş konuları bilmek, Usûlü Fıkıh alanında bilgi sahibi olmak, makâsîdüş-şerîfaya vakıf olmak ve samimi bir niyete sahip olmaktır (Köse, 2015c: 209).

Müctehid olan bir kişinin elde ettiği ictihâdı, herkes için kesin bağlayıcılık ifade etmemekte, hatta eleştiriye, red veya kabule açık bir durum arz etmektedir. O'nun bu ictihâdı, müctehid olmayan kişiler tarafından tercîh edilebilir ve kullanılabilir (Apaydın, 2000: 435). Ancak icitihadı elde eden müctehid için elde etmiş olduğu ictihâdı bağlayıcılık ifade eder (Köse, 2015c: 211). Artık o konuda, kendi ictihâdından başka bir fetvâ ile amel edemez.

Müctehidin, henüz ictihâd etmediği konularda başka müctehidlerin fetvâlarını taklid edip edemeyeceği konusu da tartışmalıdır. Konu hakkında Iraklı müctehidlerin çoğunluğu ve İmâm Muhammed, bir müctehidin, sadece kendisinden daha âlim olan bir müctehidi taklit edebileceğini belirtmektedir (Köse, 2015c: 211; Apaydın, 2000: 442). Usûlcüler ise müctehidin, ictihâd etmesi gerekliliğinden yola çıkarak, onun taklidini câiz görmemektedir (Apaydın, 2000: 442).

İctihadla elde edilmeye çalışılan hükümler, bir hüküm koyma faaliyeti değil Allah'ın koyduğu hükmü bulup çıkarma çabasıdır. Müctehid bu çabası sonucunda isâbet

etmiş olabileceği gibi hata etmiş de olabilir (Apaydın, 2000: 435). Sonuç itibarıyla her ne kadar belirli ilkeler çerçevesinde ortaya çıkmış olsa da elde edilen hüküm, bir zannın ürünüdür.

Müctehidin, icthâdı gerçekleştirirken başvurduğu yöntemler; nasslardaki anlam ve hükümleri, Arapça dil kurallarını esas alarak tesbit etme şeklindeki beyân icthâdı, hükmü nasslarla belirlenmiş bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak illeti gerekçe göstererek hükmü bulunmayan başka bir meseleye nakletme şeklindeki kıyâs icthâdı ve doğrudan veya kıyâsla nasslarda hakkında bir hüküm tesbit edilemeyen konularda, dâimînin amaç ve maksatlarını, yani makâsıdü's-şerîayı esas alma şeklindeki makâsıd icthâdı (Haçkalı, 2015: 249-251), olarak üç şekilde gerçekleşmektedir.

1.5.1. Fetvâ ve Müftâ Bih Görüş

Fetvâ şer'i bir meselenin açıklanarak hükmünün bildirilmesidir (Çeker, 1996: 35). Fetvâ daha çok sorulan bir soru üzerine cevap verme şeklinde gerçekleşir ve bu cevap fakih bir kimse tarafından sözlü veya yazılı olarak ortaya koyulur (Atar, 1995: 486-487).

Fikhî bir konunun hükmünün sorulmasına istiftâ, o konu hakkındaki cevabı isteyen kişiye musteftî, konuyu açıklayıp, hükmünü yazılı veya sözlü olarak musteftîye bildirmeye iftâ cevabı veren fakîhe de müftî adı verilir (Haçkalı, 2015: 256). Başlangıç itibarıyla müftî, müctehid anlamında kullanılmaktayken, daha sonraki dönemlerde, müctehid olmayan, sadece mevcut icthâdları bilip, soru soran kişilere cevaben nakleden kişilere verilen ad haline dönüşmüştür (Çeker, 1996: 36).

Bir konu hakkında fetvâ verme faaliyeti, Hz. Peygamber (s.a.s) döneminde başlamış olup, sahâbe, tâbiîn ve müctehid İmâmlar dönemlerinde de devam etmiştir (Atar, 1985: 20). Hatta Hz. Peygamberin hayatta olduğu dönemde dahi sahâbenin fetvâ verdiği gözlemlenmektedir (Atar, 1985: 24). Müctehid İmâmlardan sonraki dönemde iftâ faaliyeti, her müftînin kendi mezhebinin görüşleri doğrultusunda fetvâ vermeleri şeklinde gerçekleşmiştir (Atar, 1985: 30).

Mezheplerin ortaya çıktığı tâhîs üreçte, mezhebin öncü müctehidinin yanı sıra onun öğrencileri olan veya ondan daha sonra yaşamış bulunan müctehidler de mevcuttur. Bu müctehidlerin aynı mezhebe mensup bulunmaları hatta çoğunlukla aynı fikhî usûlünü kullanıyor olmalarına rağmen aynı konuda farklı icthâdlarda buldukları da vâkîdir. Bu durumda ise müftîlerin, icthâdlardan birini tercihen ederek fetvâ vermesi gerekmektedir. İşte

bu farklı ictihâdlardan birinin tercihi edilmesi durumunda, tercih edilen görüşe müftâ bih görüş adı verilir (Atar, 1995: 487).

Bu şekilde ictihâdlardan birinin tercihi edilmesinde de bir takım kurallar işletilmektedir. Görüşler arası tercihin nasıl yapılacağını belirten kurallara ise âdâbü'l-müftî adı verilmektedir (Köse, 2015c: 215).

Hanefî mezhebinde, görüşler arasında tercih yapılırken, ilk olarak görüşün hangi kaynaktan elde edildiği göz önünde bulundurulur. Yazarı ve yazarın fikhî durumunun bilinmemesi durumunda o kaynaktaki bilgiye itibar edilmez. İtibar edilmeyen kaynaklara Hulâsatu'l-Keydânî adlı eser örnektir. Yine eserin yazarının zayıf rivâyetleri derlediği kaynaklar da itibar edilme açısından zayıf olarak kabul görmektedir. Kitabın muhteviyatının, konuların net anlaşılmasına engel olacak kadar kısa olması durumu da itibarsızlaşma nedenlerindedir. Sahih nüshası bulunamayan kaynaklar da kendisinde yer alan ictihâdların tercihi edilmemesine sebep olmaktadır. Son olarak, eserin yazara nispetinde şüphe olması da içeriğinde yer alan görüşleri itibarsızlaştırmaktadır (Kaplan, 2011: 313-314). Görüşün kaynağı ve yazarı hakkında şüphe olmadığında, o görüş diğer kaynağa veya müellifi şüpheli bulunan görüşlere tercih edilir.

Görüşün zikredildiği kaynak hakkında her hangi bir şüphenin olmadığı durumlarda, mezhep içi ictihâdlardan hangisinin tercihi edileceği ve müftâ bih olacağı noktasında, Hanefî mezhebindeki genel uygulama, Ebû Hanîfe'nin görüşünün yer aldığı konularda çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin görüşünün, diğer müctehidlere tercih edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Ancak Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasındaki muhtelif ictihâdlar arasında tercih yapma noktasında, tercih ehli fakihler, çoğunlukla tercih yapmak yerine, tarafların görüşlerini ve görüşlere ait delilleri zikretmekle yetinip, kendi görüşlerini belirtmemektedirler. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin ashabından Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed ve Züfer arasında görüşü en az tercih edilip, müftâ bih kabul edilen müctehid, İmâm Züfer'dir (Uğur, 2017: 43).

Ayrıca Hanefî mezhep fakihleri, mezhep içindeki farklı görüşleri değerlendirip hangisinin müftâ bih olduğunu mukâyese ederken, ictihâdları, az doğru, daha doğru ve en doğru şeklinde bir derecelendirmeye ele alarak incelemişler ve kendilerince uygun gördüklerini müftâ bih olarak kabul etmişlerdir. Zira ictihâd ve fetvâ verme, bir zann faaliyetidir. Müctehid konu hakkındaki delilleri de kullanarak en gâib zannını ortaya

koymaktadır. Sonraki dönem fukahâ ise bu gâlib zanlar arasında tercihte bulunmuşlar ve müftâbih olanı kendi kıstaslarına göre belirlemiştir (Karaaslan, 2016: 35-37).

Mezhepte, görüşün sahibine göre yapılan tercihlerle ilgili olarak aşağıda yer alan ilkeler genel kabul görmektedir;

- a. Konu hakkında sadece Ebû Hanîfe'ye ait bir görüş varsa amel o görüşe göredir.
- b. İbadet alanında fetvâ Ebû Hanîfe'nin görüşüne göredir.
- c. Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in ittifak ettiği noktada başka görüşe itibâr edilmez.
- d. Ukubât alanında, -deneyimi dikkate alındığı için- Ebû Yûsuf'un görüşleri esastır.
- e. İmâm Muhammed, zevi'l-erhâm ile ilgili konularda tercih edilir.
- f. Bir konu hakkında Ebû Hanîfe ve öğrencileri ihtilâf etmişlerse tercih Ebû Hanîfe'den yana gerçekleşir.
- g. Ebû Hanîfe'nin konu hakkında görüşü yoksa sırasıyla Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed, İmâm Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın görüşü kabul edilir.
- h. Ebû Yûsuf ya da İmâm Muhammed'in görüşü ancak bir zarûretin oluşması durumunda Ebû Hanîfe'nin görüşüne tercih edilir.
- i. Konu hakkında Ebû Hanîfe ve ashabının görüşünün olmadığı durumlarda, müteahhirûn âlimlerin görüşü kabul görür. Müteahhirûnun ihtilâfı durumunda cumhûrun kavli esastır (Kaplan 2011: 317-318).

Genel olarak bakıldığında, ictihâdların, müctehide ait, bir gâlib zann ifadesi olduğu değerlendirildiğinde, müctehidler arasında ortaya çıkan ihtilâfların anormal bir durum olmadığı görülecektir. Her ne kadar müctehidler, ictihâdlarını ortaya koyarken belirli ilkeler ve kaideler çerçevesinde hareket etmiş olsa da her ictihâd içeriğinde subjektif unsurlar barındırmaktadır. Bu nedenle bu görüşler doğru olabileceği gibi bunlardan daha doğrusunun elde edilmesi de mümkündür. Veya bu görüşlerin içerisinde -zannîde olsa- doğruluk kıstasına göre bir guruplama yaparak, doğru – daha doğru veya en doğru (Karaaslan, 2016: 36-38) mukâyesile müftâbih görüşleri tercih etmek olasıdır.

Mezhepteki farklı görüşleri mukâyeselerken diğer mezheplerdeki görüşleri de ele alıp, farklı ekollerden ictihâd örnekleriyle konunun işlenmesi de müftâbih görüş tesbitindeki isâbet oranını artıracaktır kanaatindeyiz. Bu yaklaşım ise Allah ve Rasulüne

göre “mutlak doğru” (Karaaslan, 2016: 48) olana daha fazla yaklaşmamıza vesile olacaktır ki, toplumun maslahatı ve dînin makâsı da bunu gerektirmektedir.

Biz de bu bağlamda, Hanefî mezhebindeki İmâm Ebû Yûsuf’a ait olan görüşleri ele alacak ve diğer mezheplerdeki tesbit edebildiğimiz görüşlerden de yararlanarak, ibâdât ve münâkehât konularındaki ihtilâfları karşılaştırmalı olarak değerlendirmeye çalışacağız.



2. İBÂDÂT ALANINDAKİ İHTİLÂFLAR

İslâm dîninin öğretilerine göre her insanın öncelikle bilmesi gereken husus, kendisinin ve tüm canlıların Allah'ın kulu olduğu ve buna uygun bir yaşayışı benimsemesi gerektiğidir. Bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'de birçok hatırlatma ve kâz yer almaktadır. Rabbimiz, cin ve insanları kendisine ib âdet (kulluk) etsinler diye yarattığını belirtmiş (Zariyat, 56), kendisinin ortağı olmayan bir ilah olduğunu açıkça ifade etmiştir (Taha, 14).

Peygamberimize de şu ifadeleriyle bu hususun gelmiş geçmiş tüm peygamber ve ümmetler için geçerli olduğunu hatırlatmıştır; “ و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون Sen'den önce hiçbir elçi göndermedik ki; O'na Ben'den başka ilah yoktur. O halde bana kulluk (ib âdet) edin diye vahyetmiş olmayalım” (Enbiya, 25).

Bu hatırlatmaların muhâtabı olan bizler de bizleri yaratan ve ihtiyacımız olan tüm nimetleri bize sunan rabbimizi bilip ona kulluk (ib âdet) etme yükümlülüğümüzü yerine getirmeliyiz. Bu bilinçle hareket eden kulların Rablerinin hatırlatmalarına karşı olabilecek cevapları ise “ اياك نعبد و اياك نستعين” Yalnız sana ib âdet (kulluk) eder ve yalnız senden istekte bulunuruz” (Fâiha, 5), şeklinde olmalıdır. Yine kullar, hayatının sarf edilmesi noktasında, mihverinin Âlemlerin Rabbi olduğunu ve yapılan tüm ib âdetlerin yalnızca ona has olduğunun bilinciyle hareket etmek gerekliliğini özümsemiş olmalıdır (En'âm, 162).

Kulluğu edâ eden birey, bu edâsını Rabbine karşı bir büyülenme mesâbesinde görmeyip, Rabbinin kendisine olan lütuflarına karşı değersiz bir karşılık ve gereklilik olarak kavramalı ve bu bilinçle ib âdetlerini yerine getirmelidir.

Bu hususta da Rabbimiz bize; “ ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته و يسبحونه و له يسجدون Rabbinin katında bulunanlar, O'na ib âdet (kulluk) etme noktasında büyüklük taslamazlar (kibirleşmezler), O'nu tesbih eder ve O'na secde ederler” (A'râf, 206),

buyurarak ib âdetimiz konusunda büyüklenmememiz gerektiğini bildirmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de kulluğunu hakkıyla yerine getirip, "hayır" olan iyi ve güzel davranışları yerine getiren kulların yaptıklarına Rableri katında karşılığın olduğu ve bu şekilde davrananların kurtuluşa ulaşabileceği açıkça belirtilmektedir (Hacc, 77).

Allah'a kulluk eden birey de gerçek kurtuluşa ulaşmayı murat ediyorsa, bu kulluğuna bâtilı karıştırmayacak ve dîni sadece Allah'a has kılarak kulluk edecektir (Zümer,14). Bir takım çıkar ve menfaatler gözeterek Allah'a ib âdet ediyormuş gibi yapmak o kişiyi kurtuluşa erdirmeyecek ve o, Allah katında bir karşılık bulamayacaktır.

İbadetleri yerine getirip hâlis bir kul olma konusunda baskılara maruz kalmış olmak veya ib âdetini bulunduğu bölgede yerine getirememek de oradan ayrılma imkânı bulabilen kimseler için, mazeret olarak Allah katında bir değere sahip değildir (Nisa, 97-98).

Bu konuda Yüce Rabbimiz Kur'ân-ı Kerîm'de; "يا عبادي الذين امنوا ان ارضي واسعة فاي اي فاعيدون Ey inanan kullarım! Muhakkak ki, benim arzım geniştir. O halde yalnız bana kulluk edin" (Ankebût, 56), buyurmakla bize yol göstermiş ve Allah'a kulluk (ib âdet) etmeye engelin olduğu durumlarda hicret etme zorunluluğunu ifade etmiştir.

Kulluğunu yerine getirmeyen ve bu konuda büyüklük taslayarak Allah'a kul olmaktan uzaklaşan kimselerin kurtuluşa ulaşamayacağı ve Allah'tan isteyebilecekleri bir haklarının da olmadığı, Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde belirtilmiştir (Kehf, 103-105; Hud,16). Bu gibi kimselerin nankörlüklerinin de cezasız kalmayacağı ve Cehennem'de, küçük düşürülmüş bir halde cezalandırılacakları belirtilmektedir (Kehf, 106; Mü'min, 60).

Rabbimizin bu denli ihtimânla üzerinde durduğu yaşam gayemiz kulluk hakkında, âlimlerimiz de kaynaklardan ve delîllerden faydalanarak bizlere yol göstermişler, Rabbimizin hitaplarını yaşama uygun bir hale getirerek yorumlamışlardır. Bu yorumlar da her âlim, kullandığı usûl, bilgi birikimi, yetenek ve çabasıyla görüşlerini ortaya koymuşlardır. Âlimlerimizin ortaya koyduğu görüşlerin bir kısmı birbirlerine mutâbık olarak gerçekleşmişken, bir kısmı da ihtilâflı olarak meydana gelmiştir.

İhtilâflı olan bu görüşler, dînin ana unsurlarında veya kesin olarak delîli bulunan konularında değil, daha çok yoruma dayalı noktalarında gerçekleşmiştir. Her âlim de bu ihtilâflarını elde ettikleri delîlileriyle desteklemiştir.

Zaman içerisinde ise âlimlerimizin görüşlerinden bazıları bir gurup tarafından kabul görmüş, bazıları da diğer guruplar tarafından kabul görmüş ve bazı görüşler ise tarih sahnesinde kaybolmuştur.

2.1. Tahâretler

Tahâret, temizlenme demek olup, İslâm dîninde bir takım ibâdetlerin yapılması için şart koşulmuş ve temizlenmenin esaslarını belirleyen nasslar ortaya koyulmuştur. Mâide Sûresi 6. âyet de bu nasslardan biridir:

يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق ومسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başınızı mesh edip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp oldunuz ise, temizlenin (boy abdesti alın)...”(Mâide, 6).

Yukarıda yer alan âyet ve diğer deliller ışığında İslâm fakihleri icthâdda bulunmuşlar ve ulaştıkları hükmü ortaya koymuşlardır. Fakihler ortaya koydukları görüşlerinde bazen icmâ' etmişler, bazen de farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ele aldığımız kitap el-Hidâye, Hanefî Ekolü görüşlerini verirken bu farklılıklara da değinmiştir. el-Hidâye'de yer alan Tahâretler konusunda, İmâm Ebû Yûsuf'un İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed karşısında tek kaldığı görüşleri aşağıda yer almaktadır:

2.1.1. Abdest

Abdest konusunda, İmâm Ebû Yûsuf, sakalın arasının hilâlenmesini sünnet saymış, tarafeyn ise bunun sünnet olmayıp yalnızca câiz olacağını belirtmişlerdir. Tarafeynin bu görüşünün nedeni ise bir şeyin sünnet olabilmesi için onun, farzın mahallinde, farzı tamamlayıcı bir unsur olması gereğidir (el-Mergînânî, t.y.: I/II, 15). Buna göre tarafeyn sakalın içini farzın mahallî olarak görmemişler, İmâm Ebû Yûsuf ise sakalın içini farzın mahallinden saymış ve hilâlenmesiyle farzı tamamlayıcı bir unsur olarak tesbit etmiştir.

İmâm Mâlik'in sakalın hilâlenmesiyle ilgili görüşü, tarafeyne ait görüşle mütâbıktır. İmâm Mâlik, sakalın hilâlenmesinin gerekmediği görüşündedir (es-Sahnûn, 1994: I, 125). İmâm Şâfiî de bu konuda, suyun yanaklara ve sakala bolca uygulanmasını sünnetin yerine getirilmesinde yeterli görmüştür (el-Müzenî 1994: 8). İmâm Ahmed b. Hanbel ise sakalın hilâlenmesini müstehap göreyerek (İbn Kudâme, 1997: I, 59-60), kısmen de olsa Ebû Yûsuf'la aynı görüşte birleşmişlerdir.

Abdestin bozulmasıyla alâkalı olarak İmâm Ebû Yûsuf, kusmuk, kan ve irini, az olmaları koşuluyla necis kabul etmemiş ve abdesti bozan bir durum olarak da görmemiştir. Ancak bu az miktar kusma aynı mecliste tekrar eder ve hepsinin toplamı ağız dolusu olursa, abdestin bozulacağını belirtmiştir. İmâm Muhammed ise az miktar kusmalarda sebebi esas almış ve aynı sebepten dolayı meydana gelen kusmalar toplamı ağız dolusu olduğunda abdesti bozar demiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 18). Bu durumda iki müctehid arasındaki ihtilâf nedeni; az miktarda olan ve farklı zamanlarda gerçekleşen kusmaların abdesti bozması hususunda İmâm Muhammed'in, abdestin bozulma gerekçesini aynı "sebeple" meydana gelen kusmaların toplamı olarak görmesi, Ebû Yûsuf'un ise aynı "meclis"te gerçekleşen kusmaların toplamı olarak kabul etmesidir.

Böyle olunca, azar azar kusan bir kişinin kusması aynı mecliste farklı nedenlerden dolayı gerçekleşir ve toplamı ağız dolusu olursa Ebû Yûsuf'a göre abdesti bozulur ancak İmâm Muhammed'e göre bozulmaz. Farklı meclislerde ancak aynı sebeple meydana gelen kusmaların ağız dolusu olması durumunda ise Ebû Yûsuf'a göre abdest bozulmazken İmâm Muhammed'e göre bozulmaktadır.

Kusma konusunda İmâm Şâfî'nin görüşü ise; az ve ya çok olması fark etmeksizin kusmanın abdesti bozmayacağı şeklindedir (el-Müzen î 1994: 11). Azar azar kusmada aynı meclisin esas alınması, aynı sebeple kusmanın esas alınmasına göre daha isâbetli görülmektedir. Çünkü insanın aynı sebeple kusması hastalık durumuna göre çok uzun bir zaman dilimi de geçerli olabilmektedir. Uzun zaman dilimi de kişinin birden çok defa abdest alabileceği bir zaman dilimi dahi olabilir. Bu durumda ise kişi kusmanın bir kısmını başka bir abdestte, diğer bir kısmını ise daha başka bir abdestte gerçekleştirmiş olabilir.

Kusma da gelen şeyin balgam olması durumunda, İmâm Ebû Hanfe ve İmâm Muhammed, abdestin bozulmayacağını belirtmişlerdir. İmâm Ebû Yûsuf ise gelen balgamın, baştan gelmesi durumunda abdestin bozulmayacağı görüşüne sahipken, karından gelen balgam konusunda ise -ağız dolusu olmak kaydıyla- abdestin bozulacağı görüşündedir. Bunun gerekçesi olarak da Tarafeyn, balgama kayganlığı nedeniyle necâsetin bulaşamayacağını belirtirken, İmâm Ebû Yûsuf ise, karından gelen balgamın, necis yerden geldiği için necis olacağını söylemektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 18).

Bu durumda Ebû Yûsuf karından gelen balgamı kusmaya dâhil ederek hüküm vermiştir. Tarafeyn ise kusma ile gelmiş olsa da balgamın farklı yapısını göz önünde

bulundurmakta ve fetvâda farklı sonuca ulaşmaktadır. Balgamın nereden geldiğinin tam olarak tespit edilemeyeceği, gelen maddenin ne kadar kusmuk ne kadar balgam olduğunun ayrımının yapılma güçlüğü ve balgam da olsa sonuç itibarıyla olayın kusma olması nedeniyle hükmün her iki durumda da (kusma/balgam kusma) aynı olması kanaatimizce daha isabetlidir.

2.1.2. Gusül

el-Hidâye’de yer alan gusül faslında, İmâm Ebû Yûsuf’un, İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed karşısında farklı görüş belirttiği ilk konu; guslü gerektiren cünüp olmanın nasıl gerçekleştiğidir. İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed’e göre guslün gerekmesi için meninin, mekânından şehvetle ayrılması yeterli görülmüş, çıkışın şehvetle olması şart koşulmamıştır. İmâm Ebû Yûsuf ise meninin, hem yerinden şehvetle ayrılması hem de çıkışının şehvetle olması gerektiğini belirterek, bu iki şartın bir arada gerçekleşmesi gerektiğini söylemiş, aksi durumda guslü gerektiren cünüplüğün meydana gelmeyeceği görüşünü ileri sürmüştür (el-Merginânî, t.y.: I/II, 20). Bu konuda tarafeynin görüşü ihtiyâta daha uygun olan görüştür. Ayrıca tabiatı gereği meni, -kişide olumsuz bir durum söz konusu değilse- çıkışını da şehvetle gerçekleştirir.

Guslü gerektiren cünüplüğün gerçekleşmesi konusunda İmâm Şâfiî, hem tarafeynden hem de Ebû Yûsuf’tan farklı olarak, iki tarafın sünnet mahallerinin birbirine değmesini yeterli görmektedir (el-Müzenî 1994: 12). Sünnet mahallerinin birbirine değmesi durumunda İmâm Şâfiî’ye göre meninin çıkışının nasıl olduğu hatta çıkıp çıkmadığı dahi bir sorun teşkil etmemektedir. Hanbelî mezhebince guslü gerektiren durum; meninin bedenden çıkarken şehvet hissiyle birlikte şiddetle fişkırması durumudur (İbn Kudâme, 1997: I, 121).

Cuma için gusletmenin hükmü konusunda, el-Hidâye’de yer alan ana görüş, sünnet olduğudur. Ancak İmâm Ebû Yûsuf bu konuda sünnet olmanın nedeninin Cuma günü değil Cuma Namazı olduğunu ifade ederek görüşünde tek kalmıştır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 21). İmâm Ebû Yûsuf’un görüşündeki bu farklılık, hükmün sebebinin ne olduğunda olup, hükümde bir farklılık oluşturmamış ve Cuma guslünün sünnet olduğu görüşünde birleşme gerçekleşmiştir. Bu konuda, Ebû Yûsuf’un görüşünün, Cuma olgusu için daha uygun olduğu kanaati çok da yanlış olmasa gerektir. Zira Cuma guslünün, Cuma günü için sünnet olduğu görüşü esas kabul edilirse; kişi, guslünü Cuma namazından sonraya da bırakabilir.

Bu durum da kanaatimizce, Cuma namazı için bir araya gelen kişilerin bir birlerine eziyet verici kokular taşımalarına yol açabilir.

2.1.3. Sular ve Temizliği

Hayvan artıklarının suyu kirletmesi bahsinde, Eb û Y ûsuf; kedilerin artığının necis olmadığı, hatta mekr ûh dahi olmadığı görüşünü ileri sürmüştür. İmâm Eb û Han fe ve İmâm Muhammed ise kedi artığının mekr ûh olduğu görüşünü belirtmişlerdir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 29). İmâm Eb û Y ûsuf, kedi artığının mekr ûh olmadığı görüşüne dayanak olarak, Hz. Aişe'nin naklettiği; “Rasûlullah'ın kedinin necis olmadığı ve onun insanların arasında dolaşmakta olduğunu buyurduğu, ayrıca Rasûlullah'ın kedinin artığıyla abdest aldığını gördüğü” (Eb û D âv ûd, Tah âret, (Kedinin Artığı) 75), riv âyetini esas almıştır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 29).

Hanbel î Mezhebi de kedinin artığının nec âsete ve kerahete sebep olmadığı görüşündedir (İbn Kud âne, 1997: I, 26-27). Ebû Yûsuf'un konu hakkındaki bu yaklaşımı, almış olduğu hadis eğitimi ve derin hadis bilgisinin fıkıh usûlüne açık etkisi olarak yorumlanabilir. Zira Eb û Y ûsuf, us ûl olarak hadisle amel etmede Tarafeyn'e göre daha fazla ağır basmaktadır (Öğüt, 1994: 263).

2.1.4. Teyemmüm

Suyun bulunmadığı veya kullanılmadığı durumlarda, temiz toprağa yönelerek yüzü ve kolları meshetmek şeklinde alınan teyemmüm abdesti, abdest ve guslün yerine geçmektedir. İmâm Eb û Han fe, suyun bulunmadığı durumlarda elde yalnız neb ž bulunursa –incelik ve tatlılığını koruması kaydıyla- bununla da abdest alınabileceği görüşünü belirtmiştir. İmâm Muhammed ise bu durumda, hem neb žle abdest alınmalı hem de teyemmüm yapılmalı demiştir. Bu iki İmâma ihtil âfla Eb û Y ûsuf ise neb žle abdest alınamayacağını belirterek, bu durumda teyemmüm yapılması gerektiği görüşünü savunmuştur (el-Merginânî, t.y.: I/II, 31).

Hanbel î mezhebi de neb žle abdest alma noktasında Eb û Y ûsuf' la aynı görüştedir. Zira Hanbel îler, neb žin temizleyici olmadığı ve nec âseti gidermeyeceği görüşündedirler (İbn Kud âne, 1997: I, 12-13). Teyemmümle ilgili âyete bakıldığında da “فلم تجدوا ماء فتيمموا” Su bulamadığınızda yönelin (teyemmüm yapın)...” (M âde, 6; Nisa, 43) ifadesi yer almakta. Bu ifadeye göre mutlak olarak, su bulunmadığında teyemmüme yönelmek gerekmektedir.

Teyemmümün nelerle yapılabileceği noktasında, İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed yeryüzü cinsinden olan her şeyle teyemmüm yapılabileceği kanaatini belirtmişlerdir. İmâm Ebû Yûsuf ise teyemmümün, üzerinde ot bitiren verimli toprak veya kumla olabileceğini belirterek (el-Merginânî, t.y.: I/II, 33), Tarafeynin kapsam dâhiline aldığı kireç, sürme ve zırnık gibi unsurları teyemmüm yapılabilecek unsurlar dışına çıkartmaktadır.

Mâlikî mezhebinin konu hakkındaki görüşü de, toprak dışında toprak cinsi olan taş, çakıl, yakılmamış kireç gibi şeylerle de teyemmümün câz olduğudur (İbn Abdilberr, 1992: 29). Teyemmümün nelerle yapılabileceği hususunda Mâlikîlerin görüşüyle tarafeynin görüşü belirli bir oranda paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla İmâm Mâlik ve Tarafeyn âyette yer alan صعيد kelimesini, muhtemel manalarını içerecek şekilde şumûlü geniş olarak değerlendirmektedir ki bunu engelleyecek herhengi bir durum da söz konusu değildir. Bu gerekçeye dayanarak Tarafeynin görüşünü, Ebû Yûsuf'un görüşüne tercih etmekteyiz.

Hristiyan bir kişi, Müslüman olmak amacıyla teyemmüm edip, teyemmümden sonra Müslüman olursa; tarafeyne göre teyemmümü geçerli olmamış durumdadır. Ancak İmâm Ebû Yûsuf, kişinin maksûd olan bir ibâdeti amaçlayarak teyemmüm alması nedeniyle teyemmümün geçerli olduğu görüşünü belirtmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 33).

Tarafeynin bu yaklaşımı ise teyemmümün ibâdet olması nedeniyledir. Zira ibâdetler Müslüman olmayanlar için bir yükümlülük oluşturmamaktadır. Dolayısıyla bu durumdaki kişi Tarafeyne göre, teyemmüm aldığı anda henüz bununla yükümlü değildi. Ancak teyemmümü Müslüman olmak için aldığı da göz önüne alındığında asıl itibarıyla, teyemmüm almaya niyetlenmesi dahi İslâm'a girdiğinin göstergesidir. Bu nedenle teyemmümü Müslüman olmadan önce aldığı yaklaşımı isabetli bir yaklaşım değildir. Ebû Yûsuf'un fetvâsı bu ince ayrımı göz önünde bulundurarak bu konuda daha isabetli bir sonuç ortaya koymaktadır.

Yolculuk esnasında yanında su bulunduğunu unutarak teyemmüm alan ve bu teyemmümle namaz kılan kimsenin, yanında su bulunduğunu hatırlaması durumunda, İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed, kıldığı namazı tekrar kılmak zorunda olmadığı görüşünde birleşmişlerdir. İmâm Ebû Yûsuf ise kişi suyu yükün içine kendisi koymuş veya koydurmuş olduğu durumlarda namazını tekrar kılmalı görüşünü beyân etmiştir.

Eb û Y ûsuf, bu görüşünü gerekçelendirirken de genel itib âıyla yolculukta suyun, eşyaların arasına koyulduğunu ve kişinin bu nedenle eşyalarının arasına bakması gerektiğini belirtmektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 34). Bu durumda kişi, suyu aramamış olacağından üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmemiş ve suyun yokluğu aslî olarak kesinleşmemiştir. Bu durumda Eb û Y ûsuf'a ait görüşün daha isâbetli olduğu kanaatini taşımaktayız.

2.1.5. Kadınların Hayz ve İstihaza Durumları

Hanefî mezhebinde, kadınların hayz süresi ile ilgili müft âbih görüş; en az üç gün, en fazla da on gün sürdüğü görüşüdür. İmâm Eb û Y ûsuf, en kısa süreyi, iki gün ile üçüncü günün çoğunluğu olarak belirtmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 38). Eb û Y ûsuf'un en kısa süre ile ilgili bu görüşü, bir şeyin çoğunluk kısmı onun tamamı hükmündedir ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke, Mecelle'de; "İtibâr g âib-i şâyi'adır, n âdire değildir" (Mecelle, 1305h: Md. 42), şeklinde kâideleştirilmiştir. Bu ilkeye göre, üçüncü günün çoğunun geçmiş olması nedeniyle, üç tam gün geçmiş gibi olmaktadır. Bu da, hayzın en kısa süresinin üç gün olduğu görüşüyle Eb û Y ûsuf'un görüşü arasında bir ihtilâfın, öz itib âıyla olmadığını göstermektedir.

Şâfiî mezhebinde ise hayzın en kısa süresi bir gün ve bir geceden ibaret olan yirmi dört saat, en uzun süresi ise on beş gün olarak kabul edilmektedir (el-Gazzâlî 1997: I, 411). Mâlikî mezhebinde de hayzın en uzun süresi on beş gün kabul edilirken en kısa süresi için bir sınır kabul etmemektedirler (İbn Abdilberr, 1992: 31). Görüldüğü üzere Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine ait görüşlerde Hanefî mezhebinin iki görüşü de destek bulamamaktadır.

Kadının, hayz günlerinde, bulanık renklere gördüğü yaşlıkların tamamı, İmâm Eb û Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre hayza yorulurken İmâm Eb û Y ûsuf, rengi bulanık yaşlığı, kandan sonra olmadığı durumlarda hayza yormamıştır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 38).

İmâm Mâlikî bulanıklığı, ister hayz günlerinde isterse hayz günleri dışında olsun hayz olarak kabul etmiştir (İbn Abdilberr, 1992: 31). Bu durumda bulanıklık; İmâm Mâlikî'e göre ne zaman olursa olsun hayz anlamına gelirken İmâm Eb û Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre yalnız hayz günlerinde gerçekleştiğinde hayz olarak kabul edilmektedir. İmâm Eb û Y ûsuf ise daha farklı bir görüşle hayz günlerinde ve kandan sonra meydana gelen bulanıklığı hayz olarak kabul etmektedir.

Müstehaza bir kadının aldığı abdestle ne kadar ve ne zamana kadar namaz kılabilecekleri hususunda Tarafeyn; alınan abdestle bir vakit çıkıncaya kadar dilediği kadar farz ve nâfile namaz kılabilecekleri görüşünü kabul etmişlerdir. İmâm Ebû Yûsuf ise; vaktin çıkmasıyla abdestin yenilenmesi gereğinin yanı sıra vaktin girmesiyle de abdestin yenilenmesi gerektiği görüşünü savunmaktadır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 40-41). Bu görüşü açmak için şu örneği verebiliriz: Sabah namazının sona erip, güneşin doğuşundan sonra ve öğle vakti girmeden önce abdest almış müstehaza bir kadın, Tarafeynin görüşüne göre öğle vaktinin çıkışına kadar namaz kılabilirdi, İmâm Ebû Yûsuf'un görüşüne göre öğle vaktinin girmesine kadar namaz kılabilir.

2.1.6. Necâsetlerden Temizlenme

Mezhepte müftâbih olan görüşte, ayakkabılara bulaşan pisliklerin iyice yaş olması durumunda, ancak yıkanma ile temizlenebileceği belirtilmektedir. Ancak İmâm Ebû Yûsuf, bu durumdaki pisliğin de kuru pislik gibi temizleninceye kadar yere sürmek sûretiyle temizlenebileceğini belirtmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 43). Buna dayanak olarak da Ebû Yûsuf, -Hidâye metnindeki ifadelerle göre- ayakkabıları pisliklerden korumanın mümkün olmadığını ve ayakkabılardaki pisliğin toprakla temizlenmesiyle alâkalı hadiste pisliğin temiz veya kuru olarak betimlenmediği, aksine ifadenin mutlak olduğunu belirtmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 43). Ebû Yûsuf bu hükümde zarûret de göz önüne almış ve zarûret nedeniyle kolaylaştırmaya başvurmuştur ki Ebû Yûsuf'un zarûret de göz önünde bulunduran bir usûl izlediği gözlenmektedir (Öğüt, 1994: 263). Ayrıca burada Ebû Yûsuf'un hadis konusundaki tutumuna da bariz bir örnek vardır.

Konu hakkında İmâm Mâlik'e ait görüş de İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in görüşüne mütabıktır. İmâm Mâlik'e göre sıvı necâsetler ancak, üzerine temizlendiğine dair gâlib algı oluşuncaya kadar su dökmekle giderilir (İbn Abdilberr, 1992: 19). Ne var ki bu konuyla alâkalı olarak Sünen-i Ebû Dâvûd'da yer alan aşağıda yer verdiğimiz hadis metinleri de Ebû Yûsuf'un ifade ettiği gibi ayakkabılara bulaşan pisliklerin toprakla temizlenebileceğine işaret etmektedir ve metinlerdeki ifadede yaş ve kuru şeklinde bir kayıt yer almamaktadır.

“إذا وطئ احدكم بئعله الاذى فان التراب له طهور” “Sizden biri ayakkabısıyla pisliğe bastığında toprak onun için temizleyicidir, “إذا وطئ الاذى بخفيه فطهورهما التراب” “Terlikleriyle pisliğe bastığında o ikisi (terlikler) için toprak temizleyicidir” (Ebû Dâvûd, Tahâret, 385-386).

Eti yenilen hayvanların idrarlarının bulaştığı elbiseyle namaz kılma konusunda İmâm Ebû Hanîfe, elbisenin dörtte birine kadar olan necâsetin, o elbiseyle namaz kılmaya engel olmadığı, necâsetin dörtte birden daha fazla olduğu durumlarda ise namazın sıhhatini engellediği yönünde görüş bildirmiştir. İmâm Ebû Yûsuf'un bu konudaki görüşü ise bir karış boy ve bir karış ene kadar necâsetle namaz kılınabileceği, daha fazla olduğunda ise namaz kılınamayacağı şeklindedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 44). Bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünde insanlar için bir kolaylık varken Ebû Yûsuf'un görüşünde ise ihtiyata uygunluk dikkati çekmektedir.

İmâm Ebû Hanîfe ile İmâm Ebû Yûsuf, eti yenilen hayvanların idrarının necis olduğu konusunda hemfikir olsalar da bu necâsetin sebebi konusunda ayrı görüş öne sürmektedirler. İmâm Ebû Hanîfe bunu, nasslar arasında teâruz olması sebebine dayandırırken, İmâm Ebû Yûsuf ise eti yenen hayvanların idrarının necis olup olmadığı hususunda ihtilâfin bulunmasını gerekçe göstermektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 44). Keza Hanbelî ve Mâlikî mezhebi eti yenen hayvanların idrarının necis olmadığı görüşündedirler. (İbn Abdilber, 1992: 18; İbn Kudâme, 1997: I, 184). Buna göre Hanbelî ve Mâlikî mezheplerinde, eti yenen hayvanların idrarının bulaşması durumu, namazın sıhhatine engel olmamaktadır.

Balık kanının temiz bir şeye bulaşması noktasında Hanefî mezhebi, bir dirhemden fazla olsa da bununla namaz kılınabileceği fetvâsını verirken, İmâm Ebû Yûsuf, fahiş derecede bulaşmamayı şart koşmaktadır (el-Merginânî t.y.: I/II, 45). İmâm Ebû Yûsuf bu noktada balık kanını necis olarak kabul etmektedir. Ancak Hanefî ekolündeki genel kanaat, balık kanının gerçekte kan olmadığı dolayısıyla da necis sayılamayacağı şeklindedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 45). Hanbelî mezhebi görüşü de balık kanının diğer kanlardan farklı olarak temiz olduğu yönündedir (İbn Kudâme, 1997: I, 187).

2.2. Namaz

2.2.1. Namaz Kılmanın Mekrûh Olduğu Vakitler

Hanefî Mezhebi, güneş doğarken, tam tepedeyken ve batarken namaz kılmayı genel olarak mekrûh kabul etmektedir. İmâm Ebû Yûsuf'un bu konuda, Cuma günü güneş tepedeyken nâfile namaz kılmanın mübâh olduğu şeklinde bir görüşü bulunmaktadır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 50). Ebû Yûsuf'un bu görüşü, yalnız Cuma günü ve güneşin tepede olduğu vakit ile alâkalı olup diğer vakitlere şâmil değildir.

İmâm Mâlik'in konu hakkındaki görüşü kısmen Ebû Yûsuf'u desteklerken, olayın şumûlünü biraz daha artırmaktadır. İmâm Mâlik'e göre Cuma günü ve diğer günlerde de güneşin ortada bulunduğu istivâ vaktinde namaz kılmak câzdir (İbn Abdilberr, 1992: 36).

Şâfî mezhebi ise bu konuda Ebû Yûsuf'u tam olarak destekleyen bir görüş benimseyerek, Cuma günü istivâ vaktinde namazı câz görürken diğer günlerdeki istivâ vaktinde ise mekrûh görmektedir (eş-Şirbinî 1997: I, 199).

2.2.2. Ezân

Ezânın okunacağı zamanla ilgili olarak, Hanefî Mezhebinde, vaktin girmesi esas alınmış, vakit girmeden ezânın okunamayacağı kabul görmüştür. İmâm Ebû Yûsuf, sabah namazının ezânı noktasında, bu genel görüşe aykırı olarak gecenin son yarısında ezânın okunabileceği fetvâsını vermiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 53). İmâm Ebû Yûsuf görüşüne delîl olarak, Mekke ve Medîne halkının bu konudaki uygulamasını göstermektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 53). Bu noktada Ebû Yûsuf'un yaklaşımı sahâbe uygulamasını kıyâsa tercîh etme şeklinde gerçekleşmiştir ki, Ebû Yûsuf her ne kadar kıyâsı oldukça fazla kullanıyor olsa da O, Sahâbe görüşünü ve uygulamasını kıyâsa tercîh etmektedir (Öğüt, 1994: 263).

İmâm Mâlik de, şafak atmadan önce ve gecenin son üçte birlik bölümünde olmak kaydıyla sabah ezânının, namaz vakti girmeden de okunabileceği kanaatindedir. (İbn Abdilberr, 1992: 37). Malikilerin bu görüşünde de Ameli ehli Medîne yönteminin etkileri görülmektedir.

2.2.3. Namazın Sıhhati

Namazın sahîh olabilmesi için avret sayılan mahallerin örtülmesi gerekir. Hanefî mezhebinde esah olan görüşe göre kadınlarda yüz, eller ve -iki rivâyetten birinde- ayaklar hârici tüm beden namazda avrettir (el-Mavsîlî, t.y.: I/II, 69-70; el-Merginânî, t.y.: I/II, 54). Namazda bacakların açılması durumunda Tarafeyn, kadının bacağının dörtte birinden azının açılmasını namazın sıhhatine engel görmezken, İmâm Ebû Yûsuf bu oranı yarıdan az olarak beyân etmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 54). Dolayısıyla; Tarafeyne göre bacaklardaki açılma dörtte birin üzerindeki bir oradaysa namaza mâni' iken, bu durum Ebû Yûsuf'ta namazın sıhhatine ancak bacakların yarısına ulaşmasıyla mâni' kabul edilmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 54-55). Asıl olarak bu ihtilâfın temelinde Ebû Yûsuf'un, bir şeyin durumunu değerlendirmede yarıyı geçen oranını onun tümü olarak

değerlendirmesi yatmaktadır. Şâfi î mezhebinde ise kadının ayakları dahi namazda avret mahallinden sayılmaktadır (el-Gazzâlî 1997: II, 175). Hanbelîlerde de kadının yüz ve – ihtilâfla birlikte- elleri hâri ç tüm bedeni avret mahallindedir (İbn Kudâme M. 1993: III, 206).

2.2.4. Namazın Sıfatı

Namazın başlangıç tekbiri hakkında İmâm Eb û Hanîfe ve İmâm Muhammed, الله اكبر ifadesi yerine الله اجل اعظم, الله الرحمن اكبر, لا اله الا الله veya Allah'ın diğer isimlerinden birinin zikredilmesini de câiz görmektedir. İmâm Eb û Yûsuf ise başlangıç tekbirinde, kişinin söyleyebilmesi durumunda, sadece الله اكبر veya الله الكبير ifadelerinden başkasını kullanamayacağı görüşüne sahiptir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 58).

İmâm Mâlik, namaza başlangıç tekbiri hakkında, yalnızca الله اكبر lafzının geçerli olduğu ve başka bir lafzın kullanılmayacağı görüşünü belirtmiştir (İbn Abdilber, 1992: 39). İmâm Şâfiî ise الله اكبر ve الله الاكبر lafızlarını tekbir için geçerli görmektedir (el-Müzenî 1994: 25).

Eb û Yûsuf'a göre, başlangıç tekbirinden sonra ... اني ... الله سبحانه والهم ... duasına ek olarak ... الله سبحانه والهم ... duası da okunur. Tarafeyn ise yalnızca... الله سبحانه والهم ... duası okunur demiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 59). Konu hakkındaki ihtilâfın nedeni, tarafların farklı rivâyetlere dayanmalarındır. Namazın başında Allah'tan yardım dilemek ve ona dua etmek için Ahmet b. Hanbel, ... الله سبحانه والهم ... duasını tercîhe şayan görmekle birlikte, Peygamberimiz (s.a.s)'den nakledilen diğer duaların okunmasını da câiz görmektedir (İbn Kudâme, 1997: I, 284-285).

Namazın başında اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ifadesini kullanmak Eb û Yûsuf'a muhâlif olarak Tarafeyne göre, İftitah duasına tabi olmayıp Kur'ân'dan bir şey okumaya tâbidir. Bu nedenle namazın başında İmâma katılan kimse bunu okumaz ancak sonradan gelip İmâma uyan kimse okur (el-Merginânî, t.y.: I/II, 59).

Eb û Yûsuf'a göre, rûkûdan sonra ayakta tam dikilmek, secdeler arasında oturmuş olmak, rûkû ve secdede dinginliği sağlayacak kadar durmak farzdır. Tarafeyn ise bunların farz olmadığı görüşündedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 61). İmâm Mâlik, rûkû, secde, rûkûdan sonraki duruş ve iki secde arasındaki oturuşun fîdâi sağlamadığı müddetçe câiz olmayacağı görüşünü belirtmektedir (İbn Abdilber, 1992: 41).

İmâm Mâlik'in bu görüşüyle Eb û Y ûsuf'un görüşü mutabık olarak ortaya çıkmıştır. Tarafeyn ise bunların farz olmadığını belirtmekle fidâin gerçekleşmediği doğruluş ve oturuşlarda da namazın geçerli olacağı sonucunu doğurmaktadır.

İmâma uyararak namazını kılan kişi selam verirken selamını İmâmını da kast ederek verir. İmâmın, kendisine göre bulunduğu yere göre, sağında ise sağa selam verirken, solunda ise sola selam verirken İmâmını kast eder. Ancak İmâmla aynı hizada buldukları durumda Eb û Y ûsuf'a göre İmâmını kast ederek selam veriş i ilk selamındadır. İmâm Muhammed ve Eb û Han fe'den gelen bir riv âyete göre ise İmâmı her iki selamında da kast ederek selam verir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 65-66).

Burada Eb û Y ûsuf, İmâma selam vermeyi öncelikli bir konuma almış ancak tekrara gerek görmemiştir. Tarafeyn ise İmâmın ne sağda ne de solda olmaması nedeniyle her iki selamda da İmâmın kast edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Namazda ilk iki rekatte kıraat farzdır. Farz olan okuma miktarı ise bir âyettir. Fâtiha S üresi'ni veya üç âyet kadar okuma ise vaciptir (el-Mavsılî, t.y.: I/II, 87). Tarafeyn, ilk iki rekatte Fâtiha'yı okuduktan sonra ilave okuma yapmayan kişinin, son iki rekatte Fâtiha'dan sonra ilave okuma yaparak, ilk iki rekattaki okumadığı ilave kıraati kaza etmesi gerektiğini belirtir. Eb û Y ûsuf ise bu durumda kazanın gerekmediğini söylemektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 66-67). Eb û Y ûsuf'un kaza gerekmediği görüşünün dayanağı; vacip olan bir şeyin terkinde kaza edilebilmesi için, kaza edileceğine dair bir del îlin olması gerektiği ilkesidir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 67).

2.2.5. Namazda İmâmet

Hanef î mezhebinde müft â bih görüş, namazda İmâmete en layık kişinin, sünneti (d înin ahkâmını) en iyi bilen kişi olduğudur. Eb û Y ûsuf'a göre ise Kur'ân'ı en iyi okuyan kişi, İmâmete öncelikle ehil kişidir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 69). İmâm Mâlik'e göre İmâmette öncelik sırası, fak î olma, Kur'ân'ı güzel okuma, vs. şeklinde sıralanarak (İbn Abdilberr, 1992: 46), ahkâmı bilmeye öncelik verilmektedir. Şâfiî Mezhebinde de en fak î olan en iyi okuyana terc î edilmektedir (el-Gazz â î 1997: II, 228).

İmâm Eb û Y ûsuf, bu hususla alâkalı olarak gelen naklin metninde yer alan sıralamayı esas almaktadır. Peygamberimizden (s.a.s) gelen riv âyette: *“Bir topluluğa Allah'ın Kitabı'nı en iyi okuyan İmâmlık eder. Şâyet eş değerdeyseler, sünneti (d înin ahkâmını) en iyi bilen İmâmlık eder...”* (Müslim, Kitâbu'l-Mes âcid ve Mev âdiu's-Sal â,

673), buyrulmaktadır. Ebû Yûsuf'un bu yaklaşımı başka konularda da yer almaktadır. Daha önce de zikredildiği gibi Ebû Yûsuf, Hanefî müctehidler içerisinde daha nassçı bir yaklaşım sergilemektedir.

Diğer İmâmların İmâmetteki önceliği nakildeki sıraya göre vermemesinin nedeni kanaatimize göre, Peygamberimiz döneminde Kur'ân'ı en iyi okuyan kişilerin aynı zamanda ahkâma da hâkim olmalarıyla alâkalıdır. Peygamberimizden sonra gelen dönemlerde ise bu durum değişmiş, Kur'ân'ı iyi okuyabildiği halde ahkâma hâkim olmayan kişiler çoğalmıştır. Namazda kıraat, namazın bir bölümünü ilgilendirirken, namazın ahkâmı, namazın tümünü kapsamaktadır. Dolayısıyla zamanımızda ahkâmın bilinmesi daha önceliklidir.

Namazda İmâma uyanlar iki kişi olduğu durumda İmâmın arkasında yer alırlar. Ebû Yûsuf'a göre ise İmâmı ortalarına alarak namaz kılarlar (el-Merginânî, t.y.: I/II, 70). İmâm Mâlik, iki kişiye İmâm olan kişinin önde, cemaatin de arkada olması gerektiği görüşündedir (es-Sahnûn, 1994: I,179). İmâm'ın önderlik vasfı göz önüne alındığında Tarefynin görüşünün –ki İmâm Mâlik'in de görüşü budur- daha isâbetli olduğu kanaatindeyiz.

2.2.6. Namazı Bozan Şeyler

Namazda yer alan bir kişi, namaz dışı ifadeler kullanarak konuştuğunda namazını bozmuş olur. Bu konuda kişinin ah çekmesini değerlendiren mezhep İmâmları, ah çekmenin huşudan olması durumunda namazı bozmayacağı ancak bir ağrı veya rahatsızlık nedeniyle olduğu durumlarda ise namazı bozacağını belirtmişlerdir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 75).

İmâm Ebû Yûsuf ise bu durumu değerlendirirken, namaz esnasında kişinin ah demesinin namazını bozmayacağını belirtmiştir. Bununla birlikte Ebû Yûsuf, namazdaki kişinin uh demesinin ise namazı bozacağı görüşündedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 75).

Ebû Yûsuf'un bu farklı görüşünün nedeni, kelimedeki harflerin ikisinden biri veya her ikisinin de Arapçadaki zâd harflerden olması durumunda namazı bozmayacağı kanaatinde olmasıdır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 75).

Namaz dışındaki birisinin Allah'tan başka ilah var mı, şeklindeki sorusu üzerine, namazda bulunan kişi لا اله الا الله (Allah'tan başka ilah yoktur) şeklinde cevap verdiğinde

Tarafeynin görüşüne göre namazını bozmuş olur. Eb û Y ûsuf'a göre ise namazı bozulmaz (el-Merginânî, t.y.: I/II, 75-76).

Kanaatimizce, Eb û Y ûsuf ve Tarafeynin konu hakkında farklı hükümlere varmalarının nedeni, Tarafeynin bunu, namaz dışındaki birine cevap kabul etmesi, dolayısıyla namazla alakası olmayan bir konuşmanın gerçekleşmesi olarak görmesindedir. Eb û Y ûsuf ise bu ifadeyi Allah'a yapılmış bir sen â olgusu olarak kabul ettiğinden namazın bozulmadığı görüşünü benimsemiştir.

M âlik îmezhebinin namazda konuşmak hakkındaki görüşü, namazda dua ve tesbih olmayan insanların kelamını, kasten kullanarak konuşmak, namazı veya namazdaki bir hususu düzeltmek için olmadığı durumlarda namazı bozar şeklindedir (İbn Abdilberr, 1992: 66). Şâfiî mezhebine göre ise namazda, namazla alakası olmayan, iki harften veya bir harften dahi meydana gelse, anlaşılır/mefhum olan her ifade namazı bozar (eş-Şirbinî, 1997: I, 298-299).

2.2.7. Vitir Namazı

Vitir namazı, kendisinde kunut olması nedeniyle diğer namazlardan farklı bir yapıya sahiptir. Hanefî Mezhebine göre kunut yalnız vitir namazında vardır ve başka namazlarda kunut yoktur (el-Mavsılî, t.y.: I/II, 85). Şâfiî mezhebine göre ise sabah namazında kunut bulunmaktadır (el-Mûzen î 1994: 27). Bu durumda sabah namazında kunut duası okuyan bir İmâmın arkasında namaz kılan Hanefî mezhebi mensubunun, İmâmın kunut yaptığı noktada ne yapacağı hususunda Tarafeyn ile Eb û Y ûsuf farklı görüş belirtmişlerdir.

Eb û Han fe ve İmâm Muhammed'e göre, İmâm, sabah namazında kunut gerçekleştirirse, arkasında yer alan kişi, bu esnada susar. Eb û Y ûsuf ise bu durumdaki cemaatin, İmâma uyacağını belirtmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 81). Bu hususta Tarafeynin görüşünün dayanağı, vitir namazından başka namazda kunut olmadığı görüşüyken Eb û Y ûsuf ise konuya cemaatin İmâma tâbi olması gerekliliği açısından bakmaktadır.

2.2.8. Nâfile Namazlar

Dört rek â nâfile namaz kılmak niyetiyle namaza başlayıp, teşehhütten sonra üçüncü rekâta kalkmadan namazını bozan kişinin, Tarafeynin görüşüne, niyet edipte

kılmadığı iki rekâti iade etmesi lâzım değildir. Ebû Yûsuf ise bunun iade edilmesinin lâzım olduğu görüşündedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 83).

Kişinin dört rekât namaz kılıp tüm rekâtlarında da bir şey okumadığı durumlarda Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre iki rekât iade etmesi gerekirken, İmâm Ebû Yûsuf'a göre dört rekâtı da iade etmelidir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 83). Yine dört rekâtlık bir nâfile namazın yalnız üç veya dördüncü rekâtında kıraat gerçekleştirilirse, Tarafeyne göre iki, Ebû Yûsuf'a göre ise dört rekâtın iadesi gerekir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 84). Bu ihtilâfın nedeni, Tarafeyne göre okuyuşun gerçekleştirilmemiş olması namazı bozarken, Ebû Yûsuf'a göre okuyuş, namazın zâd rükünlerinden olduğu için okuyuşun olmamasıyla namaz bozulmamış, bilakis namazın eksik gerçekleştirilmesi nedeniyle namaz bozulmuştur (el-Merginânî, t.y.: I/II, 83).

Hanefî mezhebine göre kişi, binek üzerinde iken ve nâfile namaz kılabilmek için şehir dışında olmalıdır. Ebû Yûsuf ise bu durumun şehir içinde de geçerli olduğu görüşündedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 84-85). Ebû Yûsuf, bu durumda kişinin şehir dışında olması veya olmamasını bir görmüş ve namazın nâfile olması nedeniyle meselenin cevâbı yönünde tercihte bulunmuştur.

2.2.9. Sehiv Secdesi

Sehiv secdesi ile alâkalı Tarafeyn ve Ebû Yûsuf arasında kayda değer bir ayrılık söz konusu değildir. Ebû Yûsuf'un ihtilâf ettiği nokta, İmâm Muhammed iledir. Bu konu ise, dört rekâtlık farz namaz kılan kişi, son oturuşu unutup beşinci rekâta kalkar ve beşinci rekâta da secde yaparsa kıldığı farz namazın farzîyetinin ne zaman bozulduğu noktasındadır. İmâm Ebû Yûsuf'a göre farzîyetin bozulması, kişi alnını yere koyduğu anda gerçekleşirken, İmâm Muhammed'e göre ise başını secdeden kaldırması ile gerçekleşir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 91).

Bu konu namaza tam bir rekât ekleme ile alâkalı olup, taraflara göre bir rekâtın ne zaman tam olarak kabul edilebileceğiyle alâkalı bir durumdur. Her ikisi de rekâtın tamamlanmasını secdeye bağlamakla birlikte, Ebû Yûsuf, secdeye varmış olmayı, İmâm Muhammed de secdeden kalkarak secdeyi de tamamlamış olmayı rekâtın tam olması için gerekli görmüşlerdir.

İmâmın kıldığı dört rekâtlık namazın son oturuşunu gerçekleştirip, selam vermeyi unutarak beşinci rekâta kalktığı ve daha sonrasında da altı rekâta tamamladığı durumlarda,

İmâma uyan kişi ile alâkalı olarak şöyle bir ihtilâf vardır; İmâm Muhammed'e göre İmâma uyan kişi sonraki iki rekâtı bozarsa ona iade gerekmez. İmâm Ebû Yûsuf ise bu durumda İmâma uyan kişiye iade gerektiğini belirtmektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 91).

2.2.10. Yolcunun Namazı

Namazın kısaltılarak kılınabilmesi için yolculuğun Tarafeyne göre en az üç gün üç gece sürmesi gerekmektedir. İmâm Ebû Yûsuf'a göre ise en az süre için iki gün ve üçüncü günün yarısından fazlasıdır demiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 96). Ebû Yûsuf'un bu görüşü, -daha önceki konularda da geçtiği üzere- O'nun, bir şeyin yarısından fazlasının gerçekleşmesi durumunda tam olduğuna hükmetmesi şeklinde ortaya çıkan, usûl yaklaşımı sonucu oluşmaktadır.

Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerde ise sefer fiğın en kısası için gün üzerinden değil de mesâfe üzerinden miktarlar belirlenmiştir ve diğer mezhep görüşleri bir birine yaklaşık mesâfelerle Hanefîler karşısında cumhûru meydana getirmektedir. Mâlikî mezhebinde namazın kısaltılabilmesi için kırk sekiz mil ve daha fazla bir mesâfe olması gerekli görülmekte (İbn. Abdilberr, 1992: 67), Şâfiî mezhebinde ise en kısa mesâfe kırk altı haşimî mil olarak kabul edilmektedir (el-Müzenî 1994: 39). Hanbelî Mezhebinin mesâfe takdiri ise, kırk sekiz haşimî mil olan dört berid şeklindedir (İbn Kudâme, 1997: I, 445).

Bir uzunluk ölçüsü olan mil, İslâm öncesi Roma ordusunda bin çift adım için kullanılmıştır. Hz. Peygamber tarafından da ulaşım yollarının arasına işaretler konulmuş ve iki işaret arası bir Haşimî mil olarak adlandırılmıştır. Peygamber'in (s.a.s) belirlemesine göre 4000 adım olan haşimî milin mesafesi hakkında mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu farklı görüşlere göre bir haşimî mili yaklaşık; 1475, 1615, 1845, 1920, 1975 ve 2470 metre olarak farklı ölçülerle tespit edildiğini söyleyebiliriz (Kallek, 2005, 53-54).

Hanefî mezhebine göre bir yolcu herhangi bir köy, kasaba veya şehirde on beş gün veya daha fazla kalmaya niyet etmediği müddetçe seferî sayılır. Bu nedenle çölde konaklamanın bir hükmü yoktur. Ancak Ebû Yûsuf, Çoban ve hayvancılıkla iştigâl eden kimselerin çölün belirli bir yerinde on beş gün veya daha fazla kalmaya niyet etmelerinin seferîliklerine son vereceği ve namazlarını tam olarak kılmaları gerektiği görüşünü belirtmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 97). Ebû Yûsuf, çoban veya hayvancılıkla iştigâl eden kimselerin çölde de olsa konaklamalarını onların mesleği gereği bir ikânet olarak

yorumlamıştır. Bu nedenle çölde onbeş günden fazla konaklamada çoban veya hayvancılıkla uğraşan kişileri mukâm olarak kabul eden görüşü benimsediğini söyleyebiliriz.

2.2.11. Cuma Namazı

İmâm Muhammed ve Ebû Hanîfe'ye göre Cuma namazının kılınabilmesi için İmâm hâriç üç erkek cemaatin olması gerekir. Ebû Yûsuf ise İmâm hâriç iki erkeği yeterli görmüştür (el-Merginânî, t.y.: I/II, 99).

Ebû Yûsuf, bu konuda cemaat kelimesini dikkate alarak İmâm dâhil üç kişiden bir topluluğun oluşacağını belirtirken, Tarafeyn ise Cuma namazı ile ilgili âyette geçen ... فاسعوا الى ذكر الله (Cum'a, 9), ifadesine bağlı olarak hitabın çoğul olması ve namaza gideceklere İmâm gerekmesi nedeniyle namaza koşacak cemaatin en az üç kişiden oluşması gerektiği kanaatine varmışlardır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 99).

Şâfiî ve Hanbelî Mezheplerinde Cumanın geçerli olacağı cemaatin en az sayısı ise kırk olarak kabul edilmektedir (eş-Şirbinî, 1997: I, 422; İbn Kudâme, 1997: I, 484). Mâlikî mezhebinde ise bu sayı, on iki olarak (Karaman, 1993: 86) tesbit edilmiştir.

2.2.12. Bayram Namazı

Bayram namazlarındaki ilave tekbirlerde, Hanefî mezhebine göre eller her defasında kaldırılır (el-Mavsîlî, t.y.: I/II, 130). Ancak Ebû Yûsuf, ilave tekbirlerde ellerin kaldırılmayacağı görüşünü benimsemektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 103).

İlave tekbirlerde ellerin kaldırılması hususunda Şâfiîler ve Hanbelîler de Hanefî mezhebindeki müftâh görüşte olduğu gibi ellerin kaldırılacağı kanaatindedirler (el-Müzenî 1994, 49; İbn Kudâme, 1997: I, 519). Mâlikî mezhebindeki görüş ise Ebû Yûsuf'a ait görüşü destekler mâhiyette olup, ellerin başlangıç tekbirleri dışında, ilave tekbirlerde kaldırılmayacağı şeklindedir (es-Sahnûn, 1994: I, 246).

2.2.13. Yağmur Duası

Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre yağmur duasında cemaatle kılınacak bir namaz yoktur. İmâm Muhammed'e göre ise cemaatle namaz kılınır ve bu namazın da iki hutbesi vardır. İmâm Ebû Yûsuf'a göre ise bu kılınan namazın yalnız bir hutbesi vardır. Ebû Hanîfe'ye göre ise hutbesi yoktur (el-Merginânî, t.y.: I/II, 106-107). Zira Ebû Hanîfe,

başlangıçta cemaatle kılınacak bir namaz olmadığını belirtmekte idi ki, cemaatle kılınacak bir namaz yoksa hutbesinin olmaması da buna bağlı bir gerekliliktir.

Yağmur duası hakkında Mâlik İerin görüşü; onda namaz ve iki hutbenin var olduğu şeklindedir (İbn Abdilber, 1992: 81). Şâfîler de bayram namazı gibi kılınan bir namaz ve iki hutbeyle gerçekleştirildiği görüşünü benimsemektedirler (el-Müzen î 1994: 51-52). Görüldüğü üzere yağmur duasıyla ilgili genel kabul, salt duadan ibaret olmayıp, namaz ve hutbeyi de içerdiği şeklindedir.

2.2.14. Korku Namazı

Korku namazı, nasıl ve hangi durumlarda kılınacağı Kur'ân'da teferruatlı bir şekilde açıklanmış bir namazdır (Nis â 101-103). Eb û Y ûsuf'un, bu namazın içeriği ile alâkalı bir ihtilâfi olamamakla beraber, yaşadığı dönemde bu namazın geçerliliğinin olmadığını söyleyerek Hanefî mezhebi içerisinde muhâlif bir görüş öne sürmüştür (el-Merginânî, t.y.: I/II, 107).

Kanaatimizce Eb û Y ûsuf'un bu görüşü, muhtemel ki; o dönemde bu namazı gerektirecek düşman korkusunun olmayıp, Müslümanların buldukları coğrafyada güçlü bir konumda olmaları sebebiyle olabileceği gibi diğer bir ihtimâl ise, Nis â 102. âyette geçen "Sen de içlerinde bulunduğun zaman" (Nis â 102), ifadesini dikkate alarak, Hz. Peygamberden sonra bu namazın geçerliliğinin olamayacağı yaklaşımını benimsemesidir.

2.2.15. Cenâze ve Namazı

Cenâze namazının başına yetişemeyen kişi Hanefî mezhep görüşüne göre gelir gelmez tekbir alıp namaza katılamaz, İmâmın arada aldığı tekbirleri bekler, İmâm tekbir alınca onunla birlikte tekbir alıp namaza dâhil olur. Eb û Y ûsuf'a göre ise sonradan namaza dâhil olan kişi gelir gelmez tekbir alıp namaza başlayabilir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 111). Bu durumda Eb û Y ûsuf, cenâze namazın â sonradan gelen kişiyi, diğer namazlardaki mesbuk gibi görerek hüküm vermiştir.

Hanefî mezhebine göre şehit olmak üzere olan kişi, yaralandıktan sonra bir şey yer, içer, namaz kılar, tedavi olur, alışveriş yapar, yaralandığı yerden alınıp götürülür veya dünyayla alâkalı bir vasiyette bulunur ve ondan sonra ölürse şehitlere yapılan uygulamanın aksine yıkanması gerekir (el-Mavsîlî, t.y.: I/II, 146). Bu şekilde hüküm verilmesinin nedeni,

bu durumdaki kişinin yaralanma ile ölme arasında yaşayan insanların amellerinden birini yapmış olması nedeniyledir.

Ebû Yûsuf, yukarda zikredilen noktalardan farklı olarak, yaralı kişi, akli başında olarak bir namaz vakti geçerse –namaz kılmasa bile- sonra vefât etse yine yıkanır demiştir. Ayrıca Ebû Yûsuf'a göre kişinin yaralı iken vasiyeti âhiretle ilgili olsa da yıkanması gerekir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 115).

Mâlikî mezhebi, yaralandıktan sonra yeme içme, ihtiyaçlarını karşılama gibi açık bir hayat sürme durumunda kişinin yıkanıp kefenlenip namazı kılınarak defnedileceği görüşündedir (es-Sahnûn, 1994: I, 258). Mâlikî mezhep görüşü bu meselede Hanefî mezhep görüşü ile mutâbık olarak gerçekleşmiştir.

2.3. Zekât

Hanefî mezhebinde deliye zekât farz değildir. Hanefîler, zekâtı ibâdet olarak kabul etmişler ve delinin de ibâdetlerle mükellef olmaması nedeniyle onu zekâtla yükümlü kabul etmemişlerdir (el-Mavsılî, t.y.: I/II, 148). Hanefîler, yılın bir kısmında akli başına gelen deli hakkında zekât vermesi gerektiği görüşünü belirtirler. Ebû Yûsuf ise yılın çoğunu hangi hal üzere geçiriyorsa o hali ile amel olunacağı kanaatini taşımaktadır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 118). Ebû Yûsuf'un fetvâsına göre, kişi yılın yarıdan fazlasını deli olarak geçiriyorsa zekât vermesi gerekmezken, aksi durumda zekât vermekle yükümlü olmaktadır.

Delinin zekât vermesi noktasında Şâfiîler, Hanefîlerden farklı düşünerek zekâtın mali yönünü daha baskın görmüşlerdir. Bu nedenle de Şâfiîlere göre kişi, hür ve Müslüman olduğu müddetçe –deli de olsa- zekâtla yükümlüdür (el-Gazzâlî 1997: II, 400). Mâlikî mezhebi ve Hanbelî Mezhebi de zekât konusunda Şâfiîlerle aynı görüşü benimseyerek, deliyi zekât vermekle yükümlü kılmışlardır (es-Sahnûn, 1994: I, 308; İbn Kudâme, 1997: II, 94).

Zekât hesabında, borçlar düştükten sonra eldeki mal nisâbın altına düşerse bu durum zekâta mâni'dir. Buradaki borçtan maksat, kullara ödenecek borç olup adak veya keffaret gibi kul hakkı olmayan borçlar değildir (el-Mavsılî, t.y.: I/II, 149). Bu durumda, geçmiş zekât borcunun da yeni zekât hesabına etkisi olmaması gerekirken Tarafeyn, geçmiş zekât borcu olan mal ister duruyor olsun ister mevcut olmasın, malı nisâbın altına düşürüyorsa zekâta mâni'dir demiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 118).

Ebû Yûsuf ise bu konuda farklı bir görüş belirterek, zekâtı ödenmeyen malın duruyor olması durumunda zekâta mani olduğu, mevcut olmadığı durumlarda ise zekâta mani olmadığı görüşünü benimsemiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 118). Mâlikî mezhebi, kişinin zekâtı belirlenirken, üzerindeki ödenmemiş zekât borcunun, zekâta mani olduğu görüşünü benimsemektedir (İbn Abdilberr, 1992: 94).

İmâm Muhammed'e göre hibe, nikâh, vasiyet veya kısâstan vazgeçilip paraya razı olma şeklinde elde edilen şeylerde kişi, bunları elde ettikten sonra ticârette kullanmayı niyetlense, onları bilfiil satmadıkça bunlar ticâret malı sayılmazlarken Ebû Yûsuf'a göre niyet etmekle birlikte ticâret malı olurlar (el-Merginânî, t.y.: I/II, 119). İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed arasındaki ihtilâfın burada zikredilenin tam tersi olduğu da rivâyet edilmektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 119).

Bir kimse, malının tamamını -zekât olarak niyet etmeden dahi- tasadduk etse, ondan zekât borcu sâkit olur (el-Mavsîlî, t.y.: I/II, 150). Malın hepsinin değil de bir kısmının tasadduk edilmesi durumunda zekât borcunun düşüp düşmeyeceği hususunda ise ihtilâf edilmiştir. İmâm Muhammed, zekât borcunun, malın tümünde şâyi olduğu gerekçesiyle, yalnız dağıtılan kısımdaki zekâtı düşüreceği kanaatindedir. Ebû Yûsuf ise maldan hangi kısmının zekât olduğunun belirli olmadığı gerekçesiyle, zekâtın hiçbir şeyin ödenmiş olmayacağı görüşündedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 119). Şâfiî mezhebine göre kişinin zekâta niyet etmeden tüm malını tasadduk etmesi durumunda, ondan zekât borcu düşmez (en-Nevevi, 2003: II, 67).

2.3.1. Hayvanların Zekâtı

Deve, sığır, koyun ve keçinin zekâtının verilebilmesi için yaşını doldurmuş olması veya yaşını doldurmuş olan hayvanlar arasında bulunan küçüklerden olması gerekir. Aksi durumda sadece yaşını doldurmamış küçük hayvanlardan oluşan sürülerden zekât verilmez (el-Mavsîlî, t.y.: I/II, 160). Ebû Yûsuf ise yaşını doldurmamış deve yavrusu, buzağı ve oğlaktan meydana gelen sürülere de zekât düşeceğini belirtmektedir. Ebû Yûsuf'a göre, bunlara düşen zekâta da verilecek hayvanlar, yine yavrulardan olur (el-Merginânî, t.y.: I/II, 123).

Ebû Hanîfe de ilk görüşünde Ebû Yûsuf'la aynı fikirde iken, sonraki görüşünde bundan vazgeçmiş ve İmâm Muhammed'le aynı sonuca vararak, büyüklerle bir arada olmayan ve yalnız yaşını doldurmamış hayvanlardan oluşan sürülere zekât gerekmediği

görüşünü benimsemiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 123). Diğer mezhep İmâmları, bu konuda Eb û Han fe ve İmâm Muhammed'e muhâlif görüş bildirerek, bu durumdaki yavrulara da zekâtın gerekli olduğunu bildirmişlerdir (ez-Zuhaylî 1989: II, 854). Bu durumda Eb û Yûsuf'un görüşü, cumhûr ulemâya ait görüşe mutabık olmaktadır.

Sâime develerin zekât nisbî, beş deveye başlamaktadır. Beş deveye bir koyun zekât olarak verilir. Deve sayısının beşten fazla olduğu durumlarda, sayı on oluncaya kadar yeni bir pay yoktur. Sayı ancak on deveye ulaştığında iki koyun zekât olarak verilir (el-Mavsîlî, t.y.: I/II, 156; el-Merginânî, t.y.: I/II, 119, 124). Eb û Han fe ve Eb û Yûsuf'a göre zekât, yalnız nisbî birimlerine ulaşıncaya dek gerekirken, nisbîler arasındaki miktarlara zekât gerekmemektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 124). Zekât verilecek hayvanlarda ortaya çıkan zarar, Eb û Han fe'ye göre, önce son nisbîden, daha sonra ondan bir önceki nisbîden ve daha sonra da daha önceki nisbîden olmak üzere ilk nisbîye ulaşıncaya kadar gider. Eb û Yûsuf ise zarar önce son nisbîden çıkarıldıktan sonra, kalanı diğer nisbîler arasında dağılır demiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 124).

2.3.2. Ticâret Mallarının Zekâtı

Ticâret mallarının zekâtı tayin edilirken, bu mallara değer biçmek gerekmektedir. Malların değerinin tesbiti için Eb û Han fe, altın veya gümüş paradan fakirler için hangisi daha yararlı ise onunla değer biçilir derken, Eb û Yûsuf ise, eşyanın, mal sahibi tarafından parayla satın alınmış olduğu durumlarda hangi para ile alınmışsa onunla değer biçilir demektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 127).

Buna göre, malın değerinin tesbitiyle ilgili Eb û Han fe'nin yaklaşımı ile Eb û Yûsuf'un yaklaşımında mal, sahibi tarafından parayla alınmamışsa farklı bir tutum yoktur. Ancak parayla alınmış olduğu durumlarda ihtilâf ortaya çıkmaktadır ki, bu durumda Eb û Han fe'nin fetvâsı fakirin yararını gözetirken, Eb û Yûsuf'un fetvâsı ise mal sahibinin zararının önüne geçmeye yöneliktir. Çünkü malın alındığı para cinsinden değerlendirilmesi, tacir açısından en doğru değerlendirme olacaktır.

İmâm Mâlik'e göre malın değerinin tesbiti, o beldedeki en geçerli para birimiyle yapılmalıdır (İbn Abdilberr, 1992: 97). Şâfiîlere göre ise malın parayla alınmış olması durumlarında malın değer tesbiti alındığı para cinsiyle yapılırken, ticâret malının yine malla alınması durumunda beldedeki en geçerli para birimiyle malın değeri tesbit edilir (el-

Gazzâlî 1997: II, 485). Şâfiî mezhebinin parayla alınan malla ilgili görüşü Ebû Yûsuf'u destekler mîhiyettir.

2.3.3. Maden ve Hazinelerin Zekâtı

Maden ve hazinelerin beşte biri zekât olarak verilir (el-Mavsılî, t.y.: I/II, 169-171). Hazine, sahipsiz bir arazide bulunduğunda, Tarafeyne göre mevcut zaman diliminde sahipsiz olan arazideki hazinenin beşte dördü, o arazi fethedildiği zaman (geçmişte) devlet tarafından kime verilmişse ona aittir. Ebû Yûsuf'a göre ise hazineyi mevcut zaman diliminde kim bulduysa beşte dört ona aittir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 131), demiştir.

Bu durumda Tarafeyn, hazinedeki şahıs hakkını (beşte dört), arazinin geçmişte bilinen bir sahibine vererek hükmü yerine getirme çabası gütmektedir. Ebû Yûsuf ise bu hakkı, arazinin mevcut zaman diliminde sahipsiz oluşundan yola çıkarak araziye sahip olmasa da hazineyi bulan kişiye ait kabul etmiştir.

Arazinin ilk sahibi araziye elden çıkartırken yalnız araziye vermiştir. Bilakis hazineden haberdar değildir. Dolayısıyla elden çıkarma nasıl gerçekleşmiş olursa olsun, hazine buna dâhil değildi ki bu durumda arazi sahipsiz bir hale gelmiş. Hazineyi bulan kişininse buna (hazineye) sahip olmasını gerektirecek hukukî bir bağlamı da yoktur. Bu nedenle Tarafeynin görüşü kanaatimizce daha isâbetli görünmektedir. İmâm Mâlik de fetihle elde edilen arazilerde bulunan şeylerin, bulana değil de orayı fethedene ait olduğunu söylemektedir (İbn Abdilberr, 1992: 96).

Tarafeynin görüşüne göre cıvada beşte bir zekât vardır. Ebû Yûsuf ise cıvada zekâtın olmadığını belirtmiştir. İnci ve amber konusunda ise Tarafeyn zekât olmadığı görüşünü belirtirken Ebû Yûsuf ise denizden elde edilen inci ve amber gibi süs eşyasının zekâtı tabi olduğunu söylemektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 131).

Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed özellikle inci ve amber noktasında denizin fethedilemeyeceğine değinmişler, bu nedenle de denizden altın ve gümüş dahi çıkarılrsa ganimet sayılmayacağından zekâta konu olmayacağını ifade etmişlerdir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 131).

Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre zekât alınacak madenler yalnız altın ve gümüştür (es-Sahnûn, 1994: I, 337; eş-Şirbinî, 1997: I, 583). Bu nedenle Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre cıva, inci ve amberin zekâtı söz konusu değildir. Hanbelî mezhebi ise

zekât alınacak madenler konusunda en geniş görüşe sahip mezheptir. Onlara göre yeryüzünden çıkarılan maden cinsi her şeyden zekât alınır (İbn Kudâne, 1997: II, 153).

2.3.4. Tarım Ürünlerinin Zekâtı

Tarım ürünlerinde zekât nisâbı, İmâmeyne göre beş vesk / deve yüküdür (el-Merginânî, t.y.: I/II, 132). Onlara göre beş vesk/deve yüküne ulaşmayan tarım ürününde zekât yoktur.

Ancak, yüklerle alınıp satılmayan ürünlerle ilgili İmâm Muhammed ve Ebû Yûsuf iki farklı görüşün sahibidir. Veskle ölçülmeyen ürünlerde, İmâm Muhammed, bu ürünün kıymeti, veskle ölçülen en değerli ürünün beş vesklik kıymetine ulaştığında ondan zekât alınır derken, Ebû Yûsuf, veskle ölçülen ürünlerin en ucuzunun beş vesklik değerine ulaştığında zekât alınacağını söylemektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 133).

Balın nisâbı hakkında Ebû Hanîfe alt sınır koymayarak, balın miktarı ne kadar olursa olsun zekât alınır demektedir. İmâm Muhammed ise, balın nisâbının yüz seksen rıtl olduğunu söylemiştir. Ebû Yûsuf'tan ise konuya dair üç farklı rivâyet gelmiştir. Birinci rivâyete göre balın nisâbı, onun dengi bir ürünün beş veskinin kıymetine ulaşması, ikinci rivâyete göre, on kırba/tulum, üçüncü rivâyete göre ise, beş menndir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 133).

Burada kullanılan ölçü birimlerinden rıtl; yaklaşık olarak 408 gr. kadardır (Kallek, 2008a: 52-55). Veski; bir deve yükü miktardaki hacim ölçüsüdür. Günümüz ölçülerine göre yaklaşık 165 litre veya (yaklaşık) 122 kilo kuru gıdaya karşılık gelmektedir (Kallek, 2013: 70). Menn'e gelince ağırlık, uzunluk ve hacim için kullanılan ortak bir adlandırmadır. Aslı olarak ölçü kavramının karşılığıdır. Ağırlık birimi olarak kullanıldığında bir şer'î menn yaklaşık olarak 816 gr.'a karşılık gelmektedir (Kallek, 2004: 105-107).

Hanbelî mezhebinde de baldan onda bir zekât alınır ve onun nisâbı on kırba/tulumdur (İbn Kudâne, 1997: II, 145). Mâlikî ve Şafilîler ise bal hakkında, bir hayvandan çıkan sıvı olması açısından balı süte benzetmekte ve sütün de zekâtının olmaması nedeniyle kendisinde zekâtın mevzû bahis olmadığı kanaatindedirler (ez-Zuhaylî 1989: II, 809-810). Dolayısıyla onlara göre balda zekât söz konusu olmayınca nisâbı da söz konusu olmamakta. Hanbelîlerin görüşüne bakıldığında ise kısmen Ebû Yûsuf'un görüşünü desteklediği görülmektedir.

2.3.5. Zekâtın Verileceği Kimseler

Zekâtın kimlere verileceği konusu, Kur'ân-ı Kerîm'in Tevbe Sûresi 60. âyetinin ifadelerine göre şekillenmektedir. “ انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم (Tevbe, 60).

Bu âyetin ışığında zekât yalnızca âyette yer alan sekiz gurup kimseye verilir. Bu kimseler ise, fakirler, miskinler, zekâtla görevli memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlar, köleler, borçlular, Allah yolundakiler ve yolda kalmış kimselerdir.

Zekâtın verileceği kişilerden, Allah yolunda olanların tam olarak kimleri kapsadığı noktasında İmâm Muhammed, hacca gitmesine engeli olan kişilerdir derken, Eb û Y ûsuf'a göre ise, Allah yolunda savaşa katılmaya engeli olan kişilerdir demiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 135-136).

Ortaya çıkan bu farklı yorumlardan İmâm Muhammed'e ait olan görüşe göre zekât, hacca gidecek olup imkânsızlık yaşayan kimselere verilebilirken, Eb û Y ûsuf'un görüşüne göre ise, Allah yolunda gazaya çıkacak ordu ve askerinin donatılması için kullanılabilir.

İmâm Mâlik, Allah yolundakilerden kastın, gazaya gidenler olduğu görüşündedir (İbn Abdilberr, 1992: 114). Şâfiî mezhebi, Allah yolunda olanlar bağlamında, ücret almadan gazaya çıkanlara zekât verilebileceği ancak ücretli asker sınıfından olanlara zekâtan pay verilemeyeceği kanaatindedir (en-Nevevi, 2003: II, 183).

Hanbelî mezhebi, Allah yolundakiler bağlamında, zekâtın kimlere verilebileceği noktasında, gazaya katılacak kişilere verilebileceğini ittifakla belirtirken, hacca gidecek fakirler noktasında ise ihtilâf etmişlerdir. Birinci görüşe göre hacca gidecek fakirlere de zekât verilebileceği ifade edilirken, diğer görüşte, hacca gidecek fakirlere zekât vermenin, Müslümanların maslahâtını celb etmediği gerekçesiyle, Allah yolundakiler ifadesinin bağlamına girmediği ifade edilmiştir (İbn Kudâme, 1997: II, 201).

Sonuç olarak hem gazilere hem de hacca gideceklere zekâtan-bu kapsamda- pay verilebileceğine dair görüşler müçtehitlerin görüşleri arasında yer almakla beraber bu görüşlerden daha yaygın olanı gazaya gideceklere zekâtan pay verilebileceği görüşüdür.

Zekât dışındaki sadakaların kimlere verilebileceği hususunda Hanefî mezhebinin müftâbih görüşü, Müslüman olmayanlara da verilebileceği şeklindedir. Eb û Y ûsuf'tan ise

Müslümanlardan başkasına sadaka verilemeyeceği hususunda bir rivâyet nakledilmektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 136).

Ebû Yûsuf, bu konuda sadakaları da zekâta kıyaslayarak, zekâtla aynı hükmü vermiştir. Fakat mezhepteki müftâ bih görüşün daha isâbetli olduğu, Allah'ın cennetle mükâfatlandıracağı iyi ve has kullarından bahseden İnsan sûresi sekizinci âyeti ile açığa çıkmaktadır. Âyette “و يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما و اسيرا” (İnsân, 8), ifadeleriyle, doyurulanlar olarak ifade edilenler arasında esirler de yer almaktadır. Esirler ise İslâm Hukuku'na göre Müslüman olmayanlardan meydana gelen bir topluluktur. Dolayısıyla burada, Müslüman olmayan bir topluluğa sadaka verilmesinin bir mahzûrunun olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Bir kimsenin zekâtını, yanlışlıkla veya bilmeden, vermemesi gereken kişilerden birine vermesi, sonrasında ise olayın açığa çıkması durumunda, Tarafeyn, kişinin zekâtını tekrar vermesinin gerek olmadığını belirtmiştir. Ebû Yûsuf ise tekrar zekât vermesi gerektiğini ifade etmektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 138).

Mâlikî mezhebinde bu durumla ilgili iki farklı görüş yer almaktadır; birincisi, bu durumlarda kişinin ictihâd ettiği gerekçesiyle zekâtının geçerli olup tekrar vermesinin gerekli olmadığı görüşü, ikincisi de böyle bir durumda kişinin zekâtını emredilen yerlere vermemesi nedeniyle tekrar vermesi gerektiği görüşüdür (İbn Abdilberr, 1992: 115).

Bu meselede asıl dikkat edilmesi gereken nokta zekâtın bir hak olarak (Zâriyât, 19), gerçek sahiplerine ulaşmaması nedeniyle, gerçek hak sahiplerinin halen daha alacaklı konumda olmasıdır.

2.3.6. Fıtır Sadakası

Fıtır sadakasındaki şer'i miktarlar sa' üzerindedir. Buğday ve buğday unundan yarım sa', arpa, arpa unu ve kuru hurmadan bir sa' fıtır sadakası verilir (el-Mavsılî, t.y.: I/II, 177). Sa' bir hacim ölçüğü olup yaklaşık olarak 2,75 litreye yakın bir ölçektir. Ağırlık olarak ise içine koyulacak maddelerin öz kütlesine göre farklı sonuçlar vermekle birlikte yaklaşık olarak üç kilo ve biraz üzerinde bir sonuç verir (Kallek, 2008b: 317-319).

Hanefî mezhebi müçtehitleri bir sa'ın ne kadar olduğu noktasında farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre bir sa', sekiz Irak Rıtlı olarak kabul edilirken, Ebû Yûsuf ise bir sa'ı, beş rıtlı ve bir rıtlın üçte biri olarak kabul

etmektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 141). Günümüz ölçüsüyle bir rıtl yaklaşık 408 gr. kadardır (Kallek, 2008a: 52-53).

İmâm Mâlik'e göre fitır sadakasının miktarı, Peygamberimiz'in (s. a. s) bir sa'ıdır ve bir sa' da, Peygamberimiz'in (s. a. s) "müdd"ü ile dört müddür (İbn Abdilberr, 1992: 112). Müdd, bir hacim ölçü birimi olup günümüz litresine göre yaklaşık 1,05 ile 1,15 litrelik bir miktara denk gelmektedir. Bir müdd buğdayın ise yaklaşık 510 gr. geldiği belirtilir (Kallek, 2006: 457-459). Şâfi mezhebinde fitır sadakasının ölçüsü yiyecek olabilen maddelerin her türlüünde bir sa' olarak kabul edilir ve Şafilere göre bir sa'ın miktarı, bir müddü bir rıtl ve üçte bir rıtl Bağdat rıtlı olan dört müddür (el-Gazzâlî 1997: II, 506). Hanbelî Mezhebi de verilecek miktarın bir sa' olduğunu belirtir (İbn Kudâme, 1997: II, 174).

Fıtır sadakası olarak verilecek gıda maddelerinden, hangisinin tercih e şayan olduğu noktasında, Ebû Yûsuf'un buğdaydan, para da undan daha evladır demiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 141). Ebû Yûsuf'un yaptığı bu değerlendirme, sadakanın verileceği kişinin ihtiyacını daha hızlı ve daha isâbetli giderme açısından öne çıkmaktadır. Fakat mezheplerde yer alan çeşitli görüşlere göre, fıtır sadakası olarak nelerin verilebileceği noktasından olaya yaklaşıldığında ihtilâflı olan şeylerden kaçınıp, ihtiyâla davranmak gerektiğinde, buğdayın verilmesi daha evla olacaktır (İbn Abdilberr, 1992: 112; İbn Kudâme M, 1993: IIV, 119-133; el-Gazzâlî 1997: II, 508; el-Mavsîlî, t.y.: I/II, 177-178).

2.4. Oruç

2.4.1. Hilâli Görme

Ramazan orucunun başlayabilmesi için Ramazan hilâlinin görülmesi gerekir. Havanın açık ve herhangi bir engelin olmadığı durumlarda, bir kişinin hilâli gördüğüne şahitlik etmesi yeterli değildir. Bu durumda, bilginin kesinliğini sağlayacak bir topluluğun hilâli görmesi gerekmektedir (el-Mavsîlî, t.y.: I/II, 185; el-Kudûrî 1997: 62).

Kesin bilgiyi sağlayacak topluluğun ise en az kaç kişiden oluşacağı konusu hakkında mezhepte farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Sayıyı, o beldede oturanlar, şeklinde ifade edenler mevcuttur. Ebû Yûsuf'un bu konudaki görüşü, en az elli kişiden oluşan bir kalabalığın kesin bilgiyi sağlayacağı şeklindedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 147). el-İhtiyar'da bu konuyla alakalı olarak, Ebû Hanfe'nin, iki kişinin şehâdetiyle yetindiğine dair bir rivâyet de yer almaktadır (el-Mavsîlî, t.y.: I/II, 185).

Havanın açık olup, görüşe engelin olmadığı durumlarda iki kişidense Eb û Y ûsuf'un görüşünü esas alıp elli kişinin şehâdeti ile Ramazan hil âlinin tesbiti, hil â tesbiti açısından ihtiy âta daha uygun olsa da tutulması gereken Ramazan orucunu kaçırmamak açısından ise Eb û Han fe'nin görüşünün esas alınması ihtiy âta daha uygundur. Zira İmâm Mâlik'in hil âlin görülməsi ile alâkalı görüşünde de iki kişinin şehâdetinin geçerli olduğu belirtilmektedir (es-Sahn ûn, 1994: I, 267). Şâfiî Mezhebinde de, havanın durumuna bakılmaksızın iki adil şahidin şahitliğinin geçerli olduğu belirtilmektedir (el-Gazz â î 1997: II, 513).

2.4.2. Orucu Bozan, Kaza veya Keffaret Gerektiren Durumlar

Orucu bozacak şekildeki kırıntıyı yutmak, İmâm Züfer'e göre hem kaza hem de keffaret gerektirirken, Eb û Y ûsuf, yalnız kaza gerektirdiğini ve keffaret gerektirmediğini söylemiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 149). Şâfiî Mezhebi, dişler arasındaki kırıntıyı kişinin kasten yutması durumunda, orucunun bozulacağına kanidir (en-Nevevi, 2003: II, 225).

Hanefî mezhebine göre elinde olmadan kusan kişinin orucu bozulmaz. Ancak Eb û Y ûsuf, ağız dolusu kusulan kusmuğun, tekrar yutulması durumunda orucun bozulacağını belirtmiştir. İmâm Muhammed ise o kusmuğu gıda saymadığından ve kişinin de kasten yutmadığı düşüncesiyle orucun bozulmayacağı görüşündedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 149).

M âlik î mezhebine göre kendiliğinden olan kusmalarla oruç bozulmaz ancak kişi bunu geri yutarsa orucu bozulmuş olur (İbn Abdilberr, 1992: 126). Şâfiî mezhebine göre de kasıt olmaksızın kusmalarda oruç bozulmaz (el-Gazz â î 1997: II, 524). M âlik î mezhebinin görüşü bir açıdan Eb û Y ûsuf'un görüşüne mutabıktır. Ancak M âlik î mezhebinin görüşünde, Ebû Yûsuf'tan farklı olarak, kusmuğun miktarı dikkate alınmamış, mutlak olarak kusulanın yutulmasından bahsedilmiştir.

Oruçlu olduğunu hatırladığı halde, kendisini (kasten) kusturan kişi hakkında, kusması ağız dolusu olduğunda orucunun bozulacağı belirtilmiştir. İmâm Muhammed, ağız dolusu kusmasa da kasten kusturduğu için orucunun bozulacağını söylemiş, Eb û Y ûsuf ise, ağız dolusu olmayan kusmayla orucun bozulmayacağını belirtmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 149).

M âlik î mezhebinin konu hakkındaki görüşü, kasten kusan kişinin orucunun bozulacağı ve o kişiye yalnız kazanın gerekli olduğu şeklindedir (İbn Abdilberr, 1992: 126). Şâfiî mezhebine göre ise, kasten kusan kişinin orucu bozulur (el-Gazz â î 1997: II,

524). Mâlik îve Şâfiî mezheplerinin görüşleri, kasten kusmada miktarı dikkate almayarak bu konuda İmâm Muhammed'in görüşüne mutabık bir görüş ortaya koymuştur.

İmâm Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre idrar yoluna ilaç damlatmak orucu bozmadır. Ebû Yûsuf ise bunun orucu bozacağını söylemektedir. İmâm Muhammed ise bu konuda tereddüt etmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 151). Kanaatimize göre idrar yoluna ilaç damlatma hususunda Ebû Hanîfe'nin görüşü daha isâbetlidir. Çünkü bu olay oruç için yasak olan, yeme, içme ve cinsel ilişki dışında bir olaydır. İdrar yoluna damlatılan ilacın karna gidip gıda etkisi yapma ihtimâli yoktur. Ebû Yûsuf'un bu şekilde ictihadda bulunmasının kanaatimize göre nedeni, vücuda bir şeylerin girmesinin orucu bozacağı yaklaşımına sahip olmasıdır.

Ramazan ayında gün içinde, baliğ olan çocuk veya Müslüman olan kâfir, Hanefî mezhebine göre o günü oruçlu geçirmese de sonrasında kaza etmesi gerekmez. Ebû Yûsuf ise bu durumlar öğleden önce gerçekleşirse o günün orucunu daha sonra kaza eder demiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 153).

Ebû Yûsuf'un bu görüşü muhtemeldir ki, O'nun birçok konuda ilke olarak kullandığı, bir şeyin yarım miktarını bir tam olarak kabul etmesi yatmaktadır. Böyle olunca öğleden önce Müslüman olan kâfir veya bulûğa giren çocuk günün çoğunu mükellef olarak geçireceğinden, Ebû Yûsuf bu durumdaki kişiler için günün tamamında mükellef olmuşlar gibi kanaat öne sürmüştür.

Hanbelî mezhebi, Müslüman olma, bulûğa erme veya ayılma durumlarının gün içerisinde gerçekleşmesi durumunda kişinin artık emrin muhâtabı olması nedeniyle o günün kalanını oruçlu geçirip daha sonra da kaza etmesi gerektiğini belirtmiştir (İbn Kudâme, 1997: II, 220).

Bu durumda çocuk ve kâfirin, her ne kadar Ramazan'a hürmet gereği, o günün kalanını oruçlu geçirmeleri daha uygun bir davranış olsa da daha sonra kaza etmemeleri kanaatimize göre daha isâbetli bir görüştür. Çünkü oruç günün başından sonuna kadar bir bütündür ve çocukla kâfir, orucun başlangıcında bunun muhâtabı değillerdi. İmâm Mâlik de, ihtilâm olan çocukla ilgili görüşü sorulduğunda bu konuda orucun namaza benzemeyeceğini belirtmiştir (es-Sahnûn, 1994: I, 278). Buna göre çocuk hangi namaz vaktinde bulûğa erişirse o namazı kılmakla yükümlüyken oruç için bu geçerli değildir.

2.4.3. Adak Orucu

Bir kimse, kurban bayramı günü, Allah için oruç tutmak boynumun borcu olsun dese ve bununla hem adak hem yem ñi kast etse Eb û Han fe ve İmâm Muhammed'e göre hem adakta bulunmuş hem de yem ñ etmiştir. Eb û Y ûsuf'a göre ise sadece adakta bulunmuş olur (el-Merginânî, t.y.: I/II, 156). Kişi bu sözyle sadece yem ñi kast ederse Tarafeyne göre hem adak hem yem ñ bu kişi için geçerli olur. Eb û Y ûsuf'a göre ise bu sözle sadece yem ñ gerçekleşmiş olur (el-Merginânî, t.y.: I/II, 157).

Eb û Y ûsuf, birinci durumda, sözün hakiki manası ile mec âz manasının bir arada bulunması nedeniyle hakiki manayı terc ñ etmiştir. İkinci durumda yani kişinin yem ñi kast ederek bu sözü söylemesi durumunda ise kişinin kastını esas almıştır.

2.4.4. İ'tikâf

İki gün i'tikâfa girmeye niyetlenen kişi, geceleri ile birlikte iki gün i'tikâfta kalması gerekir. Eb û Y ûsuf, kişinin bu sözüne, birinci gecenin d âhil olmadığı görüşündedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 160). Birinci görüşe göre kişi iki gece iki gündüzü i'tikâfta geçirmediği niyeti yerine gelmezken, ikinci görüşe göre bir gündüz, bir gece ve bir gündüz kalarak niyetini gerçekleştirmiş olur.

2.5. Hacc

2.5.1. Haccın Edâsı

Arafat Vakfesi yapılırken, güneşin zevâlinde sonra namazların öncesinde İmâm, cemaate haccın edası ile ilgili bilgi veren iki hutbe okur (el-Kud ûr 1997: 67-68). Mezhebin z âhirine göre İmâmın hutbeye çıkıp oturmasından sonra müezzin ez ân okumaya başlar. Eb û Y ûsuf'tan gelen görüşlerden birinde ise müezzin, İmâmın hutbeye çıkmasından önce ez ân okumaya başlar. Eb û Y ûsuf'un diğer görüşüne göre de müezzin ez ânı, İmâmın hutbeyi bitirmesinden sonra okur (el-Merginânî, t.y.: I/II, 173).

Eb û Y ûsuf'un farklı görüşlerinin nedeni, burada okunan ez ânı, öğle vaktinin ez ânı olarak kabul etmesidir (el-Ayni, 2000: IV, 215). Bu konuda, okunan ez ânın vakit ez ânı mı, yoksa hutbeden önce okunan i ç ez ân mı, olduğu konusunun netleşmediği görülmektedir.

Hanbelî kaynaklardan Kâfî'de yer alan metne göre İmâm, hutbeyi bitirdikten sonra ez ân okunmasını emreder ve o ez ân ve iki kametle öğle ve ikindiye birleştirerek kılar (İbn Kud âme, 1997: II, 426). Bu metinden anlaşıldığı kadarıyla okunan ez ân vaktin ez ânıdır.

Tarafeyne göre akşam namazı, Müzdelife'ye ulaşmadan, yolda kılınmaz. Şâyet yolda kılınırsa fecrden önce tekrar kılmak gerekir. Ebû Yûsuf, bunun câiz olduğunu ancak kişinin kötü bir şey yaptığını söyler (mekrûh). Taraflar arasındaki bu ayrılık, Arafat'tan ayrılmadan kişinin akşamı kılması durumunda da geçerlidir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 176). Bu durumdaki kişi Peygamberimiz'in (s.a.s) uygulamasına uymadığı için kötü bir davranış yapmış oluyor, ancak namazı da vaktinde kıldığı için kendisine tekrar kılma zorunluluğu getirilmemesi gerekir. Bununla beraber, Mâlikî Mezhebi de konu hakkında herhangi bir özü bulunmayan kişinin, Müzdelife'ye ulaşmadan akşam veya yatsı namazını kılması durumunda, oraya ulaşıncaya kadar tekrar kılması gerektiğini belirtmektedir (el-Karafî 1994: III, 261).

Hanbelî Mezhebi ise bu hususta Ebû Yûsuf'un görüşünü destekler mâhiyette bir görüşün sahibidir. Onlara göre akşam namazını yolda kılan kişi sünneti terk etmiştir ancak kıldığı namaz geçerlidir. Çünkü namazın Müzdelife'de cem edilmesi onlara göre bir ruhsattır ve ruhsatların terki de câizdir (İbn Kudâme, 1997: II, 432-433).

Hanefî Mezhebine göre bayramın birinci günü Akabe Cemresi taşlanır ve bu taşlamanın süresi günün batmasına kadardır. Ebû Yûsuf ise Akabe Cemresi'nin ancak öğle vaktine kadar taşlanacağını belirtmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 182).

Şafilere göre, Akabe Cemresi'nin vakti, kurbanın ilk gecesinin yarısında başlayıp, o gün güneşin batışında son bulur (eş-Şirbinî, 2004: I, 508). Bu hususta, gün kavramına baktığımızda, sona ereceği vaktin güneşin batışı olması gerekmektedir. Öğle vakti ise onun sonu değildir. Bu nedenle tarafımızca, Ebû Yûsuf'un görüşünün dışında kalan görüşler daha isâbetli görülmektedir.

2.5.2. Hacc Yasaklarını Çiğnemek

İhramlı kişi, tam bir gün ve bir gece süresince, dikişli elbise giyer veya bu süre boyunca başını bir şeyle örterse, o kişinin bir koyun kesmesi gerekir (el-Mavsîlî, t.y.: I/II, 227). Bir günden daha az süreyle bu eylemleri gerçekleştirmesi durumunda ise sadaka vermesi gerekmektedir. Ebû Yûsuf ise, kişinin bu durumlarda, bir günün yarısından daha fazla bulunması durumunda da keffâretinin kurban olduğu görüşündedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 194).

Ebû Yûsuf'un buna benzer görüşleri daha önce de yer almıştı ki O, bir şeyin yarından fazlası gerçekleştiğinde bunu tam saymaktaydı. Bu nedenle konu hakkındaki

görüşünün bu şekilde gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Buna benzer bir ihtilâf da yine başın bir kısmının örtülmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanîfe abdestte olduğu gibi dörtte birinin tam bir gün örtülmesi durumunda kurban gerektiğini söylerken, Ebû Yûsuf ise daha önceki görüşlerinde olduğu gibi, başın yarından fazlası örtülü olduğunda kurbanın gerektiğini belirtmektedir (el-Mergînânî, t.y.: I/II, 194-195).

Mâlik İler başın örtülmesi noktasında, unutarak ve cehaletle yapılması durumunu ayrı değerlendirmiş ve unutan ve cehil kişiye onu çekip çıkarırsa bir şey lâzım gelmeyeceği şeklinde fetvâ vermişlerdir. Bunun dışında, kişi bu örtme eyleminden faydalaniyorsa fidye vermesi gerektiği belirtilmiştir. Yine Mâlik İler de başın ne kadarının örtülmesi halinde fidye gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Başın tamamı örtülmedikçe faydalanmanın gerçekleşmeyeceği bu nedenle de fidyenin gerekli olmadığını söyleyenlerin yanı sıra başın herhangi bir kısmının örtülmesiyle fidyenin gerekli olduğunu belirtenler de mevcuttur. İmâm Mâlik'in de başı veya yüzü güneşten eli kullanmak sûretiyle koruma durumunda bir şey lâzım gelmeyeceği şeklinde bir görüş mevcuttur. Malik'in bu görüşünün gerekçesi ise böyle bir durumun devamlılığının olmamasıdır (el-Karafî 1994: III, 307-308).

Şâfiî Mezhebindeki görüş ise, başın ister tamamının örtülmüş olması, ister bir kısmının örtülmüş olması durumunda fidye gerektiği şeklindedir. Çünkü her iki durumda da menfaatin gerçekleştiği ifade edilmiştir (eş-Şirbinî, 1997: I, 753).

Hanbelî Mezhebindeki görüş de Şâfiîlerin görüşü gibi olup; başın ister tamamı ister bir kısmı örtülsün, fidyeyi gerekli kıldığı şeklindedir (İbn Kudâne, 1997: II, 355). Sonuç olarak konu hakkında aktardığımız görüşlerden hiçbiri, Ebû Yûsuf'un görüşünü tam manasıyla desteklememektedir.

İhram yasaklarının bir ezâ nedeniyle çiğnenmesi durumunda verilecek sadakanın ne olarak verileceği konusunda, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed ihtilâf etmişlerdir. Ebû Yûsuf, verilecek sadakanın yemek olarak da verilebileceğini söylerken, İmâm Muhammed ise buna itiraz ederek sadakanın yemek olarak verilemeyeceği görüşünü belirtmiştir. İmâm Muhammed itirazının gerekçesini, sadakanın yemek olarak verilmesi durumunda temlikin gerçekleşmemesi olarak açıklamıştır (el-Mergînânî, t.y.: I/II, 197).

Bu durumda İmâm Muhammed'e göre, sadakanın temlikinin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Peygamberimizden (s.a.s) gelen bir nakilde, başındaki bitlerden muzdarip

olan sahâbeye, Peygamberimiz (s.a.s) saçını kesmesini ve sonrasında da üç gün oruç tutması veya altı fakiri doyurması ya da kurban kesmesi gerektiğini buyurur (Buhârî Kitâbu'l-Megâzî 4190). Metindeki ifadede yer alan *doyur* “اطعم” ifadesi yiyecek maddesi olabilecek bir malın temlikıyla olabileceği gibi yedirmek sûretiyle de gerçekleşebilir.

Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in görüşlerine göre bir kişi, umre ihrâmından, harem sınırlarının dışındaki bir yerde tıraş olarak çıkarsa onun kurban kesmesi gerekir. Ebû Yûsuf'a göre ise bu kişiye bir şey lâzım değildir. Çünkü ihrâmından çıkmak için tıraş olmanın belirli bir yeri ve zamanı yoktur (el-Merginânî, t.y.: I/II, 201).

Mâlikîlere göre ihrâmından çıkmak için tıraş olmanın hükmü sünnettir ve bunun terki durumunda kurban kesilmesi gerekmemektedir (el-Karafî 1994: III, 213).

Hanefî Mezhebine göre Harem'in çayırlarında hayvan otlatılmaz ve ilgili hadise bin âen izhir otundan başka bir şey kesilemez. Ebû Yûsuf, hayvanların otlamasının zarûret olduğu ve onları otlamaktan alıkoymanın mümkün olmadığı gerekçesiyle, otlatmada bir sakınca olmadığını söylemiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 209).

İmâm Mâlik'e ait görüş de bu konuda Ebû Yûsuf'un görüşüne mutabık bir konumdur. İmâm Mâlik, hem Medîne'nin Haremi hem de Mekke'nin Haremi'nde, hayvanların otlarda veya ağaçlarda güdülmesinde bir sakınca görmemektedir (es-Sahnûn, 1994: I, 456).

Asıl olarak Harem'in otunu koparmamak ihrâmının yasaklarından ve bu yasağın şumûlünün hayvanlara genişletilmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü başka bir sebeple olmasa bile hedy için getirilen hayvanlar harem sınırlarının içerisine girecektir. Bu hayvanları da otlamaktan alıkoymak, Ebû Yûsuf'un da dediği gibi, mümkün değildir. Ayrıca otlatılmalarına ihtiyaç da vardır.

2.5.3. İhsâr

İhramda olan kimse, yolundan alıkonulduğunda veya hastalık nedeniyle hacc veya umresine devam edemediğinde hedy yerine ulaşacak bir kurban gönderir ve onun kesileceği güne ulaştıktan sonra ihrâmından çıkabilir. Bu şekildeki ihrâmından çıkmada kişinin tıraş olması Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre şart değildir. Ebû Yûsuf'un ise tıraş olmayana bir şey lâzım değildir şeklinde bir rivâyeti olmakla beraber, O'na ait bir başka

rivâyette de kurban gönderme dışında ihrâmdan çıkacak kişinin tıraş olması gerektiği de belirtilmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 214).

Şafiî Mezhebindeki meşhur görüş, bu konuda Ebû Yûsuf'un ikinci görüşünü desteklemekte ve ihrâmdan çıkmanın, ona niyet etmeyle birlikte tıraş olma veya tıraş benzeri bir eylemi gerçekleştirmeyle hâsıl olacağı şeklindedir (eş-Şirbinî, 2004: I, 523).

Hanbelî Mezhebi de bu durumda ihrâmdan çıkışın tıraş olmak sûretiyle gerçekleşmesi gerektiği kanaatindedir (İbn Kudâme, 1997: III, 467-468).

Konu hakkında Hanefî mezhebindeki ihtilâf, Hudeybiye günü Peygamberimizin (s.a.s) ihrâmdan çıkarken tıraş olması ve ashâbına bunu emretmesi nedeniyledir. Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed bu olaydaki tıraş ihrâmdan çıkmada bir gereklilik olarak değil de Hz. Peygamber (s.a.s) ve ashabının umreden vazgeçip Medîne'ye dönüş kararının kuvvetli ve kesin bir şekilde gösterilmesi nedenine bağlamaktadır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 214).

Başkasının yerine hacc veya umre yaparken bunu tamamlayamayıp ihşâr kurbanı kesilmesinin gerektiği durumlarda, bu kurbanın kime ait olacağı noktasında Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed, haccı yaptıran kişiye ait olacağını söylerken, Ebû Yûsuf ise, ihrâm yükümlülüğünün haccı yapan kişiye ait olduğu ve bu yükümlülükten de onun kurtulması gerektiği gerekçesiyle haccı yapana aittir demiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 218).

Bu konuda Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in yaklaşımı hacc ibâdeti sorumlusunun, hacc nedeniyle ortaya çıkacak külfetlerden de sorumlu olması gerekliliğine daha uygundur. Ancak Ebû Yûsuf'a ait bu konudaki görüş de ihrâm külfetinin haccı fiilen yapan kişiye ait olması ve ihşâr nedeniyle ihrâmdan çıkışın haccı fiilen yerine getiren kişiyi uzun süre ihrâmda bulunma külfetinden kurtarması açısından isâbetlidir.

2.5.4. Arefe Günü Umre Yapmak

Hanefî Mezhebine göre umre, yılın her döneminde yapılabilmeyle birlikte arefe günü ve kurban bayramı günleri olmak üzere beş günde yapılması mekrûh kabul edilmektedir. Ancak Ebû Yûsuf, Arefe günü öğleden önce umrenin yapılmasının mekrûh olmadığı görüşündedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 216).

Bu hususta, Eb û Y ûsuf'un gr, kanaatimizce daha is âbetlidir. Zira mezhepdeki kerahet grnn nedeni, bu günlerin hacc günleri olmasıdır ki Arefe günü gleden nce hacc günlerine dâhil sayılmaz. Çünkü Araf â Vakfesi gleden sonra başlamaktadır.



3. MÜNÂKEHÂT ALANINDAKİ İHTİLÂFLAR

Evlenmek, Yüce Allah'ın insanlara bahşettiği nimetlerden biridir. İnsanlar için yemek yemek, su içmek, nefes almak nasıl bir ihtiyaç ise; eş edinmek ve evlenmek de öyle bir ihtiyaçtır. Rabbimiz de bu ihtiyacımızı bilen ve yaptığı şeyleri hikmetle yapan bir Rabb olarak ihtiyacımıza binaen biz insanları eşler olarak yaratmış ve eş olabilmenin en güzel şekli, nikâhın ilkelerini bizler için açıklamıştır. Allah Azze ve Celle biz insanları eşler olarak yarattığını Rûm Sûresi 21. Âyette şöyle açıklamaktadır:

O'nun "ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها و جعل بينكم مودة و رحمة ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون" (Allah'ın) delîllerinden biri de; Onlara ısınıp sükûn bulasınız diye nefislerinizden eşler yaratmasıdır. Aranızda da sevgi ve rahmet duyguları yaratmıştır. İşte bunda düşünen toplumlar için delîller vardır" (Rum, 21).

Buna göre eşler, biz insanlar için Allah'ın (C.C.) yarattığı, kendisiyle teskin olacağımız, sevgi ve rahmet ihtiyacımızı karşılayan bir nimettir.

Eşler birbiri için sevgi ve rahmet kaynağı olmanın yanı sıra birbirlerinin eksiklerini tamamlayan, kusurlarını örten veya gideren bir elbisedir; "هن لباس لكم و انتم لباس لهن... Onlar sizin için bir elbisedir, siz de onlar için bir elbisesiniz..." (Bakara, 187). Bu açıdan karı ve koca birbirini tamamlamalı, eksiklerini gidermeli ve Allah'ın rızasına uyma yolunda birbirlerini teşvik etmelidir.

İşte insanın, bu eksikliğin helâl yoldan giderilmesi için nikâha ihtiyacı vardır. Rabbimiz de biz insanlara, evlenmeyi ve evlenmeye elverişli olanları evlendirmeyi tavsiye etmektedir, hatta bu konuda hür ve köle ayrımı da yapmamaktadır (Nur, 32).

Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s) de evlenmeyi teşvik etmiş, evlenmenin onun yolundan gitmek olduğunu ifade etmiştir; "... Ben oruç tutarım, oruçsuz bulunurum, nâfile namaz kılar, uyurum, kadınlarla da evlenirim. Her kim benim bu sünnetimden yüz çevirirse benden değildir" (Buhârî, Nikâh, 1; Müslim, Nikâh, 5).

Evlenmek İslâm'da teşvik edildiği kadar sınırları da detaylı bir şekilde çizilmiş ve bir kurum haline getirilmiştir. Bir kurum haline gelebilmesi için de her durumdaki sınırları kurallar ve hükümlerle belirlenmiştir. İşte bu kural ve hükümlerin tesbiti noktasında da müçtehit âlimlerimiz, hakkındaki hükmün açık ve net olduğu durumlar dışında bir takım konularda farklılıklara neden olacak görüşler ortaya koymuşlardır.

Araştırmamızın bu bölümünde de Hanefî müçtehitlerden İmâm Ebû Yûsuf'un, Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed karşısında görüşünde tek kaldığı konular tesbit edilecek ve irdelenecektir.

3.1.Evlenme

3.1.1. Kendisiyle Evlenmenin Câiz Olmadığı Kadınlar

İmâm Ebû Yûsuf, zinâdan gebe olan kadınla yapılan evliliğin fâsid olduğu görüşünü öne sürmüştür. Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed ise bu evliliğin câiz olduğu görüşündedirler (el-Merginânî, t.y.: I/II, 229).

Ebû Yûsuf, bu evliliğin fâsid oluşuna dayanak olarak, evlenilen kadının hâmile olduğu ve evlenmenin bir sonucu olarak cinsel birleşmenin anne karnındaki bebeğe etki etmesini görmektedir.

Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed ise bunu evliliğe engel olarak görmeyip, evlenen bireylerin, çocuğun doğumuna kadar cinsel ilişkiden yasaklanarak sorunun çözüleceği görüşünü benimsemişlerdir. Zinâdan hâmile olmayı evlenmeye engel olarak görmemelerinin nedeni olarak da bu konuda engelleyici bir nassın olmayışını öne sürmektedirler (el-Merginânî, t.y.: I/II, 229).

Aslî olarak Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in bu konudaki görüşü, fıkhıdaki eşyada asl olan ibâhadır ilkesine uygunluk açısından bakıldığında ve hurmete neden olacak kesin bir delîl de olmaması sebebiyle isbâhtli görülmektedir. Ancak evlilikten sonra cinsel birleşmenin yasaklanmasıyla anne karnındaki çocuğun zarar görmesinin önüne geçilmiş olsa da konu hakkında, zinâdan gebe kadının, nikâh altında iken gebe kalıp

boşanan kadının hâmilelik süresince evlenemeyeceği ilkesine kıyâs yapılması da mümkündür.

Mâlikî mezhebinde, zinâdan gebe bir kadınla evlilik yasaklanmamakla birlikte onunla ilişkiye girme hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Zinâdan gebe kadının istibrâsı gerçekleşinceye kadar onunla ilişkiyi yasaklayan ve harâm kabul eden görüşün yanı sıra bunu mekrûh kabul eden ikinci bir görüş ve bu durumdaki kadınla birleşmeyi câiz kabul eden üçüncü bir görüş de mevcuttur.

Birleşmeyi câiz gören üçüncü görüşün bu konudaki dayanak noktası; zinâdan gebe kadınla gerçekleşecek olan ilişkinin, mevcut hâmileliğin üzerine yeni bir hâmileliği meydana getirmesinin oldukça zor olduğu kanaatidir (el-Karafî 1994: IV, 194-195).

3.1.2. Veliler ve Kefâet

3.1.2.1. Veliler

Buluğa ermeden veli tarafından evlendirilen çocukların buluştan sonra muhayyerliği konusunda, velinin baba veya dede olması durumunda, İmâm Ebû Hanîfe, İmâm Muhammed ve İmâm Ebû Yûsuf aynı görüşte birleşmişler ve bu durumdaki çocuğun muhayyerlik hakkının olmadığını esas almışlardır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 233). Ancak çocuğu evlendiren velinin baba ve dede dışındaki bir kimse olması durumunda ise Tarafeyn çocuğa muhayyerlik hakkı tanırken, İmâm Ebû Yûsuf bu durumda da çocuğa büyüdüğünde muhayyerlik hakkı tanımamıştır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 233).

Ebû Yûsuf, çocuğa büyüdüktan sonra nikâhın devamı veya sona erdirilmesinde muhayyerlik hakkı tanımayarak baba ve dede dışındaki velileri de onlara kıyâs etmiş ve diğer velileri de baba ve dede ile bir tutmuştur. Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed ise diğer velileri baba ve dede mesâbesinde görmemişler ve onların nikâhlanmasında çocuğa muhayyerlik hakkı tanımışlardır.

Baba ve dede dışındaki velilerin nikâhlanmasında muhayyerlik hakkı tanıyan Tarafeyn, bu muhayyerliğin kullanımı ile oluşacak boşamayı Hâkim kararına bırakmışlar (el-Merginânî, t.y.: I/II, 233), böylece bir taraf boşama gerçekleştirirken diğer tarafın zarar görmesini önleyici bir çözüm elde etmişlerdir.

İmâm Mâlik, küçük çocukların, rızası olmaksızın evlendirilmesinde, sadece babayı yetkili görmektedir. Bunun dışındaki kişileri küçük çocukların evlendirilmesinde yetkili

görmemiş ve diğer şahısların çocuğun rızasını almadan evlendiremeyeceğini belirtmiştir (es-Sahn ûn, 1994: II, 100).

İmâm Ahmed b. Hanbel de buluğa ermemiş çocuğa velâyîyet noktasında İmâm Mâlik'le aynı fikirdedir. O'na göre de küçük çocuğu rızası olmadan evlendirmede sadece baba yetkilidir, bunun dışındaki kişilerin çocuğu evlendirme yetkileri yoktur (İbn Kudâme M, 1993: XX, 112-113).

Şâfiî mezhebinin bu konudaki yaklaşımı ise Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden farklı olarak daha geniş kapsamlıdır. Şâfiîler, Mâlikî ve Hanbelîlerin sadece babaya ait olarak kabul ettikleri çocuğun rızasını almadan evlendirme yetkisini dedeye de şâmil kılmışlardır. Onlara göre baba daha önce hiç evlenmemiş olan kızını ister büyük olsun isterse de küçük çocuk rızasını almadan evlendirebilir. Dede ise babanın olmadığı durumlarda babaya kıyâsla bu yetkiyi kullanabilir (eş-Şirbinî, 1997: III,200-201).

Hülâsa, çocuğun başkası tarafından evlendirilmesi hususunda, Mâlikîler ve Hanbelîler çocuğu sadece babanın, rızasını almaksızın evlendirebileceğini belirtirken, Şâfiîler buna dedeyi de dâhil etmişlerdir. Bu üç mezhep, diğer velilere bu hakkı tanımadığı için çocuğun bulduğundan sonra baba ve dede dışındakilerin evlendirmesi hakkında muhayyerlik konusunu da ele almamıştır. Hanefîler de bunu daha da kapsamlı bir hale getirmişler ve baba ve dede dışındaki velilere de bu hakkı vermişlerdir. Ancak baba ve dede dışındaki velilerin nikâhlanmasında İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed, çocuğa, buluğa ulaştığında muhayyerlik hakkı tanımıştır. İmâm Ebû Yûsuf ise buluştan sonra muhayyerlik hakkı tanımayarak diğer velileri de baba ve dede ile aynı vasıfta tutmuştur. Ebû Yûsuf'un yaklaşımı her ne kadar nikâhın devamı açısından faydalı gözükse de baba ve dede dışındaki veliler çocuğun iyiliğini gözetmede baba ve dede gibi olamayacaklarından onlarla bir tutulmaması daha uygun düşmektedir. Bu nedenle İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in görüşü kanaatimizce daha isâbetlidir.

Zâhirîlerde ise konu hakkında çok farklı bir yaklaşım sergilenmektedir. Onlar küçük çocuğun (buluğa ermemiş), veli tarafından evlendirilmesi konusunu kız ve erkek çocuk için farklı ele almaktadırlar. Hatta buluğa ermemiş kız çocuğun durumunu ele alırken daha önce evlenmemiş sagîra ve dul sagîra hakkında iki ayrı yaklaşım sergilemektedirler. Buluğa ermemiş ve daha önce evlenmemiş kız çocuğun veli tarafından evlendirilmesi hususunda yalnızca babayı yetkili görmekteler ve kızın buluğa ermesinden

sonra da muhayyerlik hakkını kabul etmemekteler (İbn Hazm, 1351(H): IX, 458-459). Dolayısıyla bu durumdaki kız, Zâhirîlere göre babasının nikâhlanmasını buluştan sonra fesh edemez ve bu konuda muhayyerliği yoktur. Buluşta ermemiş dul kız çocukların, izni alınmadan evlendirilmesi hususunda ne babaya ne de başka bir kimseye yetki verilmemekte ve bu şekilde gerçekleşen evliliklerin geçersiz olduğu mezhepçe kabul edilmektedir (İbn Hazm, 1351(H): IX, 458-459).

Buluşa ermemiş erkek çocuğun veli tarafından evlendirilmesi konusunda, Zâhirî mezhebi diğer mezheplerden ayrılarak ne babayı ne de bir başkasını yetkili görür. Hatta bu durumdaki erkek çocuğun evlendirilmesinde zarûret gibi bir durumu da mazeret olarak kabul etmez (İbn Hazm, 1351(H): IX, 462). Böyle olunca Zâhirîlere göre baliğ olmamış erkek çocuğun veli tarafından evliliği geçersiz hale gelmektedir.

Zâhirîlerin bu konudaki yaklaşımlarının nedeni, onların rey yoluyla elde edilen kıyâsı delîl olarak kabul etmeyişlerindedir (Apaydın, 1999: XX, 39-52). Zira İbn Hazm, buluşta ermemiş erkek çocuğun da baba veya başka bir veli tarafından evlendirilebileceğini söyleyenlerin bir delîlinin olmadığını, bunu söyleyenlerin bu sonuca, kız çocuklarının veli tarafından evlendirilebilmesine kıyâsla ulaştıklarını söylemektedir (İbn Hazm, 1351(H): IX, 462).

3.1.2.2. Kefâet

Hanefî Mezhebinde, yalnız kendisi Müslüman olan ve ataları Müslüman olmayan bir kimse veya kendisi ile babası Müslüman olan bir kimse ile hem kendisi hem babası hem de dedesi Müslüman olan bir kimsenin denkliği konusunda müftâ bih görüşü; bu kişilerin birbirinin dengi olmadığı şeklindedir. Ebû Yûsuf ise denklik için kişi ile babasının Müslüman olmasını yeterli görmüştür (el-Merginânî, t.y.: I/II, 236).

İmâm Ebû Yûsuf'un bu görüşünün nedeni; nesebin sübûtu için, kişi ve babasını yeterli kabul etmesidir. Ancak Tarafeyn nesebin sübûtu için dedeyi de gerekli görür (el-Merginânî, t.y.: I/II, 236). Bu duruma Hayrettin Karaman'ın deyimiyile, "Ailenin İslâm'a Giriş Târîhi" de diyebiliriz (Karaman, 1999: I, 311).

Mâlikî mezhebi, neseb açısından denkliği kabul etmemiş ve insanların takvalarıyla üstün olacağını ilke olarak kabul etmişlerdir. Hatta yaygın olan kanaatin aksine Arap olmayanın Arap olana denk olmadığı görüşünü de reddeder. (el-Karafî 1994: IV, 213-214).

Bu açıdan Mâlikî mezhebi kişinin Müslüman olmasından sonra baba veya dedesinin Müslümanlığının evlilikte denkliğe etki etmediği yaklaşımı içerisindedir.

Şâfiî mezhebi, evlenecek kişiler arasında denkliği gerekli görmekte beraber bu denkliğin ana hatlarıyla; ayıplardan selamet, hürriyet, nesep, iffet ve meslek konularında mevzû bahis olduğu kanaatindedir (eş-Şirbinî, 1997: III, 221-223). Ancak mezhepte yer alan nesepteki denklik konusunun içeriğinde, Müslümanlığın kaç kuşaktan tesbit edilip denklikte esas alınacağıyla ilgili bir yaklaşım gözlenmemektedir. Hanbelîlerde de her ne kadar denklik esas alınsa ve bu denkliğin içeriğinde nesep yer alsın da konu daha çok nesebin ne kadar süredir Müslüman olduğundan çok hangi soya ait olduğu şeklinde gelişmektedir (İbn Kudâme, 1997: IV, 251-254).

Günümüzde Hanefî câmiada bu hususu savunan ve gerekliliğini ifade eden yaklaşımlar kısmen devam etmektedir ve bu konuda velilerin itiraz hakkına sahip olduğu savunulmaktadır (Pekdemir, 2015: sayı 1, c. 15, s. 142).

Tarafeyn, erkeğin kadına kefâetinde mehir ve nafakayı temin edebilmeyi şart koşmuşlardır. Bunlardan ikisi veya birinin olmadığı durumlarda erkeği kadına denk kabul etmemektedirler. İmâm Ebû Yûsuf ise erkeğin kadına denkliğinde nafakasını verebilmeyi yeterli görmüş, mehri verecek gücünün olmamasını kefâete aykırı bulmamıştır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 236).

Ebû Yûsuf'un kefâette mehre gerek duymamasının nedeni; mehrin ödemesinde gerektiğinde kolaylaştırmaların olabilmesi, bazı durumlarda mehrin ödenmesinde erkeğin babasının bunu üstlenebilmesi veya mehrin ödenmesi için vade sunulabiliyor olması gibi durumlardır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 236). Zira bu gibi durumlarda erkeğin yükü olan mehir ya başka biri tarafından yüklenilerek erkek bu yükten kurtarılmakta veya vade gibi durumlarda gelecekte erkeğin mehri ödeyebilecek imkâna sahip olabilmesi sağlanabilmektedir. Kaldı ki evlilik esnasında belirlenip vadeye bağlanan mehri evlendiği günde karşılayabilecek imkâna sahip bir erkek dahi zaman içerisinde mehri karşılayamayacak duruma gelebilir ve vade günümüflis olabilir.

Mal ve zenginlik değişken bir durumdur. Nafaka temini ise süreklilik isteyen bir durumdur. Dolayısıyla evlenen ilk günde de gereklidir. Bu nedenle de erkeğin evlendiği günde de nafakayı temin edebiliyor olması nikâh için gereklidir.

Erkeğin Kadına kefâeti noktasında Mâlikî Mezhebi; dinde, hürriyette, asalette, ahlakta ve malda denkliği ele alırken, konumuz özelindeki maldaki denklik noktasında, tarafların rızası olması halinde bu denkliğin nikâha mani olmayacağı görüşündedir (el-Karaf î 1994: IV, 213-215). Dolayısıyla Mâlikî mezhebi tarafların anlaşmış olmasıyla bu durumdaki nikâhı da geçerli kabul ederek Hanefî mezhebindeki iki görüşten de farklı bir yaklaşım sergilemektedir.

Şâfiîlerde de nikâhlanacak kişilerin malda, daha da özelinde meslekte denkliği aranmaktadır (eş-Şirbinî, 1997: III,223-224). Ayrıca fakir kişinin varlıklı olan kişilere nafakada denk olmadığı belirtilmektedir (eş-Şirazi, 1995: II, 433-434). Dolayısıyla Şâfiî mezhebinde de malda denklik daha çok nafakanın temin edilmesi açısından ele alınmaktadır.

Aynı üslûb Hanbelî mezhebinde de gözlenmektedir. Onlarda da malda denklik nafakanın temini noktasında aranmaktadır. Bununla birlikte mezhepte bu konu hakkında farklı görüşler de ortaya koyulmuştur (İbn Kudâne, 1997: IV, 253).

3.1.3. Vekâlet ve Fuzûlînin Evlendirmesi

Bir kadının ben falanca ile evlendim demesi ve o kişinin de bu durumu öğrendiği anda bunu kabul ettim demesi durumdaki nikâhın geçerli olup olmadığı hususunda İmâm Ebû Yusuf, nikâhı sahiptir demiş, Tarafeyn ise bu nikâhı câiz görmemişlerdir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 238). Tarafeynin, nikâhı câiz kabul etmeyişlerinin nedeni; kadının bu durumda her iki tarafı da temsil ediyor oluşudur. Kadın bu durumda kendisi için asil, diğer taraf için de fuzûlî olarak nikâh akdini gerçekleştirmiştir ki, böylece akitler için gerekli olan iki taraf da bir kişide toplanmıştır. İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed bu gibi akitleri geçersiz saymaktadırlar. İmâm Ebû Yusuf ise bu durumdaki akdi geçerli kabul eder (el-Merginânî, t.y.: I/II, 238).

Evlilik akdinde tarafların bir kişide toplanmasına örnek olarak Mâlikî mezhebinde, vekâlet şeklindeki akitler öne çıkmaktadır. Bu durumla ilişkilendirilebilecek vâkıalar, velinin ve vekil olarak atanan kişinin kendi görüşüne göre kadını evlendirmesi şeklinde ele alınmıştır ve vekilin, müvekkilini, kendisi de dâhil dilediği kişiyle evlendirebileceği şeklinde tecviz edilmiştir (İbn Abdilberr, 1992: 229-230). Bu örnekler Mâlikî mezhebi açısından bakıldığında nikâh akdinde tarafların bir kişide toplanması durumunda akdin

geçerli olacağına delâlet teşkil etmektedir. Ancak yukarıdaki örnekte olduğu gibi kadının, nikâhta her iki tarafı da temsil edebileceğine dair bir tecvize tarafımızca rastlanmamıştır.

Şâfiî mezhebinde ise bu durumdaki evlilik, kadının kendi başına (velisinin izni olmadan), evlilik akdi yapmasının c âz görülmemesi açısından bakıldığında geçersiz kabul edilir (eş-Şirbinî, 1997: III, 198). Ayrıca mezhepte hâkim görüşe göre nikâh akdinde iki tarafın bir kişi tarafından temsil edilmesi de c âz kabul edilmemektedir (İbn Abdisselâm, 2016: V, 120).

3.1.4. Mehir

Kadınla erkeğin nikâh kıyılırken mehir belirlemeyip, sonradan kendi aralarında bir şey üzere anlaşmaları durumunda erkek, zifâf gerçekleşmeden ölürse kadına verilecek şey, erkekle kadının aralarında belirledikleri malın yarısı mı yoksa mut'a mı olmalıdır, sorusuna Hanefî mezhebinde mut'a cevabı verilmiştir. İmâm Ebû Yûsuf ise buna itiraz ederek kadına erkekle kadının aralarında belirlenen malın yarısı verilir demiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 240).

Bu konuyla alâkalı olacak ve dayanak noktası olarak ele alınacak başlıca delâller, Bakara Sûresinin 236 ve 237. âyetleridir;

ولا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضا لهن فريضة و متوهن علي الموسع قدره و علي المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا علي المحسنين. و ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن قد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفوا او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح و ان تعفوا اقرب للتقوى و لا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير.

Kendileriyle birleşmediğiniz ve mehrini de belirlememiş olduğunuz kadınları boşamanızdan dolayı size bir sorumluluk yoktur. Fakat onları faydalandırın. Eli geniş olan gücü ölçüsünde, eli darda olan da gücü ölçüsünde güzel bir faydalandırma ile faydalandırın. Bu, iyiler üzerinde bir borçtur. Onlara dokunmadan önce, kendilerine bir mehir belirlediğiniz kadınları boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısı gerekir. Ancak kadınların vazgeçmesi veya nikâh akdi ellerinde bulunanların (erkeklerin) vazgeçmesi takvaya daha uygundur. Aranızda iyilik yapmayı unutmayın. Muhakkak ki Allah yaptıklarınızı görür (Bakara, 236-237).

Âyetlerin beyânına göre mehir belirlenmeden ve birleşme gerçekleşmeden boşanan kadınlara mut'a gerekmektedir. Birleşmenin gerçekleşmediği ancak mehrin belirlendiği kadınların boşanması sonucunda ise belirlenen mehrin yarısı kadının hakkı olarak belirlenmiştir. Ebû Yûsuf bu konuda sonradan da olsa erkek ve kadın arasında uyuşulan malın, mehrin belirlenmesi yerine geçtiği görüşüyle hareket ederek, mehrin belirlenmiş ve

zifâf gerçekleşmeden ayrılmanın meydana geldiği durumlarda icâb eden mehrin yarısı hükmü ile ictihad etmiştir. Mezhepteki müftâ bih görüş ise konuya, mehrin nikâhta belirlenmemesi noktasından yaklaşarak kadına mut'ayı uygun görmektedir ve nikâh sonrasında taraflar arasında belirlenen mehir miktarını yok saymaktadır.

Bu durum her iki açıdan da dikkatle ele alınması gereken bir konudur. Ebû Yûsuf'un görüşüne göre davranmak ve bu şekilde hükmetmek, Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde üzerinde durulan ahidlere vefâ gösterilmesi ile ilgili ifadelere uygun düşmektedir (Âl-i İmrân, 76; Mâide, 1; En'âm 152; A'râf, 102). Ancak karı ve kocanın aralarında nikâh sonrasında bir mehir üzerinde anlaşmalarının da doğru bir şekilde tesbit edilmesi gerekir. Bunu ispat yükümlülüğü de kadına ait olmalıdır. Kadının, kocanın ölümünden sonra bu durumu ispat edememesi durumunda Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in fetvâlarıyla amel etmek ise daha uygun olacaktır.

Mehir belirlenmeden yapılan evlilikler, Mâlikî mezhebince sahîh bir nikâh değildir ve zifâf gerçekleşmeden sona erdirilmesi gerekir. Ancak zifâf gerçekleşmişse bu durumda mehr-i misl gerektiği görüşü mezhepte hâkimdir (Karafî 1994: IV, 351). Buna göre Hanefî mezhebinde hakkında ihtilâf olan bu konu, nikâh esnasında mehir belirlenmediği için bâtıl bir nikâhtır ve zaten sona erdirilmesi gerekirdi. Kocanın ölümüyle de zifâf gerçekleşmemiş olduğundan mehr-i misl de gerekmemiş oldu.

Hanbelî mezhebinde, konu hakkındaki görüş, eşlerden herhangi birinin zifâftan önce ölmesi durumunda daha önceden mehir belirlenmemiş olsa dahi kadına mehir verileceği, bu mehrin de ne abartılı ne de azaltılmış bir mehir olacağı belirtilmektedir (İbn Kudâme, 1997: 342-343). Yine mezhepte, genel olarak nikâh akdinin gerçekleşmesi için mehir vermenin müstehab olduğu görüşü mevcuttur ve mehir belirlenmeksizin hatta verilmeksizin gerçekleşen nikâhlar câiz kabul edilir (İbn Kudâme, 1997: 327-328).

Ayrıca taraflar arasında, mehir hakkında, nikâh akdinin inşasından sonra gerçekleşecek artırmalarda makbûl kabul edilmektedir ve bu anlaşmaya uymanın da gerekli olduğu belirtilmektedir (İbn Kudâme, 1997: 337-338). Dolayısıyla yukarıda zikredilen durumda Hanbelîlere göre nikâh akdi câizdir ve sonradan da olsa belirlenen mehir taraflar arasında geçerlidir.

Şâfiî mezhebinde ise mehrin nikâh esnasında zorunlu olarak belirlenmiş olması gerekli değildir. Bunun nikâh akdi gerçekleşirken belirlenmesi sünnettir. Ayrıca tarafların

mehirden vazgeçmesi de câzdir (eş-Şirbinî, 1997: III, 291-292). Dolayısıyla Şâfiî mezhebine göre mehir sonradan da taraflar arasında belirlenebilecek bir konumdur. Şâfiî taraflardan biri, mehri belirlenmiş bir nikâhta birleşme gerçekleşmeden ölürse bu durumda mezhepteki görüşe göre mehir gerekli olur (eş-Şirbinî, 1997: III, 297).

Şâfiî mezhebi böylece son bulan nikâhı bir fesâd veya butlân olarak görmeyip akidden amaçlanan maksadın meydana gelmesi olarak görmektedir. Bu nedenle de mut'a yerine mehir uygun görülmüştür. Mehir belirlenmeden ve zifâf meydana gelmeden taraflardan birinin ölmesi durumunda da mezhep mehr-i misl gerekmediği görüşündedir (eş-Şirbinî, 1997: III, 305). Yine Şâfiî mezhebinde, mehirde kabzdan önce meydana gelen munfasıl ziyâdeleler de kadının hakkı olarak kabul edilmektedir (eş-Şirbinî, 1997: III, 2311-312).

Yani Hanefî mezhebinde ihtilâfı neden olan mehir belirlenmeden nikâh akdinin gerçekleşmesi ve sonrasında taraflar arasında bir miktar üzerinde mehir olmak üzere anlaşmaları geçerli bir durumdur. Bu olay sonrasında ise kocanın zifâf gerçekleşmeden ölmesi durumunda, mezhepte zikrettiğimiz bu görüşler ışığında denilebilir ki; kadın kocasıyla anlaşığı mehri aynen alır.

Erkeğin, nikâhta belirlenen mehri, nikâh akdinden sonra artırması ve aralarında birleşme olmadan boşanmanın gerçekleşmesi durumunda da Ebû Yûsuf ile Tarafeyn arasında yukarıdaki ihtilâf cereyan eder. Tarafeyn, bu durumda artırılan miktar dâhil edilmeksizin ilk belirlenen mehrin yarısı erkek tarafından ödenir derken Ebû Yûsuf ise artırılan miktarın da yarısı eklenerek erkek tarafından kadına ödenmelidir şeklinde ichtihad etmiştir (el-Merginânî t.y.: I/II, 240). Ebû Yûsuf, burada da biraz önce bahsedilen konuda yer aldığı üzere mehirle alâkalı sonradan yapılan her akdi ve ilaveyi mehrin aslına dâhil ederek hüküm vermektedir.

Hanbelî mezhebinde nikâh akdinin kurulmasından sonra mehre bir şeyler dâhil edilerek mehrin artırılması câz görülmüş ve buna uyulması gerektiği, bunun ahidlere vefâ olacağı yorumu yapılmıştır (İbn Kudâme, 1997: 337-338).

Şâfiî mezhebinde de mehirde meydana gelen ziyâdeleler yukarıda da zikredildiği üzere kadının hakkı olarak görülmektedir (eş-Şirbinî, 1997: III, 311-312). Dolayısıyla bu durumda mehre eklenen ilaveler kadın için geçerli bir hak olarak görülmektedir.

Mâlik î mezhebi, kocanın mehrin belirlenmesinden sonra yaptığı ziyâdeyi mehrin aslına yapılmış bir ilave olarak kabul eder ve bu ziyâdeyi bir hâbe olarak kabul etmez. Bu nedenle de birleşme olmadan gerçekleşen boşama durumunda bu ziyâde kısmının da kadına ödenmesi gerektiği görüşü mezhepçe benimsenmektedir (el-Karaf î 1994: IV, 365). Ancak ziyâde edilen miktar, boşama dışında kocanın zifâftan önce ölümü nedeniyle nikâhın sona ermesi durumunda mehrin aslına ilave olarak kabul edilmez (el-Karaf î 1994: IV, 365).

Mehire yapılan ziyâdenin, zifâftan öce talâkın vuku bulması durumunda mehire ilave edilerek onun da yarısının verilmesi hususunda Mâlik î Şâfiî ve Hanbel î mezhepleri de İmâm Eb û Yûsuf'la aynı görüşte birleşmektedirler.

Mehrin belirlenmesi esnasında, taraflarca görülen bir küp işaret edilerek şu sirke kadının mehridir denildiğinde, daha sonra da sirke zannedilen şeyin şarap çıkması durumunda İmâm Eb û Han fe ve İmâm Muhammed kadına mehr-i misl verilir diye görüş bildirmiştir. Eb û Yûsuf ise bu durumda kadına gösterilen şarabın ağırlığı kadar sirke verilir diye muhalefet etmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 244). Eb û Yûsuf bu durumda mal gösterilerek kadında mala istek uyandırılmış olacağını kadının da bu mala razı olduğunu belirterek mehr-i misli uygun görmemiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 244). Tarafeyn ise küp gösterilerek aslen küpteki şarabın mehir olarak tayin edildiği kanaatiyle mehr-i misli uygun görmüştür (el-Merginânî, t.y.: I/II, 244). Zira şarap Müslüman için mütekavvim mal değildir. Bu nedenle de alınıp satılması câz olmadığı gibi mehir olarak tayini de câz değildir. Mehrin olmadığı durumlarda ise mehri misil, mehir yerine geçer.

Mâlik î mezhebine göre, alışverişi câz olmayan şeylerin mehir olarak verilmesi câz değildir (İbn Abdilberr, 1978: II, 551). Alışverişi câz olmayan şeyler üzerine belirlenen bir mehirlle gerçekleşen nikâh akdinde, tarafların durumunun ve mehrin ne olacağı konusu, Mâlik î mezhebinde iki farklı durumda ele alınmaktadır. Tarafların birbiriyle zifâfi gerçekleşmeden durumun tesbit edilebilmesi durumunda nikâh akdi feshedilir ve kadına bu durumda mehir olarak verilecek bir şey yoktur. Eğer taraflar arasında zifâf vâk î olmuşsa, nikâh akdi karar bulmuş olarak kabul edilir ve kadına mehr-i misil uygun görülür (İbn Abdilberr, 1978: II, 551).

Mâlik î mezhebi, zifâfın gerçekleştiği durumda nikâhtan dönüşü mümkün görmeyerek mehr-i misille hükmederek soruna çözüm üretmiştir. Ancak zifâfın gerçekleşmediği durumda nikâhın iptali sorun oluşturmayacağı için bu akdi fâsid kabul

etmiş ve doğuracağı sonuçları da -mehir gibi- yok saymıştır. Bu son durumdaki akdin tekrar ve sahî bir şekilde dînin câz göreceği bir mehirle inşâ' edilmesi de mümkündür.

Şâfiî mezhebinde mehir, nikâhın rükünlerinden biri olarak kabul edilmemiştir (en-Nevevi, 2003: V, 574). Bu nedenle mehirde meydana gelecek bir sorun nikâhın sıhhatine mani değildir. Mezhepte, şarap olduğu taraflarca bilinen ve zikredilen bir mehir ile nikâh akdedildiğinde mehr-i misil gerektiği görüşü benimsenmektedir ve tarafların anlaşığı mehrin feshine hükmedilir (en-Nevevi, 2003: V, 583). Aynı şekilde, taraflarca şarap olduğu bilinmeyen bir şeyin mehir olarak belirlenmesi ve sonrasında da bu mehrin şarap olduğunun ortaya çıkması durumunda da mehr-i misil gerekli görülür (en-Nevevi, 2003: V, 588). Şâfiî mezhebi bu fetvâsıyla, İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed ile aynı fetvâyı vermiş bulunmaktadır.

Bir şeyin mehir olarak kabul edilebilmesinin ölçüsü, Hanbelî mezhebine göre, onun alışverişte alınıp satılabilmesi veya icâre akdine konu olabilen bir şey olmasıdır (İbn Kudâme, 2004: II, 1690). Mehir olarak belirlenen malın mâ'lûm bir mal olması durumunda herhangi bir sorun görmeyen Hanbelî mezhebi, mehrin yukarıda belirttiğimiz gibi meçhul olması durumlarında ise mehr-i misli uygun görmektedir (İbn Kudâme, 2004: II, 1690).

Hanefî mezhebinde, kadının belirlenen peşin mehrini almadığı durumlarda kendisini kocasına teslim etmeyebileceği hatta kocasının istediği bir yere yolculuğa da çıkmayabileceği fetvâsı verilmiştir. (el-Merginânî, t.y.: I/II, 245). Ancak mehrin müccel olması durumunda Tarafeyn'in görüşü, kadının kendisini teslim etmesi gerektiğini belirtmektedir. İmâm Ebû Yûsuf ise bu durumda da kadın dilerse kendisini kocasına teslim etmez demektir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 245-246).

İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed mehrin veresiye olduğu durumda kadının kendisini teslim etmesi gerekliliğini veresiye alınan maldaki tasarruf hakkının varlığına dayandırmaktadır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 245). Ebû Yûsuf ise kadının mehri almadıkça kendisini teslim etmeme hakkı olduğu noktasından olaya yaklaşmaktadır. Ne var ki Ebû Yûsuf'un olaya yaklaştığı şekilde evlilikten beklenen sonuç elde edilememektedir. Zira kadın mehrin müccel oluşuna razı olmuş ve nikâh akdi gerçekleştirilmiştir. Konuya, gerçekleşen akdin sonuçlarının elde edilmesi açısından yaklaşıldığında kanaatimizce Tarafeyn'in görüşü daha isâbetlidir.

Nikâhtan sonraki süreçte, nikâh esnasında belirlenmiş olan mehir konusunda, tarafların ihtilâfa düşmeleri durumunda; hangi tarafın sözüne itibâr edilebileceği konusunda, İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed, mehr-i misl miktarına kadar kadının sözüne itibâr edileceğini, İmâm Ebû Yûsuf ise erkek ister kadını boşamış olsun ister boşamamış olsun, söz erkeğe aittir demiştir. Ancak erkeğin iddia ettiği miktarın çok az bir şey olması durumunda erkeğin sözüne itibâr edilmeyebileceğini belirtir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 246).

Tarafeyn bu konuda, mehr-i misli göz önüne almış, mehr-i mislin istenmesini haklı bir istek ve mutat olana uygun bulmuştur. İmâm Ebû Yûsuf'un görüşü ise kadının iddiasının, kocanın iddiasından fazla olan şeyi istemek olması açısından olaya yaklaşarak kadının iddiasının ispata muhtaç olduğunu ortaya koymaktadır. Koca ise münkir olduğu için sözüne itibâr edilir, ispat yükümlüğü yoktur. Zira İslâm yargılama usûlünde münkir olan kişinin delîl sunmasına gerek yoktur. Delîl sunma zorunluluğu iddiada bulunan kişiye aittir (Günay, 2015: 605).

Nikâhtan sonra ve birleşme olmadan, tarafların mehir hakkında ihtilâfa düşmeleri konusunda Mâlikî mezhebi, bu ihtilâfin mehrin miktarında veya cinsinde olup olmamasına bakmaksızın nikâhın fesh olduğu yönünde fetvâ vermektedir (İbn Abdilberr, 1992: 253). Mâlikîlerin bu fetvâsının altında yatan gerekçe, ortada mehrin net olarak bulunmaması nedeniyle nikâhın geçersiz oluşudur. Zira Mâlikîlerde mehir nikâh esnasında yoksa nikâh akdi de geçersizdir (Köse, S. 2015a: 319).

Tarafların birleşmesinden sonra mehrin cinsi konusunda ihtilâf ortaya çıkması durumunda Mâlikî mezhebi, mehr-i misl gerektiği görüşünü benimsemektedir (İbn Abdilberr, 1992: 253). İhtilaf konusu olan durum mehrin cinsinde değil de miktarında ise bu kez mezhebin görüşü; erkeğin, yemîle birlikte sözüne itibâr edileceği şeklindedir. Ancak bu durumda erkeğin sözü, kendisiyle mehrin sabit olabileceği mallar hakkında geçerlidir (İbn Abdilberr, 1992: 253). Mâlikî mezhebindeki bu fetvâ tam olmasa da kısmen Ebû Yûsuf'un fetvâsına mutabıktır.

Şâfiî mezhebinin konu hakkındaki görüşü ise; tarafların birleşmeden önce veya sonra, mehir hakkında ihtilâf etmeleri durumlarının her ikisinde de kadına mehr-i misli uygun görmek şeklinde gerçekleşmiştir (el-Müzenî 1994: 243). Böylece iki tarafında sözü dikkate alınmamış ve kadına emsâllerinin mehri uygun görülmüş olmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'den bu konu hakkında gelen, iki farklı rivâyet mevcuttur. Bir görüşüne göre; eşlerin mehrin miktarında ihtilâf etmeleri durumunda söz, yem hîyle birlikte erkeğe aittir. Diğer rivâyet ise söz, karı kocadan mehr-i misli iddia eden kim ise onundur şeklindedir (İbn Kudâme, Ş 1993: XXI, 232). Ahmed b. Hanbel'den zikredilen birinci görüş İmâm Muhammed'in görüşünü desteklemektedir. İkinci rivâyet ise kısmen Tarafeynin görüşünü desteklemektedir.

Aslında bu duruma daha dikkatlice bakıldığında, Ebû Yûsuf'un görüşünde yer alan, erkeğin iddiasının çok az bir şey olması durumunda, erkeğin sözüne de itibâr edilmeyeceği yaklaşımı, Tarafeyn'e ait olan, mehr-i misle kadar kadının sözüne itibâr edilir görüşüyle kısmen de olsa bağdaşmaktadır.

Gayr-i müslim bir erkekle gayr-i müslim bir kadının evliliğinde, belirlenen mehrin belirli bir şarap veya domuz olması, nikâhtan sonra ise taraflardan birinin veya ikisinin Müslüman olması durumunda, İmâm Ebû Hanîfe mehr olarak ne tayin edilmişse onun verileceğini belirtir. İmâm Muhammed, belirlenmiş mehrin kıymetinin verileceğini, İmâm Ebû Yûsuf ise mehr-i misl verilebileceğini söyler (el-Merginânî, t.y.: I/II, 248).

Ebû Hanîfe, nikâh akdi esnasında tarafların bu alışverişi yapabilen kimseler olması ve onlar için bunun câiz olmasından hareketle fetvâ vermiş, İmâm Muhammed ise her ne kadar akid esnasında bu alışveriş onlar için câiz olsa da daha sonrasında malın teslim edilmesi sırasında tarafların veya taraflardan ikisinden birinin Müslüman olması nedeniyle artık bu malı teslim alamayacağından hareketle bu şekilde fetvâ vermişlerdir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 248).

İmâm Ebû Yûsuf bu konuda malı teslim almayı malı satın almaya kıyâslayarak mehri geçersiz kabul etmiş, mehrin geçersiz olmasıyla da mehr-i misle hükmetmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 248). Bu durumda Ebû Yûsuf'un yaklaşımına baktığımızda, bir akdin fasid bir unsur üzerine de inşa edilebileceği yaklaşımını görmekteyiz.

Karı kocanın, Ebû Hanîfe'nin fetvâsıyla hareket etmesi durumunda; Müslüman için mal olmayacak bir şeyin alınması veya verilmesi söz konusudur ki bu durum karı koca için bir fayda sağlamayacaktır. Çünkü kocanın Müslüman olması durumunda, mehr olarak belirlenmiş olan domuz veya şarap, koca tarafından karıya verilmesi mümkün olmayan, dinen yararlanılması da mümkün olmayan bir mal haline gelmiştir. Böyle olunca da kocanın bunu elde edip kadına vermesi mümkün olmamaktadır (Çalış, 2015: 428).

Aynı şekilde karının Müslüman olması durumunda da kadının bunu teslim alması mümkün değildir. Teslim alamayıp kullanamayacağı veya satamayacağı bir malın da mehir olarak teslim edilmesinin olayın özü itibarıyla bir kıymeti yoktur. Ebû Yûsuf'un fetvâsı ise yapılan mehir akdinin geçersiz kabul edilmesi üzerine kurulmuştur. Bu nedenle de tarafların mehr-i misli verip almasını uygun bulmuştur. Ancak karı kocanın evlenirken mehri bu mallar üzerine belirlemesi câiz idi. Dolayısıyla yaptıkları akitler de geçerlidir. Ayrıca karı ve koca belirli bir şey üzere anlaşmışlar ve rıza gerçekleşmiş durumdadır.

Ancak akdin sonucu olan kabz gerçekleşeceği zaman, taraflardan biri veya ikisinin Müslüman olması nedeniyle kabzın, bu mallar üzerine gerçekleşmesi olanaksız hale gelmiştir. Bu durumda da İmâm Muhammed'in verdiği fetvâyla, malların kıymetinin verilmesi, bu müşkülü çözmektedir. Böylece hem akdin gerçekleştiği sırada geçerli olma durumu göz önünde bulundurulmuş olmakta, hem de malın teslimi sırasında oluşacak sorun da giderilmiş durumdadır. Sonuç olarak da karı ve kocanın razı olduğu miktar kıymet olarak da olsa elde edilebilmektedir.

Sahnûn, Mâlikî mezhebinde bu durumla ilgili olarak, kendisine İmâm Mâlik'ten böyle bir duruma ait fetvânın ulaşmadığını bildirir. Kendi görüşünü ise, karı koca arasında birleşmenin gerçekleşmiş olması durumunda mehr-i misl vermesi uygun olduğu, şâyet taraflar arasında nikâh gerçekleşmiş, mehir belirlenmiş fakat birleşme gerçekleşmemişse; kocanın dilerse mehr-i misl vererek nikâha devam edebileceği ve birleşmeyi gerçekleştirebileceği şeklinde ifade eder (es-Sahnûn, 1994: II, 211). Mâlikî mezhebindeki bu fetvâ da Ebû Yûsuf'un fetvâsına mutâbık olmakta ve Ebû Yûsuf'a ait mehr-i misl verilmesi gerektiği görüşünü desteklemektedir.

3.1.5. Kölenin Nikâhı

Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre hür bir kadın, bir köleyle nikâhlı iken kölenin efendisine, o köleyi, bedeli kendisine (kadına) ait olmak şartıyla azad etmesini söylese ve bir miktar ya da mal belirtmemiş olsa kölenin efendisi de azad etse bu durumda nikâh fâsid değildir. İmâm Ebû Yûsuf ise bu durumda nikâhın fâsid olacağına kâildir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 252).

Kadının, kocasını belirli bir miktar bedel veya belirli bir mal karşılığında alması durumunda ona (kocasına) sahip olması söz konusudur. Bu durumda da Hanefî mezhebinde İmâm Züfer hâri ç nikâhın fâsid hale geleceği görüşü hâkimdir (el-Merginânî,

t.y.: I/II, 252). Belirli olmayan bir bedel veya mal karşılığında azad edilmesi durumunda ise Tarafeyn, bu durumu farklı görerek nikâhın fâsid olmayacağı görüşünü beyân etmiştir. Ebû Yûsuf ise bu iki durum arasında bir fark görmeyerek her iki durum için de aynı fetvâyı vermiş ve nikâhın fâsid olacağını bildirmiştir.

3.1.6. Gayr-i Müslimlerin Nikâhı

Gayr-i müslim karı kocadan kadın Müslüman olup koca Müslüman olmadığına veya erkeğin Müslüman olup karının müşrik olarak kaldığı durumda; Müslüman olmayan taraf Müslüman olma telkinlerini reddederse tarafların nikâhı hâkim tarafından sona erdirilirse bu sona erdirme de İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre taraflar için bir boşanmadır. İmâm Ebû Yûsuf'a göre ise bu ayırma bir boşanma değildir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 253). İmâm Ebû Yûsuf, bu durumdaki ayrılmayı din farkı nedeniyle gerçekleşen zorunlu bir ayrılık olarak gördüğü için boşanma olarak kabul etmemiştir.

Mevcut durumdaki hâkimin ayırmasının boşama olarak kabul edilip edilmemesi, daha sonra gerçekleşme ihtimali bulunan durumları etkilemektedir. Hâkim tarafından ayrılmaları sağlanan karı koca, daha sonra din birlikteliğini gerçekleştirir ve yeniden nikâhlanırlarsa, bu durumda geçmişteki ayrılık talâk sayısını nasıl etkilemektedir sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Ebû Yûsuf'a göre tarafların talâk hakları olduğu gibi durmakta ve bu haklarda hiçbir eksilme gerçekleşmemektedir. İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre ise bu kadın ve kocası arasında bir boşanma gerçekleşmiş ve boşama hakkından biri eksilmiş durumdadır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 253).

3.2. Radâ (Süt Emme)

Çocuğun iki ayrı kişiye ait ve karışık olan bir sütü içmesi nedeniyle nasıl bir hurmetin oluşacağı noktasında Hanefî müctehidler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İmâm Ebû Yûsuf bu konuda sütlerden hangisi çok olursa o sütte ve sahibinde hurmet meydana gelir demiştir. İmâm Muhammed ve İmâm Züfer ise bu durumda hurmetin her iki süt sahibi içinde geçerli olduğunu belirtmişlerdir. İmâm Ebû Hanîfe'den de bu konuda iki farklı görüş de nakledilmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 259). İmâm Ebû Yûsuf karışık sütler konusunda, gâibi şâyia olanın geçerliliğine göre amel ederek hüküm tesbiti yapmıştır. İmâm Muhammed ve İmâm Züfer ise bu durumda gâibi şâyia ile amel etmenin doğru olmadığını çünkü karışık olan iki unsurun da süt olduğunu belirterek her ikisinin de hurmete neden olduğunu tesbit etmişlerdir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 259). Kanaatimizce

İmâm Muhammed ve İmâm Züfer'in, karışık iki unsurun da aynı olması nedeniyle gâlibi şâyiaya göre hüküm tesbit edilemeyeceği yaklaşımı daha isbetli bir neticeye ulaşmaktadır.

Mâlikî mezhebinde, süt akrabalığının oluşumu için sayı şartı yoktur. Süt emmenin çocuğun ilk iki yılı içerisinde gerçekleşmesi gerekmekte ve bir defa dahi süt emilmiş ise süt akrabalığı ve evlenme hurmeti meydana gelmektedir. Sütün, süt dışında başka maddelerle karışması durumunda ise gâlibi şâyia olanla hüküm verilir. Süt diğer maddeden fazla ise hurmet meydana gelirken, sütün diğer maddeden az olması durumunda hurmetin meydana gelmediği görüşü kabul edilmiştir. Sütün başka bir kadının sütü ile karışmasında ise bu ilke işletilmemiş, sütü karışık olan tüm kadınların bu süt emme ile süt akrabalığının ortaya çıktığı hükmü verilmiştir (İbn Abdilberr, 1978: 539-540). Mâlikî mezhebi sütün karışmasındaki bu görüşüyle Hanefîlerin cumhûruyla aynı kanaati taşırken, İmâm Ebû Yûsuf'un görüşünün ise karşısında yer almış durumdadır.

Süt akrabalığının oluşumu ve dolayısıyla da süt nedeniyle evlenme yasağının oluşumu konusunda Şâfiî mezhebi, Hanefî mezhebinden farklı görüş belirterek, bu hurmetin oluşabilmesi için en az beş ayrı süt emmenin gerçekleşmesi gerektiği kanaatindedir (eş-Şâfiî 2001: VI, 63-77). Bu nedenle Şâfiî mezhebine göre ayrı kişilere ait karışık bir süttan tek sefer için çocuk için süt akrabalığından doğan hurmet oluşmamaktadır. Mezhepte, sütün başka şeylerle karışık olması durumunda ise gâlibi şâyia ilkesi işletilmemektedir. Bu durumlarda karıştığı yiyecek veya suyun süttan az veya çok olması durumu değiştirmemekte, süttan doğan evlenme yasağı –en az beş kez bu durumdaki süt tüketilmişse- meydana gelmiş kabul edilmektedir (eş-Şâfiî, 2001: VI, 83; eş-Şirbinî, 1997: 543-544).

Sütün, süt dışındaki maddelerle karışımı konusunu ele alan Şâfiîler, karışan şeyde sütün emaresinin –koku, renk veya tat- bulunması ve diğer sıvıya gâlib gelmesi durumunda da hurmetin oluştuğu görüşünü kabul etmişlerdir (eş-Şirbinî, 1997: 544). İki farklı kadının sütünün karışması durumunda ise, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, her iki kadın için de hurmetin oluştuğu görüşünü benimseyerek (Kaşıkçı, 2007:385), Hanefîlerin cumhûru ve Mâlikîler ile aynı görüşü paylaşmışlardır.

İslâm Konferansı Teşkilatına bağlı İslâm Fıkıh Akademisi, Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî, süt bankalarının oluşumu hakkında aldığı bir kararda da karışık halde bulunan

sütlerin de evlenme yasağına sebep olacağı sonucunu benimsemiştir (Mecelletü Mecma'î'l-Fkhi'l-İslâm î akt. Yaman, 2002: 65).

Bu karar da göz önüne alındığında ise karışık olan sütler hurmete sebep olmada birbirlerine denk olmalıdır. Çünkü süt bankalarından temin edilen karışık sütlerin, kimlerin sütlerinden, ne oranda karışık olduğu ve hangi kişiye ait olan sütün daha fazla olduğunun da tesbiti konusunda sıkıntılı bir durum açığa çıkarmaktadır, hatta bunun tesbiti mümkün olamamaktadır.

3.3. Tal âk (Boşanma)

3.3.1. Tal âk İfadeleri

Boşama fiilini gerçekleştiren bir kişi, bu fiili; şeytanın tal âkı veya bid'î tal âkla boşadım gibi bir ifadeyle yaparsa bu, mezhepteki müft â bih görüşe göre b âñ bir tal âktır. İmâm Eb û Y ûsuf'a göre ise bu durumdaki kişinin niyetinin b âñ tal âk olması durumunda b âñ tal âk ile hükmedilir. Aksi durumda bu niyete sahip olmayan kişinin bid'î tal âk ifadesi b âñ bir tal âk değildir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 273).

Dağ gibi bir tal âkla boşun şeklindeki ifadeyle gerçekleşen boşama da bir önceki meselede olduğu gibi mezhepte b âñ tal âk olarak kabul edilmiştir. Yine Eb û Y ûsuf bu ifadenin de b âñ bir tal âk ifade etmeyeceğini, bunun da ric'î bir tal âk olduğunu öne sürmüştür (el-Merginânî, t.y.: I/II, 273). Mezhepteki görüşün gerekçesi; bu ifadenin güçlü bir ifade olması, güçlü bir ifadeyle de b âñ tal âkın gerçekleşeceği şeklindedir. İmâm Eb û Y ûsuf ise bu konuda, dağın tek oluşundan hareketle, bir olan tal âkın b âñ değil, ric'î olduğu şeklinde görüşünü desteklemektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 273).

Eb û Han fe'ye göre bir kişi boşama ifadesini büyük bir şeye benzeterek gerçekleştirdiğinde, o şeyin büyüklük vasfını ister belirtsin, ister belirtmesin kadını b âñ bir tal âkla boşamış olur. İmâm Eb û Y ûsuf'a göre ise, benzetilen şeyin büyüklük vasfı söylenmişse b âñ tal âk gerçekleşir, ancak büyüklük vasfı söylenmeden teşbih yoluyla bir boşama ifadesi kullanıldığında b âñ tal âk değil ric'î bir tal âk meydana gelir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 273). İmâm Eb û Y ûsuf, bu durumda büyüklük vasfının belirtilmeden teşbihin yapılmasını, boşamanın bir boşama olduğuna yormaktadır. Bu konuda İmâm Muhammed'in iki farklı görüşü olduğu nakledilmektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 273).

Eb û Y ûsuf'a göre bir kişi karısına sen benden iğne ucu gibi bir tal âkla boşsun derse bu durumda ric'î bir tal âk gerçekleşir. İmâm Eb û Han fe ve İmâm Züfer'e göre ise bu durumda b ân bir tal âk meydana gelir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 273). Bu durumda da İmâm-ı Âzam Eb û Han fe, teşbihin ziy âdelik anlamı kattığı görüşüyle konuya yaklaşmaktadır. İmâm Eb û Y ûsuf ise bu ifadede mana olarak mübalağa olmaması nedeniyle bunun ric'î tal âk olduğunu ifade etmiştir.

Zor bir tal âkla, geniş bir tal âkla veya uzun bir tal âkla boşsun şeklindeki ifadelerle gerçekleşen boşamalar, mezhepte bir kez ve b ân bir boşama olarak kabul görmüştür. İmâm Eb û Y ûsuf ise bu sözlerle gerçekleşen boşamanın ric'î bir boşama olduğu kanaatindedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 273). Mezhepteki görüş; geniş, uzun ve zor olmanın geri dönüşe mahal bırakmamakla olacağı fikrine dayanmaktadır. İmâm Eb û Y ûsuf ise bu ifadelerin tal âk ifadelerine uygun olmayan ifadeler olması nedeniyle ancak ric'î tal âk anlamı taşıyabileceğini belirtmektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 273).

Henefî mezhebinde, Eb û Y ûsuf ile diğer müctehidler arasında, yukarıda zikredilen ifadelerle gerçekleştirilen boşamaların, b ân bir tal âk mı, yoksa ric'i bir tal âk mı, olduğu konusunda gerçekleşen ihtilâfların tümünün altında aynı neden yatmaktadır. Hanefî mezhebindeki genel kabule göre boşamanın ric'i olabilmesi için sarîh lafızlar kullanılarak boşama ifade edilmelidir. Aksi durumda, kin âyeli lafızların kullanılması ve boşamanın bu tür lafızlarla ifade edilmesi durumunda ric'i tal âkın vuku bulmadığı bilakis b ân bir tal âkın gerçekleştiği kabul edilmektedir (Köse, S. 2015a: 336). Bu nedenle yukarıda zikredilen durumların hepsinde Eb û Y ûsuf, niyeti de dikkate almış ve b ân bir niyetle yapılmayan tal âklarda ric'i tal âkın gerçekleştiği görüşüne varmıştır. Mezhepteki diğer müctehidler ise mezhebin konu hakkındaki genel prensibine uygun olarak, bu boşamaların tamamı hakkında b ân tal âk hükmü vermişlerdir.

M âlik î mezhebinde tal âk ifadeleri, sarîh ve kinevî lafızlar olarak iki şekilde ele alınmaktadır. Onlara göre sarîh lafızlar, Kur'ân'da geçen boşama ifadeleridir ve bu lafızlar da; الفراق - السراح - الطلاق kelimeleridir. Bunun dışındaki boşama manasıyla kullanılan kelimeler, M âlik îlere göre kinevî lafızlardır. Sarîh lafızlar mutlak olarak kullanılarak boşama gerçekleştirilirse bu boşama mezhebe göre bir boşama olarak değerlendirilir. Ş âyet kişi bu lafızları kullanırken birden fazla boşamaya niyet ederek ve sözlü bir şekilde bunu ifade ederek boşamayı gerçekleştirirse kaç boşamayı niyet ederek kelimeyi kullandığına göre amel edilir ve o kadar boşamanın gerçekleştiğine hükmedilir. Ancak bu ifadeler

birden fazla boşamaya niyet etmeden, bir boşama niyetiyle kullanıldığında, bu boşama mezhebe göre bir ric'î boşama olarak kabul edilir, bâin talâk olarak değer kazanmaz. Hatta kişinin bir boşama yaparken bana ric'at yoktur diye şart koşması durumunda dahi o kişi, mezhepteki görüşe göre ric'at hakkına sahiptir ve bu bir ric'i talâktır (İbn Abdilberr, 1978: II, 574-575).

Kinev îkelimelerle yapılan boşamalar, Mâlik îmezhebinde iki guruba ayrılarak ele alınır. Birinci gurup kendisiyle açıkça boşamanın anlaşıldığı, “sen bâinsin”, “yuların omzundadır”, “benim sana bir yolum yok”, “sen bana harânsın” veya “boşsun” gibi kelimelerden oluşur ki; bunlarla yapılan boşamalar, ric'ati olmayan bâin talâk olarak kabul edilmiştir (İbn Abdilberr, 1978: II, 575-576). Çünkü bu ifadeler, tarafların bir daha birleşmemesini açıkça ifade eden kelimelerden meydana gelmektedir ve ric'ate mani olarak görülmektedir. İkinci gurup kinevî ifadelerde ise mezhep niyete bakarak amel etmektedir. Bu sözleriyle kişinin boşamaya niyet etmesi durumunda boşamanın gerçekleştiğine hükmedilirken boşamaya niyet etmediğini ifade etmesi durumunda ise boşamanın gerçekleşmediğine hükmedilir (İbn Abdilberr, 1978: II, 576). Bu durumda kişinin bu ifadeleri kullanırken kalbinden geçirdiği niyet sorgulanmalı ve onun ifadesine göre hüküm verilmelidir.

Şâfiî mezhebi de talâk ifadelerini sarîh ifade ve kinâyeli ifade olmak üzere iki kısımda ele almaktadır. Mezhepte, sarîh ifade olarak kabul edilen lafızlar, الطلاق - السراح - الفراق kelimeleridir. Kinâyeli lafızlar ise boşama ifade eden diğer tüm kelimeler olarak kabul görmektedir. Sarîh ifadelerle gerçekleştirilen boşamalar, niyet beyânına ihtiyaç duymaksızın boşama olarak kabul görürken, kinâyeli lafızlarla yapılan boşamalar, boşama niyetini de beraberinde taşımaya muhtaçtır. Aksi halde ise bunlarla boşama gerçekleştirilemez (eş-Şirbinî, 2004: II, 288-291; eş-Şirazi, 1995: III, 9). Mezhepte sarîh lafızlar olarak yukarıda zikredilen üç kelimenin esas alınmasının nedeni, Mâlik îerde olduğu gibi, bu kelimelerin Kur'ân-ı Kerîm'de boşama ifadeleri olarak kullanılmasıdır.

Kinâyeli lafızlarla gerçekleştirilen boşamalar sayı belirtilmeden gerçekleşir ve bunda kişinin niyeti boşama olursa Şâfiî mezhebine göre bu bir talâk olarak kabul edilir (eş-Şirazi, 1995: III, 10-11). Niyetin boşama olmadığı durumlarda ise bir şey gerçekleşmez.

Hanbelî mezhebinde sarîh boşama ifadelerinin ne olduğu konusunda iki farklı yaklaşım mevcuttur. Mezhepte الطلاق kelimesi ve türevlerinin sarîh boşama ifadesi olduğu

konusunda görüş birliği vardır. Ancak السراح ve الفراق kelimelerinin sarîh lafızlar olup olmadığı konusunda iki farklı görüş mevcuttur. Birinci görüş; bu kelimelerin, Kur'ân'da geçmesi nedeniyle sarîh ifadeler olduğunu belirtirken ikinci görüş; bu kelimelerin, talâk dışında birçok alanda kullanılabilen kelimelerden olduğu gerekçesiyle sarîh lafızlar olmadığı kanaatindedir (İbn Kudâme, 1997: 439-440). Her iki yaklaşımı da göz önüne alırsak bu kelimelerin dışındaki boşama ifade eden lafızlar, kinevî lafızlardır.

Karısını sarîh lafızlar kullanarak boşayan bir kimse, ister boşamaya niyet ederek bu kelimeleri kullansın ister boşama niyeti bulunmadan kullansın bu durumda Hanbelî mezhebi boşamanın gerçekleştiği görüşündedir. Hatta kişinin ciddî olması veya şaka yapıyor olması da önemli değildir (İbn Kudâme, 1997: 440). Ancak kinevî lafızlarla gerçekleştirilen boşama ifadelerinde kişinin niyeti esas alınır. Mezhep, kinevî lafızların birçok anlama muhtemel olması nedeniyle kişinin niyetini sorgulama yoluna giderek hükmünü verir. Kişinin niyeti boşama ise talâka hükmedilirken niyetin boşama dışında bir şey olduğunun beyânı üzerine talâğa hükmedilmez (İbn Kudâme, 1997: 440-442). Bu durumdaki kişinin, niyetini doğru veya yalan olarak beyân etmesi dünyevî bir mesele olmaktan öte uhrevî bir meseledir ve hesabı Allah katındadır. Fıkhın bunu dünyada tesbit etmesi mümkün olamayacağı için bunun tesbitine yönelik bir mecburiyet söz konusu değildir.

Hanbelî mezhebi, hiçbir şekilde boşama ifade etme ihtimâli bulunmayan; “iç ye, kalk, beni yedir, beni içir” gibi ifadelerin, boşama niyetiyle kullanılması durumunda dahi hiçbir sonuç ifade etmeyeceğini belirtmektedir (İbn Kudâme, 1997: 442). Çünkü bu kelimelerin boşamayı ifade eden hiçbir vasfı bulunmamaktadır. İşin içerisinde söze dökülmemiş salt niyet vardır ve salt niyet de ifade edilmedikçe bir sonuç doğurmamaktadır.

Kinevî lafızlar, Hanbelî mezhebinde üç bölümde ele alınır; açık (zâhir), gizli (hafiy) ve ihtilâflı olanlar. Açık kinevî lafızlarla gerçekleştirilen boşamaların kaç boşama olarak gerçekleştiği konusunda, mezhepte iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Birinci görüş, bu lafızlarla gerçekleşen boşamanın, kişinin bir boşamaya niyet ederek boşamış olması durumunda bile üç boşama olarak gerçekleştiği şeklindedir. İkinci görüş ise bu durumda kişinin niyetinin esas alınacağı şeklinde yer almaktadır (İbn Kudâme, 1997: 444). Buna göre kişi kaç boşamaya niyet ederek bu lafızları kullanırsa o kadar talâk vâkî olmuş kabul edilir.

Kişi, zâhir kinevî lafzı kullanarak boşamayı gerçekleştirir ve bu esnada boşama sayısı hakkında herhangi bir niyeti bulunmazsa mezhepteki müftâbih görüşe göre üç talâk gerçekleşmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'den, bu konuda üç boşamanın gerçekleşmediği, sadece bir boşamanın gerçekleştiği rivâyet edilmektedir. Ahmed b. Hanbel, bu boşamanın da bâin bir boşama olduğunu belirtmektedir (İbn Kudâme, 1997: 444).

Gizli kinevî ifadelerle gerçekleştirilen boşamalarda, mezhepteki ittifak edilen görüş, kişinin niyetinin esas alınmasıdır. Kişinin niyetinin bulunmadığı durumlarda ise bir boşama gerçekleştiği kabul edilir (İbn Kudâme, 1997: 444). Niyetin olduğu durumlarda, boşamayı gerçekleştiren kişi, kaç boşamaya niyet etmişse, o kadar talâk gerçekleşmiş kabul edilir.

İhtilafı olan lafızlarla boşamanın ifade edilmesi durumunda Hanbelî mezhebinden iki farklı görüş nakledilmektedir. Birincisine göre bu kelimeler zâhirdir ve ona göre amel edilir. İkinci görüşe göre ise bu kelimeler gizli (hafiy) kelimelerdir ve bu duruma göre amel edilir (İbn Kudâme, 1997: 445). Son gurup kinevî lafızlarla ilgili Hanbelî mezhebindeki yaklaşıma bakıldığında aslında guruplamamanın iki gurupla sınırlı olduğu görülmektedir ve fetvâlar buna göre verilmiştir. Son gurup, aslında haklarında hangi guruba gireceğine dair kararın ortak olarak verilemediği kelimelerle alâkalıdır.

Sonuç olarak, Hanefî mezhebinin cumhûru kinâyeli lafızlarla gerçekleştirilen talâkları, genel olarak bâin talâk sayarken, Mâlikî Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri bu lafızları kendi içerisinde farklı guruplara ayırmış ve ifadelerin hangi gurupta olduğuna göre farklı fetvâlar vermişlerdir. Hatta bazı ifade türleriyle alâkalı olarak Ebû Yûsuf'un yaklaşımıyla eş güdümlü olarak kişinin bu ifadeleri kullanırken hangi niyeti benimsediği de dikkate alınmıştır.

3.3.2. Zifâftan Önce Kadının, İki Talâk İfadesiyle Boşanması

Kocanın, kendisiyle zifâfa girmedeği karısına; beraberinde bir talâk bulunan bir talâk ile benden boşsun demesi durumunda kadının kaç talâkla boşanmış olacağı konusunda Mezhepteki müftâbih görüş, bu boşamanın iki talâk olacağı şeklindedir. İmâm Ebû Yûsuf, bu durumdaki boşamanın iki talâk ifade etmeyeceğini, sadece bir talâkın geçerli olacağını belirtmiştir. Buna gerekçe olarak da bir şeyin beraberinde olan diğer şeye tâbi olması nedeniyle ondan sonra geleceğini söylemiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 274). İlk

talâkın beraberinde olan ikinci talâk da ilk talâk meydana geldikten sonra gerçekleşeceği için zaten ortada nikâh bağı kalmamış olacağından ikinci bir boşamadan söz edilemez.

Bir mecliste birden fazla boşamanın ifade edilmesi konusunda İslâm Fıkıh Literatüründe farklı yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Bu şekildeki boşamayı bid'î bir talâk olarak görüp boşama sayısının, ifade edilen sayı kadar geçerli olduğunu kabul edenler olduğu gibi, yalnız bir boşamanın gerçekleştiğini ifade eden müctehidler de bulunmaktadır. Ayrıca bu tür boşanmaları, sünnete aykırı olması gerekçesiyle tamamen geçersiz olarak kabul edip bu durumda boşamanın gerçekleşmediği görüşünü ifade eden müctehidler de üçüncü bir zümreyi oluşturmaktadır.

Mâlikî mezhebi bir mecliste gerçekleşen birden çok boşamayı, bid'î talâk varsaymakla birlikte bu durumda zikredilen sayılarınca boşanmanın vâkî olduğu görüşündedir (İbn Abdilberr, 1978: II, 577-579; İbn Rüşd, 1994: II, 50-51). Bu nedenle Mâlikî mezhebince yukarıda zikredilen durumda gerçekleşen boşama bid'î bir boşamadır ve bu boşamada iki talâk geçerli olmuştur.

Birden fazla talâk ifadesinin aynı anda kullanılması Şâfiî mezhebine göre câiz olarak kabul edilmektedir (eş-Şâfiî, 2001: VI, 457). Birden fazla boşamanın mezhepçe harâm kabul edilmeyip câiz kabul edilmesinin gerekçesi ise boşamanın, Allah tarafından helâl kılınmış olmasıdır. Bu nedenle mezhepte bir mecliste birden fazla sayıda gerçekleştirilen talâklar, iki talâk olarak gerçekleşmişse iki talâk olarak değer kazanmaktadır.

Bununla birlikte Şâfiî mezhebine göre nikâhın olmadığı bir durumda talâk gerçekleşemez (eş-Şirbinî, 2004: II, 302). Yukarıda zikredilen durumda, birinci talâkla nikâhın sona erdiği kabul edilecek olursa ikinci talâk, nikâhın olmadığı bir durumda gerçekleşmiştir. Böyle olunca da ikinci talâk geçersiz hale gelmiştir. Ancak yukarıda yer alan durumda ilk talâkın beraberinde olarak zikredilen ikinci talâk, Hanefî mezhebindeki ihtilâfta da olduğu gibi ilk talâkla aynı anda gerçekleşen bir talâk olarak da ele alınabilir. Konunun Şâfiî mezhebinde bu şekilde ele alınması da bu boşamayı iki talâkın gerçekleştiği bir boşama kılar. Zira İmâm Şâfiî'ye göre boşama ifadesinin; öncesinde bir talâk olan bir talâkla veya sonrasında bir talâk olan bir talâkla seni boşadım şeklinde gerçekleşmesi durumunda iki talâk meydana gelmiş olur (eş-Şâfiî, 2004: VI, 474).

Hanbelî mezhebi, aynı anda birden fazla sayıda ifade edilen boşamayı veya mübalağa şeklindeki ifadelerle birden fazla boşamanın gerçekleştirilmesini geçerli olarak kabul eder. Bir talâkla beraber bulunan diğer bir talâk da birliktelik nedeniyle iki talâk olarak kabul edecek yaklaşım, mezhepteki usûlde mevcuttur. (İbn Kudâme, 1997: IV, 455-458). Mezhepteki bu tercihin, Ebû Yûsuf'un tercihinin aksine cereyan etmektedir.

Müctehidlerden İbn İshak, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ile İmâmiyye ve Zeydîlere göre bir mecliste gerçekleşen birden fazla talâk ifadesiyle, yalnız bir talâk gerçekleşmektedir (Acar, 2010: 499; Görgülü, 2017: 353). Dolayısıyla kişilerin, eşlerine aynı mecliste ifade ettikleri birden fazla talâk sözcüğü dikkate alınmayarak bu durum bir talâk olarak kabul edilmiştir.

Tâbiî âlimlerden Sa'îl b. el-Müseyyeb ve Ca'ferîler, bir defada gerçekleştirilen birden fazla boşamayı geçersiz bir boşama olarak kabul ederler (Acar, 2010: 499; Görgülü, 2017: 353). Tarafların bu boşamayı geçersiz kabul etmesinin nedeni sünnete aykırı bir şekilde boşamanın gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bu yüzden birden fazla boşamayı tek mecliste gerçekleştirilmesinin, Ca'ferîler ve Sa'îl b. el-Müseyyeb'e göre her hangi bir sonucu doğmamaktadır ve bu durumda boşama gerçekleşmemiştir.

3.3.3. Boşamayı Kadın'ın İsteğine Bırakma

Kocanın, eşine, bugün ve yarın için (boşanman) senin elindedir dediği durumda, kadın, aynı gün boşanmayı reddetse, Mezhepteki görüşe göre ertesi günü de reddetmiş olur. İmâm Ebû Yûsuf'a göre bu ifade, "senin için (boşanman) bugün senin elindedir", "senin için (boşanman) yarın senin elindedir" şeklinde söylenirse bu durumda kadının ilk günü reddetmesi ikinci günü de reddetmesi anlamına gelmez (el-Merginânî, t.y.: I/II, 278-279). Asıl itibarıyla Ebû Yûsuf'un verdiği örnek ilk örneğe göre fark arz etmektedir. İkinci örnekte için kadına devri, iki ayrı defa gerçekleşmekte böylece kadının iki kez boşamayı kullanabilme hakkı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle de birinci boşanma hakkını reddetmek, ikinci boşanma hakkını ortadan kaldırmamaktadır.

Hanefî Mezhebine göre kocanın karısını, kendisini boşama konusunda muhayyer kıldığı bir durumda, kadın bu muhayyerlik hakkını öğrendiği mecliste kendisini dilerse boşar, dilerse de bu muhayyerlik hakkını kullanmaz (el-Mavsîlî, t.y.: III/V, 165). Yalnız kadın meclisi bozacak bir durum gerçekleştirirse muhayyerlik hakkını kullanmadan bu hak ortadan kalkar (Çeker, 2014: 48-51). Kadının kendisine muhayyerlik hakkı verildiğinde

oturuyor olduğu durumlarda, bu oturur durumunu değiştirip uzanmasının, bu işi önemsememek ve bu işten yüz çevirmek anlamına geleceği söylenerek muhayyerliği sona erdiren bir durum olarak belirtilmiştir. İmâm Eb û Y ûsuf'tan gelen riv âyetlerin birinde, İmâm'ın bu görüşe muhâlif olarak oturuştan uzanmaya geçmenin, muhayyerliği sona erdirmeyeceği görüşü nakledilmiştir. Ancak İmâm Eb û Y ûsuf'tan bu durumun muhayyerliği sona erdireceği görüşü de nakledilmektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 279).

Kadına, kendisini boşayabilmesi hakkında muhayyerlik hakkının verilebilmesi konusunda dayanak noktası; Peygamber hanımlarının, Peygamberimiz Hz. Muhammed'den (s.a.s) lüks sayılabilecek şeyler istemesi üzerine nâzil olan Ahz âb S üresi 28. âyettir. Bu âyette boşanmayı kadınların isteğine bırakan açık ifadeler yer almaktadır. “يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوۃ الدنيا و زينتها فتعالين امتعن و اسرحن سراحا جميلا” (Ahzâb, 28).

Kadına, koca tarafından kendisini boşama konusunda muhayyerlik hakkının verilmesi hususunu İmâm Mâlik, bu muhayyerliğin mutlak bir muhayyerlik mi, yoksa bir tek boşama hakkı tanıyan mukayyed muhayyerlik mi, olduğu kıstasına göre iki açıdan ele almaktadır. İmâm Mâlik'e göre kadın mutlak bir muhayyerlik hakkıyla muhayyer kılındıysa, iki tal âk veya bir tal âk hakkı kullanamaz. Bu durumdaki boşama ancak üç tal âk olarak gerçekleşebilir veya hiç gerçekleştirilmez ve muhayyerlik kullanılmamış olur (İbn Rüşd, 1994: 59). Ancak muhayyerliğin mukayyed bir muhayyerlik olması durumunda kadının, kendisine tanınmış olan boşama hakkındaki kayda uygun olarak boşama hakkını kullanması veya hiç kullanmaması söz konusu olmaktadır.

Boşama yetkisinin kadın tarafından ne zamana kadar kullanılabilceği noktasında da İmâm Mâlik'ten nakledilen iki farklı görüş yer almaktadır. Nakledilen birinci riv âyete göre; kadın, kendisine verilen boşama hususundaki yetkiyi, kocasının kendisine yetki verdiği meclis sona ermeden kullanmalıdır (İbn Rüşd, 1994: 59). Bu durumda kadın, meclis sona erdikten sonra bu yetkiyi kullanamayacaktır ve yetkilendirme yalnızca, meclisin devam ettiği süreçle sınırlı olmaktadır. Nakledilen ikinci riv âyete göre ise; kadın, kendisine verilen boşama muhayyerliğini dilediği zaman kullanabilmektedir (İbn Rüşd, 1994: 59). Bu görüşe göre ise verilen boşama muhayyerliğini kısıtlayan bir süre bulunmamaktadır. Kadın dilediği zaman bu muhayyerliğini kullanabilecektir. Dilerse de bu muhayyerliğini hiç kullanmayabilir.

Şâfiî mezhebine göre kişinin, karısını muhayyer kılması durumunda, bu muhayyer kılmada kocanın talâk kastının olup olmadığına bakılır. Aynı şekilde, kadının muhayyerliği kullanması durumunda da kadının kastının ne olduğu göz önünde bulundurulur (el-Mâverdî, 1420 H.: 147). Kocanın ve kadının kastının talâk olması durumunda boşama gerçekleşmiş olur. İkisinin kastının farklı olması durumunda ise ihtilâf ortaya çıkacağından ihtilâf halindeki mahkeme usûllerinin işletilmesi gerekecektir.

Kocanın, karısını, kendisini boşamaya yetkilendirmesi durumunda, kadın bu yetkilendirmeyi teklifin beraberinde kabul ederse Şâfiî mezhebine göre boşama gerçekleşmiş olurken teklifle kabulün birleşmediği durumlarda boşama geçerli kabul edilmemektedir (İbn Abdisselâm, 2016: V, 398). Şâfiî mezhebinin bu yaklaşımı, bu konuda icâb ve kabûlün aynı mecliste olmasını gerekli gördüklerini ortaya koymaktadır.

Kocanın, boşamayı kadının isteğine bırakması veya kocanın, kadına, kendisini (kocayı) boşamayı emretmesi, Hanbelî mezhebindeki görüşe göre boşama niyeti olmadan söylenmesi durumunda bir sonuç doğurmamaktadır (en-Nâblûsî t.y.: II, 320-321; İbn Kudâme, 2004: II, 1790). Mezheb, bu şekilde talâk niyeti içermeyen bir lafzı boşama ifadesi olarak kabul etmemektedir. Ancak niyet içermesi durumunda boşanma gerçekleşmiş olur.

Hanbelî mezhebi, boşanmanın kadına bırakılması durumunda, kadının bu tercihte bulunmaması ve reddetmesi halinde, teklifin iptal olacağını ve bir sonuç doğurmayacağını belirtmektedir (İbn Kudâme, 2004: II, 1790).

3.3.4. Boşamanın Şarta Bağlanması

Boşama bir şarta bağlandığında o şartın vâkî olmasıyla boşama gerçekleşir (el-Mavsîlî, t.y.: III/V, 172). Çünkü şartın yerine gelmiş olması, o şart gerekçesiyle gerçekleştirilmesi öne sürülen şeyin vukuuna onay vermektedir.

Koca, karısına “eğer seninle ilişkiye girersem benden üç talâkla boşsun” der ve sonrasında karısıyla ilişkiye girerse müftâbih görüşe göre koca ile karı birbirlerinden üç talâkla boşanmış olur (el-Merginânî, t.y.: I/II, 286). Bu boşanma tenâsül uzuvlarının birbirine temas etmesiyle gerçekleşir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 286). Tenâsül uzuvlarının teması ile boşama meydana geldikten sonra ikili arasındaki cinsel ilişkinin devam etmesi halinde kadına ikinci bir mehrin düşmeyeceği fetvâsı verilmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 286). Ancak İmâm Ebû Yusuf, ilişkinin devamında kadının ikinci bir mehri hak ettiğine ve

bu mehrin vacip olduğuna kâildir. Bununla beraber taraflara had gerekip gerekmeyeceği konusunda ise Eb û Y ûsuf, haddin gerekmediği kanaatindedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 286).

Ayrıca Eb û Y ûsuf, bu boşanmanın ric'î olması ve erkeğin de cinsel ilişkiyi sürdürmesi durumunda kadının tekrar erkeğin nikâhı altına döndüğü görüşünü belirtmiştir. İmâm Muhammed'in konu hakkındaki görüşü ise ilişkinin tekrar etmemesi durumunda ric'atın söz konusu olmadığı şeklindedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 286).

Bu konunun ilk kısmında Eb û Y ûsuf, üç talâkla boşamayı bâân bir talâk olarak kabul etmiş bu nedenle de cinsel ilişkinin devam etmesiyle kadına ric'atın gerçekleştiği ve ikinci bir mehrin gerektiği görüşünü tercîh etmiştir. Müftâbih görüşte ise her ne kadar ilk temasta boşamanın gerçekleştiği belirtilmiş olsa da ilişkinin devamı da nikâhı sonlandıran ilk temasa dâhil edilmiş ve bir geri dönüş olarak görülmemiştir. Zira en son kısımda yer alan İmâm Muhammed'in, ric'ati, ilişkinin tekerrür etmesine bağlaması da bu kanaati güçlendirmektedir.

Mâlikî mezhebi de şarta bağlanarak ifade edilen talâktan sonra şartın gerçekleşmesi durumunda talâkın vuku bulunduğu görüşünü benimsemiştir. Öne sürülen şartın gerçekleşmesine kadar ise evliliğin devam ettiği ve evlilikle ilgili tüm hakların kullanılacağı mezhepte kabul edilen görüştür (İbn Abdilberr, 1978: II, 577-578). Kocanın, karısına, eğer seninle ilişkiye girersem benden boşsun, demesi halinde mezhep, bu durumun gerçekleşmesiyle nikâhın sona erdiğini beyân etmektedir. Yalnız bu birleşmeyle ric'ate niyet etmesi durumunda, nikâhın tekrar sübût ettiği belirtilmiştir (İbn Abdilberr, 1978: II, 579).

Talâkın ilişkiye bağlandığı durumda, üç talâk ifade edilmesi durumunda ise Mâlikî mezhebinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu konu hakkında Mâlikîlerden, ilişkinin gerçekleşmesiyle birlikte nikâhın sona ermesi nedeniyle ilişkinin harâm bir hal alacağı, bu nedenle de ilişkinin artık câz olmadığını ifade edenler mevcuttur. Bunun yanı sıra, talâkı gerçekleştirecek olan ilk birleşmenin harâm olmadığı ancak bu birleşmede boşalmanın ise harâm olacağı şeklinde görüş de mevcuttur (İbn Abdilberr, 1978: II, 579). Birinci görüş ilişkinin, nikâhı sona erdirmesini esas almış ve sona ermiş bir nikâh da ilişkiyi harâm kılar görüşü üzerine konuyu inşâ etmiştir. Sona ermiş bir nikâh ve ilişki, ikisi aynı anda bir arada bulunamayacağı için buna cevâz vermemiştir. İkinci görüş ise nikâhın, öne sürülen şart gerçekleşmedikçe sona eremeyeceği noktasından konuyu ele almış ve bu nedenle ilk

birleşmenin gerçekleşmesini harâm kabul etmemiştir. Bununla birlikte ilk birleşmeden sonra ilişkinin devamını ise harâm kabul etmiştir.

Şâfiî mezhebi, boşamanın şarta bağlanmasını geçerli kabul eder. Bu konuda, boşamayı gerçekleşmesi kesin olan şeylere bağlamayı geçerli kabul ettiği gibi, gerçekleşmesi ihtimâl dâhilinde olan şeylere bağlamayı da geçerli kabul etmektedir (İbn Abdisselâm, 2016: V, 377-378). Şâfiîlerde, muhâl bir şeye bağlanarak gerçekleştirilen boşanmaların bir sonuç doğurmadığı da ayrıca belirtilmektedir (el-Muhâmil 1416 h.: 330).

Zâhirîlerdeki hâkim olan görüşe göre, boşama, yalnız Kur'ân ve Sünnet'te gösterildiği şekilde gerçekleştirilebilir. Kur'ân ve Sünnet'te örneği olmayan boşama şekilleri hiçbir sûrette geçerli değildir (İbn Hazm, 1352h.: X, 213-214). Zâhirîler, Kur'ân ve Sünnet'te örneği olmayan boşama uygulamalarını, haddi aşmak ve doğru olana aykırı davranmak olarak kabul ettikleri için bu tür uygulamaları geçerli kabul etmemektedirler.

Kişinin, boşanmayı bir fiili gerçekleştirmekle ilişkilendirmesi durumunda; Hanbelî mezhebi, ilişkilendirilen fiilin gerçekleşmesiyle boşanmanın vâkî olacağını belirtir (en-Nâblûs 1 ty.: II, 329-330). Öne sürülen fiilin gerçekleşmemesi durumunda ise boşanma meydana gelmeyecektir.

Boşanmayı, karısıyla gerçekleştireceği ilişkiye bağlayan kişinin, boşanma ifadesinin üç talâk içeren bir ifade olması halinde, Hanbelî mezhebindeki görüş; kocanın, karısını boşamakla emir olunacağı şeklindedir (en-Nâblûs 1 ty.: II, 329-330). Bu durumdaki kocanın, karısıyla ilişkiye girmesi, mezhepçe harâm görüldüğü için, kişiyi bu harâma düşürmeden, müşkülü halletmenin bir yolu böylece bulunmuş olmaktadır.

3.3.5. Üç Talâkla Boşanan Kadının Kocasına Tekrar Helâl Olması

Üç Talâkla boşanmış bir kadının, başka bir kimseyle gerçek bir evlilik yapıp ondan da ayrılmadan eski kocasıyla yeni bir nikâh yapması mümkün değildir. Bu Durum Bakara Sûresinde açık bir şekilde izah edilmektedir:

الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تاتخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها و من يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يترابعا ان ظنا Talâk (boşama) iki keredir. (Artık) ya iyilikle tutmak ya da güzelce salıvermektir. Kadınlara verdiklerinizden bir şeyi geri almanız sizin için helâl değildir. Ancak o ikisi Allah'ın sınırları içerisinde duramayacaklarından korkarlarsa başka. Eğer, o ikisinin Allah'ın sınırları içerisinde duramayacaklarından korkarsanız, kadının (boşanmak için) fidye vermesinde o ikisi için bir sakınca yoktur. İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Sakın bunları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar

zâimlerdir. Eğer erkek bundan sonra tekrar kadını boşarsa, kadın başka bir koca ile nikâhlanmadıkça (eski kocaya) onunla evlenmek helâ olmaz. Şâyet bu koca da kadını boşarsa, Allah'ın sınırları içerisinde duracaklarına inanmaları kaydıyla (eski karı kocanın) birbirlerine geri dönmelerinde kendileri için bir günah yoktur. İşte bunlar, bilen bir topluluk için Allah'ın açıkladığı sınırlarıdır.” (Bakara, 229-230).

Bu durumla ilgili hadislerde de bir çok rivâyet yer almakta ve boşandıktan sonra eski kocaya dönebilmenin şartı olarak sonraki koca ile kadın arasında cinsel birleşmenin gerçekleşmiş olması öne sürülmektedir (et-Tirmizi, Nikâh, 1118; en-Nesâî Nikâh, 3283). Yine konu ile alâkalı vârid olan hadislerde, sahte evlilikle kadını ilk eşine helâ kılma çabası içerisinde olan erkekler ve kendisine helâ olması için araya başka sahte koca ayarlayan kocalar lanetlenmektedir (et-Tirmizi, Nikâh, 1119).

Yukarıda zikredilen âyetin açık delâletine dayanan Hanefî fukahâsı da üç talâkla boşanan bir kocanın boşadığı eşine tekrar nikâh kıymasının helâ olmadığını belirtmişlerdir. Bu durumdaki koca ile karının arasında yeni bir nikâhın, ancak kadının başka bir erkekle meydana gelen gerçek bir nikâh ve bunun ardındaki boşamayla helâ olacağını belirtmişlerdir (el-Mavsılî, t.y.: III/V, 183-184).

Üç talâktan sonra, eşlerin birbiriyle yeni bir evlilik olmadan evlenemeyecekleri açıklık kazanınca, bu durumdaki eşlerin tekrar evliliği için de arada başka bir evliliğin gerekli olması, toplum tarafından sûstî'mâl edilen bir hâl almış ve hülle diye tabir edilen bir uygulama ortaya çıkmıştır. Boşanan kadın, eski eşe tekrar helâ kılınmak için, araya geçici ve gerçek olmayan bir evlilik yerleştirilmiş. Sonrasında bu geçici evlilik sonlandırılarak âyetin izah ettiği tekrar evlenebilme koşulunun yerine getirildiği algısı oluşmuştur (Köse, S. 1998: c.18, 475-477).

Üç talâkla boşanmış bir koca ile kadın, tekrar evlenebilmek için başka bir erkeği olaya dâhil edip kadının onunla evlenmesini sağlasalar ve bu yeni gerçekleşen evlilikte de yeni koca kadınla ilişkide bulunduktan sonra kadını boşarsa kadın eski kocasına tekrar helâ olabilir mi, şeklindeki bir soruya, Mezhepteki fetvâ “helâ olur” şeklinde gerçekleşmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 298). Fetvânın bu şekilde gerçekleşmesinin nedeni, yeni nikâhta cinsel birleşmenin meydana gelmiş olması nedeniyledir. Nikâhın şarta bağlı olarak gerçekleşmesi ise nikâhı geçersiz kılan bir durum olarak görülmemiştir.

İmâm Ebû Yûsuf ise bu durumdaki nikâhı, her ne kadar nikâh içerisinde cinsel birleşme gerçekleşmiş olsa dahi fâsid bir nikâh olarak görmüş ve böyle bir nikâhın geçici

nikâh manası taşıdığını belirtmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 286). Bu durumda, Ebû Yûsuf'un fetvâsına göre kadın, ilk kocasına helâl olamayacaktır.

Mâlikî mezhebinde, mut'a nikâhı ve eski kocaya, talâk-ı selâse ile boşadığı karısını helâl kılma amacıyla gerçekleştirilen nikâh câz görülmemiştir (İbn Abdilberr, 1978: II, 530). Mâlikî mezhebi, muta nikâhını tanımlarken, onun, belirli bir vakî tayini ile gerçekleşen nikâh olmasına değinmektedir. Bu şekildeki nikâhı da mezhep, bâtil bir nikâh olarak addetmektedir (İbn Abdilberr, 1978: II, 533). Üç boşamayla boşanmış bir kadını, eski kocasına helâl kılmak için gerçekleştirilen nikâhta, birleşme olması veya olmaması, Mâlikî mezhebine göre farklı bir durum olarak değerlendirilmemiştir. Her iki durumda da gerçekleştirilen bu helâl kılma nikâhı fâsid bir nikâh olarak kabul edilmiştir (İbn Abdilberr, 1978: II, 533-534). Bu durumda ise kadının, ilk kocasına helâl olmasını gerektirecek bir evlilik bağı oluşmadığı için eski eşine geri dönmesi mümkün değildir.

Belirli bir süre için gerçekleştirilen mut'a nikâhı, Şâfiî mezhebinde fâsid bir nikâh olarak değerlendirilir (İbn Abdisselâm, 2016: V, 197). Bu nedenle bu şekilde gerçekleştirilen evlilikler mezhepte geçersizdir. Aynı şekilde üç boşamayla boşanmış bir kadını eski kocasına helâl kılabilmek için gerçekleştirilen nikâh da mezhepte fâsid nikâh sınıfına dâhil edilmiştir (İbn Abdisselâm, 2016: V, 197). Bununla birlikte mezhep, üç talâkla boşanıp, başka bir erkekle yeni bir evlilik gerçekleştiren kadının, bu evliliğinde cinsel birleşmenin gerçekleşmesi durumunda eski kocasına helâl olacağı görüşündedir ve bu durumun anlaşılabilir olup olmaması arasında herhangi bir ayırım yapılmamaktadır (İbn Abdisselâm, 2016: V, 197).

Hanbelî mezhebi, tahlî şartıyla gerçekleştirilen evliliği her durumda bâtil kabul etmektedir. Kadının, bu kasıtlı gerçekleştirilen nikâhla evlenmesi sonucunda eski kocasına hiçbir sûrette helâl olmayacağı da belirtilmektedir (İbn Kudâme, 2004: II, 1675). Hatta Hanbelî mezhebi bu kasıtlı gerçekleştirilen bir nikâhı Allah'ın harâm kıldığı bir şeyi helâl kılma çabası olarak görmektedir (İbn Kudâme, 2004: II, 1675). Mezhebin bu kanaatle ilgili dayanak noktası ise; Tevbe 37. Âyette kâfirlerle ilgili yer alan, Allah'ın savaşmayı harâm kıldığı ayları helâl kılma çabası gösterilmektedir. Âyette, "...Onlar, Allah'ın harâm kıldığı ayların sayısını uyarlamak ve Allah'ın harâm kıldığını helâl kılmak için harâm ayı bir yıl helâl, bir yıl da harâm sayarlar..." (Tevbe, 37), buyrulmaktadır.

Hanefî mezhebindeki müftâbih görüşü, birleşmeyi esas alarak bu evliliğin sahîh bir evlilik olduğuna kani olsa da kanaatimizce, İmâm Ebû Yûsuf'un değindiği, bu nikâhın geçici bir nikâh oluşu noktası dikkate değer bir konudur. Zira nikâhta asıl olan ona zaman tayin edilmemesidir ki zaman tayin edilen nikâh mut'a nikâhidir ve yasaklandığına dair sünnette açık delîl vardır. Bu durum, sahîh hadis metinlerinde, “ان رسول الله صلى الله عليه وسلم، “نهى عن متعة النساء يوم خيبر...” (İbn Mâce, Nikâh, 1992) örneğinde de olduğu gibi birden çok rivâyette açıkça ifade bulunmaktadır. Ayrıca sahâbeden Ömer b. Hattab'ın, bu şekilde nikâh yapanların bundan sonra kendisine getirilmesi durumunda kesinlikle recmedeceğini bildirmiş olması da İmâm Ebû Yûsuf'un konu hakkındaki görüşünü açık bir şekilde desteklemektedir (el-Ayni, 2000: V. 477).

3.3.6. İlâ

İlâ kocanın, karısına belirli bir müddet yaklaşmayacağına dair yemîn etmesidir (el-Mavsîlî, t.y.: III/V, 185). İlâ yapan kişinin, karısından uzak duracağı süre de nassta açıkça belirtilmiştir. “للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان فإؤ فان الله غفور رحيم” Kadınlarına yaklaşmamaya yemîn edenlerin için dört ay beklemek vardır. Şâyet (süre içinde) geri dönerlerse, Allah bağışlayan ve merhamet edendir” (Bakara, 226). Âyetin ifadesine göre ilâ yapan kişi için bekleme süresi dört aydır. Hanefî mezhebi de süre hakkında, dört aydan ne az ne de çok diyerek, tam dört ay olması gerektiğini belirtmiştir (el-Mavsîlî, t.y.: III/V, 185).

Hanefî mezhebi, kişinin, karısı için, sana yaklaşsam bana hac, oruç veya sadaka lâzım olsun demesi, ayrıca yaklaşmam durumunda kölem azat olsun demesi ya da sana yaklaşsam benden boş olasın şeklindeki yemînleri de ilâ kapsamında değerlendirilmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 300). Bu yemînlerin ilâ olarak kabul edilmesinin nedeni, bu yemînlerin hepsinin meşakkatli ve kişiye zor gelen şeyler olarak değerlendirilmesidir. Ancak Ebû Yûsuf, köle azat etme üzerine yapılan yemîni ilâ olarak değerlendirmemektedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 300).

Ebû Yûsuf, kişinin azatlamaya yemîn ettiği kölesini satarak bu meşakkatten kurtulabileceğini göz önüne alarak bu durumun ilâ olamayacağı kanaatindedir. İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed ise kölenin satılıp satılamayacağı bilinemeyeceğinden yola çıkarak bu tür yemîni de ilâ bahsine dâhil etmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 300). Ne var ki karısına, sana yaklaşsam kölem azat olsun diyen bir kişi, Ebû Yûsuf'un dediği gibi

karısına yaklaşımadan önce bu köleyi satarak kendisi için külfetli olacak bu durumun sıkıntısından kolaylıkla kurtulabilir.

Mâlikî mezhebi, kişinin, karısına yaklaşmamak üzere yemîni etmesini îlâ kapsamına dâhil etmektedir. Bu yemînlerin, Allah'ın adına ve sıfatlarına olabileceği gibi başka şeyler üzerine olması durumunda da aynı kapsama dâhil olduğu görüşü mezhepte hâkimdir (İbn Abdilberr, 1978: II, 597-598). Bu nedenle Mâlikî mezhebinde, kişinin karısına yaklaşmamak üzere yemîni etmesinde, köle azadını şart koşması da îlâ olarak değerlendirilecektir ve bu durum için îlâ hükümleri uygulanacaktır.

Şâfiî mezhebi, kişinin, karısına yaklaşmama yemîni kölesinin özgürlüğüne bağlaması durumunu, İmâm Ebû Yûsuf ile aynı görüşü paylaşarak, îlâ kapsamına dâhil etmemiştir. Mezhep, bu durumda îlânın ortadan kalktığı kanaatindedir. Ayrıca kölenin mülkiyetinin de sona erdiği görüşü mevcuttur (eş-Şirbinî, 1997: III, 454).

Hanbelî mezhebi, kişinin, karısına yaklaşmamaya yemîni etmesini îlâ olarak kabul ederken yaklaşma eylemini bir şarta bağlamasını ise îlâ olarak kabul etmemektedir (İbn Kudâme, 2004: II, 1862). Böyle olunca da kişinin, karısına yaklaşması durumunda kölesinin azad olmasını şart koşması, Hanbelîlerce bir îlâ değil, bir ta'lik olmaktadır.

Köle azadı üzerine gerçekleştirilen, kişinin, karısına yaklaşmama ifadesi hakkında, Mâlikîlerin görüşü, Tarafeyn'in görüşü ile mutabıkken Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşleri ise İmâm Ebû Yûsuf'un görüşü ile mutabıktır. Zâhirîlere göre de kadına yaklaşmamayı köle azadına bağlamak, îlâ ile ilgili nasslara aykırı bir durum olduğu için îlâ olarak kabul edilmemektedir (İbn Hazm, 1352h.: X, 213-214). Dolayısıyla kişinin yemîni köle azadı üzerine gerçekleştirmesi, Zâhirî yaklaşımına göre îlâ olarak nasslarda örneği bulunan durumlardan olmadığı gerekçesiyle kapsam dışıdır.

3.3.7. Zihâr

Zihâr; kişinin, karısını veya onun bedeni yerine geçebilecek bir organını ya da o organın bir bölümünü kendisine nikâhı ebedîyen harâm olan annesi veya annesi gibi harâm sayılan yakınlarının kendisine bakması harâm olan bir uzvuna benzetmesidir (el-Mavsîlî, t.y.: III/V, 196). Kişi bunu yaparak karısını kendisine harâm kıldığını ifade etmektedir. Böylelikle karısını ne boşuyor ne de tam manasıyla ona karşı olan kocalık görevlerini yerine getiriyor. Kadını havada asılı bir vaziyete mahkûm ediyordu. Allah Teâlâ bu

durumu Kur'ân-ı Kerîm'de nâzil buyurduğu âyetlerle yasaklamış ve bunu yapanlara da cezâlar öngörmüştür.

Yüce Allah, zihâr yapılan eşlerin bunu yapmakla ana yerine geçmeyeceğini ve analar gibi olmayacağını “.../...Allah, analarınıza benzetmek yoluyla harâm dediğiniz karılarınızı anneleriniz kılmamıştır...” (Ahzab, 4) şeklinde açıkça ifade etmiş ve bunun geçerli bir uygulama olmayacağını şüpheye mahal vermeyecek şekilde netleştirmiştir. Yine Mücâdele Sûresi ikinci âyette de bu durum teyit edilmektedir.

Hatta bu şekilde karılarına zulmeden kişilere bu yaptıklarının karşılığı olarak, “والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا” Karılarına zihâr yapıp sonra da dediklerinden dönenlerin, karılarıyla temas etmeden önce bir köle azad etmeleri gerekmektedir” (Mücâdele, 3), buyurularak zihâr yapanlara köle azad etme cezası takdir edilmiştir. Bu cezâyı güç yetiremeyenler için ise sırasıyla, peş peşe iki ay oruç tutma veya altmış fakiri doyurma cezaları öngörülmektedir (Mücâdele, 4; el-Askalânî Talâk, 1093).

Koca, karısını kendisine harâm kılmaya niyetlenerek ve başka bir niyet olmaksızın, “sen benim için anam gibisin” derse, İmâm Muhammed'e göre bu bir zihârdır. Ancak Ebû Yûsuf bu durumun zihâr değil de îlâ olduğu kanaatindedir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 306).

Kişinin, karısını, annesine benzetmesi ve bu benzetmeyi ifade ederken sırt kelimesini kullanmaması durumunda Mâlikî mezhebi, kişinin niyetini esas alarak hükme varmaktadır. Bu durumdaki kişinin niyetinin zihâr olması durumunda, zihârla hükmedilirken, niyetin boşama olması durumunda ise talâka hükmedilmektedir (İbn Abdilberr, 1978: II, 603).

Şâfiî mezhebi, kişinin karısını kendisine harâm kılması durumunda, kişinin niyetine bakarak karar vermektedir. Kişinin bu durumdaki niyetinin zihâr olması durumunda bu ifadeyle zihârın gerçekleştiği, bu ifadenin kadını boşamak niyetiyle kullanılması durumunda ise bir talâkın gerçekleştiği hükmü verilmiştir (eş-Şirazi, 1995: III, 12).

Hanbelî mezhebinde, kişinin, karısını kendisine harâm kılmasıyla ilgili üç farklı fetvâ verilmektedir. Birinci görüşe göre, kişinin karısını kendisine harâm kılması, ister boşamaya niyet ederek olsun, ister olmasın zihâr olarak kabul edilmektedir. İkinci görüşte ise, bu ifade boşamadan kinâyedir. Bu nedenle bu durumda boşama gerçekleşir. Üçüncü

görüŖe göre ise, kiŖinin niyetine müracaat edilir ve ona göre hükmedilir (İbn Kudâme, 1997: 445-446). Üçüncü görüşün fetvâsına göre kiŖinin niyeti boşama ise, boşama gerçekleşir. Niyet zihâr ise, gerçekleşen zihârdır. KiŖi bunu yem ñ niyetiyle gerçekleŖtirdi ise, bu durumda da yem ñ vâkî olur.

3.3.7.1. Zihâr Keffareti

Zihâr yapanların keffareti köle azad etmektir. Buna güç yetiremeyenlerin cezası ise peŖ peŖe olmak şartıyla iki ay oruç tutmak, oruç tutmaya güç yetiremeyen kiŖi ise altmış fakiri doyurmakla yükümlü tutulmuŖtur (Mücâdele, 3-4)

Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed, zihâr yapıp iki aylık peŖ peŖe orucu tutmaya başlayan kiŖinin, iki aylık süre dolmadan, geceleyin kasten veya gündüz vakti unutarak, zihâr yaptığı karısıyla ilişkiye girmesi durumunda, iki aylık oruca yeni baştan başlaması gerekir demiŖtir. İmâm Ebû Yusuf ise bu durumdaki kiŖinin, iki aylık orucu yeni baştan tutmaya başlamasına gerek görmemiŖtir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 308).

Ebû Yusuf bu durumda kiŖinin orucunun bozulmamasını esas almıŖtır. Çünkü geceleyin kasten de olsa ilişkiye girmek orucu bozmamaktadır. Gündüz ise ilişkiye girme unutmaya ile olduğundan oruca bir zarar gelmemiŖtir. Bu nedenle peŖ peŖe tutulan iki aylık oruç devam etmektedir. Yeni baştan tutulmasına gerek yoktur.

İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed ise bu konuya orucun bozulması yönünden yaklaşmayıp, kadın ile temastan önce iki ay peŖ peŖe oruç tutmayı öngören Mücâdele Sûresi dördüncü âyetin açık ifadesi nedeniyle bu şekilde hüküm bildirmişlerdir. Âyetteki açık ifadeye göre iki ay peŖ peŖe orucun kadınla temastan önce tutulması gerekmektedir. Oruç tamam olmadan kiŖinin, karısıyla birleşmesi âyetin açık emrinin ihlâli olarak açığa çıkmaktadır. Bu nedenle İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in konu hakkındaki ictihâdları âyetin zâhirine daha uygun düşmektedir.

İmâm Mâlik'e göre kiŖinin unutarak iki aylık oruç esnasında iftar etmesi durumunda yeniden iki aylık süreyi yeni baştan başlatmasına gerek yoktur. Ancak bu iftar durumundan sonra tekrar başlama için gecikme yaşanmamalıdır. Gecikme yaşanırsa süreç yeni baştan başlatılır (İbn Abdilber, 1978: II, 607). Ancak iki aylık oruç veya diğerk cezalardan herhangi biri tam olarak yerine getirilmeden kiŖinin, karısıyla ilişkiye girmesi durumunda her ne gerekçeyle olursa olsun, mezhep, cezayı tekrar baştan uygulatma

yönünde görüş bildirmektedir (İbn Abdilberr, 1978: II, 607-608). Mâlik î mezhebinin bu görüşü de İmâm Eb û Han fe ve İmâm Muhammed'in görüşlerine mutâbık düşmektedir.

Keffaret orucuna ara verilmesi konusunda Şâfiî mezhebi, hangi sebeple ara verildiğini ayırt etmeyen bir yaklaşıma sahiptir. Onlara göre oruca hangi nedenle ve özürlü veya özürsüz ara verilirse yeni baştan başlamak gerekmektedir (eş-Şâfiî, 2001: VI, 713-714).

Hanbel îmezhebi, keffaretin sona ermesinden önce temasın olamayacağı durumları, köle azadı ve iki ay oruçla sınırlandırmaktadır. Altmış fakiri doyurma esnasında ve bu işlem sona ermeden önce temas yasağının bulunmadığı görüşü mezhepte hâkimdir (en-Nâblûs î 340-341). Bu gerekçeye göre ise oruç tamamlanmadan, koca, eşiyle cinsel birleşmeyi gerçekleştiremeyecektir.

3.3.8. Li ân

Liân, bazı nedenlerle karı koca arasında yapılan bir lanetleşmedir. Bu durum Kur'ân-ı Ker îm'de Nûr Sûresinde açık bir şekilde izah edilmiştir. Bir kadına zin â isn âdında bulunup dört şahit getiremeyen kişilere seksen sopa vurulması ceza olarak uygulanır (Nur, 5). Ancak zin â isn âdında bulunan kişi kadının kocası ise ve dört şahit getirememişse seksen sopa cezası almaktan li ân yapmak s ûretiyle kurtulur. Bu durumdaki kişi, dört defa kendisinin doğru söylediğine Allah'ı şahit gösterir ve beşinci kez, kendisinin yalancılardan olması durumunda Allah'ın lanetine uğramasını dilemesi şeklinde bir uygulamayı gerçekleştirir (Nûr, 6-7). Böylelikle kendisine vurulacak cezadan kurtulur.

Zin â isnat edilen kadın ise ya bu durumu kabul eder ya da reddederek kocasının yalan söylediğine Allah'ı dört kez şahit gösterir. Beşinci kez ise Kocasının doğruyu söyleyenlerden olması durumunda, Allah'ın gazabına uğramayı diler (Nûr, 8-9). Kadın da bu şekilde kendisine uygulanacak zin â cezasından kurtulmuş olur.

Koca ve karının bu şekildeki lanetleşmesi her ikisini de ceza almaktan uzaklaştırdığı gibi aralarındaki nikâh bağına da sona erdirir. Hanef îmezhebine göre karı ve kocanın bu durumdaki ayrılığı, hâkimin onları ayırmasıyla gerçekleşir ve bu ayrılık bân bir tal âk olarak kabul edilir (el-Mavsılî, t.y.: III/V, 205-206).

Karı ve kocanın liân yoluyla birbirinden ayrılmasından sonra kocanın iftira ettiğini itir âf etmesi durumunda, adam kadını tekrar nikâhlayabilir mi, sorusu üzerine İmâm Eb û

Han fe ve İmâm Muhammed nikâhlayabileceğini söylerken İmâm Eb û Y ûsuf ise nikâhlayamayacağını söylemiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 312). Eb û Y ûsuf, bu konuda, li ân ile kadının adama sürekli har ân olduğu görüşünden yola çıkarak tekrar nikâh yapılmasına cev âz vermemiştir. Eb û Han fe ve İmâm Muhammed ise adamın iftira ettiğini itiraf etmesiyle liânın ortadan kalktığını söyleyerek tekrar nikâha izin vermişlerdir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 312). Bu durumda, taraflar arasındaki oluşan ihtil âfin nedeni, adamın iftira attığını itiraf etmesiyle daha önceden gerçekleşmiş olan liânın ortadan kalkıp kalmadığı konusunda görüş birliğine varamamış olmalarıdır. Tarafeyn itiraf ile daha önceden gerçekleşmiş olan liânın ortadan kalktığına k âil iken, Eb û Y ûsuf ise liânın ortadan kalkmayıp devam ettiği kanaatindedir.

Tarafeyn ve Eb û Y ûsuf arasında, sonrasında itirafın olmadığı bir liânın, karı ile kocayı ebedî olarak birbirlerine har ân kıldığı konusunda ise ihtil âf olmayıp görüş birliği vardır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 311).

Zâhir îere göre li ânla ayrılan karı koca ebed î olarak birbirlerine har ân haline gelirler ve ne şartla olursa olsun bir daha birbirlerine evlenme noktasında hel âl olmazlar. Kocanın kendisini tekz î etmesi durumu da buna d âhil olarak hel âliği sağlamamaktadır. Ancak kocanın kendisini tekz î etmesi, hadd cezasına çarptırılmasına sebep olarak kabul edilmektedir (İbn Hazm, 1352h.: X, 144).

M âlik î mezhebi de Eb û Y ûsuf ve Zâhir îerle aynı görüşü paylaşarak li ânın ebed î ayrılığı beraberinde getirdiği, bu nedenle de kocanın, li ân tamam olduktan sonra, iftira attığını itiraf etmesi durumu da dâhil bu ebed î har ânlığın devam ettiği fetv âsını vermektedir (İbn Abdilberr, 1978: II, 614). Bu durumda M âlik îer, Eb û Han fe ve İmâm Muhammed'in yaklaşımından farklı bir tutum sergileyerek, li ânın ortadan kalktığı görüşünü kabul etmemektedirler.

Li ânın ayrılık ve ebed î hurmeti beraberinde getirdiği konusunda Şâfiîler de Eb û Y ûsuf'un görüşüyle aynı noktada birleşmektedirler. Kocanın kendisini yalanlamasının da ebed î hurmeti ortadan kaldırmayacağı görüşü mezhep tarafından makb ûl olan görüştür (eş-Şirbinî, 1997: III, 498). Bu nedenle li ân gerçekleştiren karı kocanın, Şâfiî mezhebine göre de bir daha evlenmeleri har ân olmaktadır. Koca da kendisini yalanladığında hadd cezasını hak etmektedir.

Hanbelîlerde de hâkim olan görüş, liânın ebedî harâmlik sağladığı şeklindedir. Ahmed b. Hanbel'den, kocanın kendisini yalanlaması sonrasında, ayrılığın sona ereceği ve döşegine dönebileceğine dair bir rivâyet gelmiş olsa da bu rivâyet şâz bir rivâyettir (İbn Kudâme 1997: IV, 596-597).

3.3.9. İddet

Koca ve karı arasındaki nikâhın sona ermesi durumunda, kadının yeniden evlenmeden önce beklemesi gereken süreye iddet adı verilir (Acar, 2000: c.21, 466). İddet beklenilecek süre kadının hâmile olup olmadığına, nikâhın sona ermesinin boşamayla veya kocanın ölümüyle gerçekleşmiş olmasına, bir de kadının adet görüp görememesine göre farklılık arz eder.

Boşama sonrası hâmile olmayan kadınlar “و المطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء...” Boşanan kadınlar da kendi başlarına üç kur' beklerler...” (Bakara, 228), âyetinin ifade ettiği gibi boşama sonrası, yeni bir evliliğin öncesinde üç adet dönemi beklerler. Kocaları ölmüş kadınların, evlenmeden bekleyecekleri süre; “والذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا يتربصن...” Sizden ölen kimselerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün gözlerler...” (Bakara, 234), âyetinin açıkça ifade ettiği gibi dört ay on gündür. Kadının adet görmeyen biri olması durumunda, “والئ يئسن من المحيض...” Kadınlarınızdan hayızdan kesilmiş olanlar ve hiç hayız görmemiş olanların şüphe ederseniz iddet süreleri üç aydır...” (Talâk, 4), âyetiyle ifade edildiği gibi bekleme süreleri üç ay olarak belirlenmiştir. Hâmile kadınların iddet süreleri ise onların doğum yapmalarına kadardır (Talâk, 4; Muvatta', Talâk, 1227-1228).

Yukarıda ki âyetlerle hangi durumda kimin ne kadar iddet bekleyeceği belirtilmiştir. Ancak kocanın hasta iken boşadığı ve kadının iddeti daha sona ermemişken kocasının öldüğü bir durumun meydana gelmesiyle kadının hangi durumdaki iddeti bekleyeceği sorusu gündeme gelmiş, İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed, boşanma iddeti ile ölüm iddetinden hangisi daha uzunsa onu beklemesi gerekir demişlerdir. İmâm Ebû Yusuf ise bu durumdaki kadının iddetinin üç defa adet görmek olduğu şeklinde fetvâ vermiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 316).

İmâm Eb û Han fe ve İmâm Muhammed bu durumda ihtiy âli olanı terc h etmiş ve daha uzun olanı takdir etmişlerdir. Eb û Y ûsuf ise kişinin hayatta iken karısını boşamasını esas alarak, bu durumdaki boşamada esas olan iddeti uygun bulmuştur.

Eb û Y ûsuf'un, gebe kadınların iddetiyle ilgili bir durumda da İmâm Eb û Han fe ve İmâm Muhammed'e ihtil âfi mevcuttur. Bu durum ise gebe kadının, çocuk olan kocasının ölmesi durumunda iddetinin ne olacağı konusudur. İmâm Eb û Han fe ve İmâm Muhammed bu durumdaki kadının iddetinin, doğum yapması olduğunu ifade etmişlerdir. İmâm Eb û Y ûsuf ise bu durumdaki kadının iddetinin, dört ay on gün olduğu şeklinde icth âdda bulunmuştur (el-Merginânî, t.y.: I/II, 317).

Bu konudaki farklı yaklaşımların nedeni; Eb û Y ûsuf'un, çocuk olan kocanın, eşinden çocuk sahibi olamayacağını göz önünde bulundurarak, bu durumda kocası ölen kadına h âmilenin iddetini değil, kocası ölen kadının iddetini uygun görmesidir. Eb û Han fe ve İmâm Muhammed ise iddet ile ilgili Tal âk S ûresi dörd ünc ü âyette geçen h âmilenin iddeti ile ilgili hük ümde yer alan ifadenin mutlak olarak h âmileden bahsetmesi nedeniyle, kadının nasıl h âmile kaldığına bakmaksızın bu durumdaki kadına h âmilenin iddetini uygun görmüşlerdir.

Eb û Y ûsuf'a ait olan, çocuk olan kocadan, kadının h âmile kalamayacağı yaklaşımı, her ne kadar doğru bir yaklaşım olsa da aynı zamanda, kadına zin â isn âlında bulunmak gibi bir mahz ûru da beraberinde taşımaktadır. Bu isn âl da dört şahit olmadan veya kocanın li ân yapması gibi bir durum söz konusu olmadan gerçekleşmeyeceği için kaçınılması gereken bir durumdur.

Kendisiyle birleşme gerçekleşmeden boşanan kadınların, M âlik î mezhebine göre bir iddeti söz konusu değildir. Kendisiyle kocası arasında cinsel birlikteliğin v âk î olmasından sonra kocası vef â eden kadınların iddeti ise M âlik îere göre, her halde vef â iddeti olarak belirlenmiş süre ne kadar ise o kadar bekleyeceği şeklinde ifade edilmektedir (İbn Abdilberr, 1978: II, 619). M âlik îer birleşme yaşamış kadınların vef â iddeti konusunda kocanın durumuna göre bir farklılık ortaya koymamışlardır. Böyle olunca da h âmile olmayan kadının vef â iddeti, dört ay on gün, h âmile olanların iddeti ise doğum yapıncaya kadardır.

Şâfiî mezhebinde, kocasının kendisiyle ilişkiye girmediğini söylediği ve çocuk sahibi olan kadının durumuyla ilgili olarak kocanın kadına li ânında bulunmadan ölmesi,

kendisine li ân teklif edildikten sonra çocuğu kabul etmesi veya li ândan kaçınması durumlarında kadının ve çocuğun durumu iffetli kadının durumudur (eş-Şâfî, 2001: VI, 541). Böyle olunca da bu durumdaki kadının kocası, kadın h âmile iken vafat ederse, iddeti h âmileliği süresince olacaktır.

Kendisiyle ilişkiye girilen ve h âmile iken boşanan veya kocası vefât eden kadınların iddeti, Hanbelî mezhebine göre de her halükarda h âmileliğinin sona ermesine kadardır (İbn Kud âne, 2004: II, 1931). Ancak ilişkiye girmesi mümkün olmayan çocuk bir kocanın h âmile karısı için Hanbelî mezhebi, onun iddetinin olmadığı görüşündedir (İbn Kud âne, 2004: II, 1933).

3.3.10. Nesebin Sabit Olması

Hanefî mezhebine göre h âmileliğin en az süresi altı ay, en uzun süresi ise iki yıldır (el-Mavsılî, t.y.: III/V, 217-219). Buna göre, nikâhtan sonra, altı aydan daha kısa bir sürede doğan çocuğun nesebi kocaya bağlanamaz. Çocuğun nesebinin kocaya bağlanabilmesi için nikâhtan sonra en az altı ay geçmiş olmalıdır. Aynı şekilde, boşanmadan sonra iki yıldan daha fazla geçer ve bir çocuk dünyaya gelirse bu çocuğun nesebi de boşanılan kocaya isn âl edilemez. Boşanmadan sonra dünyaya gelen çocuğun nesebinin, boşanılan kocaya isn âl edilebilmesi için, çocuğun boşanmadan sonra iki yıl içinde dünyaya gelmiş olması gerekmektedir.

İmâm Eb û Han fe ve İmâm Muhammed, kocasından bân tal âkla boşanan, ergenlik çağına girmemiş ancak onun yaşındakilerle cinsel birleşmenin mümkün olduğu bir kadının, dokuz ay sonra dünyaya bir çocuk getirmesi durumunda, çocuğun nesebini sabit görmezken dokuz aydan daha kısa sürede doğum yapması durumunda ise çocuğun nesebini s âbit görmüşlerdir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 322).

Eb û Y ûsuf, bu konu hakkında, iki yıl içinde çocuğun dünyaya gelmesi durumunda, çocuğun nesebini s âbit kabul etmiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 322). Bu meselede Eb û Y ûsuf, ergen olmayan kadını da ergen kadınlara kıyâslayarak ondan dünyaya gelecek çocuğun nesebinin sabit olmasında, ergenlerdeki en uzun süre olan iki yılı esas almıştır.

M âlik ferde iddetin en uzun süresi hakkında ise farklı görüşler öne sürülmektedir. Bu farklı görüşlerden bazıları; üç yıl, dört yıl ve beş yıldır. Bunlardan beş yıl olan görüş en fazla kabul görenidir (es-Sahn ûn, 1994: II, 24). Buna göre ise bir kadının, kocasından

boşandıktan sonra beş yıl içerisinde doğuracağı çocuk, arada bilinen başka bir nikâh ve ilişki olmaması durumunda, boşandığı eski kocasının nesebine dâhil olacaktır.

İddetin en kısa ve uzun süresi hakkında Şâfîiler, altı ay ile dört yıl arasını kapsam dâhiline almaktadır (eş-Şirbin î 1997: II, 510-512). Şâfîilere göre boşanmadan sonra dünyaya gelen çocuğun nesebinin, boşanan kocaya ait olabilmesi için en geç dört yıl içerisinde doğmuş olması gerekir. Bundan daha sonra dünyaya gelen çocuk ise neseb olarak eski kocaya atfedilemez.

Hanbelîler, iddetin en kısa süresini cumhûrun da görüşü olan altı ay olarak kabul ederler (İbn Kudâne, 2004: II, 1940-1944). Selefîler de en kısa süreyi altı ay olarak kabul etmektedir (İbn Teymiyye, 1992: I, 223). Hanbelîlerde, hâmile kadının iddetinin en uzun süresi olarak da dört yıl esas alınmıştır (İbn Kudâne, 2004: II, 1945). Boşanmanın vuku bulmasından sonra, dört yıl içerisinde doğan çocuk, eski kocanın nesebine ilhâk olunur.

Hâmile kadının iddetinin en uzun süresini, klasik dönem fikhında, yeni bir nikâhın gerçekleşme süresi şeklinde ifade ederek nesebin sübûtu konusunda oldukça ihtiyâtlı davranan müctehidler de yer almıştır (Acar, 2000: 470). Bu ihtiyâ çocuğun bir nesebe ait olmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Günümüzde ise çocuğun nesebini belirlemede kullanılan iddetin en uzun veya en kısa süresi için tıbbî verilerden faydalanılabileceğini belirten fıkıhçılar da mevcuttur (Karataş, 2013: 186).

3.4. Nafaka

İslâm Hukuku'na göre evlenilen kadının ve çocuğun nafakası kocaya aittir. Bu konuyla alâkalı olarak Allah'ü Teâla şöyle buyurmaktadır;

“اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن و ان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتي ...” O kadınları, gücünüze göre oturduğunuz yerde oturtun ve onların imkânlarını daraltmak yoluyla kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Şâyet gebe iseler, doğum yapınca kadar nafakalarını karşılayın...” (Talâk, 6).

“... Onların, mağrûfa göre yiyecek ve giyeceğini sağlamak, çocuk kendisinden olana aittir...” (Bakara, 233).

“... الرجال قوامون علي النساء بما فضل الله بعضهم علي بعض و بما انفقوا من اموالهم ...” Allah'ın, insanları birbirinden üstün kılması ve mallarından harcamaları sebebiyle erkekler, kadınlar üzerinde yöneticidirler...” (Nisa, 34)

Konuyla alâkalı delîlere göre, kocanın nafakayı temin etme yükümlülüğünün olduğu kuşkusuzdur. Hanefî Mezhebi de bu delîlere dayanarak, karının, kendisini

kocasına, onun evinde teslim etmesi halinde, kadının nafakası, giyeceği ve iskân edilmesi kocaya aittir şeklinde ictih âdda bulunmuştur (el-Mavsılî, t.y.: III/V, 223-224).

Ancak kadının, kendisini kocasına teslim etmesine engel bazı durumlarda, kocanın, bu durumdaki kadına nafakasını vermesi gerekmemektedir. Çünkü bu durumda koca kadına sahip olmadığı için nafaka yükümlülüğü de ortadan kalkmaktadır (el-Mavsılî, t.y.: III/V, 225-226).

Hanefî mezhebinde nafakayı ortadan kaldırdığına hükmedilen durumlardan biri de kadının başka bir kimse tarafından zorla kaçırılması durumudur. Mezhep bu durumda kocaya nafaka ödeme yükümlülüğü vermemektedir. Fakat Ebû Yûsuf bu durumdaki kadının da nafakayı hak ettiğini kâldir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 328). Kanaatimizce Ebû Yûsuf, bu durumdaki kadının, kendisini isteyerek kocasına mahrum kılmamasını dikkate almış ve böyle bir kastının olmaması nedeniyle de kendisini kocasına teslim eden kadınlar gibi nafakayı hak ettiğini belirtmektedir. Mezhepteki müftâ bih görüş ise bu durumda kocanın bir kusurunun olmaması ve kadına tam manasıyla sahip olamaması nedeniyle kocayı nafakaya yükümlü görmemektedir.

Aynı ihtilâf bir yakınıyla hac yolculuğuna çıkan kadın içinde geçerli olmuştur. Mezhepteki müftâ bih görüş, bu durumdaki kadının da nafaka alamayacağı şeklinde iken, Ebû Yûsuf, bu durumdaki kadının nafakayı hak ettiğini belirtir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 328-329). Ancak İmâm Ebû Yûsuf bu durumdaki kadının yolculuk nafakası değil de mukîm kişinin nafakasını alacağını vurgulamaktadır (el-Merginânî, t.y.: I/II, 328). Ebû Yûsuf bu durumda, kadının farz bir ibâdeti yerine getiriyor olmasını dikkate almış ve kişinin farz bir ibâdeti yerine getirmekten alıkonamayacağını göz önünde bulundurarak bu konuda kadına nafakanın verileceği fetvâsında bulunmuştur. Yine kanaatimizce mezhepteki müftâ bih görüş, yukarıda yer alan meselede olduğu gibi olaya kocanın kadından mahrum bırakılması açısından yaklaşarak bu durumdaki kadına nafaka gerekmediği şeklinde fetvâ vermiştir.

Kocanın zengin olması durumunda, kadın dışında kadının hizmetçisinin de nafakasını vermesi konusunda İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed, kocanın bir tane hizmetçiye de nafaka ödemesi gerektiği daha fazlasına ise nafaka vermeyeceği şeklinde görüş belirtmişlerdir. İmâm Ebû Yûsuf ise zengin kocanın iki taneye kadar hizmetçinin nafakasını ödemekle yükümlü olduğunu söylemiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II,

329). Bu durumdaki ihtilâfın nedeni, kadının işlerini yürütmek için asgari kaç hizmetçiye ihtiyacı olacağı hakkında tarafların farklı görüşte olmalarıdır. Ebû Yûsuf, evin iç işleri için bir, dış işlerinin görülmesi için ise bir olmak üzere en az iki hizmetçiye ihtiyaç olduğunu belirterek iki hizmetçi için nafaka öngörmüştür. Tarafeyn ise bir hizmetçinin hem iç işlerini hem de dış işlerini görebileceği yaklaşımıyla bir hizmetçinin yeterli olduğunu bu nedenle de nafakanın sadece bir hizmetçiye şâmil olduğunu belirtmişlerdir (el-Merginânî t.y.: I/II, 329).

Akrabaların fakir olması durumunda, onların nafakaları fakir olmayan yakınlarının üzerinde bir borçtur. Bu nafakaların ödenmesinde de ölçü, herkesin mirastaki hissesine göre nafakayı ödemesidir (el-Mavsîlî, t.y.: III/V, 231-234).

Bu nafaka fakir olmayan yakınların üzerine vacip olduğu için akrabanın nafakasını ödemede fakirliğin ölçüsünün belirlenmesi gerekli olmaktadır. İmâm Ebû Yûsuf, yakınlarının nafakasını ödeyecek kadar zengin olarak tesbit ettiği kişiyi nisâba malik kişi olarak tanımlamaktadır. Yalnız buradaki nisâb, zekât nisâbı değil, zekât alamayacak durumdaki kişilerin nisâbıdır. İmâm Muhammed ise kişinin kazancı kendisi ve ailesinin nafakasını sağladıktan sonra malı artıyorsa bu kişi akrabalarının nafakasını verecek kadar zengin sayılır demiştir (el-Merginânî, t.y.: I/II, 336).

Nafaka hususunda Mâlikîlerin görüşü; evlenilen kadının nafakası kocaya aittir şeklinde gerçekleşmektedir. Bu nafakaya, kadının yeme içmesi, giyinmesi, iskân ücreti, hizmeti ve hizmeti için tutulacak hizmetçinin nafakası ile tüm ihtiyaçlarının karşılanması dâhildir. Tabi bunların karşılanmasının ölçüsü tesbit edilirken kocanın gelir durumu da göz önünde bulundurulmaktadır (İbn Abdilberr, 1992: II, 627).

Mâlikîler, kadının nafakaya hak sahibi olmasının gerekçesi olarak nikâhı görmekte oldukları. Nikâhın beraberinde getirdiği şartlar olarak da sahip olabilmek (nüfuzu altında olmak), erkeğin buluşu ve kadının birleşmeye güç yetirebilir olmasını saymaktadırlar (el-Karafî 1994: IV, 465). Bu şartlar göz önünde bulundurulduğunda, kocasının nüfuzu altında bulunmayan kadının nafakası, Mâlikîlere gere de kocanın yükümlülüğü olarak kabul edilmemektedir.

Nikâhlanan kadın için Mâlikî mezhebi, ev hizmetinde bulunması yükümlüğünü kabul etmemektedir. Bu nedenle kişinin evin hizmetini görmesi için hizmetçi tutması ve bunun nafakasının da koca tarafından karşılanmasını gerekli görür. Yalnız, kocanın kaç

tane hizmetçinin nafakasını karşılama yükümlülüğü olduğu konusunda, genel görüş birden fazla hizmetçinin nafakasını vermekle yükümlü olmadığı şeklinde gerçekleşmektedir (el-Karaf î 1994: IV, 467-468). Buna göre de koca bir hizmetçinin nafakasını vermekle yükümlü sayılmaktadır. Mâlik î mezhebine göre bundan daha fazlası konusunda koca zorlanamayacaktır.

Nafakanın sebeplerinden biri de Mâlik îere göre karâbet, yani akrabalıktır (el-Karaf î 1994: IV, 465; İbn Abdilberr, 1992: II, 628). Kişinin durumunun iyi olması halinde, geçinmekte zorlanan akrabasının nafakasını temin etme yükümlülüğü vardır. Bakmakla yükümlü olunan akrabalar ise Mâlik îerce şunlar olarak belirlenmektedir; kişinin fakir olan küçük çocukları ve geçinmekte zorlanan ebeveynleri (İbn Abdilberr, 1992: II, 628). Kişi, bu akrabalarının nafakasını, kendisinin bunlara da bakacak mâlî gücünün olması durumunda karşılar. Mâlik îer, akrabanın nafakasının karşılanmasının, kişi için, onu zora sokan bir durum olmadığında yükümlülüğü olduğu kanaatindedir (İbn Abdilberr, 1992: II, 628). Kişinin bunu karşılaması, ona bir zorluk oluşturduğu durumlarda ise akraba nafakasını karşılama yükümlülüğü bulunmamaktadır.

Şâfiîler, evli olan kadınların ve boşanmış iddet bekleyen kadınların nafakasını, âyetlerin de beyânı üzere, erkeğin yükümlülükleri arasında sayar (eş-Şâfiî, 2001: VI, 595; eş-Şirbinî, 1997: III, 558). Bunun dışında, akrabaların nafaka yükümlülüğü, akrabaları üzerine, kölelerin nafaka yükümlülüğü de efendileri üzerine bir borçtur (eş-Şirbinî, 1997: III, 558). Akrabaların nafaka görevleri de kendi paylarına düşen miktar kadardır.

Evlilikte kadının nafaka alma nedeni, ondan faydalanmanın karşılığı olmasıdır (eş-Şirbinî, 1997: III, 558). Kadının yiyeceği, içeceği, yazlık ve kışlık giyinme ihtiyacının karşılanması, evde kullanılacak yatak, temizlik ve diğer ev malzemelerin temini, kişisel temizlik ihtiyaçlarının giderilmesi, sağlık giderleri, meskenin masraflarının karşılanması, hizmetçinin ücreti gibi tüm mâlî sorumluluklar kocanın nafaka yükümlülüğünün kapsamı dâhilindedir (eş-Şirbinî, 1997: III, 560-567). Şâfiîlerde kocanın karşılama yükümlülüğü bulunan nafakaya dâhil olan hizmetçi sayısı, ister erkek ister kadın hizmetçi olsun bir tanedir (eş-Şirbinî, 1997: III, 568-569).

Şâfiîler, kadının nafakayı elde edebilmesi için kendisini kocasına teslim etmiş olmasını gerekli görmekteyler. Nikâh akdinin yapılmış olmasını nafaka için yeterli görmezler (eş-Şirbinî, 1997: III, 570). Zira nikâh akdinin gerekli kıldığı şey mehirdir ve bu

nafakadan farklı bir durumdur. Bu nedenle kadının, kocasına, kendisini teslim etmediği durumlarda, nafaka hakkı görülmemektedir.

Şâyet kadın bir sefere çıkar ve bu sefer kocanın izniyle veya kocanın ihtiyacı için meydana gelmiş bir sefer ise bu durumdaki kadın, Şâfîlere göre nafakaya hak sahibidir (eş-Şirbinî, 1997: III, 573). Çünkü bu durumlar kocanın rızası dâhilinde olmaktadır ve kadının kendisini teslim etmemesi gibi bir durum söz konusu değildir.

Ancak kadının kendi ihtiyaçları için sefere çıkması durumunda Şâfîler kadını nafaka almaya hak sahibi görmemektedir. Kadının kaybolmuş olması durumu da buna dâhildir (eş-Şirbinî, 1997: III, 573).

Şâfîlere göre akrabalıktan dolayı ebeveynlerin ve çocukların nafakalarının karşılanması kişilerin yükümlülüğüdür. Taraflar arasında din farkının bulunması ise buna mani değildir. Kişinin bu nafakayı karşılama yükümlülüğüne sahip olabilmesi için ise onların nafakasını karşılayabilmenin kendisi için zorluk çıkarmıyor olması gerekir (eş-Şirbinî, 1997: III, 584-586). Kişi, akrabalarının nafakasını karşılama konusunda mâlî sıkıntılara girecekse böyle bir yükümlülüğe sahip değildir.

Hanbelî mezhebine göre de kadının nafakasını karşılama yükümlülüğü, kocanın üzerine vaciptir. Bu nafakanın miktarı ise kifâyet edecek kadar olarak belirtilmektedir (İbn Kudâme, 2004: II, 1984).

Hangi çeşit ihtiyaçların nafaka kapsamına girdiği konusunda ise Hanbelîler, yiyecek maddeleri, giyim ihtiyaçları, evde geceleyebilmek için gerekli eşyaları, mesken ve ona ait giderleri, hizmetçi giderlerini ve hizmetçinin nafakasını buna dâhil etmektedirler (İbn Kudâme, 2004: II, 1985-1988).

Hizmetçilerin sayısı hakkında ise mezhepte geçerli olan görüş, kocanın yalnız bir hizmetçiye ait giderleri karşılmasının, onun nafaka sorumluluğu kapsamında olduğu şeklindedir (İbn Kudâme, 2004: II, 1986-1987). Koca, bundan daha fazlasının nafakasını karşılamak zorunda değildir.

Akrabaların nafakasının karşılanması hususunda Hanbelî mezhebi, Şâfîler de olduğu gibi anne babaya dede ve nineleri de katarlar. Bunun yanı sıra çocukların nafakası da akrabalıktan doğan nafaka kapsamında ele alınmaktadır (İbn Kudâme, 2004: II, 1993). Akrabaların nafakasını karşılama yükümlülüğünün kişi üzerine vacip olabilmesi için

Hanbelîler üç şart öne sürmektedirler. Bunlardan birincisi; akrabaların fakir olmaları, ikincisi; akrabalarının nafakalarını karşılayacak kişilerin, kendi nafakalarından fazla olarak onların nafakalarını da karşılayabilecek imkâna sahip olabilmeleri, üçüncüsü ise; aralarında verasetin bulunmasıdır (İbn Kudâne, 2004: II, 1994). Hanbelîler bu durumda, kimin nafaka ödeme nisbına sahip olduğunu belirlemede, kendi ihtiyacından fazla olarak akrabasının nafakasını da karşılayabilecek güçte olmayı esas almıştır.



SONUÇ

Çalışmamızda, Hanefî mezhebinin, alanında oldukça fazla rağbet görmüş olan kaynak eserlerinden biri olan el-Hidâye'yi esas alarak, onun içeriğinde yer alan tahâret, ibâdât ve münâkehât bölümlerindeki ictihâdları tetkik ettik. Bu tetkiklerimizde ise öncelikle ele aldığımız konu, Ebû Yûsuf'un ihtilâflarında tek kaldığı noktalar oldu.

Ele alıp incelediğimiz el-Hidâye'de, ihtilâfların olduğu noktalarda, müellifin genel tavrının, öncelikle Ebû Hanîfe'ye ait görüşü tercih etmek şeklinde gerçekleştiği gözlemlenmiştir. Ebû Hanîfe'nin görüşünden sonra ise öncelikle Ebû Yûsuf'a ait görüşler daha sonra ise İmâm Muhammed'e ait görüşler verilmiştir. Ayrıca müellif ihtilâflı olarak naklettiği meselelerle ilgili delilleri zikrederken, önce zayıf gördüğü delil verip ardından da kuvvetli bulduğu görüşü zayıf görüşe cevap olacak münâhette zikretmektedir.

Merginânî eserinde, İmâm Muhammed'in el-Camiü's-Sagîr'inden bahsederken, "Kitap" ifadesini, Mabsûd'dan bahsederken, "Asl" ifadesini ve Kudûrînin Muhtasârından bahsederken de "Muhtasâr" ifadesini kullanmaktadır.

Ebû Yûsuf, furû' fıkıh alanındaki birçok konuda İmâm Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olmuş, birtakım konularda ise İmâm-ı Âzam'dan farklı görüş belirtmiş ve bu farklı görüşlerinin bazılarında İmâm Muhammed eş-Şeybânî ile aynı görüşte birleşirken bazılarında ise ictihâdında tek kalmıştır. Ebû Yûsuf, kendisine ait görüşün olmadığı konularda ise İmâm Ebû Hanîfe'nin görüşlerini esas almaktadır.

Ebû Yûsuf'un kendisine ait olduğu nakledilen bir duasına göre onun usûlü, meselelerin çözümünde önce Kur'ân'a başvurmak şeklindedir. Kur'ân'da cevabını

bulamadığı konularda sünnete başvurmak, sünnette çözümü olmayan konularda ise ashâbın görüşlerinden cevap aramak şeklinde yöntemi devam etmektedir. Ebû Yûsuf, bunların hiç birinde cevap bulamadığında ise kıyâsa başvurmuştur.

İmâm Ebû Yûsuf'un her konuda İmâm Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olmaması ve farklı görüşlerini temellendirebilmesi, O'nun, ictihâd ehliyetine sahip bir müctehid olduğunun açık bir göstergesidir. Bu duruma, kedinin artığının, Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed tarafından mekrûh görülmesine rağmen, Ebû Yûsuf'un kerâheti kabul etmeyip, kedi artığının necis sayılamayacağı veya sıvı necâsetin yıkama olmaksızın toprakla silmek sûretiyle temizlenebileceği görüşlerini örnek verebiliriz. Ebû Yûsuf, bu görüşlerini hadisten delîllerle desteklemektedir.

İmâm Ebû Hanîfe ve Muhammed, kişinin unutkanlığını geçerli mazeret olarak kabul ederken, İmâm Ebû Yûsuf, unutmayı her koşulda geçerli mazeret olarak kabul etmemektedir. Unutmanın gerçekleştiği bazı durumlarda kişinin imkân bulabildiği yolları kullanmaması halinde, unutmayı mazeret olarak kabul etmemektedir. Ebû Yûsuf'a ait, kişinin yükün içine koyduğu suyu unutup teyemmüm alması halinde bu teyemmümünün geçersiz olduğu görüşü buna örnek gösterilebilir.

Yine, kadınların hayız süresinin en azı konusunda Ebû Yûsuf, mezhepteki görüşün dışında bir yaklaşıma sahiptir. Mezhepteki görüş, en az süre için üç günü kabul ederken, Ebû Yûsuf ise iki gün ve üçüncü günün çoğunluk kısmının en az süre için yeterli olduğu görüşündedir. Bu da Ebû Yûsuf'un, başka konularda da göze çarpmakta olan, bir şeyin yarıdan fazlasını tam olana hamletme yaklaşımı nedeniyledir. Buna başka bir örnek, namazda avret mahallinin yarıya kadar açılmasını namaza mani görmemesidir.

Hafif necâsetlerin ne kadarının namaza mani olduğu konusunda da Ebû Yûsuf, İmâm-ı Âzam'ın tesbitine uymamış ve farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Onların farklı ictihâdlarda bulunma nedenleri ise yine dayandıkları farklı yöntemlerdir. İmâm Ebû Hanîfe ictihâdını, nasslardaki teâruzla temellendirirken, Ebû Yûsuf ise konu hakkındaki ihtilâfi göz önüne almaktadır.

Bazı konularda ictihâd ederken Ebû Yûsuf'un, Hanefî ekolün çok dışında bir yaklaşım sergilediği de gözükmemektedir. Bunlardan bir tanesi, Mekke ve Medîne halkının amelini bazı fetvâlarında delîl olarak kullanmasıdır. Bu yöntem ise açık bir şekilde Mâlikî

mezhebinin us ûlüyle benzeşmektedir. O'nun bu yaklaşımına, sabah ezânının gecenin ikinci yarısında, vak f girmeden önce okunmasını c âz kabul eden görüşü örnek gösterilebilir.

Bu örnekler de göstermektedir ki, Ebû Yûsuf, her ne kadar Hanefî mezhebinin us ûlünü kullanmış olsa da bazı konularda bu us ûlün dışına çıkarak da ictihâdda bulunmaktadır. Tüm noktalarda Ebû Hanîfe'ye ait us ûlü kullanmaması da onun ictihâdda mutlak müctehid seviyesinde olduğunun göstergesidir.

İmâm Ebû Yûsuf'un Hanefî mezhebinin kullandığı yöntemlerden farklı olarak ictihâdlarında faydalandığı yöntemleri aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

- a. Ebû Yûsuf, Tarafeynden farklı olarak, vacip olan bir şeyin terki durumunda, onun iade edilebilmesi için, iade edilebileceğine dair delîl kat'î derecede gerekli görmektedir. Namazın ilk iki rekatinde Fâiha'dan sonra ilave sûreyi okumayı unutanın sonraki rekatlerde okumasını gerekli görmemesi bu yaklaşımına örnektir.
- b. Konu hakkında hadis bulunması durumunda, Ebû Yûsuf, Tarafeyn'e göre hadisle amel etmeyi tercîh konusuna daha fazla meyletmektedir. Buna bir örnek kedinin artığı meselesidir.
- c. Ebû Yûsuf, bir şeyin yarıdan fazlasını tam olarak kabul etmekte iken Tarafeynde bu yaklaşım pek gözlenmemektedir.
- d. Kişinin imkânlarını kullanmadan, unutkanlığını yükümlülükten kurtulma sebebi sayma noktasında Ebû Yûsuf, tarafeynden ayrılmakta ve bu kişiyi yükümlü kabul etmektedir.
- e. Ebû Yûsuf, bazı konularda Medîne ve Mekke halkının uygulamasını da delîl olarak kullanmıştır. Sabah ezânının ne zaman okunabileceği meselesi buna örnek verilebilir.
- f. Söylenen sözden hüküm çıkarma noktasında Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed niyeti de göz önünde bulundururken Ebû Yûsuf sözün hakiki manasını dikkate almakta ve buna göre ictihadda bulunmaktadır.
- g. Bir ibâdeti, ibâdetin başında fâsid kılan durumu, ibâdetin sonunda gerçekleşmesi halinde fâsid bir unsur olarak görmemiştir.
- h. Ebû Yûsuf sadakanın verilmesinde, "temlik"i bir şart olarak gerekli görmeyip yedirme şeklinde de sadakanın geçerli olduğu kanaatindedir.

- i. Akitlerde iki tarafın bir kişide toplanmasını tarafeyn c âz g örmezken Eb û Y ûsuf c âz görmektedir. (Nikâhta kadının iki tarfi temsil ederek akdi gerçekleştirmesini, c âz kabul etmesi gibi...).
- j. Eb û Y ûsuf, akdin fasid bir unsur üzerine de inşa' edilebileceği yaklaşımını sergilemektedir.
- k. Ebû Yûsuf, mehiri, nikâh akdinde tarafların kefâetini sağlayacak unsurlar arasında görmemektedir.
- l. Galibi şayia olanın geçerli olduğu görüşünü icihadlarında uygulamaktadır.
- m. Eb û Y ûsuf, akid esnasında bulunmayan ve akid gerçekleştikten sonra, akid hakkında taraflar arasında anlaşılan konuları da akde dâhil etmektedir.
- n. Taraflar arasında hüküm verirken kolaylaştırmayı esas almakta ve tarafların daha çok lehine olabilecek hükümleri terci h etmektedir.

Çalışmamızda, el-Hid âye'de yer alan, muamelât, ukûbât ve fer âz konuları ele alınmamıştır. Bu alanlarla ilgili inceleme ve değerlendirmeler, başka bir çalışmanın alanına bırakılmıştır. Bu konuların da ele alınması, Fıkıh Literatür ü'müzde yer alan birikimin sonraki dönemlere aktarılması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca bu konuların ele alınmasıyla, Ebû Yûsuf'un usûlü ile ilgili daha fazla bilginin ortaya çıkması da mümkündür.

Yine çalışmamızın dışında, Burh ânudd ê el-Merginânî'ye ait el-Hid âye adlı eser, diğer müctehidlerin, görüşleri üzerinden de ele alınıp incelenmelidir. Böylece, zengin ilmî mirasımızı iyi bir şekilde değerlendirmiş ve ondan faydalanmış olacağımız kanaatindeyim.

KAYNAKLAR

Kur'ân-ı Kerîm.

Acar, H.İ. (2000). İddet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 21, s. 466-471), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.

Acar, H.İ. (2010). Talâk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 39, s. 496-500), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.

Apaydın, H. Y. (1999). İbn Hazm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 20, s. 39-52), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.

Apaydın, H. Y. (2000). İctihad. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 21, s. 432-445), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.

Atar, F. (1985). İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (sy. 3, s. 19-48). İstanbul: Y.y.

Atar, F. (1995). Fetvâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c.12, s. 486-496), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.

Bal, O. (2014). İslâm İktisadının Kilometre Taşlarından Ebû Yûsuf'un İktisadi Düşüncesi. *Türkiye İslâm İktisadi Dergisi*. (c. 1, Sy. 2 s. 1-41). Y.y.

Bardakoğlu, A. (1997). Hanefî Mezhebi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c.16, s. 1-21), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.

Çalış, H. (2015). Borçlar Hukuku. *İslâm Hukuku El Kitabı*. Türcan, T. (Edt.). (s. 421-458), Ankara: Grafiker Yayınları.

Çeker, O. (1996). İftâ ve Bir Fetvâ Defteri Örneği. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (sy. 6), (s. 35-53). Retrieved from <http://dergipark.org.tr/neuifd/issue/19714/210670>.

Çeker, O. (2014). *İslâm Hukukunda Akidler*, Konya; Tekin Kitabevi.

Duman, A. (2009). Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukahâ Usûlü'ndeki Rolü. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Köse, S. (Edt.). (sy. 13, s. 83-102). Y.y.

Duran, A. (2007). İmâm Muhammed eş-Şeybânî'nin Hayatı ve Hanefî Fıkhının Tedvînindeki Yeri. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Köse, S. (Edt.). (sy. 9, s. 171-198). Y.y.

Ebû Dâvûd, S. (2015). *Sünen-i Ebi Dâvûd*, Ebi Alfeh, R. (Thk.). Riyad; Dâru'l-Hadara Li'n-Neşr ve't-Tevziğ.

Ebû Zehrâ M. (1962). *Ebû Hanîfe*. Keskioglu, O. (Çev.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- el-Askalânî E. (2014). *Bulûgu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*. el-Fahl, M. (Thk.). Riyad: Dâru'l-Gabs Li'n-Neşr ve't-Tevziğ.
- el-Ayni, B. (2000). *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Şağban, E. (Thk.). Beyrut; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Buhârî E. (1988). *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, Mehmed Sofuoğlu (Çev.). İstanbul; Ötüken Neşriyat.
- el-Buhârî E. (2016). *Sahîhi'l-Buhârî* Karaçi; el-Büşrâ.
- el-Gazzâlî M. (1997). *el-Vasit fi'l-Mezheb*. Guriye (Kahire): Dâru's-Selâm.
- el-Hacvî M. (1976). *el-Fikrû's-Sâm ifî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâm* Medîne: Y.y.
- el-Karafî Ş. (1994). *ez-Zahâra*, Buhubze, M. (Thk.). Beyrut; Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- el-Kudûrî E. (1997). *Muhtasâru'l-Kudûrî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Mâverdî E. (1420 H.). *el-İkna' fi'l-Fıkhi's-Şâfiî*. Tahran: Dâru'l-İhsan li'n-Neşr ve Tevziğ.
- el-Mavsılî, A. (ts.). *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. Dervîş, M. (Nşr.). Beyrut: Dâru'l-Erkam.
- el-Merginânî, B. (ts.). *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*. Dervîş, M. (Nşr.). Beyrut: Dâru'l-Erkam.
- el-Merginânî, B. (1982). *Hidâye Tercemesi*. Ege, H. (Çev.). İstanbul: Şelale Yayınları.
- el-Merginânî, B. (1990). *el-Hidâye Tercemesi*. Mevlânî, A. (Çev.). İstanbul: Hayrettin Kahraman Neşriyat.
- el-Muhâmilî A. (1416 h.). *el-Lübab fi'l-Fıkhi's-Şâfiî*. Medîne-i Münevvere: Dâru'l-Buhara.
- el-Müzenî İ. (1994). *Muhtâsarü'l-Müzenî fi Furui's-Şâfiîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- en-Nâblûsî A. (ts.). *Hâşiyetü'l-Lebed îala Neyli'l-Mârib fi'l-Fıkhi'l-Hanbelî* el-Eşgar, M. (thk.). Yy. Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye.
- en-Nesâî E. (t.y.). *es-Sünenü'n-Nesâî* Riyad: Beytü'l-Efkâri'd'-Düveliyyeti li'n-Neşr ve't-Tevziğ.
- en-Nevevî E. (2003). *Ravzatu't-Talibin*. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb.
- es-Sahnûn, E. (1994). *el-Müdevvenetü'l-Kübra*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- eş-Şâfiî, M. (2001). *el-Ümm*. Abdulmuttalib, R. (Thk.). Y.Y.: Dâru'l-Vefâ.

- eş-Şeybânî, M. (t.y.). *Kitab'ül-Asıl*. el-Afgânî, E. (thk.). Eskicioğlu, O. (Çev.). Y.y.
- eş-Şeybânî M. (1983). *el-Hicce alâ Ehli'l-Medîne*. Beirut: Alemü'l-Kütüb.
- eş-Şirazî, E. (1995). *el-Mühezzeb fî Fıkhî'l-İmâmi's-Şâfiî*. Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- eş-Şirbinî, H. (1997). *Mugnî'l-Muhtâc ila Mağrifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*. Beirut: Dâru'l-Mağrife.
- eş-Şirbinî, H. (2004). *el-İknâ' fî Halli Elfâzi Eû Şücâ'*. Beirut; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- et-Tirmîzî E. (1996). *el-Câmiu'l-Kebîr*. Ma'rûf, B. (Thk.). Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî
- ez-Zuhaylî V. (1989). *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*. Şam: Dâru'l-Fikr.
- Görgülü, Ü. (2017). İslâm Aile Hukukunda Bid'î Talâk Meselesi. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Köse, S. (Edt.). (Sy. 30, s. 337-363). Y.y.
- Günay, H.M. (2015). Yargılama Hukuku. *İslâm Hukuku El Kitabı*. Türcan, T. (Edt.). (s. 591-612), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Haçkalı, A. (2015). İctihâd ve Taklîd. *İslâm Hukuku El Kitabı*. Türcan, T. (Edt.). (s. 243-258), Ankara: Grafiker Yayınları.
- İbn Abdilberr, E. (1978). *Kitabu'l-Kâfî fî Fıkhî Ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* el-Moritânî, M. (Thk.). Y.Y.: Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadîse.
- İbn Abdilberr, E. (1992). *el-Kâfî fî Fıkhî Ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Abdisselâm, İ. (2016). *el-Gâye fî İhtisârî'n-Nihâye*. Et'-Tabbağ, İ. (Thk.). Beirut: Dâru'n-Nevâdir.
- İbn Hazm, E. (1347-1352 h.). *el-Muhallâ bi'l-Âsâr fî Şerhi'l-Mücellâ bi'l-İhtisâr*. ed-Dimeşkî, M. (Thk.). Kahire: İdaretü't-Tibâatü'l-Münriyye.
- İbn Kudâme, M. (1993). *el-Mukni'*. et-Türkî, A. (Thk.). Gize: Hicr Matbaası.
- İbn Kudâme, Ş. (1993). *eş-Şerhu'l-Kebîr*. et-Türkî, A. (Thk.). Gize: Hicr Matbaası.
- İbn Kudâme, M. (1997). *el-Kâfî* et-Türkî, A. (Thk.). Gize: Hicr Matbaası.
- İbn Kudâme M. (2004). *el-Mugni'*. Ebû Alfe, R. (Thk.). Lübnan: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye.
- İbn Mâce, E. (1998). *es-Sünenü İbn Mâce ve bi Hâşiyetihî Misbâhu'z-Züccace fî Zevâidi İbn Mâce*. el-Halebî A. (Thk.). Riyad: Mektebetü'l-Mearif li'n-Neşr ve't-Tevzi'.

- İbn Rüşd, E. (1994). *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî
- İbn Teymiyye, T. (1992). *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Kallek, C. (1998). el-Hidâye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 17, s. 471-473), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kallek, C. (2004). Men. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 29, s. 105-107), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kallek, C. (2005). Mil. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 30, s. 53-54), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kallek, C. (2006). Müd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 31, s. 457-459), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kallek, C. (2008a). Rıtl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 35, s. 52-55), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kallek, C. (2008b). Sâ'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 35, s. 317-319), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaplan, İ. (2011). Hanefî Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercih İşleyişi. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Köse, S. (Edt.). (sy. 18, s. 311-325). Y.y.
- Kallek, C. (2013). Vesik. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 43, s. 70), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karaaslan, M. A. (2016). Parçacı Bakış Açısından Bütüncül Bakışa Sosyal Bilimlerde Bir Metodoloji Denemesi: Üçlü Düşünce Sistemi/Trioloji. *JOMELIPS-Journal of Management Economics Literature Islamic and Political Sciences*, 1(1), 33-73.
- Karaman, H. (1993). Cuma. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 8, s. 85-89), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karaman, H. (1996). Fıkıh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 13, s. 1-14), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karaman, H. (1999). *Mukâyeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karaman, H. (2011). *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Târîhi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karataş, F. (2013). İslâm Hukukunda İddet. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (c. 4, sy. 8, s. 161-190). Y.y.
- Kâib Çelebi, (2007). *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. Balcı, R. (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Kaşıkcı, O. (2007). Rada'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c.34, s. 384-386), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Koca, F. (2004). Merginânî, Burhânuddîn. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c.29, s. 182-183), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köse, M. (2001). Ferganalı Bir Hukukçu Merginânî ve Hidâye Adli Eseri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. (sy. 17, s. 345-363). Erzurum: Y.y.
- Köse, S. (1998). Hütle. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 18, s. 475-477), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köse, S. (2015a). Aile Hukuku. *İslâm Hukuku El Kitabı*. Türcan, T. (Edt). (s. 281-370), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Köse, S. (2015b). İslâm Hukuk Ekolleri ve İhtilaf Sebepleri. *İslâm Hukuku El Kitabı*. Türcan, T. (Edt). (s. 71-105), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Köse, S. (2015c). *İslâm Hukuna Giriş*. İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Köycü, E. (2017). İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışına Dair Bazı Mülahazalar. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, 3 (Special Issue 2), 422-439. Retrieved from <http://dergipark.org.tr/intjcss/issue/33182/369816>.
- Mâlik b. Enes, E. (t.y.). *Muvatta'u'l-İmâmi Mâlik*. Abdalbaki, M. (Thk.). Mısır: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi.
- Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye* (1305 h.). İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye.
- Müslim, E. (2003). *Sahîh-i Müslim*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Müslim, E. (t.y.). *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. Ahmed Dâvudoğlu (Çev.). İstanbul: Sönmez.
- Okuyucu, N. (2010). Mezhebe Karşı İctihâd: Şevkânî'nin İctihâd Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi. *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (28), (s.177-211). Retrieved from <http://dergipark.org.tr/divan/issue/25957/273469>.
- Öğüt, S. (1994). Ebû Yûsuf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c.10, s. 260-265), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özdemir, A. (2013). İmâm Ebû Yûsuf'un Fukahâ Tabakâtındaki Yeri. *The Journal Of Academic Social Science Studies*. (sy. 6, c. 3, s. 491-508).
- Özdemir, M. (2017). Bir Mezhebe Ait Fûrû-i Fıkıh Eserinin Diğer Mezhepleri Temsil Problemi: el-Hidâye'nin Kitâbu'l-Büyû' Örneği. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. (sy. 47, s. 119-151), Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

- Pekcan, A. (2012). İmâm A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Köse, S. (Edt.). (sy. 19, s. 11-43).
- Pekdemir, Ş. (2015). Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. (sy. 1, c. 15, s. 113-149). Y.y.
- Sava Paşa. (1955). *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*. Arıkan, B. (Çev.). Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları.
- Sezgin, F. (2015). *Arap İslâm Bilimleri Târîhî* İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Târîhî Araştırmaları Vakfı.
- Şen, A. (2013). et-Tenbîh alâ Müşkilâtî'l-Hidâye Adlı Eser Çerçevesinde Hanefî Fıkıhında el-Hidâye Adlı Esere Yönelik Eleştirilerle İlgili Genel Bir Değerlendirme. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (sy. 4, s. 169-193). Y.y.
- Şimşek, M. (2012). Ehl-i Re'yy Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Köse, S. (Edt.). (sy. 19, s. 45-67). Y.y.
- Taş, A. (2010). Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c.39, s. 38-42), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uğur, S. M. (2017). *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Uzunpostalcı, M. (1994). Ebû Hanîfe. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c.10, s. 131-138), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yaman, A. (2002). İslâm Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(13).
- Mecelletü Mecma'i'l-Fkhi'l-İslâmî, ed-Devratü's-Sâniye, sy.2/1 (1407/1986), (s. 424-425).
- Yaman, A. ve Çalış, H. (2014). *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1994). Ebû Hanîfe. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c.10, s. 138-143), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yeşilyurt, Ş. (2015). İmâm Ebû Yusuf'un Kamu Maliyesi Alanına Katkısı. *Maliye Dergisi*. (sy. 169, s. 97-117). Y.y.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Arafat KILIÇOĞLU

Doğum Yeri ve Tarih : Görele / 1981

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrenimi :

Bildiği Yabancı Diller : Arapça, (2016 YDS Sonbahar; 45,00)

Bilimsel Faaliyet/Yayımlar :

Aldığı Ödüller :

İş Deneyimi

Stajlar :

Projeler ve Kurs Belgeleri :

Çalıştığı Kurumlar : Milli Eğitim Bakanlığı (Öğretmen)

İletişim

E-Posta Adresi : arafatkilicoglu@gmail.com

Tarih : 18 / 07 / 2019 (Tezin sınav tarihi)