

T.C
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN RÜŞD'ÜN BİDAYETÜ'L-MÜCTEHİD NİHÂYETÜ'L-MUKTESİD ADLI
ESERİNDE EBÛ YÛSUF, İMAM MUHAMMED VE İMAM ZÜFER'E NİSPET
EDİLEN GÖRÜŞLER VE BUNLARIN HANEFİ MEZHEBİ AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan
Salih GÜNER

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN

Çanakkale-2015

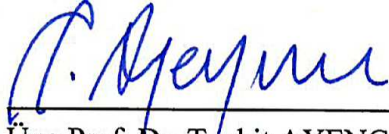
TAAHHÜTNAME

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum *İbn Rüşd'ün Bidayetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid Adlı Eserinde Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüşler ve Bunların Hanefî Mezhebi Açısından Değerlendirilmesi* başlıklı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlanılan eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak başvuruda bulunulmuş olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

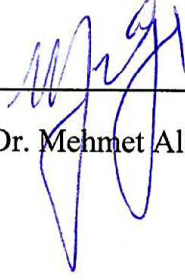

Salih GÜNER
29.06/2015

Sosyal Bilimler Enstitü Müdürlüğüne

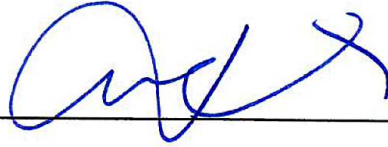
Salih GÜNER'e ait İbn Rüşd'ün Bidayetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid Adlı Eserinde Ebû Yûsuf, İmam Muhammed Ve İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüşler ve Bunların Hanefi Mezhebi Açısından Değerlendirilmesi adlı çalışma jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.



Üye Prof. Dr. Tıvhit AYENGİN
(Danışman)



Üye Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI



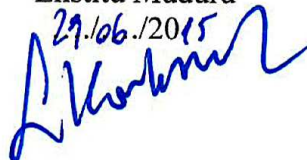
Üye Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN

Tez no: 10078377

Tez Savunma Tarihi: 23/06/2015

ONAY

Doç. Dr. Şerif KORKMAZ
Enstitü Müdürü

29.06./2015


ÖZET

“İbn Rüşd’ün Bidâyetü’l-Müctehid Nihâyetü’l-Muktesid Adlı Eserinde Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer’e Nispet Edilen Görüşler ve Bunların Hanefi Mezhebi Açısından Değerlendirilmesi” adlı tezimiz giriş ile dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İbn Rüşd, Bidâyetü’l-Müctehid, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer b. Hüzeyl hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde *Bidâyetü’l-müctehid*’de bulunan ibâdât bölümüyle alakalı, ikinci bölümde nikâh ve boşama bölümüyle alakalı, üçüncü bölümde alış veriş bölümüyle alakalı, dördüncü bölümde ukûbât bölümüyle alakalı Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer’e ait olan görüşler tahkik edilmiştir.

Tezimizde Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer’e ait yetmiş altı görüş tahkik edilmiş ve bu görüşlerden dört tanesinin İbn Rüşd tarafından yanlış nakledildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Bidâyetü’l-Müctehid, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Züfer b. Hüzeyl.

ABSTRACT

Our thesis which is named “In İbn Rüşd’s book which is named Bidâyetü’l Müctehid Nihâyetü’l Muktesid Comparing Opinions to Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer and all of these are commented in terms of Hanefî Denomination” has been four parts with the prologue. In the prologue part it is given short information about İbn Rüşd, Bidâyetü’l Müctehid, Ebû Yusuf, İmam Muhammed and Züfer b. Hüzeyl.

In the first part, about worship which is given in Bidâyetü’l Müctehid, in the second part about marriages, in the third part about commercial acts, in the fourth part about punishments, opinions which are belonged to Ebû Yusuf, İmam Muhammed and Züfer are analysed.

In our thesis it is analysed sevety-six opinions which are belonged to Ebû Yusuf, İmam Muhammed and Züfer, and it is reached that among these opinions four ones are narrated incorrect by İbn Rüşd.

Key Words: İbn Rüşd, Bidâyetü’l-Müctehid, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Züfer b. Hüzeyl.

ÖNSÖZ

Vahyin başlangıcından hitâma ermesine kadar Hz Peygamber (s.a.s) vahyi insanlara hem ulaştıran hem de açıklayan bir konumdaydı. Vahyin muhatapları, anlamadığı bir şeyi Peygambere soruyor ve cevabını alıyorlardı. Hâliyle, Hz Peygamber hayatta iken müminler arasında derin bir ihtilaftan söz etmemiz mümkün değildir. Ancak bazen, Peygamber efendimiz zamanında da aynı söze farklı yorumlar getirilmiştir ki, Hz Peygamber de bunu mâkul görmüştür. Örneğin, Hz Peygamber “İkinci namazını Kurayza Oğulları yurdunda kılacağız” dediğinde sahabeden kimisi vakit geçecek endişesiyle ikinci namazını yolda kılmış, kimisi ise vakit geçse bile Peygamberin bu sözünü kendilerine emir telakki edip, Kureyza kabilesinin yurduna kadar ikinci namazını kılmamışlardır.

Hz Peygamberin vefatından sonra ise yavaş yavaş ihtilaflar baş göstermeye başlamıştır. Ancak sahabe hayatta olduğu için bu ihtilaflar kısa zaman içerisinde çözüme kavuşturulmaktaydı. İslam coğrafyasının genişlemesi ve Müslüman sayısının artmasıyla birlikte ihtilaflar çoğalmış ve bunun sonucu olarak farklı âlimler etrafında gruplaşmalar ve mezhepleşmeler meydana gelmiştir. Mezhepleşmenin bir sonucu olarak da her âlim, kendi mezhebinin görüşlerini temellendirmek için çalışmalarını sürdürmüş, diğer mezheplerin eksiklerini bulmada akıl yürütmüştür.

Daha sonraları ilm-i hilâf olarak isimlendirilecek olan bu alana dair Hanefî mezhebinden ilk çalışma örneklerinin Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e ait olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Ebû Yusuf’un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla* adlı eseri ile İmam Muhammed’in *el-Hucce Alâ Ehli’l-Medîne* eseri bu alana ait ilk eserlerdendir.

Çalışmamıza konu olan İbn Rüşd’ün *Bidâyetü’l-Müctehid* adlı eserini de bu alana dâhil edebiliriz. İbn Rüşd, bu eserinde başta dört mezhep olmak üzere çeşitli âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Kendisi Mâlikî olmasına rağmen taassup içerisine düşmemiş ve diğer mezheplerden kendisine uygun gelen görüşleri de kabul etmiştir. Bazen Mâlikî mezhebini eleştirmiş, eksiklerini dile getirmiş bunun yanı sıra hoşuna giden ve mantığına yatan diğer görüş sahiplerini de tebrik etmeyi bilmiştir.

Günümüzden yaklaşık sekizyüz yıl önce dört mezhep ve çeşitli âlimlerin görüşlerini ve delillerini bir araya getirip incelemek ve değerlendirmeye tabi tutmak kolay olmasa

gerektir. Hele ki bir de bu mezheplerin etkin olduğu alandan uzakta yaşıyorsa... Dolayısıyla İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı eserinde, farklı mezheplere mensup âlimlerin görüşlerini hatalı nakletmesini, o dönemin imkânlarını düşünerek değerlendirmek gerekir.

İbn Rüşd'ün bu eserini incelememizin sebebi, mukayeseli bir hukuk kitabının diğer âlimlerin ve mezheplerin görüşünü nakletmede, ne derece isabetli olduğunu tespit etmeye çalışmak ve böyle bir çalışmanın güvenilirlik oranını ortaya koymaktır. Tabi ki İbn Rüşd'ün eseri çok değerlidir ve okunmaya layık olan en güzide eserlerdendir. Ancak takdir edersiniz ki, İbn Rüşd'ün yaşadığı konum itibariyle, diğer âlimlerin görüşlerini nakledeken hata yapabilecek olması da muhtemeldir. Aynı mezhep içerisinde dahi bir âlime ait farklı rivayetlerden bahsedilebiliyorsa, İbn Rüşd'ün hatalı nakil yapması anlayışla karşılanmalıdır.

Tezimizin giriş bölümünde, çalışmamıza konu olan İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer b. Hüzeyl hakkında kısa bilgi verilmiştir. İlk bölümde İbâdât, ikinci bölümde Münâkehât, üçüncü bölümde Muâmelât ve dördüncü bölümde Ukûbât alanıyla alakalı Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer'e ait olan görüşler tahkik edilmiş ve Hanefî mezhebi açısından değerlendirilmiştir.

Tezimin teşekkül aşamasından hitama erinceye kadar ki zamanda benden yardımını esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Tevhit AYENGİN hocama teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Salih GÜNER

İstanbul-2015

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	ix

GİRİŞ

A. İBN RÜŞD	1
B. BİDÂYET'ÜL MÜCTEHİD	3
C. EBÛ YÛSUF	4
D. MUHAMMED B. HASAN EŞ-ŞEYBANÎ	6
E. ZÛFER B. HÛZEYL	8

BİRİNCİ BÖLÜM

İBÂDÂT BÖLÜMÜ

1.1.TAHÂRET	10
1.1.1. Çorap Üzerine Mesh Meselesi	10
1.1.2. Kullanılmış Su.....	12
1.1.3. Balgamin Abdesti Bozma Durumu	15
1.1.4. Lohusalığın En Az Süresi.....	16
1.1.5. Adet Kanının Rengi.....	18
1.1.6. Teyemmümde Niyet Etme Meselesi	20
1.1.7. Namaza Engel Olan ve Olmayan Necaset Miktarı Meselesi.....	21
1.2.NAMAZ.....	23
1.2.1. Öğle Namazının Son Vakti Meselesi	23
1.2.2. Namazda Tekbirden Sonra Dua Okuma.....	26
1.2.3. Kamet Getirildiği Esnada İmamın Tekbir Alma Zamanı	28
1.2.4. Korku Namazı Meselesi	30
1.2.5. Vitr Namazının Son Vakti Meselesi	32
1.2.6. Kûsûf (Güneş Tutulması) Namazında Kıraat Meselesi.....	34
1.2.7. Yağmur Duasında Elbiseyi Ters Çevirme Meselesi.....	36

1.3.ZEKÂT	38
1.3.1. Otlaklarda Beslenen Atlarda Zekât Meselesi	38
1.3.2. Altın veya Gümüşün İki Nisap Miktarı Arasındaki Kûsüratının Zekâtı Meselesi	40
1.3.3. Müdd ve Rıtl Ölçü Birimleri	42
1.3.4. Ekin ve Meyvelerde Tahmin Usulü İle Öşür Miktarını Takdir Etme	43
1.4.ORUÇ	46
1.4.1. Hilâlin Görülme Zamanı	46
1.4.2. Ramazanda Hasta ve Yolcunun Oruca Niyet Etme Zorunluluğu.....	47
1.4.3. İtikâfa Girme Zamanı	49
1.5.HAC	51
1.5.1. İhramda Zorunlu Kaldığında Avlanmak ya da Meyte Yemek	51
1.5.2. Birinci Gün Cemreyi Taşlamanın Vakti.....	52
1.5.3. Şeytan Taşlamadan ve Kurban Kesmeden Tıraş Olanın Durumu.....	53
1.5.4. Muhsar'ın Tıraş Olma Durumu	56
1.5.5. İhramlı İken Avlanmanın Cezası.....	57
1.5.6. Hacda Cimanın Tekrar Etmesi Halinde Hedy Sayısı	59
1.5.7. Mikat Sınırlarını İhramsız Geçmek.....	61
1.6.YEMİN	62
Yemin Kefaretinde Verilecek Elbisenin Niteliği	62
1.7.NEZİR.....	63
1.7.1. Mescid-i Nebi veya Meced-i Aksa'da Namaz Kılmaya Niyet Etmek	63
1.7.2. Evladını Kurban Etmeyi Adama Meselesi	65
1.7.3. Tüm Malını Bağışlamayı Adayan Kimsenin Durumu	67
1.8.KURBAN.....	68
Kurban Kesmenin Hükümü.....	68
1.9.ZEBÂİH.....	71
Hayvan Boğazlamanın Ölçüsü	71
1.10. YİYECEKLER VE İÇECEKLER.....	73
At Eti Yemenin Mubahlığı.....	73

İKİNCİ BÖLÜM

NIKÂH ve BOŞAMA BÖLÜMÜ

2.1. Nikâhta Veli Şartı.....	76
------------------------------	----

2.2. Evlilikte Kefâet Meselesi	77
2.3. Süt Akrabalığın Oluşması İçin Emzirme Yaşı	78
2.4. Ric'î Talak İle Boşanan Kadının Kocasına İçin Helal Olan Davranışları.....	81
2.5. Zihar Meselesi.....	82
2.6. Doğumdan Sonra Liân Yapma Süresinin Sınırı.....	83
2.7. Sefih Kimsenin Hanımını Boşaması	84

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALİŞ VERİŞ BÖLÜMÜ

3.1. Hurmanın Yaşı İle Kurusunun Değiştirilmesi.....	86
3.2. Vadesinden Önce Ödenen Borçta İndirim Yapmak	88
3.3. Alışverişte Satıcı İle Alıcının Satış Bedeli Üzerinde İhtilafa Düşmesi.....	89
3.4. Para Satışında Akit Meclisinde Teslim Edilmesi Gereken Altın veya Gümüşün Bir Kısmını Teslim Etmemenin Akde Etkisi.....	91
3.5. Akit Esnasında Sarf Bedellerinin Var Olmayıp Borç Alınarak Ödenmesi	92
3.6. Selem Akdinde Satış Bedelinin Belirli Olması	93
3.7. Satım Akdinde Şart Muhayyerliğinin Süresi	94
3.8. Murabaha Satışında Malın Maliyet Fiyatının Yanlış Söylenmesi.....	96
3.9. Tarla Kiralamaya Bedel Olabilecek Ücretler	97
3.10. İşçinin Elinde Helak Olan Eşyayı Tazmin Sorumluluğu	97
3.11. Altın ve Gümüş Dışındaki Paralar İle Kirad Yapmanın Hükümü.....	99
3.12. Müsâkât'ın Cevazı	100
3.13. Sebzelerde Müsâkat Akdi ve Bir Kısmı Ağaçsız Olan veya İçerisinde Başka Tür Ağaçlar da Bulunan Hurma Bahçeleri Hakkında Müsâkat Akdi	102
3.14. Müsâkât Akdinde Çalışmanın Mahiyeti.....	103
3.15. Müsâkât Akdinde Çalışmak Üzere Köle ve Hayvan Şart Koşma	104
3.16. Taksimde Hisselerden Birinin Başkasına Ait Olmasının Ortaya Çıkması Sonucu Akdin Durumu	105
3.17. Buluntu Mal Helak Olduğunda Buluntu Malı Alan Kişinin Tazmin Sorumluluğu	106
3.18. Emanet Mal İle Ticaret Yapmak	108
3.19. Nesep Davası.....	109
3.20. Bir Kölede Ortak Hisseye Sahip Olanlardan Birisinin Köleyi Azat Etmesi	110
3.21. Kölenin Kısmen Özgürlüğüne Kavuşturulması	111

3.22. Efendinin Kölesine “Oğlum veya Kızım” Gibi Sözler Söylemesi Halinde Kölenin Durumu	112
3.23. Mükâteb Kölenin Ümmü Veledinin Satılmasına Dair bir Görüş	113
3.24. Kitabet Akdinde Köle İle Efendisinin Kitabet Bedelinde Anlaşmazlığa Düşmeleri.....	114

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

UKÛBÂT BÖLÜMÜ

4.1. Şibh-i Amd Meselesi.....	116
4.2. Yaralanan Kişinin Kendisini Yaralayan Kimseyi Affetmesi	117
4.3. Şibh’i Amd Meselesinin Yaralamada Olup Olmaması	118
4.4. Yaralayan Kimseye Kısas Uygulanırken Ölmesi	119
4.5. Diyet Olarak Verilebilen Şeyler	120
4.6. Köleyi Öldüren Kimseye Gereken Diyet	121
4.7. Cariyenin Çocuğunu Düşürmek Sebebiyle Ödenmesi Gereken Diyet Miktarı	122
4.8. Kasâme Hakkında Bir Görüş.....	123
4.9. Hırsızlık Hakkında Bir Görüş	125
4.10. Kölenin Hırsızlık Yaptığına Dair İkrarı Üzerine bir Görüş	126
SONUÇ	128
KAYNAKÇA.....	130

KISALTMALAR

DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Edt.	: Editör
Hız.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
s.	: Sayfa
s.a.s	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
sy.	: Sayı
Thk.	: Tahkik
ty.	: Tarih yok
v.	: Vefatı
yay.	: Yayınları

GİRİŞ

A. İBN RÜŞD

Tam adı Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî'dir. Seçkin bir ailenin çocuğu olarak 1126 (520) yılında dedesinin ölümünden bir ay önce Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Dedesiyle ismi aynı olduğundan dolayı İbn Rüşd'e "hafîd" denilmiştir. Dede İbn Rüşd, Mâlikî fikhında otorite sayılan, rivayetten çok dirayet ve yorum yeteneği ile dikkat çeken, *kâdî* ve *kâdî'l-kudât* olarak görev yapan ünlü bir hukukçudur. İbn Rüşd'ün babası Ebu'l-Kasım İbn Rüşd de hukuk alanında otorite bir şahsiyettir ve birçok öğrenci yetiştirmiştir.¹

İbn Rüşd, Aristo'nun eserlerini kendi düşüncesine bağlı kalarak şerh ettiği için İslam âleminde "eş-şârih", Latin dünyasında "commentator" olarak tanınmış, Batı'da İbn Rüşd adının tahrif edilmiş şekliyle Averroes olarak anılmıştır. İbn Rüşd ismi Yahudiler tarafından Aben Roşd diye telaffuz edilmiş, isim İspanyollarca Aven Roşd şekline dönüştürülmüştür.²

İbn Rüşd, temel dinî ilimleri babasından almıştır. Malik b. Enes'in *Muvatta'* adlı meşhur eserini ezberleyip babasına arz etmiştir. Fıkıh alanında ders aldığı âlimler arasında başta Ebu'l-Kasım İbn Rüşd olmak üzere İbn Beşkûvâl, Ebû Mervân İbn Meserre, Ebû Bekr İbn Semhûn, Ebû Ca'fer İbn Abdülazîz, Ebû Muhammed İbn Rızk ve Ebû Abdillah el-Mâzerî bulunmaktadır. Ayrıca Mervân İbn Cüryül el-Belensî'den tıp, Ebû Ca'fer İbn Hârûn et-Tercâlî'den matematik ve tıp ile birlikte felsefî ilimler hakkında ders almıştır.³

İbn Rüşd'ün eğitim hayatındaki en verimli dönemi ilk Muvahhidî hükümdarı Abdülmü'min'in iktidar yılları (1146-1163) olmuştur. Nitekim İbn Rüşd bu dönemde dinî ilimlerin yanı sıra tıp ve felsefe alanıyla da yoğun olarak ilgilenmiştir. İbn Tufeyl'in 1169

¹ Karlığa, H. Bekir, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 257; Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd*, İSAM Yay, İstanbul 2011, s. 31; Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984, XXI/307.

² Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX/257; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 32.

³ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 32; Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX/257, Zehebî, *Siyer...*, XXI/307-308.

yılında Muvahhidler'in ikinci hükümdarı Yûsuf b. Abdülmü'min ile görüşürmesi zamanına kadar tıp alanında el-Külliyyât gibi bir eser kaleme almış ve felsefe alanında da Aristo'nun kitaplarına şerh yazacak seviyeye ulaşmıştır. Zaten İbn Tufeyl'in İbn Rüşd'ü hükümdara takdim etmesinin sebeplerinden birisi de Aristo'ya ait eserleri şerh etmedeki yetkinliği olmuştur. İbn Rüşd, İbn Tufeyl tarafından hükümdara takdim edilirken, hükümdar ona felsefî meseleler üzerine sorular sormuş ve aldığı uygun cevaplar sebebiyle de kendisine çeşitli hediyeler vererek ödüllendirmiştir.⁴

Gerçekleşen bu olaydan sonra İbn Rüşd, 565 (1169) yılında İşbiliye kadılığına tayin edilir ve hükümdarın isteği doğrultusunda Aristo'nun eserlerini şerh etmeye başlar. İbn Rüşd'ün bu görevi uzun sürmez ve 567 (1171) yılında Kurtuba başkadısı olur. On yılı aşkın süre bu görevde kalan İbn Rüşd, 1182 yılında İbn Tufeyl'in yerine saray tabipliği görevine getirilir ve Marakeş'e gider. Ebû Yakup Yûsuf'un ölümünden (1184) sonra yerine geçen oğlu Ebû Yûsuf Yakub el-Mansur da İbn Rüşd'e saygıda kusur etmez ve onu saray tabipliğinde çalıştırmaya devam eder. İbn Rüşd'e gösterilen bu alaka ve hürmet 1194 yılına kadar devam eder. Bu yıldan sonra ise İbn Rüşd ve Mansur'un aralarının açıldığı tarih kitaplarında zikredilir ve İbn Rüşd çevreden gelen ilim adamlarının şikâyeti üzerine beraberinde bulunan birkaç âlim ile birlikte Kurtuba'ya 73 km mesafedeki Lûsinâ'da (El-lisâne, Lucena) mecburi ikamete tabi tutulur. Bu mecburi ikametnin sebebi ise kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir.⁵

İşbiliye halkının ısrarlı talepleri üzerine bu mecburi ikamet kararı çok geçmeden kaldırıldı. İbn Rüşd'e eski itibarını iade eden Halife Ebû Yûsuf el-Mansur onu Marakeş'e davet etti. İbn Rüşd bu daveti kabul ederek Marakeş'e gitti. Ancak bundan sonra fazla yaşamadı ve 10 Aralık 1198 (9 Safer 595) yılında Marakeş'te vefat etti. Cenazesi önce Marakeş'e gömüldü ancak bundan üç ay sonra bir süre başkadı olarak da çalıştığı memleketine götürülerek İbn Abbas Mezarlığına defnedildi.⁶

⁴ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 33; Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX/257.

⁵ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX/258; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 35.

⁶ Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX/258; Sarioğlu, *İbn Rüşd*, s. 36; Zehebî, *Siyer...*, XXI/309.

B. BİDÂYET'ÜL MÜCTEHİD

Tam adı *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* olan eser mezhepler arası karşılaştırmalı bir fıkıh kitabıdır. Kitabın mukaddimesinde kısmen fıkıh usulü kaideleri yer almaktadır. Eser “*Kitâbü't-Tahâre*” ile başlayıp “*Kitâbü'l-Akdiyye*” ile son bulmaktadır ve toplam yetmiş bir bölümden oluşmaktadır. İbn Rüşd'ün fıkıh alanındaki en meşhur eseridir. Üzerinde yirmi yılı aşkın bir süre çalışmış ve ölümünden on yıl önce (584/1188) tamamlamıştır.⁷ Nitekim İbn Rüşd eserinde, Hac bahsini 584 yılında tamamladığını ve eserine eklediğini ve yaklaşık olarak bundan yirmi yıl önce de eserinin diğer kısımlarını tamamladığını söylemektedir.⁸

Eserde Endülüs'te yaygın olan Mâliki mezhebi yanında Şafii ve Hanefî mezhepleri de esas alınmakla birlikte, incelenen her mesele üzerinde sahabe ve tabiînden itibaren müellifin asrına kadar gelmiş geçmiş müctehidlerin görüşleri ve bunların dayandığı deliller kaydedilmekte, zaman zaman müellif tarafından icthad yapılmakta ve tercihlerde bulunmaktadır.⁹

Mezheplerin fıkıh mantığı ve tekniklerini ana hatlarıyla ortaya koyması bakımından önemli olan bu eser, fıkıh sistematığına göre yazılmış olmakla birlikte, İbn Rüşd bu eserin bir furû kitabı değil usul kitabı olduğunu, fikhın ayrıntılarını değil furûun usulle ilişkisini ve fikhî ihtilafların usulî temellerini göstermeyi amaçladığını vurgular. Nitekim bir konuyu açıklarken tüm mezheplerin görüşlerini ve dayanaklarını zikretmesi ve ardından ihtilafın sebeplerini ve usulî gerekçelerini açıklaması esere sadece furû fıkha ait bir eser demenin yanlış olabileceğini de ortaya koymaktadır.¹⁰

İbn Rüşd çeşitli konularda kendi kanaatini belirtirken veya görüşler arasında tercih yaparken tıp, tabii ilimler astronomi sahasındaki bilgilerini de kullandığı dikkat çekmektedir. Mesela hamile kadınlardan gelen kanın hayız veya istihaze kanı olduğu hususundaki ihtilaflar ile ilgili konuda Hipokrat ve Galen gibi hekimlerin sözlerine yer

⁷ Apaydın, H. Yunus, “İbn Rüşd”, *DİA*, XX/289.

⁸ İbn Rüşd, Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, s. 346.

⁹ Kallek, Cengiz, “Bidâyetü'l-Müctehid”, *DİA*, VI/133; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, s. 16-17

¹⁰ Apaydın, “İbn Rüşd”, *DİA*, XX/289.

vererek tıp bilgisini devreye sokmaktadır.¹¹ Yine rü'yet-i hilâl hadisinde havanın kapalı olması durumunda takdirde bulunulması gerektiğine dair ifadeyi açıklarken bundan kastın astronomik ölçümler olduğu yönündeki görüşlere yer vererek astronomi alanındaki bilgisini ön plana çıkarmaktadır.¹²

İbn Rüşd, sarf akdinin başlangıcında konunun dışına çıktığını belirterek bu kitabı icthad edebilmek için nahiv, lügat, fıkıh usulü gibi ilimleri daha önce öğrenmiş kişileri, icthad sanatında yetenekli kılmak için yazdığını belirtmektedir. Ona göre bu kitabın verdiği bilgiler icthad sanatını öğrenmede yeterlidir. Kişi ancak bununla fıkıh bilgini olur. Yoksa fıkıh ilminden maksat, sadece meseleleri ezberleme ile meşgul olmak değildir.¹³

Eser, Fas (1327) Kahire (1329, 1334, 1335, 1339, 1371, 1928, 1960, 1966, 1983), İstanbul (1333), Tunus (1344), Kum (1406) ve Beyrut'ta (1980) pek çok defa iki cilt halinde basılmıştır. Ayrıca Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddık el-Gumârî tarafından hadislerin tahrici yapılmak, Yûsuf Abdurraman el-Mar'aşlî, Adnan Ali Şellâk tarafından tahkik edilmek suretiyle de yayınlanmıştır. Ahmed Meylanî de eseri Türkçe'ye tercüme etmiştir.¹⁴

C. EBÛ YÛSUF

Ebû Hanife'nin seçkin öğrencilerinden olan Ebû Yûsuf'un tam ismi Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrahim b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî'dir. Ancak daha çok künyesi olan Ebû Yûsuf ile tanınmıştır. Doğum yeri olan Kûfe'ye nispetle kendisine Kûfî, yaşadığı yer olan Bağdad'a nispetle Bağdadî, nesebi Ensar'dan Sa'd b. Habte'ye dayandığı için de Ensarî denilmektedir.¹⁵

Ebû Yûsuf Hicrî 113 yılında Kûfe'de doğmuştur. Bazı kaynaklarda yer alan seksen dokuz yaşında vefat ettiği şeklindeki bilgiyi göz önünde bulunduran M. Zahid Kevseri, doğum tarihinin Hicrî 93 olması gerektiğini söylese de, altmış dokuz yaşında vefat ettiğine

¹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 56.

¹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 263; Kallek, "Bidâyetü'l-Müctehid", *DİA*, VI/134.

¹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 594.

¹⁴ Kallek, "Bidâyetü'l-Müctehid", *DİA*, VI/134.

¹⁵ Öğüt, Salim, "Ebû Yusuf", *DİA*, X/260; Uslu, Rifat, "İmam Ebû Yusuf'un Hayatı ve Kitabı'l Harac'ı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 22, s. 406; Zehebî, *Siyer...*, VIII, 535; es-Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbaru Ebî Hanife ve Ashâbihî*, Âlemü'l-Kütüb, 1985, Beyrut, s. 97.

dair tabakat kitaplarında yer alan bilgiler karşısında bu değerlendirme zayıf görünmektedir. Zaten bu görüş de sonraki âlimler tarafından benimsenmemiştir.¹⁶

Ebû Yûsuf fakir bir aileye mensuptu. Çocukluk yılları büyük sıkıntılar içinde geçmiş ve ailesi tarafından geçimini sağlamak üzere bir işte çalışması istenmişti. Geçimini sağlamak için çalışması sebebiyle Ebû Hanife'nin ders halkasına uzun bir süre katılamamıştı. Ebû Hanife, bu durumu kendisinden öğrendiğinde ise onun nafakasını temin etmişti. Böylece Ebû Yûsuf, Ebû Hanife'nin ilim halkasına katılmaya devam etmişti.¹⁷

Ebû Yûsuf devrinin ilmî geleneğine uyarak belli dersleri aldıktan ve özellikle hadis dersleri tahsil ettikten sonra fıkıh öğrenimine yöneldi. Bu amaçla İbn Ebî Leyla'nın derslerine devam etti ve dokuz yıl boyunca ondan yargılama hukuku ve fıkıh okudu ardından Ebû Hanife'nin halkasına katıldı. Bu ayrılış hakkında çeşitli sebepler öne sürülse de en makul olanı, Ebû Hanife'nin usulünün ona daha uygun gelmesidir. Ebû Hanife'nin vefatına kadar yaklaşık on yedi yıl onun ders halkasında bulunmuştur. Ebû Yûsuf bu süre içinde Kûfe'ye gelen İbn İshak'tan megazî dersi alması gibi kısa süreli kesintiler dışında Ebû Hanife'nin derslerine hiç ara vermemiştir.¹⁸ Ebû Yûsuf, Ebû Hanife'nin derslerine devam ettiği esnada hadis tahsilini de ihmal etmemiştir. Fırsat buldukça hadis meclislerine devam etmiş ve buralarda dinlediği hadisleri Ebû Hanife'nin ders halkasında müzakereye açarak hadisçilerin de görüşlerinin tartışılıp değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu meclislerde birçok hadis âlimi yanında Haccac b. Ertâd ile de tanışan Ebû Yûsuf'un kuvvetli bir hafızaya sahip olması sebebiyle hadisçiler tarafından da takdirle karşılandığı, fıkıh ilminde olduğu gibi hadis ilminde de temayüz ettiği belirtilir. Birçok muhaddis kendisi hakkında olumlu şeyler söylemiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, "Ebû Yûsuf hadiste adil bir kimseydi" demiştir. Yine İbn Maîn kendisi hakkında, rey ashabı arasında kendisinden daha sağlam ve güvenilir bir ravi görmediğini belirtmiştir. Ayrıca Ebû Yûsuf hakkında tefsir, megazî ve eyyâmü'l Arap alanında bilgi sahibi olan fıkıh bilgini şeklinde de tanımlamalar yapılmıştır.¹⁹

¹⁶ Ögüt, "Ebû Yusuf", *DİA*, X/260; Zehebî, *Siyer...*, VIII/536.

¹⁷ Zehebî, *Siyer...*, VIII/536; Ögüt, "Ebû Yusuf", *DİA*, X/260.

¹⁸ Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanife...*, s. 100; Ögüt, "Ebû Yusuf", *DİA*, X/261.

¹⁹ Ögüt, "Ebû Yusuf", *DİA*, X/261; Zehebî, *Siyer...*, VIII/537.

Ebû Yûsuf geçim sıkıntısı sebebiyle Abbasî halifesi Mehdî-Billâh zamanında (775-785) ailesiyle birlikte Bağdat'a yerleşmişti. Burada halife ile tanıştı ve bazı kaynaklarda kaydedildiğine göre 166 (782) yılında kadılık görevine getirildi. Daha sonra Cürcan'a vali tayin edilen veliaht Mûsâ el-Hâdî ile birlikte Cürcân'a gitmiştir. Mehdî'nin vefatı üzerine halife olarak Bağdat'a gelen Hâdî ile birlikte tekrar Bağdat'a dönmüş ve kadılık görevine devam etmiştir. Halife Harunûrreşid de onu görevinde bırakmış ve ilk defa onun zamanında (786-809) kâdî'l kudâtlık kurumu kurulmuş ve Ebû Yûsuf da ilk kâdî'l kudât unvanını almıştır.²⁰

Bişr b. Velîd'in kaydettiğine göre Ebû Yûsuf, 182 yılında Rebûlevvel ayının beşi olan Perşembe günü vefat etmiştir. Cenaze namazını bizzat Harûnurreşid kıldırmıştır. Harûnurreşid, namazdan sonra cenazenin önüne yürümüş ve onu kendi aile kabristanına defnettirmiştir. Kabri, Bağdat'ın Kâzimiye bölgesinde, Kâzimeyn Türbesi'ne bitişik olan ve kendi adıyla anılan caminin yanındadır.²¹

D. MUHAMMED B. HASAN EŞ-ŞEYBANÎ

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Ferkad eş-Şeybanî'dir. Hicrî 132 yılında Vasıt'ta dünyaya gelmiştir. Bazı kaynaklarda 131 veya 135 yılında doğduğu söylenmektedir. İbn Sa'd, Şeybanî'nin aslen Cezire'den olduğunu, babasının Şam ordusunda vazife aldığını sonra Vâsıt'a geldiklerini ve 132 yılında İmam Muhammed'in orada doğduğunu kaydetmektedir. Diğer taraftan el-Hatîb, Târih-i Bağdâd adlı eserinde aslen Şam'ın Harastâ köyünden olduğunu, babasının Irak'a geldiğini İmam Muhammed'in Vasıt'ta doğduğunu ve Kûfe'de yetiştiğini zikretmektedir. Saymerî de Filistin'in bir köyünden olduğunu, sonra Kûfe'ye hicret ettiklerini yazmaktadır. Bu farklı rivayetler arasından doğru olan İbn Sa'd'inkidir. Şeybanî'nin aslı Cezire'ye dayanmaktadır. Nitekim babası Şam ordusuna girmiş ve sonradan servet sahibi olmuştur. Ailesi bir müddet Harastâ köyünde, bir müddet de Filistin'in bir köyünde ikamet etmiştir ki, ikisi de Şam ülkesine dâhildir. Şeybanî, babasının bir vazifesi icabı Vasıt'ta bulunurlarken dünyaya gelmiştir.²²

²⁰ Ögüt, "Ebû Yusuf", *DİA*, X/261.

²¹ Ögüt, "Ebû Yusuf", *DİA*, X/261; Zehebî, *Siyer...*, VIII/538; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife...*, s. 108.

²² Eroğlu, Muhammed, *İmam Muhammed eş-Şeybanî*, İslam Medeniyeti, Haziran, 1969, s. 31; Zehebî, *Siyer...*, IX/134-135; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife...*, s. 125; İbn Hallikân, Ebu'l Abbas Şemseddin

Şeybanî, on dört yaşından itibaren dört yıl Ebû Hanife'nin meclisinde bulunmuştur. Ebû Hanife'nin vefatından sonra onun fikhî görüşlerini ve yöntemini başta Ebû Yûsuf olmak üzere öğrencilerinden öğrenmeye devam etmiştir. Ayrıca Kûfe'deki hadisçilerin ve diğer âlimlerin ders halkalarına katılarak onlardan ilim tahsil etmiştir. Kûfe'deki öğrenimini tamamlayınca hadis konusunda derinleşmek için gittiği Medine'de üç yılı aşkın bir süre kalmıştır ve İmam Malik'ten Muvatta'yı dinlemiştir. Ardından Mekke'de Süfyan b. Uyeyne'den, Şam'da Evzaî'den, Horasan'da Abdullah b. Mubarek'ten ve Basra'da çeşitli âlimlerden ders almıştır. İlim yolculukları sona erdiğinde Bağdat'a yerleşmiş ve Ebû Yûsuf'un vefatından sonra ise ehl-i rey'in lideri konumuna yükselmiştir. Şeybanî'den ders alanlar arasında Şuayb b. Süleyman el-Keysanî, Ebî Süleyman el-Cüzcânî, Ebû Hafs el-Kebîr, İsa b. Ebân, İbn Semâa, İmam Şafî ve Mâlikî fikhının tedvininde önemli bir yere sahip olan Esed b. Furât bulunmaktadır.²³

Şeybanî'nin yaşadığı dönemde Abbasî halifelerinden Ebu'l Abbas es-Seffah, Mansur, Mehdî-Billah, Hâdî ve Harûnürreşid iktidarda bulunmakla birlikte kaynaklarda onun sadece Harûnürreşid ile ilişkisinden söz edilmekte ve bununda Ebû Yûsuf'un tavsiyesiyle başladığı belirtilmektedir. Harûnürreşid, Şeybanî'yi yine Ebû Yûsuf'un tavsiyesiyle Rakka kadılığına tayin etti. Harûnürreşid, Zeydî İmamı Yahya b. Abdullah'ın 176 (792) yılındaki isyanından dolayı onunla istişare ettiğinde Ali evladı taraftarı olduğu izlenimini uyandırdığı için halifenin güvenini kaybetti. 187'de (803) kadılık görevinden azledilerek fetva vermesi yasaklandı. Ancak daha sonra Harûnürreşid bu olayda kendisinin kusuru olduğunu anladı ve Şeybanî ile ilişkisini devam ettirdi. Ebû Yûsuf'un vefatından sonra onu başkadılığa getirdi. Şeybanî hayatının sonuna kadar bu görevde kaldı.²⁴

Şeybanî, 189 yılında Harûnürreşid'in refakatinde gittiği Rey şehrinde vefat etti ve oraya defnedildi. Meşhur nahiv ustası el-Kisâî'nin de aynı gün veya iki gün sonra vefat

b. Ahmed b. Muhammed, (Thk. İhsan Abbas), *Veşeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Dâr'u Sâdir, Beyrut, 1978, IV/174; Taş, Aydın, "Şeybanî", *DİA*, XXXIX/38.

²³ Taş, "Şeybanî", *DİA*, XXXIX/38; Zehebî, *Siyer...*, IX/134.

²⁴ Taş, "Şeybanî", *DİA*, XXXIX/39.

ettiği rivayet edilmektedir. Harûnürreşid, bu iki âlimin defnedilmesinden sonra “Bugün Rey’de, fıkıh ve arapçayı defnettım” diye üzüntüsünü dile getirir.²⁵

E. ZÜFER B. HÜZEYL

Ebû Hanife’nin seçkin öğrencilerinden olan Züfer b. Hüzeyl Adnanîlerin Temîm kabilesinin bir kolunu teşkil eden el-Anber b. Amr kabilesine mensuptur.²⁶ Kendisine kabilesine nispetle el-Anberî, kabilesinin de aslını teşkil eden Temimoğullarına nispetle et-Temimî, hayatını geçirip ilmini aldığı yerlere nispetle Kûfî ve el-Basrî şeklinde nispetler verilmiştir.²⁷

Züfer, babasının Isfahan’da valilik yaptığı esnada 110 (728) yılında bu şehirde doğdu. Babası, Temîm kabilesinin Anberoğulları kolundan Basra’ya yerleşmiş önde gelen bir aileye mensuptur, annesi İranlı bir köledir. Aynı zamanda akrabası olan Basra kadısı Haccac b. Ertât’ın belirttiğine göre Züfer’in dili Arapça idi ancak siması Acem’e benziyordu.²⁸

Züfer’in hayatının ilk dönemi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kevser, Herseme ve Sabah adında üç erkek kardeşi olduğu bilinmektedir. Kûfe’ye ne zaman geldiği belli değilse de kendi ifadesine göre yirmi yıldan fazla bir süre Ebû Hanife’nin halkasına devam ettiği bilindiğinden 130 (748) yılından önce buraya gelmiş olmalıdır. Muhtemelen babasının 128’de (746) vefatının ardından İsfahan’dan ayrılıp Irak’a gelmiştir.²⁹

Züfer, Ebû Hanife’nin ders halkasına katılmadan önce hadis ilmi ile meşgul olmuştur ve hadis alanında oldukça ilerlemiştir. Bu sebeple hadis âlimleri tarafından sika olarak kabul edilmiştir. Nitekim Yahya b. Maîn, Fazl b. Dükeyn, Vekî b. Cerrah gibi hadis hafızları ve İbn Hibbân, İbn Abdülber en-Nemerî İbn Hacer el-Askalânî, Zehebî gibi tabakat müellifleri onu sika kabul eder. Kaynaklara baktığımız zaman kendisi hakkında,

²⁵ Eroğlu, *İmam Muhammed eş-Şeybanî*, s. 33; Zehebi, *Siyer...*, IX/136; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan...*, IV/185.

²⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan...*, II/317-318.

²⁷ Koçak, Muhsin, “Züfer b. Hüzeyl”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, Sy. 5, s. 123.

²⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife...*, s. 112; Zehebî, *Siyer...*, VIII/39.

²⁹ Bedir, Murteza, “Züfer b. Hüzeyl”, *DİA*, XLIV/528; Zehebî, *Siyer...*, VIII/39.

“hadis ashabından ama fıkıh ona galip geldi” ifadesi geçer.³⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî ilk önce rey ashabından olduğunu, hayatının sonuna doğru bu anlayıştan vazgeçip kendini ibadete verdiğini söylese de, Zehebî eserinde onun fıkıh ve ibadeti birleştirdiğinden övgüyle bahseder.³¹

Züfer’in Ebû Hanife’nin ilim halkasına katılmasına sebep olan olay şöyle anlatılır: Züfer hadis ashabındandı. Bir gün kendilerine bir mesele soruldu. Cevap veremediler. Züfer, meselenin hükmünü Ebû Hanife’ye sordu. Ebû Hanife meseleye cevap verince Züfer, “bunu neye dayanarak söylüyorsun” diye bir soru daha yöneltti. Ebû Hanife de “şu hadise, şu yönden kıyasla söylüyorum” dedi. Ebû Hanife, “mesele şöyle olsaydı, cevap nasıl olurdu?” diye Züfer’e sordu. Züfer, bilemedi. Ebû Hanife cevabı ve delilini anlattıktan sonra meseleyi değiştirerek “şöyle olsa cevap nasıl olurdu?” diye tekrar Züfer’e sordu. Züfer bu sefer daha da şaşırılmıştı. Ebû Hanife bu sorunun da cevabını ve delilini bildirdikten sonra Züfer arkadaşlarının yanına gitti ve onlara Ebû Hanife’den öğrendiği meseleleri sordu. Fakat onlar da bilemediler. Züfer, onlara cevapları ve delilleri söyleyince “bunları nereden öğrendin?” dediler. O da “Ebû Hanife’den” diye cevap verdi. Daha sonra da Ebû Hanife’nin derslerine devam etmeye başladı.³²

Ebû Hanife’nin ders halkasına katıldıktan sonra bu ilim meclisinin Ebû Yûsuf ile birlikte en önemli iki üyesi olan Züfer, hocasının 150 (767) yılında vefatından sonra meclise başkanlık etmeye başladı. Nitekim devam ettiği bu dersler sebebiyle şöhreti kabile ve akrabalarının etkin olduğu Basra’ya kadar ulaştı. Bir miras davası için Basra’ya gittiğinde, Basra’nın ileri gelenleri kalması için kendisine ısrar edince bu isteklerini geri çevirmedi ve Basra’da kaldı. Kaynaklarda geçtiği üzere Basra’da Ebû Hanife’nin ilmini yaymaya başladı ve bu hususta başarılı oldu.³³

Züfer, 158 yılında Basra’da ve İbn Hallikân’ın belirttiği üzere Şaban ayında vefat etmiştir.³⁴

³⁰ Zehebî, *Siyer...*, VIII/39; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan...*, II/318; Bedir, “Züfer b. Hüzeyl”, *DİA*, XLIV/528.

³¹ Zehebî, *Siyer...*, VIII/39; Bedir, “Züfer b. Hüzeyl”, *DİA*, XLIV/528.

³² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife...*, s. 112-113.

³³ Bedir, “Züfer b. Hüzeyl”, *DİA*, XLIV/528.

³⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan...*, II/319; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife...*, s. 113.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBÂDÂT BÖLÜMÜ

1.1. TAHÂRET

1.1.1. Çorap Üzerine Mesh Meselesi

a. Bidâyetü'l Müctehid'de Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed'in çorap üzerine mesh etmek caizdir, görüşünü nakletmiştir.¹

Serahsî (v. 483/1090), *el-Mebsût* adlı eserinde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre kalın çoraplar üzerine mesh etmek caizdir, şeklinde bir görüş nakletmiştir.² İbn Rüşd'ün doğru bir tespit yaptığını görmekteyiz.

b. Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed'in İhtilaf Sebebi ve Delilleri

Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed çorapların üzerine mesh olunabilir, görüşüne delil olarak Ebû Musa el-Eşarî ve Muğire b. Şube'den nakledilen hadisleri kaynak almışlardır. Ebû Musa, Hz Peygamberden rivayet ettiği hadisinde “Resûlüllah, çorapları üzerine meshetti”³ demiştir. Ayrıca çorap üzerine meshetmenin caiz olduğu hükmü Hz Ebu Bekir,

¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 26.

² Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, (Edt. Prof Dr. Mustafa Cevat Akşit), *Kitâbü'l-Mebsût*, Gümüşev Yayınları, İstanbul, 2008, I/186; Şeybanî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Asl, Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut, 1990, I/100.

³ İbn Mâce, Ebî Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, “Tahâret”, 88, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa, *es-Sünen*, “Tahâret”, 74, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.

Hz Ali ve Enes'den de rivayet edilmiştir.⁴ Muğire b. Şube ise “Nebi (s.a.s) abdest aldı ve çorapları üzerine mesh etti”⁵ şeklinde bir hadis rivayet etmiştir.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Konu hakkında sağlıklı bir görüşe ulaşabilmek için öncelikle çorap kelimesinden kastın ne olduğu tespit edilmeli ve çorap kelimesi tanımlanmalıdır. Bu konuda Hanefî kaynaklarda yapılan tanımlar şöyledir:

Çorap, mesh gibi olmayan topuğa kadar giyilen deriden yapılan ayak örtüsüdür.⁶ *el-Binâye*'de şöyle bir tanım da yapılmıştır: “Çorap, şiddetli soğuklar sebebiyle Şam halkının giydiği, eğrilmiş sağlam yünden yapılan ve topuğun üzerine kadar giyilen ayak örtüsüdür.”⁷ *el-Bahru'r-Râik*'de şemsüleimme el-Halvanî'nin (v. 448/1056) tanımlamasına göre çoraplar beş çeşittir. Bunlar: Tiftik, yün, kıl, ince deri ve pamuktan dokunulan (kirbâs) kumaştan yapılan çoraplardır. Kirbâsın içerisine, keten ve ipekli kumaştan yapılan çoraplar da dâhildir.⁸ Bu tanımlara baktığımızda görüyoruz ki, çorabın pek çok çeşidi vardır. Burada önemli olan ve bizi ilgilendiren husus, hangi tarz çorabın üzerine mesh yapılabileceği meselesidir.

Hanefî kaynaklarına baktığımızda, çorap hakkında üç görüş bulunduğunu görürüz. Birinci görüş, çorabın üzerine meshetmek ittifakla caiz olduğu yönündedir ki, çorap hem kalın ve hem de altına deri kaplanmış ise bu görüş geçerlidir. İkinci görüş, çorap kalın olmazsa ve altına da deri kaplanmamış ise ittifakla meshetmek caiz değildir. Üçüncü görüş ise çorabın kalın, ancak altına deri kaplı olmaması hakkındadır ki, Ebu Hanife'ye göre bu çorabın üzerine meshetmek caiz değildir. İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre ise çorap kalın olduğu takdirde altına deri kaplanmamış olsa dahi üzerine meshetmek caizdir.⁹ Ebu Hanife'ye göre altı deri kaplanmayan çoraba meshetmenin caiz olmamasının sebebi,

⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, I/86.

⁵ Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, “Taharet”, 112-113, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013; Tirmizi, Taharet, 167.

⁶ el-Aynî, Bedreddin, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, I/607

⁷ Aynî, *el-Binâye*, I/607.

⁸ İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I/318.

⁹ Aynî, *el-Binâye*, I/608.

onunla yolculukta devamlı yürümenin mümkün olmaması sebebiyledir. Bu sebeple bunlar ince çorap hükmündedir.¹⁰

Ebû Hanife, Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed'in delil olarak aldığı Ebu Musa'dan nakledilen hadisteki çorap ifadesini, altı ve üstü deri ile kaplı çorap şeklinde anlamlandırmıştır. Ancak anlatıldığına göre Ebû Hanife, hastalığı sırasında kalın çorapları üzerine meshetmişti. Kendisini ziyarete gelenlere ise “İnsanlara yasak ettiğim şeyi yaptım.” demiştir. Ebû Hanife'nin bu sözü, onun önceki görüşünden döndüğüne delil sayılmıştır.¹¹

Bu konuda Hanefî mezhebinin görüşü, Türk keçesinden yapılmış mestler üzerine mesh etmenin caiz olduğudur. Çünkü bu tür mestlerle yolculukta devamlı yürümek mümkündür.¹² Mezhepte Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşü kabul görmüştür.¹³

1.1.2. Kullanılmış Su

a. Bidâyetü'l Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf'un şaz bir görüşe sahip olduğunu belirterek, kullanılmış suyu necis kabul ettiği görüşünü rivayet etmiştir.¹⁴

Serahsî (v. 483/1090), *el-Mebsût* adlı eserinde, Merginanî (v. 593/1197) de *el-Hidâye* adlı eserinde Ebû Yûsuf'un kullanılmış suyu necis olarak kabul ettiğini nakletmiştir.¹⁵

b. Ebû Yûsuf'un İhtilaf Sebebi ve Delili

Ebu Yûsuf'un kullanılmış suyu necis olarak kabul etmesinin sebebi, hükmî pislik ve maddî pislik karşılaştırması yapması sebebiyledir. Hükmî pislik, maddî pislikten daha ağır

¹⁰Serahsî, *el-Mebsût*, I/186.

¹¹Serahsî, *el-Mebsût*, I/186.

¹²Serahsî, *el-Mebsût*, I/186.

¹³el-Merginânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2008, I/46.

¹⁴İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 32.

¹⁵Serahsî, *el-Mebsût*, I/91; Merginânî, *el-Hidâye*, I/30.

olduğuna göre, su ile maddî bir pislik temizlendiğinde su, nasıl necis oluyorsa, hkm pislikte de aynı durum söz konusu olmalıdır.¹⁶

Burhanuddn İbn Mâze (v. 616/1219), *el-Muhîtu'l-Burhan fi'l-fikhi'n-Nu'man* adlı eserinde kullanılmış suyu necis olarak kabul edenlerin Şu hadisi delil kabul ettiklerini belirtmiştir. "M'min bir kul abdest aldığında yüzünü yıkayınca, gözüyle bakarak işlediği bütün günahlar su ile -veya suyun son damlasyla- yüzünden dökülür iner, ellerini yıkayınca, elleriyle işlediği hatalar su ile birlikte -veya suyun son damlasyla- ellerinden dökülür iner. Ayaklarını yıkayınca da ayaklarıyla giderek işlediği bütün günahları su ile -veya suyun son damlasyla- dökülür iner. Öyle ki abdest tamamlanınca günahlarından arnmş olarak tertemiz çıkar."¹⁷ Hadiste su, insan hkm necislik durumu olan günahlardan arndrmŐtir. Hkm necislik ve hakikî necislik arasında fark olmadığına göre, nasıl ki hakikî necaseti gideren su necis olursa, hkm necaseti gideren su da aynı Şekilde necis olur.¹⁸

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî âlimler, eserlerinde kullanılmış suyu etraflıca tartŐmŐlar ve kabul ettikleri delillere binaen bu suyun tekrar abdest almada veya gslde kullanıp kullanılamayacağı hususunda görüş ayrılığına düŐmüŐlerdir. Kimisi bu suyun hem temiz hem de temizleyici özelliğinin bâkî kaldığını ifade ederken, kimisi sadece temiz olma özelliğinin bâkî kaldığını ve temizleyici olma özelliğinin ise ortadan kalktığını belirtmiştir. Kimisi ise, hem temiz hem de temizleyici olma özelliğinin ortadan kalktığını beyan etmiştir.

Ebû Yûsuf'a göre kullanılmış su, kendisiyle abdestsizlik ve cünüplük giderilmiŐ veya sevap niyetiyle insan bedeninde kullanılmış olan su demektir. Bu tanımın Ebû Hanife'ye ait olduğu da söylenir. Bir görüşe göre Ebu Hanife ve Eb Yûsuf, "Bir kimse durgun suya bevletmesin ve durgun suda gsletmesin"¹⁹ hadisini delil göstererek hkm ve hakikî

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I/92.

¹⁷ Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Taharet", 32, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kâhire, 2010.

¹⁸ İbn-i Mze el-Buhari, Burhnuddin Ebi'l-me'l, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'man*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, I/120.

¹⁹ Müslim, "Taharet", 95; Buharî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Vud", 68, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

necaseti eşit tutmuşlar ve hakikî necaseti gideren su necis olursa, hükmî necaseti gideren su da necis olur, demişlerdir. Hasan İbn Ziyâd'ın (v. 204/819) rivayetine göre, Ebu Hanife abdest veya gusül için kullanılmış suyu, hakikî necaseti gidermekte kullanılan suya kıyas ederek “galîz necis” demiştir. Ebû Yûsuf'un rivayetine göre ise Ebû Hanife bu suyu “hafif necis” olarak kabul etmiştir.²⁰

İmam Muhammed'e göre ise kullanılmış su, temiz ancak temizleyici değildir. İmam Muhammed bu görüşünü Ebû Hanife'den rivayet etmiştir.²¹ İmam Muhammed'in görüşünün açıklaması şöyledir; Sahabe, Peygamber (s.a.s)'in abdest artığı suları almak için yarışıyor ve bu suları azalarına sürüyorlardı. Abdest suyundan bizzat alamayan, bir başkasının elindeki yaşıktan alıyordu. Pis bir şey mübarek sayılmaz. Bunun anlamı, abdestsiz kimsenin organlarının temiz olduğudur. Ancak abdest alınmayan bir organla ibadet yapılması yasaklanmıştır. Su, bu organların temizliğinde kullanıldığında, ibadet edilememe durumu suya geçmiş ve suyun niteliği, organın su kullanmadan önceki niteliği haline gelmiştir. Böylece su, temiz fakat temizleyici olmayan bir hale dönüşmüştür. Suyula maddî bir pisliğin giderilmesi durumu, bundan farklıdır. Çünkü o durumda pislik, suya dönüşmüştür.²²

İmam Şafî ve Züfer'e göre ise, abdest alan kişi daha önceden abdestli ise, suyun hem temiz hem de temizleyici olma özelliği bâkî kalır, şayet daha önceden abdestli değil ise, suyun sadece temiz olma özelliği bâkî kalır. Yani bir daha o su ile abdest alınamaz. Abdestsiz olan kişinin organlarının maddî olarak necis olmaması sebebiyle, o organların temizliğinde kullanılmış olan suyun necis olmaması, organların hükmen necis olması sebebiyle de suyun necis olması gerekir. Bu iki durumu göz önünde bulundurarak suya necis diyemeyiz, ancak necaseti de giderici değildir.²³

Mevsilî (v. 683/1284), *el-İhtiyâr* adlı eserinde, kullanılmış suyun temiz, ancak temizleyici olmadığı görüşünün âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edildiğini belirtmiştir.²⁴ Yukarıdaki satırlarda geçtiği üzere sahabe, peygamber (s.a.s) abdest alırken,

²⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, I/30; Serahsî, *el-Mebsût*, I/91; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/119.

²¹ Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2007, I/16.

²² Serahsî, *el-Mebsût*, I/92.

²³ Merginânî, *el-Hidâye*, I/29; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/120.

²⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/16.

abdest artığı olan suları almaya çalışıyor ve o suları bedenine ve yüzüne sürüyordu. Şayet kullanılmış su necis olsaydı, Hz Peygamber sahabeyi böyle bir şey yapmaktan menederdi. Kullanılmış suyu necis olarak kabul ettiğimiz takdirde abdest alırken üzerimize sıçrayan su sebebiyle elbisenin de necis olma durumu ortaya çıkacaktır. Abdest alırken ise üzerimize su sıçramaması zor bir durum olsa gerektir. Dolayısıyla İmam Muhammed'in görüşünün daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz.

1.1.3. Balgamın Abdesti Bozma Durumu

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf'un "Balgam ağız dolusu olduğu zaman abdesti bozar", şeklinde bir görüşü olduğunu nakletmiştir.²⁵

Hanefilerin eserlerini incelediğimizde, Ebû Yûsuf'un bu şekilde bir görüşü olduğunu görmekteyiz.²⁶

b. Ebû Yûsuf'un İhtilaf Sebebi ve Delili ve Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Yûsuf, balgamın öd suyu, safra gibi pis olduğunu ve dolayısıyla necaset sayılan şeylere yakın bölgeden çıktığı için necis olduğunu söylemiştir. Ebû Yûsuf'un bu ihtilafı, balgamın çıktığı konum itibariyledir. Balgam, karından gelmişse ve ağız dolusu ise, ona göre bu durum abdesti bozmaktadır. Şayet balgam, baş tarafından gelmiş ise, ittifakla abdest bozulmamaktadır. Çünkü baş, necis olarak kabul edilen şeylerin yeri değildir.²⁷

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre ise, balgam tükürüktür ve tükürük olması sebebiyle de temizdir. Bu iki imama göre, boğazın üst bölgesindeki yaşlığın incelenmesi sebebiyle tükürük oluşur. Boğazın altındaki yaşlığın kalınlaşmasıyla da balgam oluşur. Dolayısıyla balgamın çıkış yeri mide değil boğazdır. Bu bölge ise necaset yeri değildir. Ayrıca bu iki imama göre, balgam mideden gelmiş olsa bile kaygan bir madde olması

²⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 38.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I/140; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/10; Merginânî, *el-Hidâye*, I/20; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/64; Şeybanî, *Kitâbu'l-Asl*, I/72.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I/140; Merginânî, *el-Hidâye*, I/20.

sebebiyle, içerisine necaset girmesi mümkün değildir. Ancak az bir miktar necaset bulaşabilir ki, bu durumda balgam çok olsa da içerisine bulaşan necaset miktarı az olduğu için onun çıkmasıyla abdest bozulmaz. Peygamber (s.a.s)'de Ammar'a "Tükürüğün, gözlerinin yaşı ve tulumundaki su aynıdır"²⁸ buyurmuştur. Dolayısıyla nasıl ki gözyaşı ve tulumdaki su necis değil ise, tükürük ve balgam da necis değildir ve balgam ağız dolusu olsa dahi, necis olmadığı için abdesti bozmamaktadır.²⁹ Nitekim bilinmektedir ki Peygamber efendimiz (s.a.s), namazda iken gelen balgamı elbisesinin ucuyla almıştır. Eğer balgam necis olsaydı, Peygamber efendimizin namazda iken böyle bir şey yapması düşünülemezdi.³⁰

1.1.4. Lohusalığın En Az Süresi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf'un lohusalığın en kısa süresi on bir gündür, şeklinde görüşü olduğunu nakletmiştir.³¹

Serhasî (v. 483/1090), *el-Mebsût* adlı eserinde ve İbn Mâze (v. 616/1219) ise *el-Muhîtu'l-Burhânî* adlı eserinde Ebû Yûsuf'un bu görüşünü nakletmiştir.³²

b. Ebû Yûsuf'un İhtilaf Sebebi ve Delili

Ebû Yûsuf'un bu husustaki ihtilafı herhangi bir nassa dayanmamaktadır. Bu husustaki görüş farklılığı tamamen aklî çıkarımına dayanmaktadır. Ebû Yûsuf'a göre iddetin ne zaman sona ereceği hususunu belirlemek için en kısa lohusalık süresi, hayızın en fazla sürebileceği günden fazla olmalıdır. O da on bir gündür.³³

²⁸ Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2004, I/231.

²⁹ Serhasî, *el-Mebsût*, I/140; Merginânî, *el-Hidâye*, I/20.

³⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, I/20.

³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 55.

³² Serhasî, *el-Mebsût*, III/318; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/263.

³³ Serhasî, *el-Mebsût*, III/328; Aynî, *el-Binâye*, I/691.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Peygamber (s.a.s)’den nifâs üst sınırı hakkında şöyle bir hadis nakledilmiştir: “Allah Resûlü, lohusalara kırk gün süre koymuştur. Ancak bundan önce temizlenirse lohusalık sona erer.”³⁴ Bu hadise binaen âlimlerin çoğunluğu, “bundan önce temizlenirse” lafzının umumi olması sebebiyle lohusalık için bir alt sınır belirlememişlerdir. Ata’ (v. 114/732), Şa’bî (v. 104/723), İmam Malik, Şâfi ve Ahmet b. Hanbel bunlardandır. Onlara göre lohusalık, çocuk doğduktan itibaren bir an bile olsa kanın gelmesiyle gerçekleşip sona erebilir.³⁵

Müzenî (v. 264/877) lohusalığı, hayıza kıyas ederek en alt sınırının dört gün olacağını söylemiştir. Ebû Hanife’ye göre ise lohusalığın alt sınırı yirmi beş gündür. Ebû Yûsuf’a göre ise on bir gündür. Ancak lohusalık hakkında bu şekilde alt sınır belirlemekten kasıt, kan bu süreden önce kesilirse bu kanın lohusalık kanı olmayacağı değildir. Bundan kasıt, temizlik âdeti on beş gün olan kadına, nifâs âdeti belirlemeye ihtiyaç duyulduğunda bunun Ebû Hanife’ye göre yirmi beş günden az olmayacağı şeklindedir. Çünkü kadına bundan daha az nifâs âdeti belirlenirse bu, temizlik âdetinin bozulmasına neden olacaktır.³⁶ Örneğin, Bir kimse hamile karısına “doğum yaptığın zaman boşsun” derse bu durum Ebû Yûsuf’un görüşüne göre şöyle hükme bağlanır: O’na göre kadının en az lohusalık süresi on bir gündür. Bundan sonra kadının temizliği on beş gündür. Böylece on bir ile birlikte bu sayının toplamı yirmi altı eder. Ardından üç hayız için otuz dokuz gün gerekmektedir. Böylece sayı altmış beş olur. Bu nedenle kadının bu sayıdan daha az bir sayı söylemesine itibar edilmez. Ebû Hanife’ye göre de şöyle hükme bağlanır: Kadının nifâsı yirmi beş gün kabul edilir. Kanın tekrar gelme şüphesine binaen Ebû Hanife, bu günü belirlemiştir. Temizliği ise on beş gün kabul edilir. İkisinin toplamı kırk gün eder. Bundan sonra kadının hayızı beş, temizliği on beş gündür. Her biri beş gün olan üç hayız ve bunların arasında her biri on beş gün olan iki temizlik dönemi bulunur. Bunların toplamı 45 eder. Bu sayıya kırk

³⁴Tirmizi, “Taharet”, 105; İbn Mace, “Taharet”, 128.

³⁵Aynî, *el-Binâye*, I/691.

³⁶Serhasî, *el-Mebsût*, III/318.

eklendiğinde seksen beş eder. Kadının iddetinin bitiminde bu sayıya itibar edilir. Kadın bundan daha az sayı söylese itibar edilmez.³⁷

1.1.5. Adet Kanının Rengi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf'un sarı ve bulanık renkli sıvılar içerisinde kan rengi bulunmazsa âdet kanı değildir, görüşüne sahip olduğunu nakletmiştir.³⁸

el-İhtiyâr ve *el-Hidâye* adlı eserlerde, Ebû Yûsuf'un rahimden gelen bulanık renkli sıvının ancak kan ile birlikte olursa hayız kanı sayılabileceği görüşüne yer verilmiştir.³⁹ Serahsî (v. 483/1090) ve Kâsânî (v. 587/1191) ise eserinde, “Rahimden gelen sıvının bulanık olması durumunda, bu sıvı hayız günlerinin başlarında gelmişse Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre hayız kanıdır. Ebû Yûsuf'a göre ise hayız kanı değildir”⁴⁰ şeklinde nakilde bulunmuştur. Ancak İbn Rüşd, böyle bir kayıtlamaya gitmemiştir.

Hanefî kaynaklarında rahimden gelen sarı sıvının hükmüne dair Ebû Yûsuf'a ait olan herhangi bir görüşe rastlamadım. Ancak Hanefî âlimleri genel olarak rahimden gelen sarı renkteki sıvıyı bulanık rengin hükmüne tabi tutmuşlardır.⁴¹ İbn Rüşd'de bu fetvalardan yola çıkarak, Ebû Yûsuf'un böyle bir görüşünün olduğu çıkarımına ulaşmış olabilir.

b. Ebû Yûsuf'un İhtilaf Sebebi ve Delili

Ebû Yûsuf'a göre hayız döneminin ilk günlerinde rahimden bulanık gelen sıvının hayız kanından sayılmamasının sebebi şudur: Hayız, rahimden dışarıya çıkan kan sebebiyledir. Damardan dışarıya çıkan kan, hayız kanı değildir. Hayız kanı, temizlik süresince birikir ve normal kan olarak dışarı çıkar. Damardan gelen kan ise ilk önce bulanık olarak çıkar sonra normal kana dönüşür. Eğer ilk olarak normal kan çıkmışsa,

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, III/327-328; Aynî, *el-Binâye*, I/691.

³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 56.

³⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/27; Merginanî, *el-Hidâye*, I/48.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, III/236; Kâsânî, Alâeddin Ebî Bekr b. Mesû'd, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I/287.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, III/236.

bilinmelidir ki bu rahimden gelmektedir ve hayız kanıdır. Eğer ilk olarak bulanık sıvı çıkmışsa bilinmelidir ki bu damardan gelmektedir ve hayız kanı değildir.⁴²

İbn Rüşd'e göre sarı ve bulanık renkli sıvıları hayız kanı olarak kabul etmeyenlerin delili, Ümmü Atiyye'den rivayet olunan hadistir.⁴³ Ümmü Atiyye'den rivayet olunan hadis şöyledir: "Biz guslettikten sonra sarı ve bulanık renkli sıvıları hayız saymazdık."⁴⁴

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî kaynaklarında hayız kanının hangi renk olabileceği konusu incelenmiş ve altı renk üzerinde durulmuştur. Bu renkler: Siyah, kırmızı, sarı, bulanık, yeşil ve toprak rengi.⁴⁵

Siyah renkli kanın hayız kanı olduğu hususunda herhangi bir şüphe yoktur. Zira Peygamber efendimiz "hayız kanı siyah, saf ve koyudur."⁴⁶ buyurmuştur.

Kırmızı renkli kan hususunda da bir ihtilaf yoktur. Zira kırmızı, kanın asıl rengidir.⁴⁷

Kan renginin sarı olması durumunda ise ihtilaflar söz konusudur. Kimi âlime göre bu hayız kanındandır, kimine göre ise hayız kanından değildir. Bidayetü'l Müctehid'de İbn Rüşd'ün nakline göre, Ebû Yûsuf'un, sarı rengi hayız kanından saymadığına dair bir görüşe sahip olduğunu yukarıdaki satırlarda ifade etmiştik. Ancak Hanefî kaynaklarda Ebû Yûsuf'un, rahimden gelen kanın sarı renkli olması durumunda görüşünün ne olduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır. Ebû Mansur Maturîdî (v. 333/944) bu konu hakkındaki görüşünü şöyle belirtmektedir: "Bu renkteki kan, hayız günlerinin başında ise, hayız kanıdır. Hayız günlerine yakın olan temizlik günlerinde görülmüşse, hayız kanı değildir."⁴⁸ Sarı renkteki kan, âlimlerin çoğunluğu tarafından hayız kanı olarak kabul edilmiştir.⁴⁹

⁴² Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I/287.

⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 56.

⁴⁴ Buhari, "Hayız", 26.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, III/236.

⁴⁶ Ebû Dâvûd, "Taharet", 115; Nesaî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şua'yb b. Ali b. Sinân, *es-Sünen*, "Taharet", 138, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, III/236.

⁴⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I/287.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, III/236.

Bulanık renkte görülen kan hususunda da ihtilaf söz konusudur. Bu renkteki kanı Ebû Yûsuf'un, eğer âdet günlerinin başı ise, hayız kanı olarak kabul etmediğini, aksine Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in ise hayız kanı olarak kabul ettiğini söylemiştik.

Yeşil renkte görülen kana gelince, Hanefî âlimlerinden bir kısmı hayız kanının yeşil olabileceğini kabul etmezler. Nasr b. Sellâm'a yeşil kanın hükmü sorulunca, bunu yadırgamış, “sanki yeni biçilmiş taze ekin yedi” demiştir. Ebû Ali ed-Dekkak (v. 405/1015) ise kandaki yeşil rengin, bulanıklığın bir türü olduğunu söylemiştir. Yeşil renkli kanın hükmü de bulanık renkli kan gibidir.⁵⁰

Toprak rengi şeklinde görülen kan da âlimlerin çoğunluğuna göre hayız kanı sayılmıştır ve bulanık renkli kan türünün hükmüne tabidir.⁵¹

Hz Aişe'den rivayet edilmiştir ki, kadınlar hayız durumunda kullandıkları bezleri bakması için O'na gönderirlerdi. Hz Aişe'de bezde bulanıklık gördüğü zaman, “saf beyazlık görünceye kadar hayız sona ermez”⁵² derdi. Yukarıda zikrettiğimiz görüşleri bu rivayet eşliğinde değerlendirdiğimiz zaman, hayız günlerinde görülen değişik renklerdeki kanın, hayız kanından sayılması daha yerinde olacaktır.

1.1.6. Teyemmümde Niyet Etme Meselesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline binaen, İmam Züfer'e göre teyemmümde niyet şart değildir.⁵³

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde, Züfer'in bu görüşüne rastlamaktayız. İbn Rüşd'ün tespitinde bir yanlışlık bulunmamaktadır.⁵⁴

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, III/237.

⁵¹ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/214; Serahsî, *el-Mebsût*, III/237.

⁵² Malik b. Enes, *Muvatta*, “Taharet”, 154, Dâr'u İbn Hazm, Beyrut, 2011.

⁵³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 68.

⁵⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, I/40; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/20; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I/330; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/135.

b. İmam Züfer'in İhtilaf Sebebi ve Delili

İmam Züfer'e göre teyemmüm, abdestin yerine geçerli olan nas ile belirlenmiş hükmî bir temizliktir. Niyet etmeksizin abdest aldığımızda, abdest geçerli olduğuna göre, teyemmüm için de aynı şey söz konusu olmalıdır. Çünkü teyemmüm, su olmadığı zaman abdestin yerine geçen hükmî bir temizliktir. Yani abdestin halefidir. Halef, vasıfları hususunda, asıl ile çelişmez. Abdestin vasfı ise, niyet etmeksizin sahih olmasıdır ki, bu durum teyemmüm için de geçerli olmalıdır. Aksi durumda halef, vasıfları hususunda asıl ile çelişir duruma gelir ki, bu durum mümkün değildir.⁵⁵

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefîlerin geneli, teyemmümde niyet etmenin şart olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir. Çünkü teyemmüm hakikî bir temizlik değil, ihtiyaç anında başvuru olan hükmî bir temizliktir. İhtiyaç ise, abdestin aksine niyet ile bilinebilir. Abdest ise hakikî bir temizliktir. Temizliğin gerçekleşmesi için ihtiyaç şart değildir. Bu sebeple niyet de şart değildir.⁵⁶

Teyemmüm isminin anlamı da niyetin şart olduğuna delildir. Çünkü teyemmüm, kastetmek, yönelmek anlamına gelmektedir. Temiz bir toprağa yönelmekten kastımız abdest ise, bu ancak niyet ile bilinebilir.⁵⁷

1.1.7. Namaza Engel Olan ve Olmayan Necaset Miktarı Meselesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed, elbisenin dörtte biri veya daha azına bulaşan necaset namaza engel olmamaktadır, görüşüne sahiptir.⁵⁸

Hanefî kaynaklara baktığımız zaman necasetin namaza engel olmayan miktarının belirlenmesinde *hafîf* necaset ve *galîz* necaset ayırımına gidilmiştir. Namaza engel olmayan

⁵⁵ Aynî, *el-Binâye*, I/538, Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I/331.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I/331; Aynî, *el-Binâye*, I/538; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/135.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I/331.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 80.

hafif necasetin ölçüsü belirlenirken “dörtte bir” kriter olarak kabul edilmiştir. Hanefî âlimlerin kaynaklarında Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’in bu görüşüne rastlamaktayız.⁵⁹

İbn Rüşd, İmam Muhammed’in bu görüşünü naklederken *hafîf* veya *galîz* necaset sınıflamasına gitmemiştir. Bu durum ise cümleyi muallâkta bırakmakta ve doğruluğunu tespit etme hususunda bize zorluk çıkarmaktadır. Ancak İbn Rüşd, İmam Muhammed’in görüşünden hemen önce Ebû Hanîfe’nin görüşüne yer vermiştir ki, o görüş şöyledir: “Necasetin en azı bir dirhem miktarıdır.”⁶⁰ Hanefî kaynaklarına baktığımızda Ebû Hanîfe bu kriterini, *galîz* olarak kabul ettiği necasetler için belirlemiştir. İbn Rüşd’ün, Ebû Hanîfe’nin bu görüşünden hemen sonra İmam Muhammed’in görüşüne yer vermesi de, İmam Muhammed’in bu kriterini, *galîz* necasetler için belirlemiş olabileceği şeklinde naklettiği anlaşılmaktadır ki, eğer durum böyle ise İbn Rüşd açısından bu, yanlış bir tespit olacaktır.

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefîler namaza engel olan ve olmayan necaset miktarını belirlerken *galîz* ve hafif necaset ayırımına gitmişlerdir. Ancak hangi necasetin *galîz*, hangisinin de hafif olduğu hususunda ihtilaflar bulunmaktadır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre *galîz* necaset, üzerinde icma gerçekleşmiş şeylerdir. Ebû Hanîfe ise *galîz* necaseti, necasetliği hususunda nas bulunan ve temiz olduğuna dair başka bir nas bulunmayan şeyler olarak tanımlamıştır. *Galîz* necaset olup olmama hususunda âlimlerin ihtilaf etmesi de Ebû Hanîfe için bir şey ifade etmemektedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre hafif necaset, necis mi, değil mi diye âlimlerin ihtilaf ettikleridir. Ebû Hanîfe’ye göre ise hafif necaset, necis ve temiz olduğu hususunda çelişen iki nassın bulunduğu şeylerdir.⁶¹

İmam Muhammed’in hafif necasetler için belirlediği “dörtte bir” kriteri mezhepte genel olarak kabul görmüş bir görüştür. Ebû Hanîfe’nin de bu yönde görüşü olduğunu kaynaklardan okumaktayız.⁶² Ancak bu konu hakkında, Ebû Hanîfe’den gelen rivayetler farklı farklıdır. Ebû Yûsuf’tan rivayet edilmektedir ki O, Ebû Hanîfe’ye hafif necasetin

⁵⁹ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/192-193; Şeybanî, *Kitâbu'l-Asl*, I/57.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 80.

⁶¹ Semerkandî, Alâeddin, *Tühfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, I/65.

⁶² İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/193.

namaza engel olmayan en üst sınırını sormakta ve şöyle cevap almaktadır: “En üst sınır, insanların çok gördüğü miktardır.” Yani, Ebû Hanife bu cümlesiyle, herhangi bir miktar belirlemediğini ifade etmektedir. Yine İmam Muhammed’den rivayetle Ebû Hanife’nin, “enine ve boyuna bir karış miktarınca olması” şeklinde de bir görüşü vardır.⁶³

el-Muhîtu'l-Burhânî sahibi, hafif necaset sayılan şeylerde “dörtte bir” kriterinin mezhepte genel olarak kabul edilmesinin sebebini şöyle açıklamaktadır: “Bizim imamlarımıza göre, “dörtte bir” ölçüsü en sahih olan ölçüdür. Çünkü “dörtte bir” ölçüsü çoğu şer’i hükümde, bütünü yerini almaktadır. Örneğin; ihramlının başının dörtte birini tıraş etmesi, tamamını tıraş etmesi gibidir. Abdest alan bir kişinin başının dörtte birini mesh etmesi, tamamının yerine geçmektedir. Yine namazda avret mahallinin dörtte birinin açılması tamamının açılması gibidir.”⁶⁴

1.2. NAMAZ

1.2.1. Öğle Namazının Son Vakti Meselesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid’de İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’un, “Bir şeyin gölgesi kendisinin bir misli olunca öğle namazının vakti sona erer; ancak ikinci namazının vakti, gölge iki misli olunca başlar. Gölge boyunun bir misil ve iki misil olduğu zaman aralığı ise ne öğle ne de ikinci namazının vaktidir”, şeklinde görüşü olduğunu nakletmiştir.⁶⁵

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’a göre, her şeyin gölgesi bir misli olunca öğle namazının vakti çıkar ve ikinci namazının vakti girer.⁶⁶

İbn Rüşd, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’un bu yönde görüşleri olduğunu naklederek hatalı bir tespit yaptığını söyleyebiliriz. Hanefî kaynaklara müracaat ettiğimiz zaman, Ebû Hanife’nin böyle bir görüşe sahip olduğunu görmekteyiz. Ebû Hanife’nin bu

⁶³ Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, I/65.

⁶⁴ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/193.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 90.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I/253; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/273-274; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I/561.

görüşü, hem İmam Muhammed hem de Ebû Yûsuf tarafından rivayet edilmiştir.⁶⁷ Ancak Ebû Hanife'nin bu görüşüne katılıp katılmadıkları ifade edilmemiştir. Ebû Hanife'nin bu görüşünü, iki öğrencisi de rivayet ettiği için belki İbn Rüşd, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un, Ebû Hanefi'nin görüşüne katıldıklarını zannetmiş olabilir.

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf görüşlerine delil olarak, Cebrail'in Peygamber efendimize imamlık yaptığı ve namazın vakitlerini öğretmiş olduğu hadisi almışlardır. İbn Abbas'tan rivayet olunduğuna göre, Hz Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kâbe'nin yanında Cibril bana iki defa imamlık etti. İlk günde, güneş tam tepe noktasından batıya doğru yönelmesiyle bana öğle namazını; her şeyin gölgesi kendisinin bir misli kadar olduğunda da ikinci namazını kıldırıldı. İkinci günde ise; her şeyin gölgesi kendisinin bir misli kadar olduğunda öğle namazını; her şeyin gölgesi kendisinin iki misli kadar olduğunda da ikinci namazını bana kıldırıldı ve dedi ki; bu iki vaktin arası sana ve ümmetine vakittir.”⁶⁸

Yukarıdaki hadisi iki açıdan delil olarak kullanabiliriz. Birincisi, Cebrail'in ilk gün, gölge eşyanın bir misli olduğunda ikinci namazını kıldırmasıdır ki bu, ikinci namazının ilk vaktine ve zorunlu olarak öğle namazının son vaktine işarettir. İkincisi ise, ikinci günde Cebrail'in imamlık yapması son vakti beyan sebebiyledir. İkinci gün ise öğle namazını, gölge eşyanın iki misli oluncaya kadar geciktirmemiştir. Dolayısıyla Cebrail'in öğle namazını bu vakte kadar geciktirmemesi, öğle vaktinin bitiminin, gölgenin bir misli olduğu zamana dalalet etmektedir.⁶⁹

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde âlimler öğle namazının ilk vakti hususunda hem fikirdirler. Ancak bazı âlimlerden öğle namazının vakti, “Gölge ayakkabı bağı kadar olduğu zaman girer”, diye nakledilmiştir.⁷⁰ Bunun nedeni, Cebrail'in Peygamber efendimize imamlık yaptığını anlatan hadisin farklı lafızlarla bize ulaşmasıdır. Bu hadiste

⁶⁷ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/273-274; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, I/561.

⁶⁸ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I/38; Ebû Dâvûd, “Salât”, 2; Tirmizi, “Salât”, 1.

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, I/564.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I/252.

Peygamber efendimiz şöyle buyurmuştur: “Cebrail, bana öğle namazını birinci gün, gölge ayakkabı bağı kadar olduğu zaman kıldırdı.”⁷¹ Bu hususta Hanefilerin delili İsrâ süresi 78. ayetteki “لِذُلُوكِ الشَّمْسِ” kelimesidir ki, güneşin zevali, yani batıya yönelmesi anlamına gelmektedir.⁷²

Öğle namazının son vakti meselesinde ise ihtilaf söz konusudur. Bu hususta Ebû Hanife'den iki rivayet nakledilmiştir. Bir rivayete göre Ebû Hanife, bir şeyin gölgesi kendisinin iki misli kadar olduğunda öğle namazının vakti çıkar ve ikinci namazının vakti girer, görüşüne sahiptir. Diğer bir rivayete göre ise, bir şeyin gölgesi bir misli olunca öğle namazının vakti çıkar; ancak ikinci namazının vakti, gölge iki misli olduğunda girer, görüşüne sahiptir.⁷³

Ebû Hanife, öğle namazı vaktinin sonunun belirlenmesinde şu hadisleri delil olarak kullanmıştır: “Sizinle bizden önceki ehl-i kitabın durumu şu örneğe benzer. Bir adam bir işçi kiralamak istedi ve “Kim benim için sabahtan öğleye kadar bir kırat karşılığında çalışır”, dedi. Bu şartla yahudiler çalıştılar. Sonra, “Kim benim için öğleden ikindiye kadar bir kırat karşılığında çalışır?”, dedi. Bu şartla Hıristiyanlar çalıştılar. Sonra, “Kim benim için ikindiden akşama kadar iki kırat karşılığında çalışır?”, dedi. Bu şartla siz çalışıyorsunuz. Yahudi ve Hıristiyanlar buna kızdılar ve;

-Biz daha çok çalışıp daha az ücret aldık, dediler. Allah Teâlâ onlara;

-Ben sizin hakkınızdan bir şey eksilttim mi? diye sordu. Onlar da;

-Hayır, dediler. Allah Teâlâ da;

-Bu benim lütfumdür. Bunu dilediğime veririm.” buyurdu.⁷⁴

Bu hadiste, Müslümanların Hıristiyanlardan daha az çalıştığı belirtilmektedir. Dolayısıyla ikinci namazı vaktinin, öğle namazı vaktinden daha az olduğunu

⁷¹ Ebû Dâvud, “Salât”, 2.

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, I/252-253.

⁷³ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/273-274; Serahsî, *el-Mebsût*, I/252-253.

⁷⁴ Buhari, “Mevâkîtu's Salât”, 18.

göstermektedir. Bu da ancak gölge boyunun eşyanın iki katına ulaşınca kadar öğle vaktinin devam etmesiyle mümkündür.⁷⁵

Yine Hz Peygamber bir hadisinde şöyle buyuruyor: “Öğleyi serin vakitte kılın. Çünkü sıcaklığın şiddetli oluşu cehennemden, kaynamasındandır.”⁷⁶ Hicaz bölgesinde sıcaklığın en şiddetli olduğu vakit, her şeyin gölgesi bir misli olduğu zamandır. Ayrıca biz, öğlenin vaktinin başlangıcını kesinlikle bilmekteyiz. Ama öğle vaktinin sonu konusunda farklı nakiller nedeniyle, gölge boyunun eşyanın boyu kadar olduğu zaman, öğle vaktinin çıktığını söyleme konusunda şüphe meydana gelmektedir. Hâlbuki kesin olarak bilinen şey, kuşku nedeniyle ortadan kalkmaz. Yani mecelledeki ifadesiyle şek ile yakîn zail olmaz.⁷⁷

İkinci namazının ilk vakti, dolayısıyla öğle namazının son vaktiyle ilgili Ebû Yûsuf’tan ise şöyle bir rivayet yapılmıştır. “İkinci namazının vaktinde Ebû Hanife’ye aykırı davrandım. İkinci namazının ilk vakti, bu konuda gelen rivayetlere dayanarak, gölgenin boyundan bir fazla olduğu zamandır,” dedim.⁷⁸

1.2.2. Namazda Tekbirden Sonra Dua Okuma

a. Bidâyetü'l-Müctehid’de Ebû Yûsuf’a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf’un namaza başlama tekbirinin hemen akabinde **سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ** **إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَائِفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ** duası ve En’am süresi 79⁷⁹ ve En’am süresi 162-163.⁸⁰ ayetleri okunmalıdır, şeklinde bir görüşü olduğunu nakletmiştir.⁸¹

Hanefî kaynaklarını incelediğimiz zaman İbn Rüşd’ün doğru bir tespit yaptığını görmekteyiz.⁸²

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I/254; Kâsanî, *Bedâiu’s-Sanâi*, I/565.

⁷⁶ Buhari, “Mevâkîtu’s-Salât”, 9; Tirmizi, “Salât”, 5.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I/254-255.

⁷⁸ İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, I/274; Serahsî, *el-Mebsût*, I/255.

⁷⁹ **إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَائِفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**

⁸⁰ **إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي بِرَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**

⁸¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, s. 118.

⁸² Aynı şekilde.

b. Ebû Yûsuf'un İhtilaf Sebebi ve Delili

Ebû Yûsuf, bu konuda gelen rivayetler sebebiyle böyle bir görüşü tercih etmiştir. Merginânî (v. 593/1197), *el-Hidâye* adlı eserinde Ebû Yûsuf'un ihtilafının, Hz Ali'den rivayet olunan hadis sebebiyle olduğunu belirtmiştir ki,⁸³ Hz Ali'den rivayet olunan hadis şöyledir: “Allah Resulü namaza başladığı zaman tekbir alır ve *إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ* إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ الدُّعَاءِ أُؤْمِنُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ”⁸⁴

İshak b. Rahaveyh (v. 238/853) ise Hz Ali'den gelen rivayetin şu şekilde olduğunu söylemiştir: “Allah'ın Resulü, namazının başında *وَجَّهْتُ وَجْهِيَ* ve *سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ* dualarını birlikte okurdu.”⁸⁵ Ayrıca Abdullah b. Amr ve Cabir b. Abdullah'tan da aynı manaya gelen hadisler rivayet olunmuştur.⁸⁶

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife ve İmam Muhammed, Ebû Yûsuf'tan farklı olarak sadece *سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ* duasının okunması görüşüne sahiptir. Onlara göre, meşhur rivayetlerde yer almadığı için *وَجَلَّ تَنَائُكَ* ifadesi de söylenmez. Ancak İmam Muhammed'den, “Medine ehlerinden, namaz kılan “*وَجَلَّ تَنَائُكَ*” de der” şeklinde bir rivayet de nakledilmiştir. Aralarında Hz Ebu Bekir, İbrahim en-Nehaî (v. 96/714), Tirmizî'nin (v. 279/892) de bulunduğu âlimlerin çoğunluğu bu görüştedir.⁸⁷

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in dayandığı delil ise, Enes b. Mâlik'in rivayet etmiş olduğu hadistir. Bu hadiste Enes b. Mâlik şöyle demiştir: “Allah Resulü, namaza başladığında tekbir alır ve *سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ* duasını okurdu.”⁸⁸ Ebû Hanife ve İmam

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, I/23; Aynî, *el-Binâye*, II/184; Mevslî, *el-İhtiyâr*, I/49; Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, I/127.

⁸³ Merginânî, *el-Hidâye*, I/80.

⁸⁴ Müslim, “Salâtü'l-Misafirîn”, 201.

⁸⁵ Aynî, *el-Binâye*, II/187.

⁸⁶ Aynî, *el-Binâye*, II/186; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, II/53-54.

⁸⁷ Aynî, *el-Binâye*, II/184; Serahsî, *el-Mebsût*, I/23; Merginânî, *el-Hidâye*, I/80.

⁸⁸ Ebû Dâvud, “Salât”, 123; Tirmizî, “Salât”, 179.

Muhammed'e göre Ebû Yûsuf'un delil olarak kabul ettiği hadis ise, teheccüd namazı hakkındadır.⁸⁹

Serahsî (v. 483/1090) ise eserinde, bu konu ile ilgili rivayetleri sıraladıktan sonra şöyle demiştir. “Biz Hanefilere göre bütün bunların yorumu şudur: Zikri geçen dualar, geceleyin kılınan teheccüd namazında okunur. Bu namazda okunacak dualarda müsamaha vardır. Ama namaz kılan kimse, farzlarda meşhur rivayetlerde yer alan duaya ilave yapmaz.” Nitekim Hanefî mezhebinde kabul gören görüş de buna göredir.⁹⁰

1.2.3. Kamet Getirildiği Esnada İmamın Tekbir Alma Zamani

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, İmam Züfer'in müezzinin “قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ” sözüyle birlikte, imamın namaz için tekbir alması uygundur, görüşünü nakletmiştir.⁹¹

Serahsî'nin (v. 483/1090) *el-Mebsût* adlı eserine baktığımızda İmam Züfer'in şöyle bir görüşüne rastlamaktayız: “Müezzinin, birinci “قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ” sözünde cemaat ayağa kalkar. İkincisinde ise tekbir alırlar.”⁹² İbn Rüşd eserinde böyle bir kayıtlamaya gitmemiştir.

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun incelenmesi

Konu ile ilgili Hanefî kaynaklarda araştırma yaptığımızda İmam Züfer'in delili şudur, diye bir cümleye rastlamadık. Ancak Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in görüşü de İmam Züfer ile aynı doğrultudadır. Onlara göre müezzin “حي على الفلاح” dediğinde cemaat ayağa kalkıp saf tutar ve “قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ” sözüyle de namaz başlar.⁹³ İmam Züfer'in bu görüşten farkı ise sadece, müezzinin ikinci “قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ” sözünden sonra namazın başlayacak olmasıdır. Dolayısıyla üç imamında delillerinin aynı olması muhtemeldir. İmam Züfer ise,

⁸⁹ Merjinânî, *el-Hidâye*, I/80.

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I/24.

⁹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 121.

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, I/75.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, I/75; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I/353.

kendince yapmış olduğu aklî bir çıkarımdan dolayı bu şekilde bir içtihatta bulunmuş olabilir.

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in delillerini zikredecek olursak, Peygamber efendimiz ve Bilal Habeşî arasında geçen şu konuşmayı kaynak olarak alabiliriz. Bilal, Peygamber efendimize hitaben: "Tekbirde beni geçsen de âminde geçemezsin"⁹⁴ demiştir. Bu da bize gösteriyor ki, Allah Resulü, müezzin kameti bitirmeden tekbir alıyordu. Ayrıca müezzin, "قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ" sözü ile namazın başladığını haber verir. Müezzin namazın başladığını haber verdiğiğine göre aksini düşünmek müezzini yalancı konuma düşürmektir ki, bu mümkün değildir.⁹⁵

Bu konuda Ebû Yûsuf'un görüşü ise, "kamet tamamlandıktan sonra namaza başlanmalıdır", şeklindedir. Ebû Yûsuf'un delili ise Hz Ömer'in yapmış olduğu uygulamadır. Nitekim Hz Ömer, müezzin kameti bitirdikten sonra mihrapta ayakta durur, safları düzeltmeleri için sağa sola adamlar gönderir, "saflar düzgündür" diye seslendiklerinde tekbir alırdı.⁹⁶ Peygamber efendimiz (s.a.s) de bir hadisinde şöyle buyurmaktadır. "Saflarınızı düzeltin ve sıkışın. Çünkü ben sizi arkamdan görmekteyim"⁹⁷ Hz Ömer'in zikretmiş olduğumuz uygulamasının, Peygamber efendimizin bu hadisi sebebiyle olması muhtemeldir.

Konu hakkında farklı uygulama ve farklı hadisleri okuduğumuzda, Peygamber efendimizin zaman zaman tekbiri kamet bittikten sonra, zaman zaman da kamet bitmeden önce aldığı kanaatine ulaşabiliriz. Zaten âlimlerimiz de bunu dikkate almış olacaklar ki, her iki durumun da caiz olduğu hükmünü vermişlerdir.⁹⁸

⁹⁴ Ebû Dâvud, "Salât", 173.

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I/76.

⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I/75.

⁹⁷ Müslim, "Salât", 125.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I/75.

1.2.4. Korku Namazı Meselesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün naklettiğine göre Ebû Yûsuf, “Peygamber efendimizden sonra bu namazı tek bir imam kıldıramaz. Bu namaz ancak iki imam tarafından kıldırılabilir. Biri, bir gruba iki rekât kıldırır, diğer imam ise koruyuculuk yapan gruba iki rekât namaz kıldırır ve namazı kılan grup ise koruyuculuk yapar.” görüşüne sahiptir.⁹⁹

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde Ebû Yûsuf'un, korku namazının Peygamber (s.a.s)'den sonra caiz olmadığını, sadece Hz. Peygamber'e tanınan bir ayrıcalık olduğu görüşüne sahip olduğunu görürüz.¹⁰⁰ Ancak Ebû Yûsuf'un bu görüşe sahip olup olmadığı bazı âlimlerce ihtilaflıdır. Nitekim Serahsî (v. 483/1090) *el-Mebsût* adlı eserinde, önceleri Ebû Yûsuf'un, Ebû Hanife ile aynı görüşte olduğu ancak daha sonra bu görüşten döndüğü kaydını eklemiştir.¹⁰¹ Ebû Nasr Bağdadî (v. 507/1113) ise, *Şerhu Muhtasari'l-Kudurî* adlı eserinde Ebû Yûsuf'un bu görüşünü, ilk görüşü olarak zikretmiş ve daha sonra bu görüşünden döndüğünü söylemiştir.¹⁰² Merginânî (v. 593/1197) ve Mevsilî (v. 683/1284) ise eserlerinde, böyle bir kayıtlama yapmamıştır.¹⁰³

b. Ebû Yûsuf'un Delilleri

Ebû Yûsuf bu konuya Nisa süresi 102. ayeti delil olarak almıştır ki ayet-i kerime şöyledir:

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن رَّرَائِكُمْ وَأَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَّيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذَىٰ مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَن تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا

⁹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 165.

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, II/71; Aynî, *el-Binâye*, III/165; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/124.

¹⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, II/71.

¹⁰² Aynî, *el-Binâye*, III/166.

¹⁰³ Merginânî, *el-Hidâye*, I/144; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/89.

“İçlerinde olup onlara namazı kıldırduğunda, onlardan bir grup, seninle birlikte dursun ve silahlarını da (yanlarına) alsın; böylece onlar secde ettiklerinde, arkalarınızda olsunlar. Namazlarını kılmayan diğer grup da gelip seninle namaz kılsınlar, onlar da 'korunma araçlarını' ve silahlarını alsınlar. Küfredenler, size apansız bir baskın yapabilmek için, sizin silahlarınızdan, erzak ve mühimmatınızdan ayrılmış olmanızı isterler. Yağmur dolayısıyla bir güçlüğü varsa veya hastaysanız, silahlarınızı bırakmanızda size bir sorumluluk yoktur. Korunma tedbirlerinizi alın. Şüphesiz, Allah, kâfirler için aşağılatıcı bir azap hazırlamıştır.”

Ayet-i kerimede “onların içlerinde olup namaz kıldırduğunda” ifadesi Ebû Yûsuf’a göre, bu namazın sadece Hz Peygambere tanınan bir ayrıcalık olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Peygamber vefat ettikten sonra, böyle bir namaz caiz olmayacaktır.¹⁰⁴ Ayrıca İnsanlar Peygamberin arkasında namaz kılmaya, başkasının arkasında namaz kılmaktan daha çok rağbet ediyorlardı. Bu nedenle Peygamberin peşinde namaz kılmanın faziletini her gurubun elde edebilmesi için gidip gelme suretiyle kılınan namaz caiz olmuştur. Hz Peygamber vefat ettikten sonra böyle bir durum söz konusu olmadığı için, ayrı olarak bir imamla namaz kılma imkânı bulan her grubun, Peygamber (s.a.s)’in uygulamasını temel alarak tek imam arkasında namaz kılması caiz değildir.¹⁰⁵

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî mezhebine göre Ebû Yûsuf hariç, Peygamber (s.a.s) vefat ettikten sonra da korku namazını kılmak caizdir. Ebû Yûsuf ise korku namazının vâki olduğunu kabul etmekle birlikte, Peygamber vefat ettikten sonra kılmanın caiz olmadığı görüşünü benimsemiştir.¹⁰⁶

Gelen rivayetlere göre sahabe, Peygamberimizin vefatından sonra da bu namazı kılmıştır. Öyle ki, Said b. As’ın rivayet ettiğine göre O, Taberistan’da yanında Hasan b. Ali, Huzeyfe b. Yeman ve Abdullah b. Amr b. As olduğu halde savaşırken şöyle demiştir: “Sizden hanginiz Resûlüllah ile korku namazı kıldı?” Bunun üzerine Huzeyfe; “Ben”,

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, II/72; Aynî, *el-Binâye*, III/165.

¹⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, II/72; Aynî, *el-Binâye*, III/165.

¹⁰⁶ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, II/148.

deyip kalktı ve onlara korku namazını kıldırdı.¹⁰⁷ Görüldüğü üzere sahabe korku namazını sadece Peygamberimize has bir ayrıcalık gibi görmemiş ve Peygamberimizin vefatından sonra da bu namazı kılmıştır. Ayrıca bu hususta sahabenin icmâi da vâki olmuştur.¹⁰⁸

İmam Muhammed ve Ebû Hanife'nin bu konudaki delilleri ise şöyledir: Sa'd b. Ebî Vakkas ve Ebû Ubeyde b. Cerrah'tan rivayet olunduğuna göre; Sahabeler Resûlüllah'tan sonra bu namazı kılmışlardır. Sa'd b. As, Ebû Ubeyde Saîd el-Hudri'ye korku namazının nasıl kılınacağını sormuş, o da ona öğretmiştir. Daha sonra da Sa'd b. As korku namazı kılmıştır. Ayrıca namazın nedeni olan korku, Resûlüllah'ın hayatında bulunabileceği gibi, şuanda da bulunabilir. Bu şekilde namaz kılmak, Peygamberin arkasında namaz kılma faziletine ulaşabilmek için değildir. Çünkü namazda yürümek farzdır. Fazileti elde etmek için farzı terk etmek ise caiz değildir. Ayetteki “sen onların arasında olduğun zaman” ifadesi ise “sen veya imamlıkta senin yerine geçecek birisi” anlamına gelmektedir.¹⁰⁹ Nitekim Allah Teâlâ Kuran-ı kerimde; “Ey Peygamber; kadınları boşayacağınız zaman, onları iddetleri içinde boşayın”¹¹⁰, buyurmaktadır. Ayet-i kerime özel olarak Peygamber (s.a.s)'e hitap etmektedir. Ama bu hitap, Peygamber nezdinde tüm Müslümanlara yapılmaktadır. Dolayısıyla “sen onların aralarında olup namaz kıldırıldığında” hitabı özelde Allah Resûlüne yapılmışken, aynı zamanda onun nezdinde tüm Müslümanlara yapılan bir hitaptır.

1.2.5. Vitir Namazının Son Vakti Meselesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in sabah namazının vakti girdikten sonra vitir namazının vakti çıkmış olur ve kılınamaz, görüşüne sahip olduklarını nakletmiştir.¹¹¹

¹⁰⁷ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/125.

¹⁰⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, II/150.

¹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, II/72.

¹¹⁰ Talak, 65/1.

¹¹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 188.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un bu görüşüne rastlamaktayız.¹¹²

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed görüşlerine delil olarak Hz Peygamber'den gelen şu hadisi kullanmışlardır: "Allah Teâlâ size kızıl develerden daha hayırlı bir namaz ihsan etmiştir. O namaz vitir namazıdır. Bu namazı yatsı namazından sonra sabahın vakti girinceye kadar kılınız."¹¹³

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Vitir namazının girişi ve son vakti ile ilgili Hanefî kaynaklarında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Vitir namazının başlangıç vakti yatsı namazından sonra, son vakti ise, sabah namazı vaktine kadardır.¹¹⁴

Vitir namazının, Yatsı namazı kılınmadan önce kılınması durumunda ise ihtilaf söz konusudur. Ebû Hanife'ye göre yatsı namazı vakti girince, vitir namazının da vakti girmiş olur, ancak sıraya riayet etmek gerekir. Eğer ki, yatsı namazı kılmadığını unutarak vitir namazını kılınmış ise, unutmaya sebebiyle sıraya riayet düşmüştür ve vitir namazını iade etmek gerekmez. Şayet kasten vitir namazı önce kılınırsa, bu defa vitir namazını yatsıyı kıldıktan sonra iade etmek gerekir. İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre ise her iki durumda da vitir namazını iade etmek gerekir. Bu görüş ayrılığının temelinde vitir namazının niteliğindeki ihtilaf vardır. Ebû Hanife'ye göre vitir namazı farz veya vaciptir. Yatsıya tabi değildir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise sünnettir. Yatsıya tabidir. Dolayısıyla vitir namazının vakti ancak, yatsı namazı geçerli bir şekilde kılındıktan sonra girmektedir.¹¹⁵

¹¹² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/39; Semerkandî, Alâeddin, *Tühfetü'l-fukahâ*, I/103-104; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, II/227; Şeybanî, *Kitâbu'l-Asl*, I/148.

¹¹³ Tirmizi, "Vitir", 1; Ebû Dâvûd, "Vitir", 1.

¹¹⁴ Aynî, *el-Binâye*, II/31-32.

¹¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I/269, Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, II/226-227.

1.2.6. Kûsûf (Güneş Tutulması) Namazında Kıraat Meselesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in kûsuf namazı esnasında kıraat açıktan okunmalıdır, şeklinde görüşü olduğunu nakletmiştir.¹¹⁶

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde Ebû Yûsuf'un görüşü hakkında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak İmam Muhammed'in görüşü hakkında ihtilaf vardır. Serahsi (v. 483/1090) *el-Mebsût* adlı eserinde, Kâsanî (v. 587/1191) ise *Bedâiu's-Sanâi'* adlı eserinde İmam Muhammed'in bu konudaki görüşünün net olmadığını nakletmiştir.¹¹⁷ Her iki görüşe de sahip olduğunu rivayet edenler de vardır.¹¹⁸ İbn Rüşd ise, İmam Muhammed'e dair böyle bir kayıtlamada bulunmamıştır.

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in İhtilaf Sebebi ve Delilleri

Bu konuda İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un delilleri Peygamber efendimizden rivayet olunan hadislerdir. Kıraatin cehren okunacağına dair hadisler şunlardır:

Hz Aişe'den rivayet olunmuştur ki O şöyle demiştir. “Allah Resûlü, kûsuf namazında kıraati açıktan okudu.”¹¹⁹

Yine Aişe'den rivayet olunmuştur ki, O şöyle demiştir. “Allah Resûlü kûsuf namazında kıraati uzun tuttu ve sesli okudu.”¹²⁰

Ayrıca şöyle bir aklî delilde öne sürülmüştür. “Kûsuf namazı, büyük bir cemaat ile kılınan bir namazdır. Dolayısıyla Cuma ve bayram namazları gibi bu namazda da kıraat sesli olarak okunmalıdır.”¹²¹

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 198.

¹¹⁷ Kâsanî, *Bedâiu's-Sanâi'*, II/255; Serahsî, *el-Mebsût*, II/125.

¹¹⁸ Merginanî, *el-Hidâye*, I/143; Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, I/182; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/136; Şeybanî, Muhammed b. Hasen, *Kitâbü'l-Hucce Alâ Ehli'l-Medine*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ty., I/320-321.

¹¹⁹ Buhari, “Kûsûf”, 19.

¹²⁰ Ebû Dâvûd, “Kûsûf”, 5.

¹²¹ Kâsanî, *Bedâiu's-Sanâi'*, II/255; Serahsî, *el-Mebsût*, II/125.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Peygamber efendimizden varit olan farklı hadisler sebebiyle Hanefî kaynaklarda ihtilaf söz konusu olmuştur. Bir kesim, kıraatin cehren yapılacağını söylerken -ki bunların arasında Ebû Yûsuf, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel vardır- diğer bir kesimde, kıraatin gizli yapılacağını söylemiştir.¹²²

Bu konudaki görüş farklılığının temel nedenini, Peygamber (s.a.s)'den gelen farklı hadisler olduğunu söylemiş ve kıraatin açık yapılmasını benimseyenlerin delillerini yukarıda açıklamıştık. Burada ise kıraatin gizli yapılması gerektiğini söyleyenlerin delillerini aktaracağız.

Kıraatin gizli yapılmasına dair İbn Abbas ve Semüre b. Cündeb'den rivayet olunan hadis şöyledir. “Allah Resûlü bize kûsuf namazı kıldırıldı ve ben ondan ses duymadım.”¹²³

Hanefîlerin bu hususta Hz Aişe'den rivayet olunan hadisleri değil de, diğer hadisleri tercih etmesinin nedeni, erkeklerin imama daha yakın olması ve dolayısıyla durumu daha iyi kavrayabilme ihtimalinin bulunmasıdır.¹²⁴ Hz Ali'nin kûsuf namazında kıraati sesli okuduğuna dair gelen rivayet ise, Hz Ali'nin kıraati sesli olarak okumayı bilinçli değil; ancak bu namazda kıraatin nasıl olması gerektiğini insanlara öğretmek için yapmıştır, şeklinde yorumlanır.¹²⁵

Kıraatin gizli olarak okunması gerektiği görüşüne sahip olanların bir diğer delili de “Gündüz namazları dilsizdir”¹²⁶ hadisidir. Ancak bu hadise şüphe ile bakılmış ve Darekutnî, “Peygamber (s.a.s)'den böyle bir hadis rivayet edilmemiştir. Bu fakihlerin sözüdür.” demiştir.¹²⁷

Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâiu's-Sanâi'* adlı eserinde Hz Aişe ve İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin çeliştiğini belirterek ve bazı zamanlarda Peygamber efendimizin kıraati sesli

¹²² Aynî, *el-Binâye*, III/144.

¹²³ Tirmizi, “Kûsûf”, 45; İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 152; Nesaî, “Kûsûf”, 19.

¹²⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, I/142.

¹²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, II/126; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/136.

¹²⁶ Zeylaî, Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut, 1997, II/1.

¹²⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, II/256.

yapmış olabileceğini söyleyerek aradaki tenakuzu gidermeye çalışmıştır.¹²⁸ Kâsânî (v. 587/1191) bu görüşüne delil olarak Ebû Katâde'nin (v. 54/674) Peygamber efendimizden rivayet ettiği şu hadisi almıştır: “Allah Resûlü'nden, öğle namazında zaman zaman bir veya iki ayet işitiliyordu.”¹²⁹

1.2.7. Yağmur Duasında Elbiseyi Ters Çevirme Meselesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd Ebu Yûsuf'un, “hutbeye başlandığında imam ve cemaat elbisesini ters çevirir”, şeklinde görüşü olduğunu nakletmiştir.¹³⁰

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Ebû Yûsuf'un bu görüşü hakkında ihtilaf olduğunu görürüz. Kimisi, Ebû Yûsuf'un “elbise çevrilir” görüşünde olduğunu söylerken, kimisi de “elbise çevrilmez” görüşünde olduğunu söylemektedir.¹³¹ Ancak genel kanaat “hutbede elbise çevrilir” görüşüne sahip olduğu yönündedir.¹³²

İbn Rüşd, İmam Muhammed'in, cemaatin imamla birlikte elbisesini ters çevirmesi gerekmediği yönünde görüşü olduğunu nakletmiştir.¹³³

İmam Muhammed *Kitâbu'l Asl*'de cemaatin, imamın yaptığı gibi elbisesini çevirmesine gerek olmadığını söylemiştir.¹³⁴

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in İhtilaf Sebebi ve Delili

Ebû Yûsuf'un “imam hutbeye başlarken elbisesini çevirmez” görüşüne sahip olduğunu nakledenler, O'nun şu hadisi delil olarak kabul ettiğini söylemişlerdir. “Peygamber (s.a.s) Cuma günü elbisesini çevirmeden yağmur duası yapmıştır.”¹³⁵

¹²⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, II/256.

¹²⁹ Buhari, “Ezan”, 96.

¹³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 201.

¹³¹ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/139; Aynî, *el-Binâye*, III/157.

¹³² Aynî, *el-Binâye*, III/157; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, II/262.

¹³³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 201.

¹³⁴ Şeybanî, *Kitâbu'l-Asl*, I/400.

Ebû Yûsuf'un "imam hutbeye başlarken elbisesini çevirir" görüşüne sahip olduğunu nakledenler ise, O'nun şu hadisi delil olarak kabul ettiğini söylemişlerdir.¹³⁶

"Abdullah b. Zeyd şöyle rivayet etmiştir: "Hz Peygamber yağmur istemek için namazgâha çıktı ve elbisesini ters çevirdi."¹³⁷

İmam Muhammed'in "cemaat imam gibi elbisesini çevirmez" görüşüne delil olarak, Hanefî kaynaklarda bizzat İmam Muhammed adına bir kayda rastlamadık. Ancak Serahsî (v. 483/1090) eserinde, cemaatin de elbisesini çevirmesi gerektiği görüşüne karşılık olarak şöyle bir yorum yapmıştır. "Sahabeler, elbisenin ters çevrilmesinin sünnet olduğunu zannederek O'na uydular. Hâlbuki Resûlullah, onlara elbiselerini ters çevirmelerini emretmemiştir. Benzer bir olayda olduğu gibi Peygamber namazda mest niteliğinde ayakkabılarını çıkardığı zaman, sahabelerde ayakkabılarını çıkarmışlardı. Ancak bunu Peygamberimiz hoş görmemiştir. Ayrıca hutbede sünnet olan fiilleri cemaat değil, imam yapar."¹³⁸

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife'ye göre imam, yağmur duası yaparken elbisesini çevirmez. Onun bu husustaki delili "Peygamber (s.a.s) Cuma günü elbisesini çevirmeden yağmur duası yapmıştır", hadisidir.¹³⁹ Yine Ebû Hanife'ye göre, yağmur duası da diğer dualar gibi bir duadır. Yağmur duası yaparken elbiseyi ters çevirmenin bir anlamı yoktur. Peygamber efendimizin elbisesini çevirmesi iki şeye hamledilebilir. Birincisi, Peygamberimizin üzerindeki elbise bozulmuş ve Peygamberimiz de elbisesini düzeltmiş olabilir ki, ravi bu durumu yanlış anlamıştır. İkincisi ise, Peygamber efendimizin vahiy yoluyla kuraklıktan berekete kavuşmayı bilmiş olması ihtimalidir ki, elbisesini çevirmesi de kuraklıktan berekete kavuşmanın işaretidir. Bu sadece Peygamberimize ait bir şeydir.

¹³⁵ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/139; Buhari, "İstiska", 10.

¹³⁶ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/139.

¹³⁷ Buhari, "İstiska", 19.

¹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, II/128.

¹³⁹ Buhari, "İstiska", 10.

Peygamberimizin elbisesini çevirmesinin, dua sebebiyle yağmurun yağacak olmasını ifade etmesinden başka bir anlamı yoktur.¹⁴⁰

Cemaatin elbisesini ters çevirmesi meselesine gelince İmam Malik, cemaat de imam ile birlikte elbisesini çevirir, görüşüne sahiptir. İmam Malik, Abdullah b. Zeyd'den rivayet edilen “Nebi elbisesini çevirdi, cemaat de çevirdi”¹⁴¹, hadisini delil olarak almıştır.¹⁴² Kâsanî (v. 587/1191) ise eserinde âlimlerin çoğunluğunun, cemaatin imam ile birlikte elbisesini çevirmesi gerekmediği görüşüne sahip olduklarını söylemiştir.¹⁴³

1.3. ZEKÂT

1.3.1. Otlaklarda Beslenen Atlarda Zekât Meselesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in, otlaklarda beslenen atlardan zekât verilmez, şeklinde görüşü olduğunu nakletmiştir.¹⁴⁴

Hanefî kaynaklarında Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bu görüşünü görmekteyiz.¹⁴⁵

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in İhtilaf Sebebi ve Delilleri

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in dayandığı deliller Peygamber efendimizden rivayet olunan şu hadislerdir: “Müslümana kölesinden ve atlarından dolayı zekât yoktur.”¹⁴⁶ “Ümmetimden atların ve kölelerin zekâtını affettim.”¹⁴⁷

¹⁴⁰ Kâsanî, *Bedâiu's-Sanâi*, II/262.

¹⁴¹ Müslim, “İstiska”, 894; Buhari, “İstiska”, 19; Muvatta, “İstiska”, 1.

¹⁴² Kâsanî, *Bedâiu's-Sanâi*, II/263.

¹⁴³ Kâsanî, *Bedâiu's-Sanâi*, II/262.

¹⁴⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 235.

¹⁴⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/108; Serahsî, *el-Mebsût*, II/280; Şeybanî, *Kitâbu'l Asl*, II/57-58.

¹⁴⁶ Buhari, “Zekât”, 44; Ebû Davud, “Zekât”, 10.

¹⁴⁷ İbn Mâce, “Zekât”, 4; Tirmizi, “Zekât”, 3.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî kaynaklara baktığımız zaman, âlimlerin farklı delilleri tercih etmeleri sebebiyle bu hususta görüş ayrılıkları olduğunu görmekteyiz. Kimi âlime göre otlaklarda beslenen atlardan zekât vermek gerekmezken, kimi âlim ise, değeri artmakta ise zekât vermek gerekir, görüşüne sahiptir. Şimdi her iki tarafında görüşlerini, delilleri ile birlikte zikrederim.

Ebû Hanife bu hususta, otlakta beslenen atlardan zekât verileceği görüşüne sahiptir. Ebû Hanife'nin delili, “onların mallarından al”¹⁴⁸ ayetidir. Bu ayetteki mal ifadesinin kapsamı, tüm mallardır. Peygamber (s.a.s)’de bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: “Sâime olan her at için bir dinar yahut on dirhem zekât vermek gerekir. Cihat için hazırlanan atlarda ise zekât yoktur.”¹⁴⁹ Ayrıca Hz Ömer, Ebû Ubeyde b. Cerrah’a bir mektup yazarak sâime atlardan her biri için bir dinar veya on dirhem zekât alınmasını emretmiştir.¹⁵⁰ Ancak Ebû Hanife’ye göre atların tamamı erkek ya da dişi olursa, bu durumda kendisinden nakledilen iki görüş vardır. Bir görüşe göre zekât verilir, diğer bir görüşe göre ise zekât verilmez. Ancak sahih olan, eğer atların hepsi erkek ise, üreme ihtimali olmadığı için zekât vermek gerekmez. Çünkü Ebû Hanife’ye göre, atın eti yenmez ve atı beslemekten kasıt eti değildir. Dolayısıyla zekâtın, “malda artış olması gerekir” şartı gerçekleşmemiştir. Ancak atların hepsi dişi olduğu takdirde zekât vermek gerekir. Çünkü atların üremesi için, ödünç erkek bir at almak mümkündür.¹⁵¹

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in atlardan zekât verilmez görüşünü ve delillerini yukarıda söylemiştik. Şimdi ise iki müctehid imama bu hususta yöneltilen eleştirilere değinelim. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in hadisleri delil olarak göstermesine itiraz olarak, Peygamberimizin bu hadisleri, savaş için beslenen atlar sebebiyle söylediği belirtilmiştir. Nitekim Ebû Hureyre, “Kişiye kölesinden ve attan dolayı zekât yoktur”¹⁵² hadisini rivayet ettiğinde, Mervan, Zeyd b. Sabit’e, “Ey Ebû Said sen ne dersin?” diye

¹⁴⁸ Tevbe, 9/103.

¹⁴⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, III/36.

¹⁵⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/109; Serahsî, *Mebsut*, II/281.

¹⁵¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 109; Serahsî, *Mebsut*, II/280.

¹⁵² Buhari, “Zekât”, 44; Ebû Davud, “Zekât”, 10; Tirmizi, “Zekât”, 8; Nesâî, “Zekât”, 16.

sordu. Ebû Hureyre şöyle dedi. “Mervan beni hayrete düşürdü. Ben O’na Resûlüllah’ın hadisini haber veriyorum. O da “Ebû Said, sen ne dersin, diye soruyor.” Zeyd de cevaben şöyle dedi: “Resûlüllah doğru söylemiştir. Ancak, o savaş atını kastetmiştir. Neslini çoğaltmak için elde bulundurulan atlarda zekât gerekir.”¹⁵³ Nasıl ki köle, ticaret için alınıp satıldığında kazancı zekâtı gerektiriyorsa, at da ticaret için beslendiğinde zekâtı gerekmektedir. Bu hususta icma vardır.¹⁵⁴

1.3.2. Altın veya Gümüşün İki Nisap Miktarı Arasındaki Küsüratının Zekâtı Meselesi

a. Bidâyetü’l-Müctehid’de Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer’e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in, altın ve gümüşün zekâtı, “Malın miktarı ölçüsünde kırkta bir oran üzerinden verilir”, şeklinde görüşü olduğunu nakleder.¹⁵⁵

Hanefî kaynaklarında da Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre, nisap miktarı olan iki yüz dirhemden fazla olan gümüşten kırkta bir hesap üzerinden zekât vermek gerekir. İbn Rüşd doğru bir tespit yapmıştır.¹⁵⁶

İbn Rüşd, İmam Züfer’in “İki nisap arasındaki değer zekâta tabi değildir. Yani iki yüz dirhem ile iki yüz otuz dokuz dirhem arası zekâttan muaftır”, şeklinde görüşü olduğunu nakletmiştir.¹⁵⁷

Hanefî kaynaklarını incelediğimiz zaman, Züfer’in “Malın tümünden zekât gerekir”, şeklindeki görüşüne rastlamaktayız.¹⁵⁸ İbn Rüşd’ün, İmam Züfer’in bu görüşünü yanlış tespit ettiğini söylemek mümkündür.

¹⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, II/281.

¹⁵⁴ Aynî, *el-Binâye*, III/339.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, s. 238.

¹⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, II/283.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, s. 238.

¹⁵⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/102; Serahsî, *el-Mebsût*, II/283; Merginânî, *el-Hidâye*, I/166.

b. Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'in İhtilaf Sebebi ve Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed Peygamber efendimizden Hz Ali'nin naklettiği şu hadisi delil olarak almışlardır.¹⁵⁹ “İki yüz dirhemde beş dirhem zekât vardır. İki yüz dirhemden fazla olan gümüşte bu hesaba göre (kırkta bir) zekât vardır.¹⁶⁰

Züfer'e göre zekât, mal nimetine karşı bir şükürdür. Nimet ise, yalnız malın nisap olan kısmı değil, hepsidir. Dolayısıyla nimetin şükürünü ifa edebilmek için zekât miktarını hesaplarken tüm malı dikkate almak gerekir.¹⁶¹

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Zekât ibadetinde nisabı aşan miktara zekât düşüp düşmemesi konusu üzerinde görüş ayrılıklarının sebebini, Peygamber efendimizden gelen farklı hadislerle ve sahabelerden gelen farklı görüşlere dayandırabiliriz. Nitekim Ebû Hanife, Hz Ömer'in görüşüne sahip iken, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise İbn Ömer ve Hz Ali'nin görüşüne sahiptir.¹⁶²

İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un delillerini zikretmiştik ki, bu iki âlim ile birlikte Mâlik, Şâfi, Ahmed b. Hanbel, İbrahim en-Nehâî (v. 96/714) de aynı görüşe sahiptirler. Bu fakihler, Hz Ali'den rivayet olunan hadisi delil göstermişlerdir. Hadisi yukarıda söylemiştik. Bu âlimlere göre, nisap miktarını ancak Allah belirleyebilir. Kaldı ki nisap miktarı, iki yüz dirhem gümüşe sahip olmakla gerçekleşir. Nisabın fazlasında ise daha fazla zenginlik vaki olmuştur. Dolayısıyla nisaptan fazla olan mala, nisaptan fazla olan kısım oranında zekât düşmelidir.¹⁶³ Sâime olan hayvanlardaki nisap miktarı arasında kalan kısmın zekâtının alınmaması ise sadece bunlara özel bir hükümdür. Çünkü canlı bir varlığı bölmek mümkün değildir.¹⁶⁴

Ebû Hanife'ye göre nisap miktarını aşan küsürat zekât hesabına dâhil edilmemektedir. Ebû Hanife bu hususta Peygamber efendimizin Muaz b. Cebel'e yazdığı

¹⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, II/283.

¹⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 5.

¹⁶¹ Merginânî, *el-Hidâye*, I/164.

¹⁶² Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, II/408-409.

¹⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, II/283; Aynî, *el-Binâye*, III/369.

¹⁶⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, I/166.

mektupta geçen “Küsûrattan bir şey alma.”¹⁶⁵ ve Amr b. Hazm’ın mektubunda geçen “Kırk dirhemden aşağı olan gümüşte zekât yoktur”¹⁶⁶ hadislerini delil olarak almıştır. Yine Ebû Hanife’ye göre küsuratı hesaplamak zordur. Din ise zorluğu değil, kolaylığı ister. Hz Ali’den nakledilen hadisi ise güvenilir hiçbir ravi, Resûlullah’a dayandırarak rivayet etmemiştir. Hadisin son kısmında geçen “iki yüz dirhemden fazla olan kısımda hesaba göre zekât vardır” cümlesinin ise Hz. Peygamber (s.a.s)’in sözü mü yoksa Hz Ali’nin sözü mü olduğu ihtilafıdır. Şayet Peygamber (s.a.s)’in sözü ise bir delil arz eder, Hz Ali’nin sözü ise, delil değildir. Sözü kime ait olduğu hususunda kesin tespit yapılamaması sebebiyle Ebû Hanife’ye göre, Amr b. Hazm’ın rivayetini almak daha uygundur.¹⁶⁷

Bu konuda Tavus b. Keysan (v. 106/725) ise, iki yüz dirhem gümüşten sonra, gümüş miktarı dört yüz dirheme ulaşmadıkça arada kalan miktar zekâta tabi değildir, görüşüne sahiptir.¹⁶⁸ Tavus b. Keysan’ın (v. 106/725) bu görüşe sahip olmasının nedeni, Muaz b. Cebel ve Amr b. Hazm’dan nakledilen hadislerin zahirine göre hüküm vermiş olabileceği ihtimali şeklinde yorumlanabilir.

1.3.3. Müdd ve Rıtl Ölçü Birimleri

a. Bidâyetü’l-Müctehid’de Ebû Yûsuf’a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf’un, 1 müdd Bağdat rıtlının bir tam 1/3’ü kadardır, şeklinde görüşü olduğunu nakletmiştir.¹⁶⁹

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde de Ebû Yûsuf’a göre bir müdd, bir sâ’ın dörtte birine eşit, hicaz rıtlı ile ise, bir tam 1/3 rıtlı eşittir.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, II/474.

¹⁶⁶ Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, II/367.

¹⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, II/284; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, II/409.

¹⁶⁸ Aynî, *el-Binâye*, III/369.

¹⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, s. 245.

¹⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII/236.

b. Ebû Yûsuf'un İhtilaf Sebebi ve Delili

Ebû Yûsuf, Medine'ye girdiği zaman sa' hakkında Medine halkına soru sordu. Onlarda beş tam 1/3 rıtlı olduğunu söylediler. Onlara delil sorduğunda, ertesi gün yetmiş kişi geldi ve her birinin elbisesinin altında sa' ölçü birimi vardı. Birisi dedi ki; "Bu benim babamdan aldığım şeydir. Babam onu dedemden almıştır ve nihayet Peygamber (s.a.s)'e kadar bu silsile gider." Ebû Yûsuf, bu olaydan sonra mezhebinin görüşünden dönüp bu görüşü kabul etmiştir.¹⁷¹

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefîlerin bu konuda dayandıkları hadis Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen şu hadistir:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمُدِّ رطلين، ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال

"Peygamber (s.a.s) bir müdd (iki rıtlı) ile abdest alır, bir sa' (sekiz rıtlı) ile guslelerdi."¹⁷²

Ebû Hanîfe'ye göre bir müdd, iki rıtlı eşittir. Bir sa' ise sekiz rıtlı eşittir.¹⁷³

1.3.4. Ekin ve Meyvelerde Tahmin Usulü İle Öşür Miktarını Takdir Etme

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in ekin ve meyvelerde tahmin usulü ile öşür miktarını takdir etmeyi batıl kabul ettikleri, görüşünü nakletmiştir.¹⁷⁴

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre tahmin usulü ile öşür miktarını belirlemek batıldır. Çünkü bu iki âlime göre tahıl ve meyvelerde belirli bir nisap oranı vardır o da beş vesktir.¹⁷⁵

¹⁷¹ İbn. Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, *el-Muğni Şerh-i Muhtasari'l-Hirakî*, Dâr-u Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1997, I/295.

¹⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, III/140; Buhari, "Vudû", 47; İbn Mâce, "Taharet", 1; Ebû Dâvûd, "Taharet", 44.

¹⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII/236; Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, I/338.

¹⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 246.

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre oşür, Allah'ın farz kıldığı malî bir yükümlülüktür. Öyleyse zekâta olduğu gibi, oşürde de nisap aranmalıdır. Tahmin ise bilinmeyen bir şey hakkında konuşmaktır ve tahminde zan ve aldanma vardır.¹⁷⁶

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Bu konuda ihtilaf çıkmasının sebebi, Peygamber (s.a.s)'den gelen rivayetlerin farklı şekillerde yorumlanmasıdır. Bu hadisleri ve bu hadisler hakkındaki yorumları şu şekilde aktarabiliriz:

“Resûlullah (s.a.s), ağaçtaki hurmanın tahmin edildiği gibi asmadaki üzümün de tahmin edilmesini ve ağaçtaki hurmanın zekâtının kuru hurma olarak alındığı gibi üzümün zekâtının da kuru üzüm olarak alınmasını emretti.”¹⁷⁷

Hız Peygamber (s.a.s) Abdullah b. Revâha'yı Hayber'e gönderdi, o da onların alacakları mahsulü tahmin etti. Sonra onlara şöyle dedi: “Ben, sizin buradan yirmi bin vesk hurma toplayacağınızı tahmin ediyorum. Dilerseniz bu şartla siz kabul edin, dilerseniz onu bu şekilde ben kabul edeyim.”¹⁷⁸

Bazı âlimlere göre, oşür olarak ödenmesi gereken ürünün miktarının belirlenmesinin hükmü, yukarıdaki hadislerin belirttiği şekildedir. Nitekim onlara göre hurma henüz dalında taze iken, ne kadar kuru hurma vereceği tahmin edilir ve sahibinin payı ile oşür miktarı belirlenir. Daha sonra bu ölçek üzerinden de oşür miktarı kuru hurma olarak tahsil edilir. Tahâvî (v. 321/933) ürünlerin miktarının bu şekilde tahmin edilerek belirlenmesinden maksadın, her bir tarafın eline geçecek miktar hakkında bilgi sahibi olmasıdır, şeklinde açıklama yapmıştır. Nitekim bu takdirden sonra, o mahsulü telef eden bir afetin gelmesi mümkündür. Dolayısıyla önceden belirlenen miktar tarla sahibinden

¹⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, III/3; Tahâvî, Ebu Cafer, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1994, II/41; Beş vesk, Ömer Nasuhi Bilmen'in hesaplamasına göre 978 kg'dır.

¹⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, III/3.

¹⁷⁷ Ebû Davut, “Zekât”, 14.

¹⁷⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/38-39.

tahsil edilecek olursa, tarla sahibi eline geçmeyen malın öşrünü vermiş olacaktır ki bu durum öşrün maksadına aykırıdır.¹⁷⁹

Abdurrahman b. Mesûd demiştir ki: Sehl b. Ebî Hasme meclisimize geldi ve şöyle dedi: Resûlullah (s.a.s) bize şunu emretti: "Ağaçlardaki meyvelerin miktarını takdir ettiğiniz zaman olgunlaştıktan sonra onları toplayın ve üçte birini bırakın. Eğer üçte birini bırakmazsanız veya (onu bırakmayı uygun) bulamazsanız, dörtte birini bırakın."¹⁸⁰ Ebû Davud'un şarihi Hattabî (v. 388/998), bu hadisin tahmin ile miktar belirlemenin caiz olduğuna işaret ettiğini söylemiştir. Ona göre, âlimlerin çoğunluğu tahıl ve meyvelerde tahmin usulü ile miktar belirlemeyi caiz görmüştür. Ancak rey ashabı bu usulü kabul etmemiştir.¹⁸¹ Âlimlerden bir kısmı, tahmin usulü ile miktar belirlemeyi çiftçilerin öşür vermekten kaçınabileceği veya malının miktarını eksik gösterebileceği endişesiyle bir tedbir olarak uygulandığı görüşünü öne sürmüşlerdir. Ancak tahminle hüküm vermeyi gerekli görmemişlerdir. Çünkü tahmin ile takdir etmede belirsizlik ve zan vardır ve bu da aldanmaya yol açar. Bazı âlimler ise tahmin ile miktar belirleme usulünün, kumar ve faizin yasaklanmasından önce uygulandığını söylemişlerse de, Hattabî (v. 388/998), kumar ve faiz yasağının daha önce olduğunu ve bu usulün, Peygamber (s.a.s)'in hayatı boyunca hatta Hz Ebû Bekir ve Hz Ömer zamanında da uygulandığını söylemiştir. Ayrıca ona göre, sahabe arasında bu usulün caiz olmadığı yönünde görüş belirten de olmamıştır.¹⁸² Tahavî (v. 321/933) ise bu hadisteki tahmin usulünün zekât için olmadığını söylemiştir. Zira tüm Müslümanların ittifak ettiği gibi zekât, kendisinde indirim olmayan bir ibadettir ve oranı bellidir. Ancak bu hadiste sözü geçen indirim, bundan önceki zaman hakkındadır. Yani meyve sahiplerinin mahsullerden yiyebilecekleri ve henüz zekât alınma vaktinin gelmediği bir zamandır. Bu sebeple tahminde bulunacak kimselere, tahmin ettikleri miktardan bu hadiste sözü edilen miktarı çıkarmalarını emretmiştir. Böylelikle ürün sahiplerinden zekât alınacağı zaman, yedikleri veya kullandıkları miktar hesaba dâhil edilmemiş olacaktır.¹⁸³

¹⁷⁹ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/39.

¹⁸⁰ Ebû Davut, "Zekât", 15.

¹⁸¹ Hattabî, Ebû Süleyman Muhammed b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, el-Matbaa'tü'l-İlmiyye, Halep, 1932, I/45.

¹⁸² Hattabî, *Meâlimü's-Sünen*, I/45-46.

¹⁸³ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/40.

Ebû Hanife'ye göre tahmin usulü ile miktarı belirlemek ve bu miktar üzerinden öşür almak caiz değildir. Ebû Hanife yukarıda zikrettiğimiz hadisleri reddetmiştir. O'na göre tahmin ile ekin ve meyvelerin miktarını belirlemek bilinmeyen bir şey hakkında konuşmaktır.¹⁸⁴

1.4. ORUÇ

1.4.1. Hilâlin Görülme Zamanı

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf'un, *zevâl vaktinden* önce görülen hilâlin önceki geceye, *zevâl vaktinden* sonra görülenin ise gelecek geceye ait¹⁸⁵ olduğu şeklindeki içtihadını nakletmektedir.

Hanefî kaynaklarında da bu görüş Ebû Yûsuf'a nispet edilmektedir.¹⁸⁶ Yine Hanefîlerden Semerkandî *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eserinde, Ebû Yûsuf'un ikindi vaktine kadar görülen hilâlin önceki geceye, ikindiden sonra görülen hilâlin ise gelecek geceye ait olduğuna dair görüşü bulunduğunu nakletmiştir.¹⁸⁷

b. Ebû Yûsuf'un İhtilaf Sebebi ve Delili

Ebû Yûsuf'a göre hilâl, genellikle zevalden önce görülmez; ancak önceki geceye ait ise zevalden önce görülebilir. Böyle bir durumda o günün Ramazan olarak kabul edilmesi gerekir.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Zuhaylî, Vehbe, *Fıkhü'l-islâmî ve Edilletühü*, Dâru'l-Fıkr, Şam, 1985, II/828; Şevkani, Muhammed Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtar Min Esrari Münteka'l-Ahbâr*, Dâr-ı İbn Kayyım, Riyad, 2005, II/298.

¹⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 263.

¹⁸⁶ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/378; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III/578.

¹⁸⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I/347.

¹⁸⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III/578.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre hilâl, öğleden önce de görülse öğleden sonrada görülse gelecek geceye aittir ve o gün Ramazan olarak kabul edilmez. Zira Peygamber (s.a.s) "Hilâli gördüğünüzde oruç tutun ve onu gördüğünüzde bayram yapın"¹⁸⁹ buyurmuştur. Bu hadise göre oruç tutma ve bayram yapma emri, hilâlin görülmesinden sonradır. Ebû Yûsuf'un orucu önceye alması nassın hilafıdır.¹⁹⁰

Bu konuda sahabe arasında da ihtilaf söz konusudur. Ebû Hanife'nin görüşü, İbn Mes'ûd, Enes b. Mâlik ve İbn Ömer'in görüşü ile aynı iken, Ebû Yûsuf'un görüşü de Hz Ali ve Hz Aişe'nin görüşü ile aynıdır. Hz Ömer'den ise her iki görüş rivayet edilmiştir.¹⁹¹

1.4.2. Ramazanda Hasta ve Yolcunun Oruca Niyet Etme Zorunluluğu

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Ramazan ayında mutlak olarak yapılan niyet, kişi yolcu veya hasta olsa bile Ramazan orucu için kabul edilir, içtihadında olduğunu nakletmiştir.¹⁹²

Hanefî fıkıh kitaplarında da bu görüşler Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e nispet edilmektedir. Dolayısıyla onlara göre Ramazan ayında oruca mutlak olarak niyet etmek yeterlidir. Bu hususta yolcu-mukim, hasta-sağlıklı arasında bir fark yoktur.¹⁹³

İbn Rüşd, Züfer'in ise Ramazan ayında orucun sıhhati için yolcu ve hastalar hariç niyet getirmek şart değildir, görüşünde olduğunu nakletmiştir.¹⁹⁴

Hanefî fıkıh kitaplarında da böyle bir görüş Züfer'e nispet edilmektedir.¹⁹⁵

¹⁸⁹ Buhari, "Savm", 11.

¹⁹⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III/578.

¹⁹¹ Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, I/347; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III/578.

¹⁹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 270.

¹⁹³ Merginânî, *el-Hidâye*, I/188.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 269.

¹⁹⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, I/188.

b. Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'in İhtilaf Sebebi ve Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre Ramazan orucu, farz olan bir oruçtur ve Ramazan ayı içerisinde nafil oruç tutmak mümkün değildir. Yolcu ile mukim arasındaki fark ise, yolcunun oruç tutmama ruhsatının bulunmasıdır. Yolcu, bu ruhsatı kullanmaz ise mukim ile eşit konumda olur. Dolayısıyla yapmış olduğu mutlak niyet, Ramazan orucu niyeti olarak kabul edilir.¹⁹⁶

Züfer'in bu konudaki delili şöyledir: Ramazan ayı orucu tek bir ibadet anlamındadır. Çünkü onun farz olmasının sebebi tektir. Bu sebep de Ramazan ayına girmiş olmaktır. Ayrıca bu ibadete başlamak ve bu ibadetten çıkmak aynı zamanda olur. Yolculuk ve hastalık ise oruç tutmamayı mubah kılan sebeplerdir. Dolayısıyla bu durumlarda oruç tutmak isteyen kimse, imsaktan önce niyet etmelidir.¹⁹⁷

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde Ramazan ayında oruca niyet etmenin gerekliliği, oruç, bir ayın tamamını kapsayan tek bir ibadet midir, yoksa her gün için ayrı bir ibadet midir, tartışması çerçevesinde gelişmiştir.

Hanefilere göre, her günün orucu kendi başına ayrı bir ibadettir. Ramazan ayında bazı günlerde orucun bozulması diğer günlerde tutulan oruçların sahih olmasına engel değildir. Diğer taraftan gündüzler arasına, oruç tutulmayan bir zaman dilimi de girmektedir ki bu zaman dilimi gecelerdir. Ayrıca Ramazanda hasta olan ya da yolculuğa çıkan bir kişi bu zamanlarda oruçtan muaf olmaktadır. Dolayısıyla oruç ibadetine, tüm ayı kapsayan bir ibadet diyemeyiz. Bu durum namaz ibadeti için de söz konusudur. Öyle ki her bir namaz için ayrı ayrı niyet ederiz ve aynı gün içerisinde olmasına rağmen her bir namaz diğerinden farklıdır.¹⁹⁸

Kişi, yolcu veya hasta olduğunda veya oruçtan muaf olmasına sebep olacak herhangi bir mazereti olduğunda oruca niyet etmesi gerekir mi veya oruca mutlak olarak niyet etse bu orucu farz oruç yerine geçer mi, şeklinde tartışmalar da olmuştur.

¹⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, III/91.

¹⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, III/89-90.

¹⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, III/90.

Ebu Hanife'ye göre kişi yolcu olduğunda, hangi oruca niyet ediyorsa o geçerlidir. Örneğin bir kişi, yolcu iken üzerine vacip olan bir oruca niyet etse, bu niyeti geçerlidir. Çünkü Ramazan orucunu tutmamak kendisine mubahtır. Niyet ettiği oruç ise, hüküm açısından daha güçlüdür. Kerhî'nin (v. 340/952) Ebû Hanife'den rivayet ettiğine göre, bu durum hastalar için de söz konusudur. Ancak Serahsî (v. 483/1090) bu meselede, oruç tutmaya gücü yetmekle birlikte, tuttuğu takdirde hastalığının artmasından endişe edilen hastanın kast edildiğini söylemektedir.¹⁹⁹

Hanefilere göre bir kişi Ramazan'da mutlak oruca veya nafil oruca niyet etse, bu farz orucu yerine geçer. Bu konuda Hanefî'lerin delili, Hz. Ali ve Hz. Aişe'den rivayet edilen şu haberdur: "Ali ile Aişe şekk günü oruç tutarlar ve "Bizim Şaban'dan bir gün oruç tutmamız, Ramazan'dan bir gün tutmamamızdan daha iyidir." derlerdi."²⁰⁰ Hz Aişe ve Hz Ali o gün nafil oruç tutmaktadırlar. Çünkü şekk günü, farz niyetiyle oruç tutmanın mubah olmadığı Hanefîlerin ittifakı ile sabittir. Tutulan oruç, şekk gününün Ramazan'dan olduğu anlaşılınca farz yerine geçecek olmasaydı, onların bu günü oruçsuz geçirmekten kaçınmalarının bir anlamı olmazdı.²⁰¹

1.4.3. İtikâfa Girme Zamanı

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, İmam Züfer'in kişi ister bir ay, isterse bir gün itikâfa girmeye niyet etsin, fecirden önce camiye girer, şeklinde görüşü olduğunu nakletmiştir.²⁰²

İbn Kudâme (v. 620/1223), *el-Muğnî* adlı eserinde Züfer'in bu görüşünü nakletmiştir.²⁰³

¹⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, III/90-91.

²⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1995, XVII/471.

²⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, III/791; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/127.

²⁰² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 291.

²⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV/489.

b. İmam Züfer'in Delili

İmam Züfer görüşüne delil olarak, Peygamber efendimizden rivayet edilen şu hadisi kullanmıştır.²⁰⁴ “Allah Resûlü itikâf yapmak istediği zaman sabah namazını kılar ve itikâfa girerdi.”²⁰⁵

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî âlimlere göre kişi, itikâfa bir gün girmek için adakta bulunursa şafak sökmeden önce mescide girer ve güneş batana kadar orada kalır. Çünkü o günün tamamında itikâfa girmeyi borçlanmıştır. “Gün” ise orucun delaletiyle şafağın sökmekinden, güneşin batışına kadar olan vakittir.²⁰⁶

Şayet bir kişi bir ay itikâfa girmeyi adarsa bu defa güneş batmadan önce mescide girer. Çünkü “ay” gece ve gündüzleri içine alan bir zaman dilimidir. Bir kişi ne zaman geceli gündüzlü itikâfa girmeyi isterse itikâf geceden başlar. Çünkü kural olarak her gece kendinden sonra gelen gündüze aittir. Bunun içinde Ramazan ayında teravih namazı geceden başlamaktadır. Şevvalin ilk gecesinde ise kılınmaz. Ebû Yûsuf ise, ayı belirtmediği takdirde şafaktan önce veya güneşin batışından önce girmesi hususunda serbesttir, demiştir.²⁰⁷

²⁰⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV/489.

²⁰⁵ İbn Mâce, “Sıyâm”, 59.

²⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, III/194.

²⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, III/194.

1.5. HAC

1.5.1. İhramda Zorunlu Kaldığında Avlanmak ya da Meyte Yemek

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, İmam Züfer'in, ihramlı olan birisi zor durumda kaldığında avlanmak yerine domuz etini veya meyteyi yiyebilir, görüşünde olduğunu Ebû Yûsuf'un ise, avlanır ve avladığını yer ve ona ceza gerekir, görüşünde olduğunu nakletmiştir.²⁰⁸

Hanefî Fıkıh kitaplarını incelediğimiz zaman Ebû Yûsuf'a göre kişi, ihramlı iken meyte yemek veya avlanmak arasında kaldığında avlanır ve cezasını öder.²⁰⁹ İmam Züfer'e göre ise böyle bir kişi, ilk önce meyte yemeyi tercih etmelidir.²¹⁰

b. Ebû Yûsuf ve Züfer'in İhtilaf Sebebi ve Delili

Ebû Yûsuf'un delili, Bakara suresi 196. ayettir. Ayet-i kerimede Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Kurban yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Kim sizden hasta ise ya da başından şikâyeti varsa, onun ya oruç tutması ya sadaka vermesi veya kurban olarak fidye vermesi gerekir.” Bu ayete göre Allah Teâlâ, mecbur kalındığında başın tıraş edilmesine müsaade etmiştir. Ancak bu müsaade sonucunda kişiye kefarete olarak bazı fidyeler belirlemiştir. Dolayısıyla ihramlı iken kim avlanmaya mecbur kalırsa aynı hüküm geçerlidir.²¹¹

Züfer, avlanmanın hem yasak olduğunu hem de avlanan hayvan kesildiğinde hüküm olarak meyte olacağını söylemektedir. Dolayısıyla avlanmak sûretiyle yeme ihtiyacı giderildiğinde hac yasaklarından biri ihlal edilmiş olacaktır. Bunun için avlanmak yerine, varsa meyteyi tercih etmek daha önceliklidir.²¹²

²⁰⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 306.

²⁰⁹ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/445; Aynî, *el-Binâye*, IV/401.

²¹⁰ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/445; Aynî, *el-Binâye*, IV/401.

²¹¹ Aynî, *el-Binâye*, IV/401.

²¹² Aynî, *el-Binâye*, IV/401.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Bu konu Hanefî kaynaklarda kısa olarak ele alınmış, görüşlerin delilleri zikredilmiş ve konu sonlandırılmıştır. Bu konu ile ilgili diğer bir misal şöyledir: İhramlı bir kişi bir av veya bir müslümana ait olan bir şey bulursa, bu durumda av önceliklidir. Çünkü müslümanın malı, kul hakkı, av ise Allah hakkıdır. Kul hakkının tercihi ona ihtiyaç olduğundadır.²¹³

1.5.2. Birinci Gün Cemreyi Taşlamanın Vakti

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre âlimler, birinci cemreyi güneşin doğuşu ile zeval vakti arasında taşlamanın müstehap olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak cemreyi taşlamayı zeval vaktinden sonraya veya ertesi güne bırakma hususunda ihtilaf etmişlerdir. İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre, ilk gün cemreyi taşlamayı zevalden sonraya veya ertesi güne bırakana herhangi ceza gerekmez.²¹⁴

Hanefî fıkıh kitaplarını incelediğimiz zaman İmameyne göre, birinci günkü şeytan taşlama, ertesi gün sabaha kadar yapılmazsa, taşlama için hâlâ vakit olduğundan ceza gerekmez.²¹⁵

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife'ye göre şeytan taşlamayı ertelemek, terk etmek gibidir. Bayramın birinci günü Akabe Cemresine taş atmak, tam bir hac fiilidir. Terk edilmesi ceza kurbanını gerektirdiği gibi, vaktinden sonraya ertelenmesi de aynı şekildedir. Atılacak taşların çoğunu terk etmesi de böyledir. Çünkü çoğu, tamamı yerinedir.²¹⁶

²¹³ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/445.

²¹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 324.

²¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/123; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III/95.

²¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/123.

Bu hususta Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed arasındaki fark şeytan taşlamanın vaktinin belirlenmesindedir. Ebû Hanife'ye göre vakit, her gün için belirlidir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise şeytan taşlamanın tamamı, tek bir hac fiilidir. Dolayısıyla vaktinde yapılamayan taşlama son gün güneş batıncaya kadar kaza edilebilir ve kendisine herhangi bir ceza gerekmez. Ebû Hanife'ye göre ise vakit geciktirildiği için ceza kurbanı gerekir.²¹⁷

1.5.3.Şeytan Taşlamadan ve Kurban Kesmeden Tıraş Olanın Durumu

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, Züfer'in şeytan taşlamadan ve kurban kesmeden tıraş olan kimseye ceza olarak iki kurban gerekir, yaptığı kıran haccı ise üç kurban gerekir, görüşünde olduğunu nakletmiştir.²¹⁸

Tahâvî (v. 321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr* adlı eserinde Züfer'in, kıran haccı yapan birisi kurban kesmeden önce tıraş olursa kendisine ceza olarak iki kurban gerekir, görüşünde olduğunu nakletmiştir.²¹⁹

b. İmam Züfer'in Delili

İmam Züfer'in delili, İbn Abbas'tan rivayet edilen "Kim haccından bir rüknü erteler veya öne alırsa, bir kan akıtsın"²²⁰ hadisidir.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî kaynaklarını incelediğimiz zaman âlimlerin, rivayet edilen hadisler sebebiyle farklı görüşlere sahip olduklarını görürüz. Hadislerin bir kısmı, hacda rükünlerin sırasını değiştirmeye cevaz verirken, bir kısmı ise rükünlerdeki öne alma veya ertelemekten dolayı kurban kesmek gerektiği yönündedir.

²¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/124; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III/96.

²¹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 325.

²¹⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/238.

²²⁰ Tahâvî, *Şerh-u Meâni'l-Âsâr*, II/238.

İbn Abbas Peygamber efendimizden şöyle bir hadis rivayet etmiştir: “Allah Resûlüne kurban kesmeden önce tıraş olmak veya tıraş olmadan önce kurban kesmek hakkında soru sorulduğunda, “önemli değil, önemli değil” dedi.²²¹

Bir diğer hadiste şöyledir: “Allah Resûlüne bir adam geldi ve dedi ki: Ey Allah’ın Resûlü şeytan taşlamadan önce kurban kestim. Bunun üzerine Peygamberimiz; “taşla zararı yok”, dedi. Başka biri geldi ve “Ey Allah’ın Resûlü kurban kesmeden önce tıraş oldum”, dedi. Bunun üzerine Peygamber efendimiz “kes, zararı yok”, dedi. Başka bir kişi geldi ve “Ey Allah’ın Resûlü, kurban kesmeden önce kâbeyi tavaf ettim”, dedi. Bunun üzerine Peygamber efendimiz “ tavaf et, zararı yok”, dedi.²²²

Tahavî (v. 321/933) konuyla alakalı hadisleri eserinde toplamış ve hadisleri naklettikten sonra şöyle bir yorumda bulunmuştur: “Hadislerdeki “zararı yok” ifadesi, yaptıklarınızdan dolayı size günah yok, şeklinde yorumlanabilir. Çünkü sahabe bu rükünleri öne alma veya geciktirmeye dair yaptığı şeyleri kastî olarak değil, bilmediği için böyle yapmıştır. Peygamber (s.a.s) de yaptığınız şeylerde size günah yoktur, demek istemiştir.”²²³

Sahabenin hac ibadetinde yapmış olduğu takdim ve tehirleri unutarak yaptığına dair rivayetler de şöyledir: “Ali b. Ebi Talip’ten rivayet edilmektedir ki, bir adam Peygamber (s.a.s)’e haccı hakkında soru sordu ve dedi ki, “Ben şeytan taşladım, tavaf yaptım ve tıraş olmayı unuttum.” Bunun üzerine Peygamber (s.a.s), “Tıraş ol, zararı yok”, dedi.²²⁴

Peygamber efendimiz (s.a.s) haccın menasiklerini takdim veya tehir ettiklerini söyleyen sahabelerin sorularından sonra şöyle demiştir: “Ey Allah’ın kulları! Allah sizin yükünüzü ve sıkıntılarınızı hafifletti. Ancak haccın rükünlerini öğrenin. Çünkü onlar sizin dininizdir.”²²⁵ Tahavî (v. 321/933) bu hadisi naklettikten sonra şöyle bir yorum yapmıştır. “Görmüyor musunuz ki, Peygamber (s.a.s) onlara haccın menasiklerini öğrenmelerini

²²¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/236.

²²² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/236.

²²³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/236.

²²⁴ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/237.

²²⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/237.

emrediyor. Çünkü onlar bu menasikleri iyi bilmiyorlardı. Allah Teâlâ da bu sebeple onlar üzerinden zorluğu kaldırdı. Ancak bu kolaylık başkaları için değil, sadece onlar içindir.”²²⁶

Takdim veya tehir sebebiyle kurban gerekeceğine dair hadis ise yukarıda geçmişti. İbn Abbas, hem takdir veya tehir sebebiyle kurban gerekeceğine, hem de herhangi bir zararı olmayacağına dair iki hadis rivayet etmiştir. Tahavî (v. 321/933) bu iki rivayet arasındaki tenakuzu gidermek için şöyle bir yorumda bulunmuştur: “İbn Abbas’a göre haccın menasiklerinden birisi takdim veya tehir edilirse kefarete kurbanı gerekir. Hz. Peygamber (s.a.s) zamanında sahabelere bu hususta genişlik tanınması, onların hükmün nasıl olduğuna dair bilgilerinin bulunmaması sebebiyledir.”²²⁷

Ebû Hanife bu konuda Züfer’in kullandığı delili kullanmış ve takdim veya tehirten dolayı kefarete olarak bir kurban, eğer yapılan hac, kıran haccı ise iki kurban gerekeceğini söylemiştir.²²⁸

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise, takdim veya tehirin herhangi bir sakıncasının olmadığı belirtilen rivayetleri delil olarak almışlardır. Dolayısıyla bu iki imama göre, haccın menasiklerinden birisini önce veya sonra yapan kimseye kefarete kurbanı gerekmez.²²⁹

Bakara süresi 196. ayette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer engellenirseniz, kolayınıza gelen kurban yeterlidir. Kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin.”²³⁰ Bu ayeti, konu çerçevesinde ele aldığımızda Tahavî’ye (v. 321/933) göre, Ebû Hanife ve Züfer’in görüşünün daha isabetli ve tercihe layıktır. Çünkü Allah Teâlâ kurban yerine varmadan tıraş olmamayı emretmektedir. Muhsar olan kişi ancak kurban yerine vardığında ihramdan çıkabilir. Eğer muhsar, kurban yerine varmadan tıraş olursa ona kefarete olarak bir kurban gerekir ki, bu hususta icma vardır. Bu durumu kıran haccı yapan birisine kıyas ettiğimizde, kıran haccı

²²⁶ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/237.

²²⁷ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/238.

²²⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, I/263.

²²⁹ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/238; Merginânî, *el-Hidâye*, I/263.

²³⁰ وَأَيُّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ

yapan kişi tıraş ile ihramdan çıktığı için, eğer kurban kesmeden önce tıraş olursa kendisine kefaret olarak kurban gerekecektir.²³¹

1.5.4. Muhsar'ın Tıraş Olma Durumu

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün naklettiğine göre İmam Muhammed, muhsar kişinin tıraş olması gerekmez, Ebû Yûsuf ise, muhsar kişinin tıraş olması gerekir, görüşüne sahiptir.²³²

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde, İmam Muhammed'e göre kurbanını harem bölgesine gönderen muhsarın, tıraş olma zorunluluğu yoktur. Ebû Yûsuf'a göre ise tıraş olması gerekir. Ancak tıraş olmasa bile kendisine kefaret gerekmez.²³³

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in İhtilaf Sebebi Ve Delili

Ebû Yûsuf'un delili, Peygamber efendimizin Hudeybiye'de tıraş olması ve sahabeye de tıraş olmasını emretmesidir. Bu nedenle muhsar olan kişiye tıraş olmak vaciptir.²³⁴

İmam Muhammed'in delili ise, Bakara süresi 196. ayettir. Ona göre, ayet-i kerimedeki "Engellendiğiniz zaman kolayınıza gelen kurbanı gönderin"²³⁵ ifadesi ihramdan çıkmak istediğinizde kolayınıza gelen kurbanı kesin anlamına gelmektedir. Ayrıca tıraş olmak, haccın fiillerindedir. Muhsar ise, bu fiilleri yerine getiremez. Dolayısıyla tıraş olmaya da gerek yoktur.²³⁶ Peygamber efendimiz ve ashabının Hudeybiye'de tıraş olması ise umreden vaz geçip Medine'ye dönme kararı verdiklerinin anlaşılması içindir.²³⁷

²³¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II/239.

²³² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 328.

²³³ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/201; Merginânî, *el-Hidâye*, I/279, Aynî, *el-Binâye*, IV/448; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III/198; Şeybanî, *Kitâbü'l-Asl*, II/360.

²³⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III/198.

²³⁵ فَإِنْ أَحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ

²³⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III/198.

²³⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, I/279.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî fıkıh kitaplarında bu konu, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un delilleri etrafında tartışılmıştır. İmam Şafi, Ebû Yûsuf ile aynı görüşe sahip iken, Ebû Hanife ise İmam Muhammed ile aynı görüşe sahiptir.²³⁸

Muhsarın tıraş olmasını gerekli görmeyenler Ebû Yûsuf'un deliline karşı şöyle bir aklî delil öne sürmüşlerdir. Onlara göre Hudeybiye, Harem bölgesindedir. Çünkü onun yarısı *hill*, yarısı ise *harem* bölgesindedir. Peygamber (s.a.s)'in harem bölgesinde muhsar kalmış olması ve bu sebeple tıraş olması muhtemeldir. Dolayısıyla bu rivayetin, muhsarın tıraş olması gerektiği hususunda delil olarak kullanılması uygun değildir.²³⁹ Ayrıca Ebû Yûsuf'un görüşüne göre, muhsarın tıraş olmaması durumunda dahi kendisine bir kefaret gerekmecek olması, Ebû Hanife ve İmam Muhammed'i haklı çıkarmaktadır.

1.5.5. İhramlı İken Avlanmanın Cezası

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Züfer, ihramlı iken avlanan kişiye gereken cezaları haber veren Maide süresi 95. ayetteki cezaların, tertibe göre olduğu görüşünü benimsemiştir.²⁴⁰

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Züfer'e göre, ihramlı kişinin mal ile ceza vermeye gücü yetiyorsa, oruç tutması caiz değildir.²⁴¹ Yani Züfer, âyet-i kerimedeki sıraya riayet etmiştir.

b. İmam Züfer'in İhtilaf Sebebi ve Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

İhramlı kişi avlandığı zaman kendisine uygulanacak ceza Maide süresi 95. ayette bildirilmektedir. Bu ayet temelinde, üç farklı görüşün ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Âlimlerin bir kısmı zikredilen cezalar arasında seçim yapılabileceği görüşüne sahipken,

²³⁸ Aynî, *el-Binâye*, IV/449.

²³⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, III/198; Aynî, *el-Binâye*, IV/448.

²⁴⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 330.

²⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/159.

bazı âlimler ise sıraya uymak gerektiğini söylemişlerdir. Yine bir kısım âlim ise seçim hakkının iki âdil hakeme ait olduğunu söylemiştir. Ayet-i Kerime şöyledir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ

“Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse, öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe'ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder. Yahut (avlanmanın cezası), fakirleri doyurmaktan ibaret bir kefarettir. Yahut onun dengi oruç tutmaktır. Ta ki (yasak av yapan) işinin cezasını tatmış olsun. Allah geçmişi affetmiştir. Kim bu suçu tekrar işlerse Allah da ondan karşılığını alır. Allah daima galiptir, öç alandır.”²⁴²

Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'a göre hedy kurbanı kesme, yoksulu doyurma ve oruç tutma arasında tercih yapma ihramlıya aittir. Çünkü ayetteki “أَوْ” ifadesi kefaretlere arasından istenileni seçme hakkını tanımaktadır. Bu iki imama göre, ayetteki âdil iki kimseye duyulan ihtiyaç ise, avlanan hayvanın değerini belirlemek içindir. Bu değer ortaya koyulduktan sonra, artık bu, ihramlı kişi üzerine vacip olan bir kefarettir. Dolayısıyla yemin kefaretinde olduğu gibi, vacibi yerine getirecek kimsenin, kefaretin cinsini belirleme hakkı ihramlıya aittir.²⁴³

İmam Muhammed'e göre ise, bu üç kefaretle arasında tercih hakkı iki hakeme aittir. Bu iki hakem, ihramlı için, ayette geçen üç kefarettten birini belirlerse, ihramlının bununla kefareti vermesi gerekmektedir. İmam Muhammed, Maide süresi 95. ayetindeki “içinizden iki adil kimsenin hükmedeceği, Kâbe'ye ulaşacak... bir kurban cezası vardır.”²⁴⁴ cümlesini delil olarak almaktadır. Çünkü Ona göre, ayette “hedyen” kelimesi “yahkümü” kelimesinin tümlécidir. Bu da belirlemenin hâkime ait olduğunu açıkça göstermektedir. Allah Teâlâ'nın bu iki adil kişinin fiilini hüküm olarak isimlendirmesi, bu iki kişinin vereceği hükümde

²⁴² Maide, 5/95.

²⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/159; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III/238.

²⁴⁴ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ

borçlandırma hakkı bulunduğu, ama vacibin aslını borçlandırmanın onlara ait olmadığına açık delildir. Bundan anlıyoruz ki, belirleme hakkı bu iki adil kimseye aittir.²⁴⁵

Züfer'e göre ise ihramlının, mal ile ceza vermeye gücü yettiği takdirde oruç tutması caiz değildir. Züfer bu durumu yemin kefareti, temettü ve kıran kurbanına kıyas etmektedir. Ayrıca “و” harfi, vacip konusunda tertibin gözetilmesini reddetmez, demektir. Nitekim O'na göre, yol kesenlere uygulanacak cezayı bildiren Maide süresi 33. ayetteki²⁴⁶ “و” harfi de böyledir.²⁴⁷ Hanefilere göre bu ayetteki cezalar sıraya göre, yol kesenlerin işlediği suç oranı nispetinde uygulanır. Yol kesmede suç ise adam öldürme, mal alma ve insanları korkutma şeklinde değişiklik gösterir. Dolayısıyla suç ağır olduğunda, en hafif ceza ile cezalandırmak veya suç hafif olduğunda da en ağır ceza ile cezalandırmak uygun olmayacaktır.²⁴⁸ Ancak Züfer'in bu kıyası eleştirilmiş ve hakkında delil bulunan bir konunun, hakkında delil bulunan başka bir konuya kıyasının batıl olduğu vurgulanmıştır.²⁴⁹

1.5.6. Hacda Cimannın Tekrar Etmesi Halinde Hedy Sayısı

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün naklettiğine göre İmam Muhammed, tekrar eden cimalar ister bir mecliste isterse farklı meclislerde olsun, ilk cima için hedy verilmemiş ise hepsi için bir hedy yeterlidir, görüşüne sahiptir.²⁵⁰

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde, İmam Muhammed'e göre bir suç farklı meclislerde tekrar etse bile, ilk meydana gelen suçun kefareti verilmemiş ise, aynı suçun birden fazla işlenmesi sebebiyle bir kefaret yeterlidir.²⁵¹

²⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/158.

²⁴⁶ *إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ*

²⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/158.

²⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, IX/228.

²⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/159.

²⁵⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 339.

²⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/147-148; Merginânî, *el-Hidâye*, I/255; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/448-449.

b. İmam Muhammed'in Delili

İmam Muhammed'e göre bu suçlar tek bir nedene dayanmaktadır ki o da ihramın hürmetine saygı duymamakla gerçekleşmiştir. Bu fiil birden fazla olsa bile suçun cezasının nedeni tektir. Dolayısıyla suç farklı meclislerde de olsa, cezası tek olacaktır.²⁵²

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Bu konudaki ihtilaf, birçok defa işlenen suçun aynı mecliste olup olmaması etrafında gerçekleşmiştir. Yukarıda açıkladığımız üzere, İmam Muhammed'e göre tekrar eden suçlar aynı mecliste de olsa, farklı mecliste de olsa, daha önceden kefarete verilmemiş ise hepsine bir kefarete yeterlidir.

Bu konuda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, İmam Muhammed'ten farklı düşünmektedir. Onlara göre, tekrar işlenen suç aynı mecliste ise tek kefarete yetmektedir. Ancak tekrar işlenen suç, farklı meclislerde ise bu durumda her işlenen suç ayrı olarak değerlendirilir ve her tekrar eden suçta bir kefarete gerekir. Dolayısıyla bu iki imam göre, eğer bir kişi el ve ayak tırnaklarından her birini ayrı ayrı meclislerde keserse, kendisine dört kurban vacip olur.²⁵³ Çünkü kefaretin sebebi olan ihramlı olma durumu, aynı suçun tekrar işlenmesi anında da mevcuttur.²⁵⁴

Bu görüş ayrılığı, bir kimsenin hanımıyla defalarca cinsel ilişkide bulunması durumunda da söz konusudur. Ancak Hanefî âlimler, Arafat'taki vakfeden sonra yapılan cinsel ilişki konusunda şöyle demişlerdir. İlk defa cinsel ilişki vuku bulduğunda bedene, yani deve kurban etme kesme cezası gerekir. İkinci defa cinsel ilişki gerçekleştiğinde ise koyun kesme cezası gerekir. Çünkü birinci suç nedeniyle ihramda eksiklik meydana gelmiştir. İkinci suç ise eksik bir ihram içerisinde işlenmiştir. Dolayısıyla ikinci suç nedeniyle ceza olarak sadece koyun vacip olmuştur.²⁵⁵

²⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, IV/147; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III/228.

²⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/148; Aynî, *el-Binâye*, IV/342.

²⁵⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III/229.

²⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/148.

1.5.7. Mikat Sınırlarını İhramsız Geçmek

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün naklettiğine göre, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, bir kişi *mîkât* sınırlarını ihramsız geçip geri dönerse kendisine bir ceza gerekmez, geri dönmezse kefarete olarak kurban kesmesi gerekir,²⁵⁶ görüşüne sahiptir.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, bir kişi *mîkâtı* geçtikten sonra ihrama girmişse, sonra tekrar geri dönmüşse kendisinden ceza kurbanı düşer.²⁵⁷

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, bir kimseye vacip olan ihrama *mîkât*tan girmesidir. *Mîkâtta* yeni bir niyette bulunması değildir. Bir kişi *mîkâta* varmadan önce ihrama girerse, sonra da *mîkât*tan ihramlı olarak geçerse ve *mîkâtta* telbiye getirmezse ona bir şey gerekmez. Aynı şekilde ihrama girdikten sonra *mîkât* sınırına döner ve telbiye getirmezse, *mîkâtta* ihramlı bulunma şartını yerine getirmiş olur.²⁵⁸

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife'ye göre bir kişi *mîkâtı* geçtikten sonra ihrama girip, ardından *mîkâta* dönmüşse ve *mîkâtta* telbiye getirmişse bu kimseden kurban cezası düşer. Telbiye getirmezse ceza kurbanı düşmez. Ebû Hanife, İbn Abbas'ın *mîkâtı* ihramsız geçtiğini söyleyen bir adama "Mîkâta geri dön. Aksi takdirde senin haccın yoktur." demesini delil olarak almıştır. Bu sözün anlamı şudur ki, bir kişi *mîkâta* vardığında, orada telbiye getirmesi ve ihrama girmesi vacip olur. Bunu terk edip *mîkâtı* ihramsız geçtiği ve *mîkâtı*

²⁵⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 341.

²⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/320; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/446.

²⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/321; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/446.

geçtikten sonra ihrama girdiği takdirde üzerine borç olan hac fiilinin düşmesi için mîkâta dönmesi ve telbiye getirmesi gerekmektedir.²⁵⁹

Züfer'e göre ise, kişi mîkâtı ihramsız geçtikten sonra geri döndüğünde ister telbiye getirsin, isterse getirmesin ceza kurbanı ondan düşmez. Çünkü onun üzerine borç olan hac ihramı, mîkâttan itibaren başlamaktadır. Mîkâtı geçtikten sonra ihrama girerse, üzerine borç olan şeyi terk etmiş olmaktadır. Dolayısıyla mîkâta dönmediği durumda olduğu gibi ona ceza kurbanı gerekir.²⁶⁰

1.6. YEMİN

Yemin Kefaretinde Verilecek Elbisenin Niteliği

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf, yemin kefareti olarak bir kişiye, sadece pantolon veya sarık vermek yeterli olmaz,²⁶¹ görüşüne sahiptir.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde Ebû Yûsuf'a göre, yemin kefareti için bir kişiye bir pantolon veya sarık verilmesi yeterli olmaz.²⁶²

b. Ebû Yûsuf'un Delili

Ebû Yûsuf'a göre yemin bozma sebebiyle verilecek kefaretin giyecek olarak en alt ölçüsü, vücudun tamamını örtecek kadar olmasıdır.²⁶³

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Yemin kefareti için yoksula giydirilecek olan elbise, bir izar yani belden aşağı sarılan peştamal ve bir rida yani belden yukarı giyilen astarsız bir elbisedir. Bunun yerine izar ile gömlek ya da izar ile ceket türü birşey de olabilir. Ancak bu giysiler, her dönemin

²⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/321.

²⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/321.

²⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 381.

²⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, VIII/250; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV/48; Aynî, *el-Binâye*, VI/136.

²⁶³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV/48.

şartlarına göre belirlenmiş olan şeylerdir. Zührî'den yoksula giydirilecek elbisenin, insanın vücudunu tam olarak örten, bir izar ve daha fazla elbise olduğu rivayet edilmiştir. İbn Abbas'tan ise “kefarette her yoksula bir elbise verilir” dediği ve bir kaftan verdiği nakledilmiştir.²⁶⁴

İmam Muhammed'e göre ölçü, elbise giyildiği zaman, namaz kılınmasına mani olmayacak nitelikte olmalıdır. Bu sebeple İmam Muhammed'e göre, her bir yoksula göbekten aşağısını örten bir pantolon giydirmek yeterlidir. Çünkü bu elbiseyle namaz kılmak caizdir. Ama giysi olarak mest veya şapka vermek caiz olmaz. Çünkü kişi, başka bir şey giymezse sadece şapka veya mest ile namaz kılması caiz değildir.²⁶⁵

Ebû Hanife'ye göre ise elbise de ölçü, tüm vücudu örtecek kadar olmalıdır. Dolayısıyla ona göre sadece pantolon giyen birisi örfte giyinmiş olarak görülmeyeceği için, kefarete olarak pantolon vermek caiz olmaz. Ebû Hanife, sarık hakkında ise şöyle düşünmektedir. Eğer sarık, izar kadar uzun ve geniş ise veya bir gömlek çıkacak kadar eni geniş ise caizdir. Aksi durumda caiz değildir.²⁶⁶

1.7. NEZİR

1.7.1. Mescid-i Nebi veya Mescid-i Aksa'da Namaz Kılmaya Niyet Etmek

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf, “Bir kişi Mescid-i Aksa veya Mescid-i Nebi'de namaz kılmayı adarsa, bu adağını yerine getirmesi ona vacip olur. Ancak Mescid-i Haram'da da namaz kılsa yeterlidir”,²⁶⁷ görüşüne sahiptir.

Tahâvî (v. 321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr* adlı eserinde Ebû Yûsuf'un, “Bir kimse Mescid-i Aksa'da namaz kılmayı adamasına rağmen, namazı Mescid'i Nebi veya Mescid-i Haram'da kılsa, bu ona yeterli olur”,²⁶⁸ görüşüne sahip olduğunu nakletmiştir.

²⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII/250.

²⁶⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV/48.

²⁶⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV/48.

²⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 388.

²⁶⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/125.

b. Ebû Yûsuf'un Delili

Ebû Yûsuf bu hususta Peygamber efendimizden nakledilen şu hadisi delil olarak almıştır: “Benim mescidimde kılınan bir vakit namaz Mescid-i Haram hariç, diğer mescitlerde kılınan bin vakit namazdan daha faziletlidir.”²⁶⁹ Ebû Yûsuf bu hadise binaen, “Eğer bir kişi, bu mescitlerden birinde namaz kılmayı adarsa ya adadığı yerde ya da ondan daha faziletli bir yerde adağını yerine getirmelidir”, demiştir.²⁷⁰

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Züfer'e göre, belli bir yerde namaz kılmayı adayan birisi bu adağın yükümlülüğünden kurtulmak için ya belirttiği yerde ya da fazilet bakımından ondan üstün bir yerde namaz kılmalıdır. Kendisinde namaz kılınan yerlerin en faziletlisi ise sırasıyla Mescid-i Haram, Mescid-i Nebi ve Mescid-i Aksa'dır. Dolayısıyla İmam Züfer'e göre, bir kimse Mescid-i Aksa'da namaz kılmayı adarsa, bu namazı adadığı yerde veya ondan faziletçe daha üstün olan Mescid-i Nebi veya Mescid-i Haram'da kıldığı takdirde üzerinden sorumluluk kalkar.²⁷¹

Bu konuda Ebû Hanife ve İmam Muhammed ise farklı düşünmektedir. Onlara göre Mescid-i Haram, Mescid-i Nebi ve Mescid-i Aksa'da namaz kılmayı adayan birisinin bu adağını bu mescitlerden birinde yerine getirmesi şart değildir. Nitekim Ebû Yûsuf'un delil olarak aldığı hadis, nafil namazlar için değil, farz namazlar içindir. Ayrıca Peygamber efendimizden şöyle bir hadis nakledilmektedir. “Kişinin en hayırlı namazı, farz namazı dışında evindeki namazıdır.”²⁷² Peygamber efendimiz (s.a.s) bu sözünü Ramazan ayında teravih namazını kıldırmak istediğine söylemiştir.²⁷³ Dolayısıyla Peygamber efendimizin Mescid-i Aksa, Mescid-i Nebi ve Mescid-i Haram'daki kılınan namazların faziletinden bahseden hadisleri, nafil namazlar değil, farz namazlar hakkındadır.²⁷⁴

²⁶⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/125.

²⁷⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/127.

²⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, III/208.

²⁷² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/128; Müslim, “Salâtü'l Müsâfirin”, 213.

²⁷³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/128.

²⁷⁴ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/128.

Ayrıca Tahâvî (v. 321/933) eserinde şöyle bir aklî çıkarımda bulunmaktadır. “Şayet birisi, “Mescid-i Haram’da Allah için bir süre durmak boynumun borcu olsun” derse, bu adağı yerine getirmesi ona vacip olmaz. Dolayısıyla Mescid-i Haram’da Allah için namaz kılmayı kendisine vacip kılan kimsenin, o namazı kılması vaciptir, ancak o namazı Mescid-i Haram’da kılması kendisine vacip değildir.”²⁷⁵

1.7.2. Evladını Kurban Etmeyi Adama Meselesi

a. Bidâyetü’l-Müctehid’de Ebû Yûsuf’a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd’ün naklettiğine göre Ebû Yûsuf, çocuğunu kurban etmeyi adayan birisinin kefarete ödemesine gerek yoktur,²⁷⁶ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Ebû Yûsuf’a göre, “Allah için çocuğumu boğazlamak adağım olsun” diyen kişiye bir şey gerekmez.²⁷⁷

b. Ebû Yûsuf’un Delili

Ebû Yûsuf’a göre, Allah’a isyan içeren bir şey hususunda adak olmaz. Bir kimse, sahibi olduğu ancak kurban olarak kesilmesi caiz olmayan eşek, katır gibi bir hayvanı kesmeyi adarsa, adağını yerine getirmesine gerek yoktur. Aynı şekilde, başkasının malı olan bir koyun gibi, sahibi olmadığı ama kurban olarak kesilmesi caiz olan bir şeyi kesmeyi adarsa yine bu adağını yerine getirmesi gerekmez. Dolayısıyla, sahibi olmadığı ve kurban olarak kesilmesi de helal olmayan bir şeyi kurban olarak adaması durumunda, öncelikli olarak kendisine bir şey gerekmez.²⁷⁸

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Bu konu, çocuğunu kurban etmeyi adayan birisine kefarete gerekir mi, gerekmez mi, soruları etrafında tartışılmıştır. Bazı âlimler kefarete gerekmez demişlerdir ki, bunların

²⁷⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, III/128.

²⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, s. 388.

²⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII/227; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, VI/340.

²⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII/227; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, VI/340.

arasında Ebû Yûsuf, Züfer ve Şafiî de bulunmaktadır. Bazı âlimler ise kefarete gerekirse demişlerdir ki, bunların arasında Ebû Hanife ve İmam Muhammed bulunmaktadır.²⁷⁹

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre çocuğunu boğazlamayı adayan birisine kefarete gereklidir. Kefaretin en faziletlisi önce deve, sonra sığır sonra ise koyun cinsi bir şeydir. Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in bu konudaki delili, sahabeden gelen rivayetler ve Peygamber efendimizden nakledilen hadislerdir.²⁸⁰

Rivayete göre bir adam İbn Abbas'a, evladını kurban olarak kesmeyi adayan kimseye ne lazım geleceğini sordu ve İbn Abbas'tan şöyle bir cevap aldı. "Benim görüşüme göre yüz bedene (sığır veya deve) keseceksin." Ancak İbn Abbas bu cevabından sonra Mesrûk'u işaret ederek "Şu zata sor dedi." Adam gidip ona sorduğunda, Mesrûk "Bana göre bir koyun kurban keseceksin." cevabını verdi. Aynı adam bunu gelip İbn Abbas'a cevap verdiğinde, İbn Abbas da aynı görüşü benimsediğini belirtmiştir. İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivayete göre ise, bu konuda yemin kefareti gerekli gördüğü rivayet edilmiştir. Hz Ali'den ise kefarete olarak, bir veya yüz bedene kurban gerektiği rivayet edilmiştir.²⁸¹

Ashab ise, bu şekildeki bir adağın geçerli olduğu konusunda görüş birliği içerisindedirler. Ancak onun sorumluluğundan nasıl çıkılacağı hususunda görüş ayrılığı vardır. Ashabın bu konuda görüş birliği etmiştir denilmesinin sebebi, bazı büyük sahabînin bu konudaki yaygın sözlerine, aksi yönde görüş belirten ashabın olmamasıdır.²⁸²

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in delil olarak aldığı hadislere gelince Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyuruyor: "Kim Allah'a itaat etmeyi içine alan bir adakta bulunursa, o adağını yerine getirsin."²⁸³ Yine diğer bir hadiste Allah Resûlü şöyle buyurmaktadır. "Kim bir adakta bulunursa bu adağını yerine getirmesi gerekir."²⁸⁴ Bu hadislerde anlatılmak istenen, yapılan adağın Allah'a ibadeti ve yaklaşmayı konu edinen

²⁷⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, VI/340.

²⁸⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, VI/340.

²⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII/227-228.

²⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, VIII/228.

²⁸³ Buhari, "Nezir", 28.

²⁸⁴ İbn Mâce, "Kefaret", 17.

bir içerikte olması gerektiğidir. Çocuğunu kurban etmeyi adayan birisi de koyun kesmeyi adamış gibi olmuştur. Çünkü çocuğun kurban edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla zimmetteki borç, koyun kurban etmeye dönüşmüştür. Örneğin yaşlı bir kimse oruç tutmayı adasa, kendisine fidye vermek vacip olur. Çünkü ona dinen orucun vacip oluşu, oruç dışında başka bir şey sebebiyledir. O şey de fidyedir. Çünkü yaşlı kimse oruç tutmaktan acizdir. Çocuğunu kurban etmeyi adayan birisi için de bu durum aynen geçerlidir.²⁸⁵

1.7.3. Tüm Malını Bağışlamayı Adayan Kimsenin Durumu

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Züfer, malının hepsini bağışlamayı adayan kimseye, adağını yerine getirmesi vacip olur,²⁸⁶ görüşüne sahiptir.

Serahsî, (v. 483/1090) *el-Mebsût* adlı eserinde Züfer'in, "Bir kimse adamak suretiyle üzerine vacip kıldığı şeyi tam olarak yerine getirmedikçe sorumluluktan kurtulamaz",²⁸⁷ görüşünde olduğunu nakletmiştir. İbn Rüşd, İmam Züfer'in bu görüşünü doğru tespit etmiştir.

b. İmam Züfer'in Delili

Züfer'in bu konudaki delili, Peygamber efendimizden nakledilen şu hadistir: "Kim Allah'a itaat etmeyi adarsa, adağını yerine getirip itaat etsin. Kim de Allah'a isyan etmeyi adarsa, sakın isyan etmesin."²⁸⁸ Bu hadiste, Allah'a isyan söz konusu olmayan durumların yerine getirilmesi emredilmektedir. Dolayısıyla bir kişi, tüm malını fakirlere bağışlamayı adasa bile, bunu yerine getirmesi kendisine vacip olur.²⁸⁹

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife'ye göre bir kişi, mutlak olarak "malım fakirlere sadakadır" diye bir adakta bulunursa bu adak, üzerine zekât ibadeti düşen mallar için geçerlidir ve bu adağını

²⁸⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, VI/342; Serahsî, *el-Mebsût*, VIII/231.

²⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 389.

²⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, III/204.

²⁸⁸ Buhari, "Nezir", 28.

²⁸⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII/630.

zekât miktarınca, sadaka vererek yerine getirir. Çünkü Ebû Hanife'ye göre adak, Allah'ın vacip kıldığı ibadet cinsinden olursa geçerlidir. Allah Teâlâ bizi tüm malımızı bağışlamak şeklinde bir ibadetle mükellef tutmadığına göre, tüm malını bağışlamayı adayan birisine ancak sorumlu olduğu zekât miktarı oranınca sadaka vermek gerekir.²⁹⁰

Bazı âlimlere göre ise, böyle bir kişiye malın üçte birini zekât vermek gerekir. İmam Malik bu âlimlerden biridir. İmam Malik'in bu konudaki delili, Ebu Lübabe'den nakledilen hadistir. Nitekim o, Peygamber efendimize tüm malını sadaka olarak vermek istediğini söylemiş, Peygamber efendimizde “üçte bir sana yeter” diye cevap vermiştir. Katâde (v. 117/735) ise, zengin olan kimsenin onda bir, orta hallinin yedide bir, fakir kimsenin ise beşte bir oranında malından sadaka vermesi gerekir, diye bir görüş belirtmiştir. Nehaî (v. 96/714) ise, malının tümünü sadaka olarak vermekle yükümlüdür, demiştir.²⁹¹

1.8. KURBAN

Kurban Kesmenin Hükümü

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, kurban kesmek vacip değildir,²⁹² görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre kurban kesmek sünnettir. Ancak her ikisinin de vacip olduğu görüşünü benimsemiş olduğuna dair rivayetler de vardır.²⁹³ İbn Rüşd ise eserinde bu ihtilaflara değinmemiştir.

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delilleri

Kurban kesmenin sünnet olduğunu benimseyenlerin delilleri şöyledir: Peygamber (s.a.s) bir hadisinde “Sizden kim kurban kesmeyi isterse tırnaklarından ve yününden bir

²⁹⁰ Şevkani, *Neylü'l-Evtâr*, X/492.

²⁹¹ Şevkani, *Neylü'l-Evtâr*, X/491.

²⁹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 391.

²⁹³ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/490; Mevslî, *el-İhtiyâr*, V/16; Serahsî, *el-Mebsût*, XII/12.

şey almasın”²⁹⁴ buyurmaktadır. Bu hadisteki “istemek” ifadesinin kurban kesmenin vacip oluşuna delalet etmediğini anlıyoruz.²⁹⁵ Peygamber (s.a.s) diğer hadislerinde şöyle buyurmaktadır: “Üç şey bana özgü kılındı. Onlar size sünnettir. Bunlar; vitir, kuşluk namazı ve kurban.” “Kurban bana farz kılındı ama size farz kılınmadı.”²⁹⁶ “Kurban kesiniz. Şüphesiz kurban, babanız İbrahim (a.s)’in sünnetidir.”²⁹⁷

Diğer taraftan, kurban mukim kimseye vacip olsaydı, yolcu olana da vacip olması gerekirdi. Çünkü zekât ibadetinde olduğu gibi, malî görev ve sorumluluklarda yolcu olan ile olmayanın durumu değişmez.²⁹⁸

Ayrıca kurban kesenin, onun etinden yemesinin ve zengine ikram etmesinin helâl oluşu da kurbanın vacip olmadığına delildir. Şayet vacip olsaydı, ihramlının av avladığı için kesmesi gereken kurbanda ve benzeri kurbanlarda olduğu gibi, etini yemesinin helâl olmaması gerekirdi.²⁹⁹

Yine Hz Ömer ve Hz Ebû Bekir’in, insanların vacip sanmalarından korktukları için kurban kesmediği de rivayet edilir.³⁰⁰

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî kaynaklarda kurban kesmenin hükmü, vacip veya sünnet olduğuna dair görüşler etrafında şekillenmiştir. Mezhebin genel kabulü vacip olduğu yönünde ise de sünnet olduğunu benimseyenlerde olmuştur. Bu meseledeki ihtilaf, ilgili hadislerin farklı yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Yukarıda kurban kesmenin sünnet olduğu görüşünü benimseyenlerin delillerini belirtmiştik. Burada ise yukarıdaki delillere getirilen itirazları ve kurban kesmenin vacip olduğunu benimseyenlerin delillerini ele alacağız.

²⁹⁴İbn Mâce, “Edâhi”, 11.

²⁹⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/490.

²⁹⁶Beyhakî, *es-Sünenü ’l-Kübra*, IX/443.

²⁹⁷İbn Mâce, “Edâhi”, 3.

²⁹⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/490.

²⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XII/12.

³⁰⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/16.

Hanefî mezhebine göre kurban kesmenin hükmü vaciptir. Ebû Hanife ve Züfer, bu görüşü benimsemişlerdir.³⁰¹ Bu hususta Hanefî'lerin delilleri şunlardır:

Peygamber (s.a.s) bir hadisinde “İmkân bulup da kurban kesmeyen kişi bizim mescidimize yaklaşmasın”³⁰² buyurmaktadır. Böyle bir tehdit ancak vacibin terk edilmesinde söz konusu olur. Başka bir hadisinde ise Peygamber efendimiz “Bayram namazından önce kurban kesen, tekrar kessin. Kesmeyen de Allah Teâlâ'nın ismiyle kessin.”³⁰³ Emir, vücut ifade eder. Peygamber efendimizin “kurban kessin” sözü de muhataba yönelik bir emirdir.³⁰⁴

Allah Teâlâ Kevser süresinde “Rabbin için namaz kıl ve hayvan boğazla”³⁰⁵ buyurmuştur. Bu “Rabbin için kurban kes” demektir. Bir şeyin Kuran'da emredilmesi, onun farz olmasını gerektirir.³⁰⁶

Karşı görüş sahiplerinin dayandıkları “Şüphesiz kurban, babanız İbrahim (a.s)'in sünnetidir” sözünün anlamı “Onun yoludur.” demektir. Dinde sünnet, yoldur. Dolayısıyla bu hadis, kurbanın vacip olmasına aykırı değildir.³⁰⁷

Yine Peygamber (s.a.s)'in “O size farz kılınmamıştır” sözü de, onun vacip olmadığına delil olmaz. Çünkü zaten mezhebin görüşü, kurban kesmenin farziyeti yönünde değil, vacip olduğu yönündedir. Hz Peygamber'inde ifade ettiği gibi kurban, sadece kendisine farz kılınmıştır.³⁰⁸

Hız Ömer ve Hız Ebû Bekir'in kurban kesmediğine dair rivayeti de Hanefiler, Hız Ömer ve Hız Ebû Bekir fakir kimselerdi, kurban kesmenin fakir kimselere vacip olduğu zannedilmesi korkusuyla onlar kurban kesmemişlerdir, şeklinde yorumlamışlardır.³⁰⁹

³⁰¹ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/490.

³⁰² İbn Mâce, “Edâhî”, 2.

³⁰³ Buhari, “Edâhî”, 4; Müslim, “Edâhî”, 10; İbn Mâce, “Edâhî”, 12.

³⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XII/13.

³⁰⁵ Kevser, 108/2.

³⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XII/13.

³⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XII/13.

³⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XII/13; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/17.

³⁰⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/17.

Yolculukta kurbanın vacip olmaması ise yolculuktaki sıkıntıdan dolayıdır. Vakit çıktıktan sonra ise kaza imkânı olmadığı için ibadet tümüyle terk edilmiş olur. Diğer mâlî ibadetlerin aksine, zorluğu gidermek için yolcuya kurban gerekmez. Cuma namazı da böyledir.³¹⁰

Kurban sahibinin veya zengin kurban etinden yemelerinin mubah oluşu ise, hak sahibinin izni ile. Çünkü kurban kesildikten sonra artık Allah Teâlâ'ya ait olur. Allah Teâlâ da Hac süresi 28. ayette “onlardan (kurban etlerinden) yiyiniz”³¹¹ buyurmuştur.³¹²

1.9. ZEBÂİH

Hayvan Boğazlamanın Ölçüsü

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed, hayvanın yemek borusu, nefes borusu ve iki şah damarından her birinin çoğunluğunun kesilmesi yeterlidir,³¹³ görüşüne sahiptir.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde İmam Muhammed'in, boğazlama dört organdan her birinin çoğunluğunun kesilmesi ile gerçekleşir,³¹⁴ görüşüne sahip olduğunu görürüz.

b. İmam Muhammed'in Delili ve İhtilaf Sebebi

İmam Muhammed'e göre kesim hususundaki emir, damarları ve hayvanın nefes ve yemek borularını kesme hakkındadır. Bu organlardan her biri diğerinden ayrı bağımsız bir organdır. Başka organlar bu organlar yerine geçemez. Dolayısıyla her birisinin yarısından çoğunun kesilmesi durumunda, tamamı kesilmiş gibi olur. Çünkü bir şeyin yarısından fazlası tamamı hükmündedir. Zaten bu organların yarısından fazlasının kesilmesi veya

³¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XII/14.

³¹¹ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ

³¹² Serahsî, *el-Mebsût*, XII/14.

³¹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 404.

³¹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/11; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VI/205; Şeybanî, Muhammed b. Hasan, *el-Câmiu's-Sağîr*, İdâratü'l-Kuran, Karaçi, 1990, s. 472.

tamamının kesilmesiyle çıkan şey aynıdır. Zira bu organlar dışında da geride az miktarda damar kalır ki onlar dikkate alınmamaktadır.³¹⁵

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Kerhî (v. 340/952), boğazlamada dört uzvun kesileceğini söylemektedir. Bunlar; yemek borusu, nefes borusu ve ikisinin arasındaki iki şah damarıdır. Kerhî (v. 340/952), bu görüşüne Peygamber (s.a.s)'den nakledilen şu hadisi delil olarak almaktadır. “Dilediğin şeyle damarları kes.”³¹⁶ Ona göre bu hadisteki “لوداج” çoğul ismi üç şeye tekabül etmektedir ki bunlar, şah damarları ile yemek borusudur. Ancak nefes borusunu kesmeden bu üçünü kesmek mümkün olmadığından, bu üçünü kesmek için nefes borusunu da kesmek gerekmektedir.³¹⁷

Ebû Yûsuf'a göre yemek borusu, nefes borusu ve ana kan damarlarından birinin kesilmesi gerekir. Çünkü yemek borusu, yiyeceklerin gittiği kanal, nefes borusu, nefesin gittiği kanal, kan damarları da kanın aktığı kanaldır. Bu damarlardan birisi kesilince, kesimin amacı olan kan akıtma gerçekleşmiş olur. Her organın kesilmesinden maksat farklı olduğu için nefes borusu ve yemek borusunun da mutlaka kesilmesi gerekir.³¹⁸

Ebû Hanife'ye göre ise, bu organlardan dilediği üç tanesini kestiğinde tamamını kesmiş gibidir. Çünkü Ebû Hanife'ye göre çoğunluk, tamamının yerine olur. Yemek borusu, nefes borusu ve iki damardan her hangi üç tanesi kesilirse organların çoğunluğu kesilmiş ve bu üç organın kesilmesiyle de maksat hâsıl olmuş olur. Maksat ise, kanın akıtılması ve hayvanın canının çıkmasıdır. Bir damarı ile nefes ve yemek borusu kesilen ve kanı akıtılan hayvan da yaşayamaz. Dolayısıyla hayvana daha fazla eziyete sebebiyet vermemek için bu kadarla yetinilmelidir.³¹⁹

³¹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/11.

³¹⁶ Ebû Davud, “Edâhî”, 15; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, IV/185.

³¹⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/11.

³¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XII/2; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/11.

³¹⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/11-12.

1.10. YİYECEKLER VE İÇECEKLER

At Eti Yemenin Mubahlığı

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf, at eti yemek mubahtır,³²⁰ görüşündedir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre, at eti yemenin helâl olduğunu görmekteyiz.³²¹

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delilleri

İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un delili at eti yemenin helal olduğuna dair Peygamber (s.a.s)'den gelen rivayetlerdir. Bu rivayetler şöyledir: Enes b. Malik'ten nakledilmektedir ki O, şöyle demiştir. “Biz Resûlullah zamanında at eti yerdik.”³²² “Rasûlullah (s.a.s) Hayber harbinde ehli eşek eti yemeyi yasaklamış ama at eti yenmesine izin vermiştir.”³²³

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Peygamber efendimizden nakledilen rivayetlerin farklı olması sebebiyle âlimler, at etinin yenilmesinin mubahlığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. İmam Muhammed, Ebû Yûsuf, İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel at eti yemenin mubah olduğunu söylerken, Ebû Hanife ve İmam Malik mekruh olduğunu söylemiştir.³²⁴

Ebû Hanife görüşüne delil olarak Nahl suresi 8. ayeti ve Peygamberimizden nakledilen hadisleri almıştır. Nahl suresi 8. ayette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Atları, katırları ve eşekleri binmeniz için ve ziynet olsun diye yarattı. Allah

³²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 427.

³²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XI/382; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, V/14; Şeybanî, *el-Câmiu's-Sağîr*, s. 476.

³²² Buhari, “Zebâih ve Sayd”, 27.

³²³ Buhari, “Zebâih ve Sayd”, 27.

³²⁴ Aynî, *el-Binâye*, XI/594.

bilemeyeceğiniz daha nice şeyler yaratır.”³²⁵ Allah Teâlâ bu ayette zikri geçen hayvanları, insanların binmeleri ve süs olması için yarattığını bildirmektedir. Eğer bunları yemek helal olsaydı, bu durumu da öncelikli olarak söylemesi gerekirdi. Çünkü onları yemek suretiyle faydalanma, hayatın devamı için gerekli olduğundan dolayı en öncelikli yararlanma çeşididir. Hikmet sahibi Allah Teâlâ'nın bir nimeti haber verirken o nimetin en büyük yararını anmayıp da, daha aşağısını söylemesi düşünülemez. Nitekim sığır, deve gibi hayvanların kendisinin bir ihsanı olduğunu bildirirken, onların yenilebilen hayvanlar olduklarına işaret etmiştir.³²⁶

Diğer taraftan Allah Teâlâ, Kuran'da attan bahsederken, deve ve sığır için kullanılan “انعام” kelimesinin içinde değil, katır ve eşekle birlikte kullanmıştır. Bu kullanım tarzı da at etinin hükmü için delil sayılabilir.³²⁷

At etinin haramlığına dair Peygamber efendimizden gelen rivayetlerde şöyledir: “Peygamber (s.a.s) at, katır ve eşek etini yemeyi yasaklamıştır.”³²⁸ “Size at, katır ve eşek etleri haramdır.”³²⁹

At etinin helal kılındığını bildiren rivayetler ile haram kıldığını bildiren rivayetler vurud tarihlerine bakılarak aralarındaki tenakuz giderilmeye çalışılmıştır. Nitekim at etinin yenilmemesi yönünde görüş belirtenlere göre, helalliği bildiren rivayetler daha önceydi. Dolayısıyla yasaklama bu dönemden sonra gelmiştir ve hüküm için bu rivayetler geçerlidir. Ayrıca atın yavrusu olan katır yenmez. Yavru, annenin bir parçasıdır. Helallik ve haramlık bakımından yavruya ait hüküm, anneye ait hükmün aynısıdır. Dolayısıyla yavru olan katır yenilmediğine göre, atın eti de yenilmemelidir.³³⁰

At etini helal sayanlar ise hadisler haricinde şu delili ileri sürmektedirler. At eti çarşılarda yaygın bir biçimde satılmış ve kimse buna ses çıkarmamıştır. Ayrıca atın artığı olan su, mutlak anlamda temizdir. Sidiği, eti yenen hayvanların sidiği hükmündedir.

³²⁵ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

³²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XI/383; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, V/14.

³²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XI/383.

³²⁸ İbn Mâce, “Zebâih”, 14; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 26.

³²⁹ Nesaî, “Sayd ve Zebâih”, 30.

³³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XI/383.

Bunlardan da anlaşılıyor ki, sığır ve deve gibi atın eti de yenilebilir. Hz Peygamber'in at etini yasakladığı zamanlar olmuştur ancak bu yasaklama atın bir savaş aracı olması ve ahabında elinde az bulunması sebebiyledir. Hz Peygamber at etini yemeyi haram olduğu için değil, bu yüzden yasaklamıştır.³³¹

³³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XI/382.

İKİNCİ BÖLÜM

NIKÂH ve BOŞAMA BÖLÜMÜ

2.1. Nikâhta Veli Şartı

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Züfer, bir kadın velisine danışmadan evlendiğinde, erkek kendisine denk ise akit geçerlidir,¹ içtihadında bulunmuştur.

Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eserinde Züfer'in, kadın velisine haber vermeden evlenirse eğer dengi ile evlenmişse velinin fesih hakkı yoktur, dengi ile evlenmemiş ise velinin fesih hakkı vardır,² görüşüne sahip olduğunu nakletmiştir.

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Âlimlerin bu konudaki görüş ayrılığının sebebi, kadının ve velisinin haklarını koruma altına alma noktasındaki endişeleri ve Peygamber (s.a.s)'den gelen rivayetlerin farklı anlaşılmaya müsait olmasıdır. Nitekim bir kadın, kendisine denk olmayan biri ile evlenirse velisine zarar vermiş olur. Dolayısıyla velisinin, zararı ortadan kaldırmak için itiraz hakkı doğar. Zira şuf'a hakkına sahip olan kimseye, zararını ortadan kaldırmak için satılan şeyi şuf'a yolu ile alma hakkı tanınmıştır. Ayrıca kocanın kadına denk olması koşulu, kadının velisinin hakkı nedeniyledir. Kadın, velisinin bu hakkını düşürme yetkisine sahip değildir. Bununla birlikte denkliğin olmaması, nikâh akdinin aslının kadın bakımından bulunmasına engel değildir.³

İmam Muhammed'e göre, "Kadın kendisine denk olmayan biri ile evlendiğinde nikâh hiçbir şekilde geçerli olmaz." Çünkü ona göre her veli, olayı hâkime götürme

¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 441.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II/152.

³ Serahsî, *el-Mebsût*, V/19.

imkânına sahip değildir. Diğer yandan her hâkim adaletli davranmayabilir. Bu sebeple en ihtiyatlı olan, kadının dengi olmayan bir erkekle kendisini evlendirmesine engel olmaktır.⁴

Ebû Yûsuf'a göre ise ihtiyatlı olan, velinin zararını ortadan kaldırmak için akdin onun onayına bağlı olmasıdır. Veli, koca denk olmadığı zaman akdi feshetme hakkına sahiptir. Koca denk olur da, veli akdi feshederek kadına zarar vermek isterse bu fesih geçerli olmaz. Bu durumda akdi, veli yerine hâkim onaylar.⁵

Bu konuda Ebû Hanife'nin görüşü, Züfer'in görüşü ile benzerlik göstermektedir. Yani Ebû Hanife'ye göre de, eğer kadın kendisine denk olmayan biriyle evlenirse veli, nikâhı feshetme hakkına sahiptir.⁶

Nikâhta velinin bulunması hakkındaki hadisleri incelediğimizde Ebû Hanife ve Züfer'in orta yolu tercih ettiklerini görürüz. Çünkü Peygamber efendimizden nakledilen "Velisiz nikâh olmaz"⁷ şeklinde velinin gerekli olduğuna dair rivayetler bulunduğu gibi, "Bekâr kadın kendisini evlendirme konusunda velisinden daha fazla hak sahibidir"⁸ şeklinde, velinin gerekmediğine dair rivayetler de mevcuttur.⁹

2.2. Evlilikte Kefâet Meselesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed, evlilikte dindarlık kefaetin şartlarından değildir,¹⁰ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde görüyoruz ki İmam Muhammed'e göre, kocanın fasık olması denkliğe hâle getirmez.¹¹

⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, V/19.

⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, V/20.

⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, V/14.

⁷ Buhari, "Nikâh", 37.

⁸ Ebû Davûd, "Nikâh", 24; Muvatta, "Nikâh", 2.

⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, V/17-18.

¹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 446.

¹¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III/99; Merginânî, *el-Hidâye*, I/308.

b. İmam Muhammed'in Delili

İmam Muhammed'e göre kefaet meselesinde dindarlığa itibar edilmemesinin sebebi, dindarlığın ahiret hayatı ile ilgili olmasındandır. Oysaki kefaet meselesi, dünya ile alakalı bir meseledir.¹²

c. Hanefî Mezhebinde Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'a göre dindarlık kefaetin şartlarındandır. Nitekim salih bir kadın, fasık bir adam ile velisinin izni olmadan evlenirse, velinin akide itiraz etme hakkı vardır. Çünkü dindarlık hususundaki kefaet soy, mal ve hürriyet şartlarından daha önemlidir.¹³ Ancak Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayete göre, fasık erkeğin durumu alenî değil de gizli ise, bu durumda kadına denk olur. Çünkü böyle kimsenin fasıklığı açığa çıkmadığı için, evlendiği kadını lekelemiş sayılmaz.¹⁴

İmam Muhammed'in ise dindarlığı kefaet için şart koşmadığını söylemiştik. Ancak yine ona göre kişi, kendisiyle alay edilen, sarhoş olarak sokaklarda dolaşan bir kimse ise bu durum kefaete hâlel getirir.¹⁵

2.3. Süt Akrabalığın Oluşması İçin Emzirme Yaşı

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün naklettiğine göre Züfer, süt akrabalığı oluşabilmesi için emzirme yaşının süresi iki yıldır,¹⁶ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Züfer'e göre emzirme, üç yıl içerisinde olursa haramlık sabit olur, üç yıldan sonraki emzirmelerde süt akrabalığı oluşmaz.¹⁷ İbn Rüşd'ün, Züfer'in bu görüşünü yanlış naklettiğini söyleyebiliriz.

¹² Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, III/582; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III/99; Merginânî, *el-Hidâye*, I/308.

¹³ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, III/581.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, III/582; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III/99.

¹⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, I/308.

¹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 464.

¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, V/213; Merginânî, *el-Hidâye*, I/336; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, V/76.

b. İmam Züfer'in Delili

İmam Züfer bu konuda Bakara suresi 233. ayeti delil olarak almaktadır. Ayet-i Kerime şöyledir:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.

“Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların örfü uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir. Bir insan ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur. Hiçbir anne, çocuğu sebebiyle, hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır. Onun benzeri (nafaka temini) vâris üzerine de gerekir. Eğer ana ve baba birbiriyle görüşerek ve karşılıklı anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse, kendilerine günah yoktur. Çocuklarınızı (sütanne tutup) emzirtmek istediğiniz takdirde, sütanneye vermekte olduğunuzu iyilikle teslim etmeniz şartıyla, üzerinize günah yoktur. Allah'tan korkun. Bilin ki Allah, yapmakta olduklarınızı görür.”¹⁸

Bu ayete göre çocuk için sütanne tutmak, annenin çocuğunu iki yıl geçtikten sonra emzirmek istememesi sebebiyledir. Dolayısıyla bu ifadeden, iki yıl geçtikten sonra da çocuğun emzirilebileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca çocuğu süttten ayırmak karar verildiği anda olmamaktadır. Çocuğun süttten kesimi, kademe kademe gerçekleştirilir. Öyleyse iki yıla mutlaka ek süre eklenmesi gerekmektedir. İmam Züfer'e göre ise yılın bir kısmı dikkate alınıyorsa, hepsinin dikkate alınması gerekir. Dolayısıyla o, süttten ayırma süresini de bir yıl olarak belirler.¹⁹

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Âlimler, süt akrabalığın oluşması için emzirme yaşının üst sınırında, farklı nasları delil almaları veya nasları farklı yorumlamaları sebebiyle ihtilaf etmişlerdir. Mahrumiyet oluşturan emzirmenin üst sınırını Ebû Hanife otuz ay, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf iki

¹⁸ Bakara, 2/233.

¹⁹ Serahî, *el-Mebsût*, V/214; Merginânî, *el-Hidâye*, I/236.

yıl, Züfer üç yıl olarak belirlemiştir. Ayrıca on beş ve kırk yıl olarak görüş belirtenler de olmuştur.²⁰

İmam Muhammed ve Ebu Yûsuf “Emzirmeyi tamamlamak isteyen baba için anneler, çocuklarını iki tam yıl emzirirler”²¹ ayetini ve “Çocuğun süten ayrılması iki yıl içinde olur”²² ayetini delil almışlardır. Çocuk süten ayrıldıktan sonra artık emzirme yoktur. Çünkü çocuk, iki yıl süresince sütle yetinir. İki yıldan sonra ise süt, kendisine yeterli gelmez. Dolayısıyla iki yıl geçtikten sonra çocuk, emzirme hükmünde yetişkin birey konumundadır.²³ İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’un delil olarak aldığı bir diğer ayet, Ahkâf süresi 15. ayettir. Allah Telala bu ayette şöyle buyurmaktadır: “Gebelik ve süten ayrılması otuz aydır.”²⁴ En az hamilelik müddeti altı ay olduğuna göre, geriye kalan iki yıllık müddet, çocuğun süten kesilmesi gereken zaman dilimidir.²⁵

Ebû Hanife de bu konuda Ahkâf süresi 15. ayeti delil olarak almıştır. Ona göre Allah Teâlâ bu ayette, hamilelik ve emzirme müddetini otuz aya bağlamıştır. Bu müddet, her birinin ayrı ayrı müddetidir. Ancak tecrübelerle sabittir ki hamilelik bu kadar sürmemektedir. Dolayısıyla geriye emzirme müddeti kalmaktadır ki, o da ayet gereği otuz aydır.²⁶

Ebû Hanife’nin diğer bir delili ise “Çocuklarınızı emzirtmek istediğiniz takdirde, sütanneye vermekte olduğunuzu iyilikle teslim etmeniz koşuluyla, üzerinize günah yoktur”²⁷ ayetidir. Sütanne tutmak, annenin iki yılın bitiminden sonra çocuğu emzirmek istememesi sebebiyledir. Ebû Hanife’ye göre süt, iki yıl tamamlanmadan çocuğu nasıl besliyorsa, iki yıl tamamlandıktan sonra da öyle besler. Çocuğu süten kesmek ise kısa bir

²⁰ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, V/76.

²¹ Bakara, 2/233.

²² Lokman, 31/14.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, V/214.

²⁴ حَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا

²⁵ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, V/76.

²⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III/118.

²⁷ Bakara, 2/233.

sürede gerçekleşmez. Dolayısıyla iki yıla bir süre eklenmesi gerekir ki o da, hamileliğin en az süresi olan altı aydır.²⁸

Ebû Hanife'nin bir delili de yine Bakara süresi 233. ayetteki şu cümledir: “Eğer ana ve baba birbiriyle görüşerek ve karşılıklı anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse, kendilerine günah yoktur.”²⁹ Bu ayetteki karşılıklı istişare ile süttten ayırma iki yılın sonundadır. Bu da iki yıldan sonra da emzirmenin devam edebileceğini göstermektedir.³⁰

2.4. Ric'î Talak İle Boşanan Kadının Kocası İçin Helal Olan Davranışları

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf, ric'î talak ile boşanan kadının, kocası için süslenmesinde, güzel kokular sürünmesinde, tırnaklarını kınalamasında, gözlerine sürme çekmesinde bir sakınca yoktur; ancak erkek, boşadığı eşinin yanına girmek istediğinde, haber vermeksizin girmesi caiz değildir,³¹ görüşüne sahiptir.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde Ebû Yûsuf'a göre, erkek ric'î talakla boşadığı hanımının yanına girmek istediği zaman ona bir şekilde yanına girdiğini fark ettirip öyle girmelidir. Yine iddet bekleyen kadının eşi için süslenmesinde bir sakınca yoktur.³²

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ric'î talakla boşanmış bir kadının, kocası için süslenmesi helâldir. Çünkü haram şeyleri mubah kılan nikâh, iddet süresince devam etmektedir. Ayrıca erkeğin hanımına dönmesi teşvik edilen bir davranıştır ve kadının kocasına karşı süslenmesi de kendisine olan rağbeti arttıracaktır.³³

Erkeğin, kadının yanına girme ihtiyacı hissettiğinde ona haber vermeksizin girmemesi ise, haram olması sebebiyle değildir. Kadının yanına girerken ona haber

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V/214.

²⁹ Bakara, 2/233.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V/214; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, V/77.

³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 504.

³² Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IV/393; Serahsî, *el-Mebsût*, VI/40.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, VI/40.

vermesi ve geldiğini hissettirmesi onu uygunsuz vaziyette görmemesi içindir. Çünkü onu uygunsuz vaziyette görürse, karısına dönüş yapma isteği artabilir ve dönüşü şahitsiz yapabilir ki bu da mekruhtur. Eğer ki, evliliği devam ettirme niyeti olmadan dönüş yapmış ise, kadını tekrar boşama ihtiyacı hâsıl olur ki, bu da kadına zarar verir.³⁴

2.5. Zıhar Meselesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed, bir kimse zıhar yapıp, kefareti yerine getirmeden eşinden boşansa, eşiyle tekrar evlendiğinde zıhar da nikâh ile birlikte geri döner, boşamanın ric'î veya bâin olması zıharın geri dönmesini etkilemez,³⁵ görüşüne sahiptir.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde, zıhar yapan bir erkek kefareti yerine getirmeden eşinden boşansa ve eşi başkasıyla evlenip boşandığı halde tekrar evlenseler, kefareti ödemediğine eşine yaklaşması caiz değildir.³⁶ Bu hususta Hanefî âlimleri arasında ittifak vardır.³⁷ Ancak İbn Rüşd bu görüşü sadece İmam Muhammed'e nispet etmiştir.

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Zıhar, bir erkeğin karısının tamamını veya baş ve yüz gibi bedeninin tamamı yerine geçen bir organını, kendisine nikâhı ebediyen haram olan kişilerin bakmasının helâl olmadığı organlarından birine benzetmesidir.³⁸ Erkeğin eşine “sen bana annemin sırtı gibisin” demesi sebebiyle zıhar hükmü gerçekleşmiş olur ve kefareti yerine getirilinceye kadar kadın eşi için haram olur.³⁹

Burada bizi ilgilendiren husus, zıhar yapan erkeğin hanımını boşadıktan sonra tekrar yeni bir nikâh ile evlenmesi durumunda zıharın geri dönüp dönmemesi durumudur. Hanefî

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, VI/40.

³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 523.

³⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III/162; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, V/19.

³⁷ Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kuran*, Dâr'u İhyâit-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1992, V/303.

³⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III/162.

³⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III/161.

âlimleri bu konuda zıharın da nikâh ile döndüğü hususunda ittifak halindedirler. Yani bir erkek zıhar yapmış olduğu ve kefareti ödemedi boşadığı eşyle tekrar evlendiğinde ona yaklaşabilmek için zıhar kefareti ödemek zorundadır. Hanefî âlimlerin bu konudaki delili “Hanımlarına zıhar yapan, sonra da sözünden vazgeçenler, onlara temas etmeden önce bir köle azat etsinler” ayetidir.⁴⁰ Âyete göre zıhar yapan erkek, eşine yaklaşımadan önce Allah Teâlâ’nın zikrettiği kefaretlere birisini yerine getirmelidir. Zıhar ancak kefaretle ortadan kalkmaktadır. Boşanıp tekrar evlenmek zıhar kefareti düşürmemektedir.⁴¹

2.6. Doğumdan Sonra Liân Yapma Süresinin Sınırı

a. Bidâyetü’l-Müctehid’de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd’ün nakline göre, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed “Liân, doğum gününden itibaren kırk günlük zaman içerisinde yapılabilir”,⁴² görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’a göre liân, nifas müddetince yapılabilir.⁴³

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre nifas, doğum sebebiyle oluşan bir durum olduğu için nifas süresince doğumun etkileri devam etmektedir. Öyle ki lohusa halinde olan bir bayanın namaz kılmaması ve oruç tutmaması bu sürenin doğum durumu gibi olduğunu gösterir.⁴⁴

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife’ye göre nesebi, lian yapmak suretiyle reddetmek yedi gün ile sınırlıdır. Bu sürenin belirlenmesinde akika kurbanına dair rivayet dikkate alınmıştır. Ancak Ebû

⁴⁰ Mücadele, 58/3.

⁴¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III/162; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, V/19; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kuran*, V/303.

⁴² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, s. 529.

⁴³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III/171; Serahsî, *el-Mebsût*, VII/79.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, VII/80; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III/171; Merginânî, *el-Hidâye*, II/411.

Hanife'den yapılan bu rivayetin zayıf olduğu kabul edilmektedir. Ebû Hanife'den nakledilen diğer bir görüşe göre ise erkek, nesebi birkaç gün içinde reddedebilir. Zira doğumdan sonra tebrik edildiğinde bu tebrikleri kabul ederse, çocuğun nesebinin kendisine ait olduğunu onaylamış sayılır. Yine çocuk için âdet olan alışverişi yapması ve dostlarından gelen hediyeleri kabul etmesi de çocuğun nesebini kabul ettiğine dair işaretlerdendir. Çocuk ile ilgili yaşanan bu durumlar ise birkaç gün içinde gerçekleşir. Dolayısıyla erkeğin, bu süre zarfında çocuğun nesebini kabul ettiğine dair işaretler bulunursa artık onu reddetmeye hakkı yoktur.⁴⁵

2.7. Sefih Kimsenin Hanımını Boşaması

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf, sefih kimsenin eşiyle muhâlea akdi yapması veya eşini boşaması geçerli değildir,⁴⁶ görüşüne sahiptir.

Ebû Yûsuf'a göre, sefihlik sebebiyle kısıtlanan kimse çocuk hükmündedir. Ancak nikâh, boşama, köle azat etme, had ve kisasları ikrar etme, vasiyet etme bu hükmün dışındadır.⁴⁷ İbn Rüşd, Ebû Yûsuf'un bu görüşünü yanlış nakletmiş gibi görünmektedir. Nitekim İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre sefihlik sebebiyle kısıtlanan kimse çocuk hükmündedir ama yapmış olduğu evlilik, boşanma, köle azat etme gibi akitler geçerlidir.⁴⁸ İbn Rüşd'ün bu görüşü yanlış nakletmesinin sebebi, Ebû Yûsuf'un sefih kimseyi çocuğa benzetmiş olması sebebiyle olabilir.

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Bu konuda Hanefîler Peygamber efendimizden nakledilen “Çocuk ve bunak haricinde herkesin boşaması geçerli olur”⁴⁹ hadisini delil olarak kullanmışlardır. Dolayısıyla Hanefîlere göre, sefih kimsenin hanımını boşaması geçerlidir. Nitekim evlilik

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, VII/780; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III/171.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 668.

⁴⁷ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, II/97; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, X/90.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV/227; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, X/90.

⁴⁹ Tirmizi, “Talak”, 15.

akdini gerçekleştirebilen gerektiğinde hanımını da boşayabilir.⁵⁰ Ebû Hanife'ye göre de ergenlik çağına ulaşmış ve akıl sahibi sefih kimseye hacr uygulanamaz. Dolayısıyla malı ve kendisi hakkında yapmış olduğu tasarrufları geçerlidir.⁵¹

⁵⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/97.

⁵¹ Merginânî, *el-Hidâye*, III/383.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALİŞ VERİŞ BÖLÜMÜ

3.1. Hurmanın Yaşı İle Kurusunun Değiştirilmesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, yaş hurma ile kuru hurmayı değiştirmek caiz değildir,¹ içtihadında bulunmuşlardır.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılması caiz değildir.²

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Bu konuda Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in dayandığı delil, Peygamber efendimizden nakledilen hadistir. Rivayet edildiğine göre Peygamber efendimize bu mesele sorulduğunda, yaş hurmayı kastederek “kurduğunda eksilir mi” diye sormuş, “evet” cevabını verilince, “Öyleyse hayır” karşılığını vermiştir.³ Ayrıca yaş hurmanın kuru hurmadan daha fazla ağırlık çekecek olması sebebiyle, ikisinin birbiriyle satılması esnasında birisinde bir fazlalık oluşacak ki, bu fazlalık da caiz değildir.⁴

¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 548.

² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/32; Merginânî, *el-Hidâye*, III/90; Şeybanî, *Kitâbü'l-Asl*, V/58.

³ Ebû Dâvûd, “Büyü”, 18.

⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/32.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife, yaş hurma ile kuru hurmanın aynı miktarda satılmasını caiz görmüştür. Ancak Ebû Hanife, bu görüşünde tek kalmıştır. Âlimlerin çoğunluğu ise böyle bir satışın caiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.⁵

Ebû Hanife Irak'a girdiğinde kendisine bu mesele sorulmuş ve kendisinden caizdir, şeklinde cevap alınmıştır. Çünkü ona göre eğer “رطب” (yaş hurma), hurma cinsinden ise, bu satışta bir engel yoktur. Çünkü Peygamber (s.a.s) bir hadisinde “Hurma, hurma karşılığında ve misli misline satılır”⁶ buyurmuştur. Eğer ki “رطب” hurma cinsinden değilse, bu durumda alışveriş yine caizdir. Çünkü Peygamber efendimiz “Mallar farklı olursa, dilediğiniz gibi alışveriş yapın”⁷ buyurmuştur.⁸

Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in delil olarak aldığı hadisi ise reddetmiştir. Çünkü hadisin ravilerinden olan Zeyd b. Ayyaş, zayıf bir ravi olarak kabul edilmektedir. İslam âlimleri, Ebû Hanife'nin bu görüşüne itiraz etmişlerdir. Nitekim onlara göre Zeyd b. Ayyaş, zayıf bir ravi değildir. Bu hadisi ise Ahmed b. Hanbel, İbn Hibban, Tirmizi rivayet etmişlerdir. Tirmizi, bu hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.⁹

Ebû Hanife'nin bir diğer delili de şöyledir. Peygamber efendimiz, kendisine Hayber türü yaş hurma hediye edildiği zaman “Hayber'in bütün hurmaları böyle midir”¹⁰ sözünde “رطب” kelimesi yerine “تمر” kelimesini kullanmıştır. Buradan da anlıyoruz ki, ikisi de aynı cins içerisine dâhildir.¹¹ Ancak Ebû Hanife, bu delilinde de hata etmiş gözükmektedir. Çünkü hadisin metnine baktığımız zaman “رطب” kelimesini görmemekteyiz. Hadiste zikredildiğine göre, Allah Resülü Hayber'den vergi toplamak üzere bir sahabîyi görevlendirmiştir. Sahabî, iyi cins hurmayla dönüp Hz Peygamber'e onu sunduğunda Peygamber (s.a.s), “Hayber'in bütün hurmaları böyle midir” diye sormuştur. Hadisin

⁵ Aynî, *el-Binâye*, VIII/286.

⁶ Buhari, “Büyü”, 74.

⁷ Buhari, “Büyü”, 77.

⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/32.

⁹ Aynî, *el-Binâye*, VIII/286-287.

¹⁰ Buhari, “Büyü”, 89.

¹¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/32; Merginânî, *el-Hidâye*, III/90.

devamında ise sahabî, bütün hurmaların böyle olmadığını ancak bu şekilde iyi cins olan bir ölçek hurmayı, iyi cins olmayan iki ölçek hurma karşılığında satın aldıklarını söylemiştir. Peygamber efendimiz ise sahabîyi böyle bir uygulama yapmaktan men etmiştir.¹² Hadisin tamamını okuduğumuz zaman Ebû Hanife'yi haklı çıkaracak bir delile rastlamamaktayız. Zira hadisin devamında Peygamber efendimiz iyi cins hurma ile kötü cins hurmanın miktarları farklı bir şekilde de olsa satın alınmasını yasaklamış ve bu alım satımı para ile yapmalarını söylemiştir.

Ebû Hanife, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un yaş hurmanın daha ağır geleceği deliline ise şöyle cevap vermiştir: “Yaş hurma ile kuru hurma arasındaki bu farklılık doğal vasıflardan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple takas edilen şeyler arasındaki benzerlik şartı ortadan kalkmaktadır. Çünkü bu, Allah tarafından meydana gelmiş olan doğal bir farklılıktır. Bundan sakınmak ise mümkün değildir.”¹³

3.2. Vadesinden Önce Ödenen Borçta İndirim Yapmak

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Züfer, vadesinden önce ödenen borçta indirim yapmak caizdir,¹⁴ görüşüne sahiptir.

Merginânî (v. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserinde, İmam Züfer'in mal satıldıktan sonra, satıcının fiyatı düşürmesi caizdir,¹⁵ görüşünde olduğunu nakletmiştir.

b. İmam Züfer'in Delili

İmam Züfer'e göre satılan malda indirim yapmak, satış akdinin aslına dâhil değildir. Satım akdinden hariç, bağımsız yapılan bir bağıştır.¹⁶

¹² Buhari, Büyû, 89; Merginânî, *el-Hidâye*, III/90.

¹³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/32.

¹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 551.

¹⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, III/83.

¹⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, III/83.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefîlere göre, vadesinden önce ödenen borçta indirim yapmak caiz değildir. Çünkü alacaklı, para karşılığında vadeyi düşürmektedir ki bu, para ile vadeyi satın alma anlamına gelmektedir. Vadenin paraya karşılık tutulması ise faizdir. Dolayısıyla böyle bir akit caiz değildir.¹⁷

Abdullah İbn Ömer'e göre vadeli alacağı, peşin almak koşuluyla düşürmek caiz değildir. Nitekim ona bir kişi bu konuyu sormuş ve bunun yasak olduğu cevabını almıştı. Üçüncü defa aynı soruyu yöneltince “bu adam kendisine faiz yedirmemi istiyor” şeklinde cevap vermiştir.¹⁸

Sahabeden Zeyd b. Sabit ile tabiîn âlimlerinden İbrahim en-Nehaî' (v. 96/714) ise böyle bir işlemin caiz olduğunu savunmuşlardır. Onların delili Peygamber (s.a.s)'den nakledilen bir hadistir. Delil olarak kabul edilen hadise göre, Benî Nadir Yahudileri Medine'den sürgün edildiğinde bazı alacaklarının olduğunu söylemişler ve bunun üzerine Peygamberimiz “Alacaklarınızdan indirim yapın ve peşin alın”¹⁹ diye cevap vermiştir. Ancak böyle bir işlemi caiz görmeyenler bu olayı, faizin hükmünü bildiren ayetten önce gerçekleştiğini ifade ederler.²⁰

3.3. Alışverişte Satıcı İle Alıcının Satış Bedeli Üzerinde İhtilafa Düşmesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Muhammed ve İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün eserinde naklettiğine göre Ebû Hanife, “Satış bedeli üzerinde anlaşmazlığa düşen her iki taraf, mal duruyorsa yemin eder ve satım akdi bozular, mal durmuyorsa, yemin şartıyla müşterinin sözüne itibar edilir, görüşüne sahiptir. İmam Muhammed ise mal elden çıkmış olsa bile, her iki taraf da yemin eder ve akit bozular,

¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XXI/58.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXI/58.

¹⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, VI/46.

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XXI/58.

görüşündedir. Züfer, her halükârda müşterinin sözüne itibar edilir”,²¹ içtihadında bulunmuştur.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde İmam Muhammed’e göre, satıma konu olan mal elden çıkmışsa ya da telef olmuşsa ve bedeli üzerinde anlaşmazlık meydana gelmişse iki tarafta iddiası üzerine yemin eder. Satım akdi ise malın kıymeti dikkate alınarak feshedilir,²² görüşündedir. İbn Kudâme’nin (v. 620/1223) nakline göre ise İmam Züfer, satıcı ile müşteri, malın bedeli üzerinde anlaşmazlığa düşmüşlerse, yemin ile birlikte müşterinin sözüne itibar edilir,²³ görüşünü benimsemiştir.

b. İmam Muhammed ve İmam Züfer’in Delili ve İhtilaf Sebebi

İmam Züfer’e göre anlaşmazlıkta satıcı artı bir ücret talep etmektedir, müşteri ise onu inkâr etmektedir. Dolayısıyla inkâr edenin, yani müşterinin sözüne itibar edilir.²⁴

İmam Muhammed’in delili ise Peygamber efendimizden nakledilen “Müşteri ile satıcı anlaşmazlığa düşerlerse karşılıklı yemin ederler ve karşılıklı iade ederler.”²⁵, hadisidir.²⁶

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf’a göre, mal alıcının elinde telef olursa ve akabinde satıcı ile bedel üzerinde anlaşmazlık çıkarsa, yemini ile birlikte müşterinin sözüne itibar edilir. Nitekim Peygamber (s.a.s) “Delil iddia edene, yemin inkâr edene gerekir”²⁷ buyurmuştur. Bu anlaşmazlıkta satıcı iddia eden, alıcı ise inkâr edendir. Dolayısıyla kabul edilmesi gereken söz, yeminle birlikte alıcının sözüdür.²⁸

²¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, s. 591.

²² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/121; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, VIII/502; Şeybanî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, s. 340.

²³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI/278.

²⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI/278-279.

²⁵ Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, IV/105.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/43.

²⁷ Tirmizi, “Ahkâm”, 12; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, IV/95.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/44.

İmam Muhammed'e göre ise taraflardan biri, diğerinin iddia ettiği akitten başka bir akdi iddia etmekte, diğeri ise bu iddiayı reddetmektedir. Bu sebeple alışverişe konu olan mal duruyormuş gibi yeminleşirler. Çünkü kıymet, yokluğu zamanında malın kendisi gibidir.²⁹

3.4. Para Satışında Akit Meclisinde Teslim Edilmesi Gereken Altın veya Gümüşün Bir Kısmını Teslim Etmemenin Akde Etkisi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün naklettiğine göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, satım akdinin yapıldığı mecliste teslim edilmesi gereken altın veya gümüşten bir kısmı teslim edilmediğinde, sadece teslim edilmeyen kısmın satışı bozuktur,³⁰ içtihadında bulunmuşlardır.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre bir kimse, gümüş bir kap satın alıp bedelin bir kısmını teslim ettikten sonra akit meclisinden ayrılırsa, bu durumda kabın bir kısmı teslim alınan bedele karşılık satılmış olur. Diğer bir kısmı ise satılmamış olur ve kap aralarında müşterek olur.³¹

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, sarf akdi nakit satışı olduğu için şartın gerçekleştiği kısım sahih, gerçekleşmediği kısım ise geçersiz olur. Bu satış, ilk başta tamamen sahih olup, sonradan ayrılmaları nedeniyle bir kısmı geçersiz olması sebebiyle bu geçersizlik, akdin aslında olmadığı için diğer kısma geçmemektedir.³²

²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/121.

³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 597.

³¹ Merginânî, *el-Hidâye*, III/117; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/41; Serahsî, *el-Mebsût*, XIV/34.

³² Merginânî, *el-Hidâye*, III/117.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Bu konuda Hanefîler arasında bir ihtilaf yoktur. Ebû Hanife, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf ile aynı görüştedir. Çünkü onlara göre sarf akdinde karşılıklı bedeller peşin verilmelidir. Bedelin bir kısmı verilip diğer kısmı verilmediğinde, bedeli verilmeyen kısmın satışı geçerli olmaz.³³

Hz Ömer sarf akdi yapanlar için “karşı taraf, şu direğin arkasına gidip gelinceye kadar bana mühlet tanı dese, ona bu mühleti verme” şeklinde uyarıda bulunmuştur. Nitekim borcun borçla satılması kapsamının dışına çıkması için iki bedelden birisinin teslim alınması gerekir. Ama sarf akdinde bu bedellerden biri diğerinden daha öncelikli olmadığı için, her ikisinin de teslim alınması gerekir.³⁴

3.5. Akit Esnasında Sarf Bedellerinin Var Olmayıp Borç Alınarak Ödenmesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Züfer, “Sarf akdi esnasında tarafların yanında sarf akdinin karşılığı olan cinsten bir para olmadığı için, başka bir kişiden borç alarak sarf akdinin karşılığını ödemeleri halinde akit geçerli değildir. Ancak bir taraf borç aldığı takdirde akit geçerlidir”,³⁵ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde İmam Züfer'e göre, her iki tarafın da başka birisinden borç alarak sarf akdinin karşılığını ödemeleri durumunda, borcun borçla satılması söz konusu olduğu için akit geçerli değildir.³⁶

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî mezhebine göre iki kişi yanlarında hiç para olmadığı halde bin dirhem ile yüz dinarı değiştirmek üzere sarf akdi yapsalar, ardından her biri belirttiği paranın dengini ödünç alıp, ayrılmadan önce birbirlerine teslim etseler yapılan akit geçerli olur. Çünkü sarf

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, XIV/34.

³⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/39.

³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 598.

³⁶ Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, III/29; Serahsî, *el-Mebsût*, XIV/32-33.

akdinde şart karşılıklı teslimin, tarafların birbirinden ayrılmadan önce gerçekleşmesidir. Bu şart da bu örnekte gerçekleşmektedir.³⁷

3.6. Selem Akdinde Satış Bedelinin Belirli Olması

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, selem akdinde satış bedelinin ölçü, tartı veya sayı ile belirli olmasına gerek yoktur,³⁸ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde de bu görüş İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a nispet edilmektedir. Yani bu iki imama göre selem akdinde satış bedelinin ölçü veya tartı ile belirlenmesine gerek yoktur. Var olan mala işaret etmek yeterlidir.³⁹

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in delili şöyledir; Selem akdinde anaparanın miktarının belirlenmesinden maksat, teslim güc yetirmek ve anlaşmazlığın önünü kesmektir. Bu, elde bulunan mala işaret edilerek de gerçekleşir. Dolayısıyla, ayrıca miktarın belirtilmesine ihtiyaç yoktur. Nitekim satış sözleşmesindeki satış bedeli ve kira sözleşmesindeki ücret de böyledir. Mudârebede sermaye sahibi, kâr yarı yarıya ortak olmak üzere, miktarı belli olmayan dirhemleri emek sahibine verdiği takdirde bu akit, caizdir. Bunun caiz oluşunun delilini ise şöyle açıklayabiliriz; Eğer anapara kumaş olursa, onun ne kadar olduğunu belirtmek şart değildir. Ancak kumaş, selem konusu olursa, diğer mallar gibi onun da miktarının belirtilmesi şarttır. Selem akdinde anaparanın kumaş olması durumunda, bu kumaşın uzunluğunu belirtmek şart olmadığı gibi, diğer malların da miktarının belirtilmesi şart olmaz. Çünkü mal, göz önünde olacağı için zaten miktarı bellidir.⁴⁰

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XIV/23.

³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 602.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XII/233-234; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, II/34; Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, II/9.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XII/234.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife'ye göre selem akdindeki anapara, selem sözleşmesinin içerdiği bir miktardır. Dolayısıyla selem konusu gibi, anaparanın da miktarının belli olması gerekir. Çünkü anaparanın belirsiz oluşu, selem konusunun da belirsiz olması sonucunu doğurur. Şöyle ki, satıcı paranın tamamını tek seferde harcamak yerine, parça parça harcayabilir. Belki de daha sonra, aldığı paralardan bir kısmını değersiz bulur ve selem sahibine geri verir. O zaman da geri verdiği miktarda selem geçersiz olur. Anaparanın miktarı belli olmadığı zaman ne kadarında selem sözleşmesi bozulmuştur, ne kadarında devam etmektedir bilinmez. Ama anaparanın ve geri verilen ücretin miktarı bilinirse ne kadarında akdin bozulduğu bilinir. Selem konusunun belirsiz olması sonucuna götüren şey şüpheli bile olsa, ondan kaçınmak gerekir. Dolayısıyla anaparanın miktarını belirtmek suretiyle, belirsizlikten sakınmak gerekir.⁴¹

3.7. Satım Akdinde Şart Muhayyerliğinin Süresi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, şart muhayyerliğinde ne kadar süre şart koşulmuşsa geçerlidir,⁴² görüşüne sahiptir.

Hanefî fıkıh kitaplarını incelediğimizde İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre, süre belli olduktan sonra uzun olsun kısa olsun caizdir.⁴³

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bu husustaki delili Peygamber efendimizden nakledilen "Müslümanlar şartlarına bağlı kalırlar"⁴⁴ hadisidir. Bu hadise göre, muhayyerlik bir ay süreyle şart koşulsa bile bu şarta riayet edilmelidir. Hz Ömer'den rivayet edildiğine

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XII/234.

⁴² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 606.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/58; Mevslî, *el-İhtiyâr*, II/12; Merginânî, *el-Hidâye*, III/39.

⁴⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, VI/131.

göre o, bir dişi deve satışında alıcıya iki ay süreyle muhayyerlik hakkı vermiştir.⁴⁵ Ayrıca muhayyerlik, akdi yapan iki tarafın haksızlığa uğramasının önüne geçmek için meşru kılınmıştır. Muhayyerliğin bu maksadına ise bazen üç günde ulaşmak mümkün olmayabilir. Dolayısıyla bu müddet, akdi yapanların takdirine bırakılır.⁴⁶

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife ve Züfer, bu hususta İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'tan farklı düşünmüşler ve şart muhayyerliğini üç gün ile sınırlanmışlardır. Onların delili, rivayet olunan “Peygamber (s.a.s) muhayyerlik süresini üç gün olarak belirlemiştir”⁴⁷ hadisidir. Dinî takdir, ya fazlalığı ve eksikliği, ya da bunlardan birini engellemek için yapılır. Hadisteki sınırlama, eksikliği engellemek için değildir. Çünkü üç günden az olan muhayyerlik şartı ileri sürmek caizdir. O halde, buradaki sınırlama fazlalığı engellemek içindir. Çünkü Hz Peygamberin bu şekilde süre takdir etmesi, fazlalığı engellemeyecek olsaydı, böyle bir sınırlama yapmanın faydası olmazdı. Ayrıca muhayyerlik şartının câiz olması ihtiyaç nedeniyledir. Bu ihtiyaç ise, üç günlük süre ile karşılanır. Bu sebeple, bu müddetden daha fazla bir zamana ihtiyaç kalmaz.⁴⁸

Hz Ömer'den nakledilen rivayete gelince, muhayyerlik hakkı verdiği ifade edilmiş, ama şart muhayyerliği açıklanmamıştır. Belki de amaç, görme ve ayıp muhayyerliğidir ve iki ay sonra görme muhayyerliğini onaylamıştır.⁴⁹

Peygamber efendimiz (s.a.s) “Müslümanlar şartlarına bağlı kalırlar”⁵⁰ buyurduğu gibi “Allah'ın kitabında bulunmayan her şart geçersizdir”⁵¹ diye de buyurmuştur. Dolayısıyla Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bu hadisi delil olarak alması mümkün gözükmemektedir.⁵²

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/59.

⁴⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/12.

⁴⁷ Buhari, “Buyû”, 64; Müslim, “Buyû”, 24; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 46.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/59-60.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/59-60.

⁵⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, VI/131.

⁵¹ Nesaî, “Talak”, 31; İbn Mâce, “İtk”, 3.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/60.

3.8. Murabaha Satışında Malın Maliyet Fiyatının Yanlış Söylenmesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Hanife ve Züfer, “Murabaha satışında malın maliyet fiyatı müşteriye yanlış söylenmişse, müşteri malı iade edip etmemekte serbesttir. Satıcı, müşteriye gerçek fiyat üzerinden alışverişi kabul etmeye zorlasa bile bu geçerli değildir.”⁵³, görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimiz zaman, “Bir kimse malı murabaha yoluyla satar ve maliyet fiyatı konusunda yalan beyanda bulunursa, alıcı bunu öğrendiği zaman muhayyer olur. Dilerse onu fiyatın tamamıyla alır, dilerse bırakır.” Hanefî kaynaklarda bu görüş Ebû Hanife'ye dayandırılmıştır.⁵⁴ İncelemiş olduğum Hanefî kaynaklarda bu görüş hakkında Züfer'e ait bir kayda rastlamadım.

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Yûsuf'a göre murabaha satışında aldatıldığını anlayan kimse, aldatıldığı kadarını fiyattan düşürür. Kimsenin bu konuda muhayyerlik hakkı olmaz.⁵⁵

Yukarıda açıkladığımız üzere bu konuda Ebû Hanife, alıcıyı muhayyer bırakmıştır. Yani ya malı fiyatın tamamıyla alır ya da geri iade eder. Ebû Hanife'nin gerekçesi ise şöyledir. Kârla yapılan satışta fazla fiyatın tespit edilmesi bu satışın manasını iptal etmez. Ancak bu durumda müşteri, kendisine rağbet olunan bir vasfi elinden kaçırdığı için muhayyer olur.⁵⁶

Bu hususta İmam Muhammed de Ebû Hanife gibi düşünmektedir. Yani murabahalı satışta aldatıldığını anlayan kimse malı iade edip etmeme hususunda serbesttir. Çünkü o, kendisine rağbet olunan bir vasfi elden kaçırmıştır. Maldaki kusursuzluk vasfi gibi bir vasf yok olmuşsa, müşteri o malı alıp almama hususunda serbesttir.⁵⁷

⁵³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 611.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/121; Aynî, *el-Binâye*, VIII/235; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VII/185.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/121.

⁵⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/29; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VII/186.

⁵⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/29; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VII/185.

3.9. Tarla Kiralamaya Bedel Olabilecek Ücretler

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, tarlayı her şeyle ve tarladan çıkan her ürünle kiraya vermek caizdir,⁵⁸ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimiz zaman satışta bedel olması caiz olan her şeyin, kira akdinde ücret olması caizdir. Ücretin para, kumaş, köle vb. olması arasında bir fark yoktur.⁵⁹

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî mezhebine göre kira akdinde ücret, satım akdindeki bedel gibidir. Kira akdi de bir çeşit satıştır. Satışta bedel olmaya elverişli olan şey, kira akdinde ücret olmaya da elverişlidir. Satım akdinde, ölçülen ve tartılan şeyler, peşin veya veresiye olarak ücret olmaya elverişlidir.⁶⁰ Ancak ileride açıklanacağı üzere Ebû Hanife'ye göre tarladan çıkan bir ürünle tarlayı kiralamak caiz değildir. Bu sebeple Ebû Hanife müzâraa' ve müsâkât akdini caiz görmemiştir.⁶¹

3.10. İşçinin Elinde Helak Olan Eşyayı Tazmin Sorumluluğu

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf, terzi, marangoz gibi vasıflı bir iş görene teslim edilen mal ihmal bulunmaksızın helak olsa dahi, terzi ya da marangoz onu tazmin ile sorumludur,⁶² görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Ebû Yûsuf'a göre, büyük bir yangın gibi kaçınılması mümkün olmayan durumlar dışında çamaşırcı (çamaşır yıkayan kimse, kuru

⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 617.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XV/152-196; Merginânî, *el-Hidâye*, III/316.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XV/196.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VIII/263-264.

⁶² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 627.

temizleyici), kendi elinde telef olan elbiseyi öder.⁶³ Bu konuda İmam Muhammed, Ebû Yûsuf ile aynı görüştedir ancak İbn Rüşd, ilgili yerde İmam Muhammed'in ismini zikretmemiştir.

b. Ebû Yûsuf'un Delili

Ebû Yûsuf'a göre elinde mal olan ortak işçi, akdin gereklerine aykırı davrandığından tazmin ile sorumlu tutulmuştur. Nitekim ona göre akdin konusu, korumadır. Bedelli akit, akdin konusunun kusurdan uzak olarak teslim edilmesini gerektirir. Akitle hak edilen, kusursuz olarak malın korunmasıdır. Örneğin terzinin elinde bulunan kumaş çalındığında, onu kusursuz olarak korumadığı görülür. Bu nedenle de akit gereği yapması gereken, kumaşı sağlam olarak sahibine teslim etme görevine aykırı davranmıştır ve tazmin ile sorumludur.⁶⁴

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

İslam hukukunda işçiler, ortak işçi ve özel işçi olarak ikiye ayrılır. Ortak işçi yaptığı iş ile ücret almaya hak kazanan ve birden fazla kişiye iş yapan işçilerdir. Özel işçi ise, bizzat kendisinden faydalandığı için ücret almaya hak kazanır. Özel işçi, patronundan başkası için ücretle çalışma hakkına sahip değildir.⁶⁵

Özel işçinin, kendi fiili dışında elinde telef olan şeyi tazmin etmeyeceği hususunda görüş ayrılığı yoktur. Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre böyle bir durumda bu kişiye tazmin gerekmez. Ancak ortak işçinin böyle bir durumla karşılaşması halinde kendisine, tazmin gerekip gerekmeyeceği konusunda ihtilaf vardır. Ebû Hanife ve Züfer'e göre ortak işçi, tazmin ile yükümlü olmazken, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre kaçınılması mümkün olmayan durumlar dışında tazminle sorumludur.⁶⁶

Ebû Hanife görüşünü şöyle delillendirmiştir: Ona göre işçi, malı sahibinin izni ile üzerinde iş yapmak için almıştır. Dolayısıyla tıpkı kendisine emanet bırakılan kişi ve özel

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, XV/145; Merginânî, *el-Hidâye*, III/333.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XV/145.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XV/145.

⁶⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, III/333-335.

işçi gibi tazmin etmekle yükümlü olmaz. Çünkü tazminat, ya akit ya da telafi nedeniyle gerekli olur. Burada akit mal üzerinde değil, iş üzerinde yapıldığından, bu akit gereği mal, ödemeye tabi duruma gelmez. Telafi ise yitirilen şey konusundadır. Oysa burada işçi, mal sahibinin herhangi bir şeyini yitirmesine sebep olmamıştır. Aksine işçi, malı sahibinin izni ile almıştır. Bu sebeple özel işçi, tazminle yükümlü tutulmamaktadır. Ortak işçide de aynı durum söz konusudur.⁶⁷

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, Ebû Hanife'nin kıyasa dayanan bu görüşüne karşı çıkararak, istihsâna göre hüküm vermişlerdir. Onlara göre özel işçinin aksine ortak işçiye, ihtiyaten telef olan malın bedeli ödettilir. Ayrıca özel işçinin elinde bulunan mal, sahibinin himayesinde gibidir. Çünkü özel işçi, mal sahibinin evinde, onun için çalışmaktadır. Özel işçinin aldığı bedel, iş karşılığında alınmış değildir. Dolayısıyla özel işçinin fiillerinde kusurdan uzak bulunma şart koşulmamıştır.⁶⁸

Ebû Hanife ise İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un bu aklî çıkarımına karşılık şöyle cevap vermiştir: “Bu bakış açısı, işçi aleyhine sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. İşçiyi tazminle yükümlü tutmak, ona yüklenmediği bir şeyi yüklemektir. Hâlbuki din, tüm tarafların çıkarlarını gözetmektedir. İşçinin çıkarını gözetmek, elindeki maldan sorumlu olmamasını gerektirir. Diğer görüş ise ancak işçinin malı koruma hususunda zafiyet göstermesi sebebiyle doğru olabilir.” Zira Ebû Hanife'ye göre, işçi ancak malı korumayı terk eder ve mal zayi olursa, onu tazmin etmesi gerekir.⁶⁹

3.11. Altın ve Gümüş Dışındaki Paralar İle Kırad Yapmanın Hükümü

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed, altın ve gümüş dışındaki paralar ile kırad (mudârebe) akdi yapmak caizdir,⁷⁰ görüşüne sahiptir.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XV/146.

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XV/146.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XV/146.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 632.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde İmam Muhammed'in bu konu hakkında şöyle dediğini görüyoruz; “Ben istihsan deliline dayanarak, mudârebe ortaklığının, dirhem ve dinarla kurulabildiği gibi, diğer paralarla da kurulabileceğine hükmediyorum.”⁷¹

b. İmam Muhammed'in Delili

İmam Muhammed'e göre, altın ve gümüş dışındaki paraların da satım bedeli olarak kullanılması, onlarla mudârebe yani kiralad ahdinin yapılabileceğini gösterir.⁷²

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'a göre mudârebe ortaklığı ancak dirhem ve dinarla kurulabilir. Çünkü felslerin yani asıl itibariyle para değeri olmadığı halde para olarak takdir edilen şeylerin piyasadan kalkması durumunda, tıpkı ticaret malı gibi olurlar. Felsler, bir yönü ile satım bedeli, bir yönü ile satım konusudur; tüccar örfünde bazı mallara karşı satım bedeli olarak kabul edilmekte, bazısına göre ise kabul edilmemektedir. Dolayısıyla felsler, tıpkı ölçülen ve tartılan şeyler gibidir. Bunlar bir borç olarak satım bedeli olmakta, fakat peşin olduğunda satış konusu olmaktadır. İşte bu sebeple felslerle mudârebe akdi geçerli olmaz.⁷³

3.12. Müsâkât'ın Cevazı

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf, müsâkât ahdinin caiz olduğu⁷⁴ görüşündedir.

Merginânî (v. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserinde, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un, ahdin süresi belirtildiği ve ortak meyveden belirli bir miktar şart koşulduğu zaman, müsâkât ahdini caiz gördüklerini nakletmiştir.⁷⁵

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXII/27; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VIII/15.

⁷² Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VIII/15.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, XXII/27.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 637.

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in delili, Hayber fethedildikten sonra Hz. Peygamber'in Yahudiler ile hurmalıklar hakkında müzâraa⁷⁶ akdi yapmış olmasıdır.⁷⁷

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Müsâkât akdi, ağaçların bakımının yapılması karşılığı ürünün mal sahibi ve çalışan arasında paylaşıldığı bir akit çeşididir.⁷⁸

Hanefî âlimler müsâkât akdinin meşruluğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Öyle ki Ebû Hanife'ye göre bu akit caiz değil iken, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre caizdir. İmam Şafi'ye göre ise müsâkât, sadece hurma ve bağda caizdir. Hanefiler bu konuda Ebû Hanife'nin içtihadına göre değil de İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un içtihadına göre amel etmişlerdir. Nitekim Mecelle, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un görüşünü tanzim etmiştir.⁷⁹

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bu husustaki delilini yukarıda açıklamıştık. Bu iki âlim Said b. Müseyyeb'ten rivayet edilen şu hadisi delil olarak almışlardır. Allah Resülü Hayber'i fethettiği zaman Yahudilere şöyle demişti: “Allah sizi burada sabit kıldığı müddetçe bende sizi sabit kılıyorum, ama hurmalar aramızda ortak olacak.”⁸⁰ Yine başka bir rivayette de Allah Resülü'nün, Hayber Yahudileriyle hurmalar üzerinde iş ortaklığı akdi ve topraklar üzerinde de müzaraa akdi yapıldığından bahsedilmektedir. Hz. Peygamber'in bu uygulamaları müsâkât ve müzaraa akdinin caiz olmasını gerektirmektedir.⁸¹

Ebû Hanife'ye göre müsâkât ve müzaraa akdi tarladan çıkan ürünün bir kısmına mukabil tarlayı kiralama akdidir ki bu akit çeşidi, akıl ve nas ile yasaklanmıştır. Nitekim

⁷⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/472.

⁷⁶ Müzâraa' Akdi: Tarla sahibi ve emek sahibi arasında yapılan tarım ortaklığı.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII/7-8.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VIII/284.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII/125; Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 729.

⁸⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, IV/206; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII/8.

⁸¹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VIII/263.

Peygamber (s.a.s) Râfi' b. Hudeyc'e bir bağda "Ondan bir ürün ile onu kiralama"⁸² demiştir. Ayrıca bir bağ üçte bir, dörtte bir veya yarısı oranında kiralamak bilinmeyen bir bedel üzerine kiralamadır ki bu da, icare akdinde olduğu gibi caiz değildir. Hayber hadisinde geçen akit ise müzaraa akdi değil, cizye sebebiyle Yahudilerden alınan bedeldir. Çünkü Hz Peygamber, "Allah sizi burada sabit kıldığı müddetçe bende sizi sabit kılıyorum" diyerek bir süre belirtmemiştir. Sürenin belirtilmemesi ise müzaraa ve müsâkât akdinin sıhhatini engellemektedir.⁸³

3.13. Sebzelere Müsâkat Akdi ve Bir Kısmı Ağaçsız Olan veya İçerisinde Başka Tür Ağaçlar da Bulunan Hurma Bahçeleri Hakkında Müsâkat Akdi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, hurma bahçesinde ağaçsız bir tarla veya başka ağaçların bulunması durumunda müsâkât akdi yapmak caizdir,⁸⁴ görüşüne sahiptirler.

Yine İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed, sebzelere müsâkât akdi caizdir,⁸⁵ içtihadında bulunmuştur.

Merginânî'nin (v. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserinde naklettiğine göre Müsâkât akdi, hurmalıklar, diğer ağaçlar, üzüm bağları, yoncalar, patlıcan ve diğer sebze fidelerinde caizdir.⁸⁶

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefîlere göre müsâkâtın caiz olması ihtiyaç sebebiyledir. İhtiyaç ise sadece üzüm veya hurmada değildir. Peygamber efendimizin Hayber'in fethinden sonra söylemiş olduğu hadis de müsâkâtın sadece hurmalıklar ve üzüm bağlarında caiz olduğunu göstermez. Zira

⁸² Dârekutnî, *es-Sünen*, III/445-446.

⁸³ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VIII/263-264.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 638.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 639.

⁸⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/473.

Hayber halkı hurmalık ve üzüm bağlarında olduğu gibi, diğer ağaç ve yoncalarda da bu akdi yapıyordu.⁸⁷

3.14. Müsâkât Akdinde Çalışmanın Mahiyeti

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed, “tarlaya su ulaşması için su arklarının temizlenmesi, bakıcıya ait değildir”,⁸⁸ içtihadında bulunmuştur.

Serahsî'nin (v. 483/1090) naklettiğine göre İmam Muhammed, su kanallarının temizlenmesi tarlayı kiraya verene aittir,⁸⁹ görüşüne sahiptir.

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed, meyvelerin kesimi hem bakıcıya hem de tarla sahibine aittir,⁹⁰ görüşüne sahiptir.

Kâsânî (v. 587/1191) ve İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) eserlerinde belirttiğine göre İmam Muhammed, meyve ağaçlarının kesimi ve meyvelerin toplanması her ikisine de aittir,⁹¹ içtihadında bulunmuştur.

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Su kanallarının temizlenmesi meselesi hususundaki Hanefilerin delili şöyledir; Müsâkât akdi yapılan kişi ancak tarlaya su gelmesiyle araziden yararlanabilir ve arazinin bakımını yapabilir. Akdi yapan kişi, çalışacak işçi ile tarladan çıkan ürünün yarısına karşılık bu akdi gerçekleştirmiştir. Eğer bir de işçiye, su arklarının temizlenmesini şart koşarsa, sanki kendisi için arazinin yararına karşılık, çıkan ürünün yarısıyla birlikte kanalların temizlenmesini de şart koşmuş gibi olmaktadır ki, bu durum da akdi geçersiz kılmaktadır.⁹²

⁸⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/473.

⁸⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 639.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII/99.

⁹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 639.

⁹¹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VIII/289; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII/540.

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII/99.

Meyve ağaçlarının kesiminde ise Hanefilerin delili şöyledir ki, ağaçların kesimi meyveler olgunlaştıktan ve akit müddeti bittikten sonra da olabilir. Dolayısıyla meyve ağaçlarının kesimi akdin gerektirdiği şartlardan değildir. Bu sebeple meyveleri budama işi, akdi yapan iki kişi arasında ortaktır.⁹³

3.15. Müsâkât Akdinde Çalışmak Üzere Köle ve Hayvan Şart Koşma

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed, müsâkât akdinde işçinin mal sahibi aleyhine kölesinin veya hayvanlarının bahçede çalışmasını şart koşması caiz değildir, ancak mal sahibinin böyle bir şart koşması caizdir,⁹⁴ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde İmam Muhammed'e göre, işçinin müsâkât akdinde, mal sahibinin kölesinin kendisiyle birlikte çalışmasını şart koşması caiz değildir.⁹⁵

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî kaynaklarda bu mesele, müsâkat akdinde işçinin görevinin meyve bahçesinde bedensel olarak çalışması gerektiği esası üzerinde tartışılmıştır. Eğer işçi mal sahibinin kölesi veya hayvanını kendisine yardımcı olması için şart koşarsa, bahçede işçinin kendisinin çalışması şart olduğu için, bu koşul geçerli olmayacaktır.⁹⁶

Diğer taraftan akdi yapan mal sahibi, işçinin ve kölesinin çalışmasını ve çıkan ürünün üçte birinin ekimi yapanın, üçte birinin kölesinin ve üçte birinin de kendisinin olmasını şart koşarsa bu caizdir.⁹⁷

⁹³ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VIII/289; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII/541.

⁹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 640.

⁹⁵ Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, III/267; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII/541; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII/29; Zuhaylî, *Fıkhü'l-islâmî...*, V/637.

⁹⁶ Zuhaylî, *Fıkhü'l-islâmî...*, V, 637; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII/82.

⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII/82.

3.16. Taksimde Hisselerden Birinin Başkasına Ait Olmasının Ortaya Çıkması Sonucu Akdin Durumu

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed, “Kura ile yapılan taksimlerde, hisselerden birinin başkasına ait olduğu anlaşılırsa akit bozulur”,⁹⁸ içtihadında bulunmuştur.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde İmam Muhammed'e göre, aldığı malda başkasına ait hak ortaya çıkan kişi, bu payı geri vererek paylaşımı bozar. Diğer bir rivayete göre ise İmam Muhammed, Ebû Hanife ile aynı görüşü benimsemiştir. Yani böyle bir durumda bile taksim amacına ulaşmış olur. Ancak en kısa zamanda üçüncü ortağın da payı taksim edilmelidir. Doğru olan da bu görüştür. Ancak İbn Rüşd rivayetler arası ihtilafa değinmemiştir. Öyle görünüyor ki İbn Rüşd, zayıf olan görüşe itibar etmiştir.⁹⁹

b. İmam Muhammed'in Delili

İmam Muhammed'e göre paylaşırma, satış ile aynı özelliklere sahiptir. Satım akdinde, satılan malın bir bölümünün başkasına ait olduğunun anlaşılması akdi geçersiz kılmaz. Ancak satın alan için, kalan kısımdaki satış sözleşmesini bozmakla, hak eden kısmın bedelini satıcıdan geri isteme arasında seçme hakkı vardır. Nitekim kişi bir kimsenin evinin yarısını satın alsa ve daha sonra bu yarımda başka bir hak sahibi ortaya çıksa, satım akdi geçersiz olmaz. Aynı durum paylaştırmada da söz konusudur. Ebû Hanife'nin de görüşü bu yöndedir.¹⁰⁰

⁹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 659.

⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XV/59.

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XV/60.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Bu konuda Ebû Yûsuf, Ebû Hanife ve İmam Muhammed'ten farklı düşünmektedir. Ona göre paylaşım akdinde, aldığı şeyde başkasına ait hak ortaya çıkan kişi, bu payı geri vererek yapılan paylaşımı bozar. Kalan kısım, aralarında ortak olarak kalır.¹⁰¹

Ebû Yûsuf'a göre, taksim edilen malda belirsiz bir kısmın başkasına ait olması sebebiyle üçüncü bir ortak meydana çıkmış olur ki, onun rızası da alınmadan yapılan taksim batıl olur. Paylaşılan malda belirsiz bir kısmın başkasına ait çıkması sebebiyle, taksimden gaye olan ifraz manası yok olur. Çünkü üçüncü bir kişiye ait olan kısım, bir ortağın payından çıkarılırsa, söz konusu ortak, belirsiz eksilen nispeti diğer ortağından yeniden tahsil etmeye çalışacaktır. Dolayısıyla taksimin gayesi gerçekleşmemiş olacaktır.¹⁰²

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre ise, ortaklardan birinin payında belirsiz bir kısmın başkasına ait çıkması durumunda bile taksim amacına ulaşmış olur. Başkasına ait olan kısmın da taksiminin, ilk fırsatta yapılması gerekir.¹⁰³

3.17. Buluntu Mal Helak Olduğunda Buluntu Malı Alan Kişinin Tazmin Sorumluluğu

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, buluntu malı alan kişi, bulduğu şeyi alırken şahit tutmamış olsa bile, buluntu mal helak olduğunda tazmin ile sorumlu değildir, görüşündedir. İmam Züfer ise, tazmin ile sorumludur,¹⁰⁴ görüşündedir.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre bir kimse buluntu malı alsa ve bu mal elinde iken helak olsa, şahit tutmamış olsa bile tazmin

¹⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XV/59; Merginânî, *el-Hidâye*, IV/461.

¹⁰² Merginânî, *el-Hidâye*, IV/461.

¹⁰³ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/461.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 691.

etmesi gerekmez. Züfer'e göre ise şahit tutmadığı zaman tazmin etmesi gerekir.¹⁰⁵ Bu hususta İmam Muhammed'in, Züfer ve Ebû Hanife ile aynı görüşe sahip olduğuna dair rivayetlerde bulunmaktadır.¹⁰⁶ Ancak İbn Rüşd, İmam Muhammed'den gelen farklı rivayetlere değinmemiştir.

b. İmam Muhammed, Ebû Yûsuf ve Züfer'in Delili ve İhtilaf Sebebi

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre şeriat, buluntu malı sahibine vermek maksadıyla almaya izin vermiştir. Dolayısıyla buluntu malı alan kişi ancak bu maksatla alır ve kendisi aksini beyan etmedikçe meşru bir iş yapmış olur. Çünkü Müslüman kişi, Allah rızası için iş yapmayı bırakıp da günah olan bir iş yapmaz.¹⁰⁷

İmam Züfer'in deliline gelince ona göre bu kimse, buluntu malı sahibine vermek üzere aldığı iddia ederken, başkasına ait bir malı sahibinin izni olmaksızın aldığı ikrar etmiş olur ve dolayısıyla kendi sözüyle kendini sorumlu tutmuş olur. Ayrıca, kişinin aldığı buluntu malı sahibi için değil de, kendi menfaati içinde almış olması ihtimali yüksektir. Bu sebeplerle buluntu malı şahitsiz alan kişi, mal kendi elinde helak olduğunda onu tazmin ile sorumludur.¹⁰⁸

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde Ebû Hanife'nin de Züfer ile aynı görüşte olduğunu görmekteyiz. İmam Muhammed'in ise hangi görüşü benimsediğine dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Bir rivayete göre Ebû Hanife ile aynı görüşe sahip iken, diğer bir rivayete göre ise Ebû Yûsuf ile aynı görüşü benimsemektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, VIII/330.

¹⁰⁶ Aynî, *el-Binâye*, VII/323; Merginânî, *el-Hidâye*, II/618.

¹⁰⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, VIII/330; Merginânî, *el-Hidâye*, II/618.

¹⁰⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, II/618; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, VIII/330.

¹⁰⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, VIII/330; Merginânî, *el-Hidâye*, II/618.

3.18. Emanet Mal İle Ticaret Yapmak

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed ve Züfer, “Bir kimse emanet mal ile ticaret yapar ve kâr elde ederse, sahibi malı istediğinde iade eder, kârı ise sadaka olarak dağıtır” görüşüne, Ebû Yûsuf ise, “Her ne kadar emanet malı gasp etmiş sayılsa da kâr kendisine helâldir”,¹¹⁰ görüşüne sahiptir.

Merginânî (v. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserinde, İmam Muhammed ve Züfer'in, bir malı emanet olarak alan kişinin, o mal ile ticaret yapması sonucu elde ettiği kârın tamamını sadaka olarak vermelidir, görüşüne sahip olduğunu, Ebû Yûsuf'un ise, kârın kendisine helâl olduğu,¹¹¹ görüşüne sahip olduğunu nakletmiştir.

b. Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer'in Delili ve İhtilaf Sebebi

Ebû Yûsuf'a göre, malı emanet alan kişi, aldığı andan itibaren ona sahip olmuştur. Onun üzerinde bulunacağı tasarruflardan dolayı meydana gelecek zararı tazmin ile yükümlüdür. Dolayısıyla bu mal ile yaptığı ticaret sonucu elde ettiği kazanç, kendi mülkü ile elde ettiği kazanç gibidir.¹¹²

İmam Muhammed ve Züfer'e göre ise bu şekilde elde edilen kazanç meşru değildir. Çünkü emanetçinin emaneti satması yasaktır. Ayrıca emanet alan, emanet aldığı malı satarken malın kendisinin olduğunu beyan ederek satmaktadır. Hâlbuki onun bu sözü doğru değildir. Ticarete yalan söylemek caiz olmamakla birlikte bu yolla elde edilen kazancın da sadaka olarak verilmesi gerekir. Çünkü Urve el-Kenani'nin hadisinde yer aldığına göre o şöyle demiştir: “Biz pazarlarda vesk ölçüsü ile alıp satardık ve kendimize simsar/komisyoncu derdik. Resûlullah bizim yanımıza gelerek bize en güzel adı verdi ve bize şunları söyledi: Ey tacirler topluluğu! Sizin yaptığınız bu ticarete boş şeyler ve yalan

¹¹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 695.

¹¹¹ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/411.

¹¹² Serahsî, *el-Mebsût*, XI/180.

karışmaktadır. Siz de bu ticarete sadaka karıştırın.”¹¹³ Ebû Hanife'nin de bu konuda dayanağı, bu hadistir.¹¹⁴

3.19. Nesep Davası

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Muhammed, üç kişinin birbirlerine nesep davası açmaları halinde, çocuk üçüne de verilebilir,¹¹⁵ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde İmam Muhammed'e göre davacıların sayısı üç olduğu zaman, nesep sabit olur.¹¹⁶

b. İmam Muhammed'in Delili

İmam Muhammed'e göre çoğulun en azı üçtür. Üçten fazlası için ise, bir sınır yoktur. Daha fazla kişi için caiz olduğunu söylemek aşırı belirsizliğe sebep olur. Bu sebeple, İmam Muhammed çoğulun en azını kabul etmiştir. Yani nesep üç kişiden sabit olabilir, davayı açanlar üç kişiden fazla olduğu zaman nesep bu kişilere nispet edilmez.¹¹⁷

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife'ye göre, nesep davasında bulunan kişi ne kadar çok olursa olsun hepsi hakkında nesep sabit olur. Ebû Yûsuf'a göre ise, davacılar ikiyi geçtiği zaman nesep sabit olmaz. Çünkü iki davacı olması durumunda nesebin sabit olması, Hz Ömer ve Hz Ali'nin uygulamaları nedeniyledir. Nitekim Hz Ömer'e, kölenin nesebinin iki davacıdan sabit olup olmayacağı hususunda soru sorulduğunda, Hz Ömer şöyle cevap vermiştir: “Davacılar, çocuğun hangisinden olduğunda anlaşmazlığa düşmüşlerse, nesep ikisi arasında ortaktır. Çocuk ikisine mirasçı olur ve onlar da çocuğa mirasçı olur.” Ebû Yûsuf'a göre davacılar

¹¹³ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 1; İbn Mâce, “Ticârât”, 3.

¹¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XI/180.

¹¹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 736.

¹¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XVII/103.

¹¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XVII/103.

ikiden fazla olduğunda nesep uzmanlarına danışılır. Çünkü nesebin çok fazla kişi hakkında sabit olması imkânsızdır.¹¹⁸

3.20. Bir Kölede Ortak Hisseye Sahip Olanlardan Birisinin Köleyi Azat Etmesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, “Hisselerini azat eden ortak fakir ise, kölenin tamamı azat etmiş olur. Ancak köle, diğer ortağa ait olan hisselerin kıymetini ödemek için çalışır ve velâsı kendi hissesini azat eden ortağa ait olur”,¹¹⁹ görüşüne sahiptir.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, “Köleye sahip olan ortaklardan birisi köle üzerindeki hissesini özgür kıldığında, köle tümüyle özgür bırakılmış olur. Ancak köleyi özgür kılan ortak zengin ise, diğer ortağının hissesini tazmin etmek zorundadır. Fakir ise, köleden çalışmasını talep eder. Velâ hakkı ise, her iki durumda da özgür kılana aittir.”¹²⁰

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delilleri

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bu konudaki delili, Peygamber (s.a.s)'den nakledilen “Özgür kılan ortak zengin ise öder. Fakir ise köle, diğer ortağın payını ödemek için çalışır”¹²¹ hadisidir. Ayrıca bu iki imama göre özgür olma bölünemez. Dolayısıyla ortaklardan birisi hissesini özgürlüğe kavuşturduğunda köle tamamıyla azat edilmiş olur.¹²²

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Köle, iki kişi arasında ortak olup ortaklardan birisi kendi payını özgür kılar ise bu özgür kılma geçerlidir. Özgür kılan kimse zengin ise, Ebû Hanife'ye göre susan ortağın üç seçeneği vardır. İsterse kendi payını özgür kılar. İsterse köleden değerinin kendi payına

¹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XVII/102-103.

¹¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 743.

¹²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, VII/167.

¹²¹ Buhari, “Şirket”, 5; Müslim, “İtk”, 3; Ebû Dâvûd, “İtk”, 5; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, III/282.

¹²² Serahsî, *el-Mebsût*, VII/167.

düşen kadarı için çalışmasını talep eder. Velâ hakkı iki ortak arasında olur. İsterse kölenin yarı değerini özgür kılan ortağa ödettirir. Sonra özgür kılan ortak, köleden diğer ortağa ödediği değeri talep eder. Velâ hakkının tamamı, özgür kılan ortağa ait olur. Eğer özgür kılan ortak zengin değilse, susan ortağın iki seçeneği vardır. İsterse köleyi özgür kılar, isterse çalışıp değerini ödemesini talep eder.¹²³

Ebû Hanife bu hususta Peygamber efendimizden rivayet edilen ““Bir kimse bir köledeki hissesini azat ederse; malı varsa, tamamını azat etmesi gerekir. Malı yoksa çok fazla zorlamadan köleyi kazanç sahasına bırakır”¹²⁴ hadisini delil olarak almıştır.¹²⁵

3.21. Kölenin Kısmen Özgürlüğüne Kavuşturulması

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, bir kimse kölenin bir kısmını azat ettiği zaman köle, tamamen azat edilmiş olur,¹²⁶ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerine baktığımızda İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre, yarısı özgür kılınan köle, bütünüyle özgür kılınmış olur.¹²⁷

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delilleri

İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf bu konuda Peygamber efendimizden rivayet edilen “Kim kölesinden bir parça özgür kılsa o köle tamamen özgürdür. Onda Allah'ın başka bir ortağı yoktur”¹²⁸ hadisini delil olarak almışlardır. Ayrıca bu iki imam göre azat etme parçalara bölünemez.¹²⁹

¹²³ Serahsî, *el-Mebsût*, VII/165.

¹²⁴ Buhari, “Şirket”, 5; Ebû Dâvûd, “İtk”, 5.

¹²⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV/24-25.

¹²⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 744.

¹²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, VII/162; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV/23.

¹²⁸ Ebû Dâvûd, “İtk”, 4; Müslim, “İtk”, 3.

¹²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV/23; Serahsî, *el-Mebsût*, VII/162.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife'ye göre kölenin özgür kılınması bölünebilir. Dolayısıyla kölenin bir kısmını özgür kılan birisi diğer yarısını özgür kılıp kılmamakta serbesttir. İsterse özgür kılar. İsterse köleden geriye kalan yarısının değerini ödemesi için çalışmasını talep eder. Köle diğer yarısının değerini ödemediği müddetçe mükâtep köle gibi olur.¹³⁰

Ebû Hanife bu konudaki görüşüne delil olarak şu hadisleri almıştır. “Kölenin bir kısmını özgür kılan kimse zengin ise, bu köleyi kölelikten kurtarması gerekir. Zengin değilse kölenin özgür kılınan kısmı özgür kılınmış olur. Geriye kalan kısmı ise köle olarak kalır.”¹³¹ “Bir kimse kölesinden istediği miktarı özgür edebilir.”¹³²

Ebû Hanife, Peygamber efendimizden rivayet edilen “Kim kölesinden bir parça özgür kılarsa köle, bütünüyle özgürdür”¹³³ hadisine aklî bir yorum getirerek, kölenin geriye kalan kısmı için çalışarak kendisini özgürlüğe kavuşturması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca Ebû Hanife'ye göre, kölenin kısmen özgür kılınması, köle mülkiyetinin kaldırılmasıdır. Dolayısıyla alışverişte olduğu gibi, burada da tasarrufun konusundaki mülkiyet bölünebilir. Nasıl ki kişi elinde malî değeri bulunan bir şeyin yarısını bağışlama tasarrufunu sahipse, mülkiyetine sahip olduğu köle için de aynı durum söz konusu olabilir.¹³⁴

3.22. Efendinin Kölesine “Oğlum veya Kızım” Gibi Sözler Söylemesi Halinde Kölenin Durumu

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre İmam Züfer, efendi kölesine “oğlum” dediği zaman köleden on yaş küçük olsa bile, köle özgürlüğüne kavuşur,¹³⁵ içtihadında bulunmuştur.

Köle yaş bakımından efendisinin çocuğu olmayacak bir yaşta iken, sahibi onun için “bu benim oğlumdur” derse özgür kılınmış olur.¹³⁶ Hanefî kaynaklarda bu görüş Ebû

¹³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, VII/162.

¹³¹ Buhari, “Şirket”, 5; Müslim, “İtk”, 3; Ebû Dâvûd, “İtk”, 5.

¹³² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, X/463.

¹³³ Ebû Dâvûd, “İtk”, 4; Müslim, “İtk”, 3.

¹³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, VII/162.

¹³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 747.

Hanife'ye dayandırılmıştır. İbn Rüşd'ün bu görüşü, İmam Züfer'e dayandırması Ebû Hanife ile aynı görüşe sahip olabileceği düşüncesi olabilir.

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, köle yaş bakımından efendisinin çocuğu olmayacak bir yaşta ise efendinin kölesine "bu benim oğlumdur" demesi sebebiyle özgür kılma gerçekleşmez. Çünkü bu söz, gerçek değildir. Bu efendinin ona "yaratılmadan önce seni azat ettim" demesi gibidir ki, bu mümkün değildir.¹³⁷

Ebû Hanife'nin ilk görüşünün, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf ile aynı olduğuna dair rivayetler de mevcuttur ama sahih olan ikinci görüşüdür. Ebû Hanife'ye göre bu sözün gerçek manasıyla amel etmek mümkün olmayınca, mecaz manasıyla amel etmek gerekmektedir. Bu da; "Ben ona sahip olduğum andan itibaren benim mülkiyetimden özgür oldu" demektir. Zira oğulluk, özgür olmaya nedendir. Bu sebeple kişi, oğluna sahip olduğunda, oğlu onun mülkiyetinden özgür kılınmış olur.¹³⁸

3.23. Mükâteb Kölenin Ümmü Veledinin Satılmasına Dair bir Görüş

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, mükâteb köle vefat ettiğinde geriye ümmü veled bırakırsa, ümmü veled kitâbet akdinin geri kalanının ödenmesi için satılamaz,¹³⁹ görüşündedir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre mükâteb köle, vefat edip geriye ümmü veled bırakırsa, ümmü veled kitâbet bedelini

¹³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, VII/106; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV/348; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV/20; Aynî, *el-Binâye*, VI/15.

¹³⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV/20.

¹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, VII/107; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV/20.

¹³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 755.

ödemek için çalışır. Kitâbet akdinin gereğinin yerine getirilmesi için onun satılması mümkün değildir.¹⁴⁰

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ümmü veledin hakkının sübutu, çocuğun nesebinin sabit olması sebebiyledir. Çocuğun nesebi de mükâteb köleye dayandırılır. Özgür bir kimse cariyesinden çocuk sahibi olduğunda, nasıl ki cariyesini satamıyorsa aynı durum bu hususta da geçerlidir.¹⁴¹

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife'ye göre mükâteb köle, yanında çocuk olmayan bir ümmü veled bıraksa, ümmü veled mükâtebe bedelinin ödenmesi için satılır. Ama ümmü veled ile birlikte küçük ya da büyük bir çocuk bulunursa, ümmü veled mükâteb köle için geçerli olan vade tarihine kadar bedeli ödemek üzere çalışır. Eğer mükâtebin malı bulunmakta ise, bedelin ödenmesi vade tarihinin gelmesine kadar geciktirilmez. Zira Ebû Hanife'ye göre borç vadesiz duruma gelmiştir.¹⁴²

3.24. Kitabet Akdinde Köle İle Efendisinin Kitabet Bedelinde Anlaşmazlığa Düşmeleri

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, efendi ile köle kitâbet bedelinde anlaşmazlığa düşerlerse, her ikisi de yemin eder ve anlaşma bozulur,¹⁴³ görüşüne sahiptir.

¹⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, VII/345.

¹⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, VII/345.

¹⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, VII/345.

¹⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 758.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, efendi ile köle kitâbet akdinin miktarında anlaşmazlığa düşerlerse yeminleşirler ve akit feshedilir.¹⁴⁴

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre bu akit, alışveriş akdi gibidir. Efendi fazla bedel iddia etmekte, mükâtep köle ise bu bedeli inkâr etmektedir. Mükâtep, kendi iddia ettiği miktardaki bedeli ödediğinde kölenin hak ettiği özgürlüğü iddia etmekte, efendi ise bunu inkâr etmektedir. Bu yüzden alışverişte olduğu gibi yeminleşirler ve akit feshedilir.¹⁴⁵

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife, ilk olarak İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf gibi düşünse de sonra bu görüşünden dönmüştür. Son görüşüne göre taraflar yeminleşmez ve mükâtep kölenin sözüne itibar edilir. Nitekim Ebû Hanife'ye göre, davayı açan efendi olduğu için ispat etmek ona düşer. Mükâtep köle ise inkâr etmektedir ki, inkâr edenin sözüne itibar edilir.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/124; Şeybanî, *Kitâbu'l-Asl*, IV/75.

¹⁴⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/124; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV/552.

¹⁴⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, V/439; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II/124; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV/552.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

UKÛBÂT BÖLÜMÜ

4.1. Şibh-i Amd Meselesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, bilerek öldürmeye benzeyen öldürme, aslında öldürmenin mümkün olmadığı aletler ile gerçekleştirilen öldürmedir,¹ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre, bilerek öldürmeye benzeyen öldürme, kişinin çoğunlukla öldürücü olmayan bir şey ile vurması sonucu gerçekleşen öldürmedir.²

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre kırbaç veya küçük sopa gibi şeylerle vurma sonucu gerçekleşen öldürme bilerek öldürmeye benzer öldürmedir. Çünkü normalde bu aletler ile adam öldürülmez ve bu aletler insanı terbiye etmek gibi öldürme harici şeyler için kullanılır. Dolayısıyla bu aletler ile gerçekleşen ölümden öldürmenin şartları tam olarak gerçekleşmemektedir.³

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife'ye göre bilerek öldürmeye benzeyen öldürme, kişinin silah veya silah hükmünde olmayan bir şey ile birine vurması ile gerçekleşen öldürmedir. Bu hususta Ebû

¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 768.

² Merginânî, *el-Hidâye*, IV/613-614; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/24.

³ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/614.

Hanife'nin delili, Peygamber efendimizden nakledilen “Şunu bilin ki bilerek öldürmeye benzeyen öldürmeyle öldürülen kimse, değnek ve sopa ile öldürülen kimsedir”⁴ hadisidir. Ebû Hanife'ye göre bu gibi aletler öldürmek için yapılmadıkları gibi, öldürmek için de kullanılmazlar. Dolayısıyla bu aletler ile gerçekleşen öldürme kasta benzer öldürmedir.⁵ Ancak İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre büyük bir taş ve sopa ile vurma sonucu gerçekleşen öldürme, bilerek öldürmedir.⁶

4.2. Yaralanan Kişinin Kendisini Yaralayan Kimseyi Affetmesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, yaralanan kimse, kendisini yaralayanı affetse ve sonra ölse varislerin hiçbir hakkı yoktur,⁷ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre bir kimse, birisinin elini kesse veya başını yarsa, cinayete maruz kalan kimse ise bu kişiyi affettikten sonra yara yayılsa ve ölüm gerçekleşse bile cinayeti işleyene bir şey gerekmez.⁸

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre kesik ve yaralamalarda suçluyu affetmek demek, bu fiilinden dolayı suçluya gereken cezayı affetmek demektir. Suçluya gereken ceza, eğer yaralı iyileşirse benzeri ile karşılık vermektir. Yaralı iyileşmez ve vefat ederse, öldürmektir. Dolayısıyla suçlunun affedilmesi, bu iki cezayı da kapsamaktadır.⁹

⁴Ebû Dâvûd, “Diyet”, 19; İbn Mâce, “Diyet”, 5.

⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/614; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/24.

⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/24.

⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 773.

⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI/224; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, X/292-293.

⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/33.

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife'ye göre bir kimse, birisini yaralasa ve saldırıya maruz kalan kişi bu yaralama sebebiyle suçluya uygulanması gereken cezayı affetse, saldırıya maruz kalan kişi iyileşirse af geçerlidir. Yaralanan kişi iyileşmez ve vefat ederse af, geçerli değildir. Çünkü Ebû Hanife'ye göre af, öldürmekten dolayı değil, yaralamaktan dolayıdır.¹⁰

Saldırıya maruz kalan kişi “başımı yarmanı ve ondan meydana gelecek sonuçları affettim” gibi bir cümle sarf ederse bu af, tüm imamların ittifakı ile geçerlidir.¹¹

4.3. Şibh'i Amd Meselesinin Yaralamada Olup Olmaması

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, şibh-i amd (bilerek öldürmeye benzer öldürme) öldürmeye mahsus olup, yaralamalarda söz konusu değildir,¹² görüşüne sahiptir.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde, Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ittifak ile yaralamalar hususunda, bilerek öldürmeye benzer öldürme gibi bir durumun söz konusu olmadığını söylemişlerdir.¹³

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî mezhebine göre kasta benzer işlenen öldürmenin sebebi, öldürmede kullanılan alet ile ilgilidir. Aletin türüne göre hükmü değişen ise yaralama değil, öldürmedir. Zira kişiyi bilerek ya da hata ile yaralayan kimse, yaralamada hangi aleti kullanırsa kullansın fark etmez, yaralama bir suçtur.¹⁴

¹⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/33; Serahsî, *el-Mebsût*, XVI/224.

¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI/224.

¹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 777.

¹³ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/624.

¹⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/624.

4.4. Yaralayan Kimseye Kısas Uygulanırken Ölmesi

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, yaralayan kimseye kısas uygulanırken vefat etmesi halinde, yaralanan kimseye bir şey gerekmez,¹⁵ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, yaralama sebebiyle kendisine kısas uygulanan kimse, bu esnada vefat ederse kısas hakkına sahip olan kimseye diyet gerekmez.¹⁶

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre kısas hakkı olan kişi, kısas hakkını aldıktan sonra bu kişinin ölmesine sebep olursa, kendisine bir şey gerekmeyeceğini söylemiştik. Çünkü o, kısas hakkını tahsil etmiştir. Bu hakkı, kısas uygulanan kişinin iyileşmesi şartı ile kayıtlamak mümkün değildir. Çünkü bu, kısas kapısının kapanmasına yol açar. Ayrıca kısas uygulanan kişinin organının daha kötüye gidip gitmemesi hak sahibinin elinde değildir ve bu kişi kısası uygulayan hâkim, operatör veya el kesmeye görevlendirilen kişi gibidir.¹⁷

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife'ye göre, organda kısas hakkı alacağı olan kimse, kısas hakkını aldıktan sonra, kısas edilenin ölümüne yol açarsa, kısas hakkını alana ölüm diyeti gerekir. Çünkü bu durumda hak sahibi, haksız yere adam öldürmüştür. Onun hakkı sadece kısası uygulamaktır. Sonuç ise ölüm olmuştur. Eğer bu hareket haksız yere yapılmış olsaydı öldüren, suçlu olurdu. Ancak burada şüphe nedeniyle kısas düşer ve kısası uygulayana diyet gerekir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in delil olarak gösterdiği, kısas hakkını alan kişinin hâkim veya bu işte görevlendirilen kişiye benzetilmesi hatalıdır. Çünkü bu

¹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 779.

¹⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/633.

¹⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/633.

meselelerde adı geçenlerin her biri, bu işi yapmakla görevlidir. Bu tür görevler ise zararsızlık vasfıyla kayıtlanamazlar. Söz konusu ettiğimiz meselede ise kısas hakkı alma mecburiyeti yoktur. Çünkü burada suçluyu bağışlamak evladır.¹⁸

4.5. Diyet Olarak Verilebilen Şeyler

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, koyunu olanlar iki bin koyun, sığırı olanlar iki yüz sığır, kumaşı olanlar ise iki yüz takım elbise diyet verir, görüşüne sahiptir.¹⁹

İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-Asl*'ında ve *Kitâbü'l Hucce*'sinde ve *el-İhtiyâr*'da geçtiği üzere, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, diyet sığırdan iki yüz, koyundan iki bin, elbiseden rida ve izar olmak üzere iki yüz adet verilir,²⁰ görüşüne sahiptir.

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Delili

İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un delili Hz Ömer'den gelen rivayettir. Nitekim Ubeyde es-Selmanî'nin rivayetine göre; Hz. Ömer diyet olarak dirhemlerden on bin dirhem, dinarlardan bin dinar, develerden yüz deve, sığırlardan iki yüz sığır, koyunlardan iki bin koyun, elbiselerden iki yüz elbise verilmesine hükmetmiştir.²¹

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Ebû Hanife'ye göre diyet dinar, dirhem ve deveden başka bir şeyle verilemez. Çünkü Ebû Hanife'ye göre diyet ancak değeri bilinebilen bir şey ile takdir edilebilir. Sığır, davar ve elbise gibi şeylerin değeri bilinemediğinden onlarla herhangi bir ödeme takdir edilemez. Ancak diyet, deve ile ödenebilir. Çünkü bu hususta Peygamber (s.a.s)'den rivayet edilen

¹⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/633.

¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 782.

²⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/36; Şeybanî, *Kitâbu'l Asl*, IV/406; Şeybanî, *Kitâbü'l Hucce*..., IV/258-259-260.

²¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/36; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI/120.

“Öldürülen mümin bir kimse için diyet olarak yüz deve verilir”²² hadisi, ödemenin deveden yapılabileceğine delildir. Nitekim bu hadise göre, hakkında delil olmadıkça, bu hadiste geçen şeyden başka bir şeyle diyet ödenmez. Diyetin altın ve gümüşten ödenebilmesi ise Peygamberimizin uygulaması sebebiyledir. Hz Peygamberin öldürülen kişiler için, diyet olarak on bin dirhem ödenmesine hükmettiğine dair rivayetler gelmiştir. Yine Hz Ömer’in de öldürülen kimseler için diyet olarak, on bin dirhem ya da bin dinar ödenmesine hükmettiği rivayet edilmiştir.²³

4.6. Köleyi Öldüren Kimseye Gereken Diyet

a. Bidâyetü'l-Müctehid’de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd’ün nakline göre Ebû Yûsuf, bir köleyi öldüren kimseye diyet olarak onun kıymeti lazım geldiği ve kıymeti, diyet miktarından fazla bile olsa yine de ödemesi gerektiği görüşüne sahiptir, içtihadında bulunmuştur. İmam Muhammed ise, kölenin kıymeti hiçbir zaman hür kimsenin diyetinden fazla olamaz,²⁴ içtihadında bulunmuştur.

Hanefî kaynaklarında geçtiği üzere, İmam Muhammed, “Köleyi yanlışlıkla öldüren onun kıymetini öder. Bu kıymet ise on bin dirhemi aşmayıp, bu miktardan on dirhem az olur”, görüşüne sahip iken, Ebû Yûsuf ise, “Miktarı ne kadar olursa olsun, kıymeti ödenir”, görüşüne sahiptir.²⁵

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in Delili ve İhtilaf Sebebi

Ebû Yûsuf’a göre bu cinayet, mala karşı işlenmiştir. Hayvanlarda olduğu gibi bir meblağ takdir edilmeksizin kölenin kıymetinin ödenmesi gerekir. Hz Ali ile Abdullah İbn Ömer’in de bu görüşte olduğu rivayet edilmiştir.²⁶

²² Ebû Dâvûd, “Diyet”, 18.

²³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/36; Merjinânî, *el-Hidâye*, IV/640; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI/121.

²⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 784.

²⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/52; Şeybanî, *Kitâbu'l-Asl*, IV/263; Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, III/115.

²⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/52.

İmam Muhammed'in delili ise Nisa suresi 92. ayetinde geçen "ölenin ehline diyet vardır"²⁷ ifadesidir. Bu ayetin hükmü mutlakdır. Yani ölen kimsenin hür veya köle olması arasında fark yoktur. Ayrıca diyet, öldürülen kimsenin karşılığı olarak ödenmesi gereken şeydir. Bir köleyi öldürmek de insana karşı işlenen bir cinayet olduğu için hür kimsenin diyeti gibi on bin dirhemden fazla olamaz.²⁸

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed arasındaki görüş farklılığının sebebi kölede hem insanlık hem de mal olma vasfının bulunmasıdır. Ancak İmam Muhammed'e göre böyle bir durumda, daha güçlü olan insanlık vasfı ön plandadır ve diyet bu vasa göre belirlenir. O da hür kimsenin diyeti olan on bin dirhemden fazla olmamasıdır. Ebû Yûsuf'un örneğini verdiği hayvanı telef etme durumunda kıymetinin gerektiği meselesi ile bir benzerlik de söz konusu değildir. Çünkü hayvanlarda sadece mal olma vasfı vardır ve telef edildiğinde kıymeti ne ise o gerekir. Bu meselede Ebû Hanife de İmam Muhammed gibi düşünmektedir.²⁹

4.7. Cariyenin Çocuğunu Düşürmek Sebebiyle Ödenmesi Gereken Diyet Miktarı

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf, cariyenin çocuğu ölü olarak düştüğü zaman, annesinin kıymeti ne kadar eksiliyorsa, diyet miktarı o kadardır,³⁰ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimiz zaman, Ebû Yûsuf'a göre cenin düşürüldüğünde annede bir eksiklik meydana gelmişse, bunun değer kaybı ödenir.³¹

²⁷ وَدِيَّةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ

²⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/52.

²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/52.

³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 785.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI/137; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, X/459.

b. Ebû Yûsuf'un Delili

Bu konudaki görüş ayrılığı, kölenin diyetinin ödenmesi konusundaki görüş ayrılıklarına dayanır. Ebû Yûsuf'a göre kölenin diyetinin ödenmesi, malın telef edildiği zaman, ödenmesi gibidir. Değeri ne ise o verilir.³²

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî mezhebinin genel kanaatine göre, düşürülen çocuk erkek ise diyetin yirmide biri, çocuk kız ise, kadın diyetinin onda biri lazım gelir ki, bu miktar da beş yüz dirhemdir. Bu hususta düşürülen çocuğunun annesinin cariye veya hür olması arasında fark yoktur. Çünkü Hanefîlere göre kölenin diyeti, canın karşılığıdır. Ebû Yûsuf'un benimsemiş olduğu gibi, malın karşılığı değildir.³³

Bu konuda Hanefîlerin delili, Hz Peygamber (s.a.s)'den rivayet edilen "Ceninin diyeti, değeri beş yüz dirhem olan bir köle veya cariye"dir³⁴ hadisidir. Ayrıca bu hadis, İmam Malik ile İmam Şafi gibi, ceninin diyetini altı yüz dirhem olarak takdir edenlerin aleyhine bir delildir.³⁵

4.8. Kasâme Hakkında Bir Görüş

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, bir kimse bir yerde ölü olarak görüldüğü zaman, o kimsede öldürüldüğüne dair bir iz bulunuyorsa o yerin sakinleri ile kendisi arasında düşmanlık bulunmasa bile o kimselere yemin lazım gelir,³⁶ görüşüne sahiptir.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI/137.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI/137; Merginânî, *el-Hidâye*, IV/655.

³⁴ Buhari, "Diyet", 25; Tirmizi, "Diyet", 15.

³⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/656.

³⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 799.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimizde, “Bir mahalle veya köyde bir kimse öldürülmüş olarak bulunursa, o kimsenin kimin tarafından öldürüldüğüne dair bir delil yoksa o köy veya mahalle halkından elli kişiye “ben onu öldürmedim ve kim onu öldürdü, bilmiyorum” diye yemin ettirilir. Bu elli kişiyi de ölenin yakınları seçer.”³⁷

b. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in Delili

Hanefî mezhebinin bu husustaki delili nakledilen şu rivayettir: Abdullah b. Sehl, Hayber'deki kuyulardan birinde ölü olarak bulunmuştu. Kardeşi Abdurrahman ile amcaları Huveyse ve Mahisa Rasûlullah'a gelmişlerdi. Kardeşi Abdurrahman konuşmaya başlayınca, Peygamber Efendimiz; “Büyük konuşsun, büyük.” buyurmuştu. Bunun üzerine büyük amcası söze başlamış ve şöyle demişti: “Ya Rasulüllah, biz onu Hayber kuyularından birinde öldürülmüş olarak bulduk.” Allah Resûlü cevap olarak “Elli Yahudi onu öldürmediklerine yemin ederek kendilerini size karşı temize çıkarırlar.” buyurdu. Onlar dediler ki, “Yahudilerin yeminine nasıl razı oluruz? Onlar müşriktirler.” Allah Resûlü: “Onu, Yahudilerin öldürdüğüne dair sizden elli kişi yemin eder mi?” dedi. Onlar dediler ki: “Görmediğimiz bir şeyin üzerine nasıl yemin ederiz.” Bunun üzerine Peygamber Efendimiz Abdullah'ın diyetini kendisi ödemiştir.³⁸

Bu konu hakkında nakledilen diğer bir rivayette şöyledir: Said b. Müseyyeb'den rivayet edildiğine göre kasâme uygulaması cahiliye devrinde vardı. Rasûlullah, Yahudilerin kuyusunda bulunan Ensarlı bir maktül hakkında bu uygulamayı yapmıştır. Hz Peygamber, Yahudilerden elli kişiyi huzuruna getirtip onları yeminle mükellef kılmıştır. Yahudiler “yemin ederiz” deyince Ensar'a dönüp; “Sizler yemin eder ve diyeti hak eder misiniz?” buyurunca, Yahudileri diyet ödemekle mükellef kıldı. Çünkü Ensar, onların arasında öldürülmüştü.³⁹

³⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, IV/689; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/53; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, X/375.

³⁸ Müslim, “Kasâme”, 1; Buhari, “Ahkâm”, 38; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/54.

³⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V/54; Tirmizi, “Diyet”, 23; Nesâî, “Kasâme”, 2-3.

4.9. Hırsızlık Hakkında Bir Görüş

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, kişi ortak olduğu evin bir odasından kendisine ait olmayan bir şeyi alıp evin dışına çıkarmadığı müddetçe eli kesilmez,⁴⁰ içtihadında bulunmuştur.

Hanefî kaynaklarına müracaat ettiğimizde “Birkaç kişi bir evde olup her biri diğerinin odasından ayrı, kilitli bir odada bulunsa ve içlerinden biri yanındaki odayı delip oradan çalsa eli kesilmez. Ancak bina büyük ise, eli kesilir.”⁴¹ görüşü mezhebin hakim olan görüşüdür. İbn Rüşd bu görüşü, sadece İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a aitmiş gibi nakletmiştir. Hâlbuki Hanefî kaynaklarda bu görüş nakledilirken, Hanefî mezhebinin görüşü olarak takdim edilmiştir.⁴²

b. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî mezhebine göre büyük bir bina mahalle gibi olup, ondaki her oda, başlı başına bir koruma yeridir. Dolayısıyla o odalarda oturan herhangi birisinin başka bir odaya girip hırsızlık yapması sebebiyle el kesme cezası gerekir. Ancak bina küçükse, her bir odanın kapısı kilitlenebilir de olsa, binanın tümü tek bir koruma yeri hükmündedir. Dolayısıyla bu odalardan birinde oturan kimse, hukuk bakımından koruma yerine girebilir. Bu durum ise ondan cezanın düşmesine sebep olur. Bu sebeple hırsız, aldığı eşya ile küçük binanın aralığında yakalansa, yola çıkarmadıkça eli kesilmez.⁴³

⁴⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 816.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, IX/296.

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, IX/296.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, IX/296; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, IV/530; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX/281.

4.10. Kölenin Hırsızlık Yaptığına Dair İkrarı Üzerine bir Görüş

a. Bidâyetü'l-Müctehid'de İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün nakline göre Züfer, “Kölenin ölümünü veya organının kesilmesini gerektiren herhangi bir suç hakkındaki ikrarı geçerli değildir. Çünkü köle efendisinin malıdır”,⁴⁴ görüşüne sahiptir.

Hanefî âlimlerin eserlerini incelediğimiz zaman İmam Züfer'e göre, bir köle hırsızlık yaptığında, mal tüketilmiş olsun veya olmasın eli kesilmez. Kölenin ticarete izinli veya kısıtlı olması da durumu değiştirmez.⁴⁵

b. İmam Züfer'in Delili

Züfer'e göre hırsızlık yapan kölenin, hırsızlık yapmış olduğuna dair ikrarı sebebiyle, elindeki mal duruyorsa sahibine iade edilir ve eli kesilmez. Kölenin mal konusunda yaptığı ikrar, kendi hakkı ile ilgilidir. Çünkü kendi kazancı ve zimmetiyle alakalı olup ticarete izinli köle, bu konuda kısıtlılıktan kurtulmuştur. Ancak el kesme konusundaki ikrarı ise, doğrudan kendi canı ile alakalı olup, efendinin verdiği izinle kalkan kısıtlılık, bunu içine almaz. Bir köle, başkasının kölesi olduğunu iddia ettiği zaman bu ikrar nasıl geçerli olmuyorsa, kölenin canının veya bir parçasının ondan alınması sonucunu doğuran ikrarı da efendisinin izni olmadıkça geçerli değildir.⁴⁶

c. Hanefî Kaynaklarda Konunun İncelenmesi

Hanefî kaynaklarına müracaat ettiğimizde bu husustaki görüşler, kölenin kısıtlı veya ticarete izinli olması ve çalınan malın tüketilmiş olup olmaması durumuna göre şekillenmiştir.⁴⁷

Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre köle ticarete izinli olup, hırsızlık yaptığını ikrar ederse, mal tüketilmiş olsa da olmasa da el kesme cezası gerekir.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 820.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, IX/301-302; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX/327-328.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, IX/302; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX/328.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, IX/301.

Ancak çalınan eşya tüketilmemiş ve hâlâ mevcut ise, sahibine iade edilir. Bu üç imama göre köleye had cezasının uygulanması kölenin de hür kişi gibi yükümlü bir kişi olması sebebiyledir. Efendisinin kölesi üzerinde sahip olmadığı yetkiler açısından köle, özgür kişi gibidir. Boşamak konusu da böyledir.⁴⁸

Köle kısıtlı olup malı çaldığını ikrar ederse, mal elden çıkmış ise Züfer hariç diğer üç imama göre eli kesilir. Çünkü kölenin hür olarak kabul edildiği konularda, ticarete izinli köle ile kısıtlı köle eş değerdir. Ancak elinde mevcut olan malı çaldığını ikrar ederse, Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'a göre eli yine kesilir, İmam Muhammed ve Züfer'e göre ise eli kesilmez. İmam Muhammed bu görüşünü "Kısıtlı kölenin mal konusundaki ikrarı geçersizdir. Çünkü kazancı efendisine aittir. Onun elinde olan mal, efendisinin elinde gibidir. Bu köle, elindeki malı gasp ettiğini ikrar etse bu ikrarı geçersiz olurdu. Çaldığını ikrar etmesi de böyledir. Mal konusundaki ikrarı geçerli olmayınca, mal efendiye ait olarak kalır. Kölenin eli de bu maldan dolayı kesilmez." ifadeleriyle gerekçelendirmiştir.⁴⁹

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, IX/302; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX/328.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, IX/302; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX/328.

SONUÇ

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l Müctehid* adlı eserini *ilm-i hilâf* alanına dair yazılmış bir eser olarak tanımlayabiliriz. Nitekim eser, dört mezhep imamının görüşlerini içermekte ayrıca bu mezhep imamları dışında farklı âlimlerin icthatlarına yer vermektedir. İbn Rüşd eserinde, âlimlerin görüşlerini nakletmekle kalmamış, onların delillerini, ihtilaf sebeplerini ve usulî dayanaklarını da belirtmiştir. Dolayısıyla bu esere sadece furû fıkha ait bir eser demek yanlış olsa gerektir.

İbn Rüşd, kendisi Mâliki mezhebine mensup olmasına rağmen hiçbir zaman mezhep taasubu içerisine düşmemiştir. Naklettiği görüşlerin delillerini zikretmiş ve zaman zaman bu görüş ve delillerin arasından İmam Mâlik'e aykırı da olsa kendisine uygun olan görüşü tercih etmiştir. Ayrıca beğendiği bir görüş varsa da bu görüşü beğendiğini zikretmiştir. Nitekim Hanefîlerin necaseti *hafif* ve *galîz* olarak sınıflandırmış olması hakkında "bu cidden iyi bir görüştür"¹ diyerek beğenisini ortaya koymuştur.

Tezimizde yapmaya çalıştığımız şey *Bidâyetü'l-Müctehid*'de Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer'e nispet edilen görüşleri tespit ve tahkik etmek ve Hanefî mezhebi açısından değerlendirmektir. Bu eserde, zikri geçen üç imama ait 76 görüş tespit edilmiş ve her birinin doğruluğu Hanefî âlimlerin eserlerinden yararlanılarak tespit edilmiştir. Sadece Züfer'e ait olan iki görüş incelemiş olduğum Hanefî kaynaklarında bulunamadığı için, İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) *el-Muğnî* adlı eserinden tahkik edilmiştir.

Tahkik edilen 76 görüşten 4 tanesinin İbn Rüşd tarafından yanlış nakledildiği söylenebilir. Yanlış nakledilen bu görüşlerden öğle namazının son vakti ile alakalı olan görüş Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e aittir. Altın veya gümüşün iki nisap arasındaki küsüratının zekâtı ve süt akrabalığın oluşması için emzirme yaşının sınırı ile alakalı olan görüşler ise Züfer'e aittir. Sefihin hanımını boşaması ile alakalı olan görüş de Ebû Yûsuf'a aittir.

Ayrıca Ebû Yûsuf veya İmam Muhammed'e ait olan 7 görüş hakkında Hanefî kaynaklarda, farklı rivayetlere yer verilmiştir. Ancak İbn Rüşd eserinde, bu iki imama ait olan farklı rivayetlere değinmemiş sadece onlardan gelen tek rivayeti nakletmiştir. Bu

¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 80.

görüşler şu bahislerdedir: Korku namazı bahsi, güneş tutulması namazında kıraat meselesi bahsi, yağmur duasında elbisenin ters çevrilmesi bahsi, hilâlin görülme zamanı, kurban kesme bahsi, buluntu malı alan kişinin tazmin sorumluluğu bahsi, taksimde hisselerden birinin başkasına ait olması durumunda akdin durumu bahsi.

İbn Rüşd bazen Ebû Hanife'ye ait olan görüşü Züfer'e de aitmiş gibi nakletmiş bazen de mezhebin ortak görüşünü, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e aitmiş gibi nakletmiştir. Bu görüşler ise şu bahislerdedir: Efendisinin kölesine "oğlum" veya "kızım" gibi sözler söylemesi üzerine kölenin durumu bahsi, murabaha satışında malın maliyet fiyatının yanlış söylenmesi bahsi, hırsızlık hakkında bir görüş bahsi ve zihar bahsi.

Üç imama ait görüşleri Hanefî mezhebi açısından değerlendirirken gördük ki, Hanefî kaynaklarda bile bir görüşte aynı âlime ait farklı rivayetlere yer verilmiştir. Nitekim aynı mezhep içerisinde dahi aynı görüş hakkında farklı rivayetler bulunabiliyorsa, İbn Rüşd'ün bazı görüşleri hatalı nakletmesini olağan karşılamalıyız.

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l Müctehid* eseri İslam hukuku alanında değerli bir eser olmakla birlikte nadiren yanlış nakiller içerebileceği görülmüştür. Bu sebeple Mâlikîlerin dışındaki mezheplere ve imamlarına dair zikredilen görüşlerin Bidâye'den değil, onların kendi eserlerinden tahkik edilerek nakledilmesinin daha uygun olacağı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1995.
- Apaydın, H. Yunus, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 288-292.
- Aynî, Bedreddin, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kuran*, Dâr'u İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1992.
- Darekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2004.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
- Eroğlu, Muhammet, "İmam Muhammed eş-Şeybanî", *İslam Medeniyeti*, Haziran, sayı: 20, 1969, 31-34.
- Hattabî, Ebû Süleyman Muhammed b. Muhammed, *Meâlimü-s Sünen*, el-Matbaa'tü'l-İlmiyye, Halep, 1932.
- İbn Hallikân, Ebu'l Abbas Şemseddin b. Ahmed b. Muhammed, (Thk. İhsan Abbas), *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Dâr'u Sâdır, Beyrut, 1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
- İbn-i Mâze el-Buhari, Burhânuddin Ebi'l-meâ'li, *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'manî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

- Kallek, Cengiz, “Bidâyetü'l-Müctehid”, *DİA*, VI, 133-134.
- Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Karlığa, H. Bekir, “İbn Rüşd”, *DİA*, XX, 257-288.
- Kâsânî, Alâeddin Ebî Bekr b. Mesû'd, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerai'*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Koçak, Muhsin, “Züfer b. Hüzeyl”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, 1995, 121-145.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, Dar'u İbn Hazm, Beyrut, 2011.
- Merginânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Dâru'l Hadîs, Kahire, 2008.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyar li ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kâhire, 2010.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şua'yb b. Ali b. Sinân, *es-Sünen*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
- Öğüt, Salim, “Ebû Yusuf”, *DİA*, X, 260-265.
- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbaru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, Âlemi'l Kütüb, Beyrut, 1985.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, (Edt. Prof Dr. Mustafa Cevat Akşit), *Kitâbü'l-Mebsût*, Gümüşev Yayınları, İstanbul, 2008.
- Şevkanî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtar Min Esrar-i Münteka'l-Ehbar*, Dâr-ı İbn Kayyım, Riyad, 2005.
- Şeybanî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Asl*, Âlemü'l Kütüb, Beyrut, 1990.
- _____, *el-Câmiu's-Sağîr*, İdâratü'l-Kuran, Karaçi, 1990.
- _____, *Kitâbü'l-Hucce Alâ Ehli'l-Medine*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ty..

Tahâvî, Ebu Cafer, *Şerhu Meani'l-Âsar*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1994.

Taş, Aydın, “Şeybanî”, DİA, XXXIX, 38-42.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa, *es-Sünen*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.

Uslu, Rıfat, “İmam Ebû Yusuf'un Hayatı ve Kitabı'ı Harac'ı”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy: 22, 2013, 403-429.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984.

Zeylaî, Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, Müessesetü'r-reyyan, Beyrut, 1997.

Zuhaylî, Vehbe, *Fıkhu'l-İslamî ve Edilletühü*, Dâru'l-Fıkr, Şam, 1985.