



T.C.

Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

İslam Hukuku Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**“EL-İHTİYÂR” ADLI KİTAPTAKİ AKLİ  
DELİLLER  
(İBÂDÂT VE MUÂMELÂT ÖRNEĞİ)**

Feras SAFSAF

Iğdır 2019

T.C.  
İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı  
İslam Hukuku Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**“EL-İHTİYÂR” ADLI KİTAPTA Kİ AKLİ DELİLLER  
(İBÂDÂT VE MUÂMELÂT ÖRNEĞİ)**

Hazırlayan  
Feras SAFSAF

Danışman  
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Harun KIYLIK

İğdır 2019

## TAAHHÜTNAME

(Bilimsel Etiğe Uygunluk Metni)

### Sosyal Bilimleri Enstitüsü Müdürlüğüne

Iğdır Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “El-İhtiyâr” Adlı Kitaptaki Akli Deliller (İbâdât ve Muâmelât Örneği)” adlı çalışmanın kendi çalışma ve gayretim sonucunda meydana geldiğini, alıntılara kaynak gösterdiğimi ve yürürlükteki tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, bu çalışmamın kağıt ve elektronik kopyalarının Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirtilen koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri doğrultusunda gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezimin tamamının veya uygun görülen kısımlarının erişime açılması tamamen Sosyal Bilimler Enstitüsünün takdirindedir.
- Tezim sadece Iğdır Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin ... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

30/08/2019

Feras SAFSAF

## KABUL VE ONAY

**FERAS SAFSAF** tarafından hazırlanan “**EL-İHTİYÂR**” ADLI KİTAPTAKİ **AKLİ DELİLLER (İBÂDÂT VE MUÂMELÂT ÖRNEĞİ)** adlı çalışma, **02/08/2019** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından **TEMEL İSLAM BİLİMLERİ** Anabilim Dalı, **İSLAM HUKUKU** Bilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak **oybirliği** ile kabul edilmiştir.

(İmza)

Dr. Öğr. Üyesi Bayram DEMİR

Başkan

(İmza)

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

Üye

(İmza)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun KIYLIK

Danışman

## ÖZET

Çalışmanın sınırları göz önünde bulundurulduğunda bu tezde çok fazla detaya girilmemekle birlikte “İhtiyar” adlı kitap özelinde İslâm hukukunun ibadat ve muamelat başlıkları altında mündemic bulunan aklî deliller mümkün mertebe ortaya konulmaya çalışılmıştır. Şer’i ilimleri tehsil ettiği halde bu ilimlere fazla vukufiyet sağlayamayanlar, nasları anlama hususunda oldukça kısır olup şeriatın “aklî muhakmeden” uzak olduğunu düşünürler.

Bunun yanı sıra aklî delilleri, fakihlerin icma’ına, kıyasına ve şartlarına uygun olmaksızın kendi heva ve heveslerine göre oluşturduğunu düşünenler de vardır. Halbuki akıl, İslâm hukukunda hüküm çıkarma konusunda oldukça önemli bir konuma sahip olup gelişigüzel veya heva ve heveslere göre de kullanılmamıştır. Aklî delil, akıl sahiplerinin uğraştığı dakik mevzular ve ilimle uğraşanların vukufiyet kesp ettiği işlerdendir. Dolayısıyla bu tür konular alanda uzmanlaşmış ilim erbabı tarafından daha iyi anlaşılıp takdim edilebilir. “el-İhtiyâr” adlı eseri ile Mevsili bunun en güzel örneklerindedir. Zira kendisi ibadat ve muamelat konularında işaret ettiği akli delillerden hareketle aklın İslam hukuku açısından ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Söz konusu eserinde Mevsili’nin birçok akli istidlal metodunu kullanması da bunu teyid etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Akli Delil, Mevsili, İhtiyar, İbadat, Muamelat.

## ABSTRACT

The rational evidence is one of the accurate matters, and it is not affirmative or confirmative to the shar'i rulings. But its role is just to reveal what Allah wants, based on the original evidences, and conciliating between them, however the door is not open to every Individual according to what he craves and desires, but the matter is knotted and relevant to specialized scholars, those men of understanding - who graded in the seeking for knowledge according to its fundamentals and principles.

However, the mind has a very important position in the provision of provisions in Islamic law and has not been used haphazardly or according to ambitions. Intellectual evidence is one of the punctual issues in which the intellectuals are engaged, and the works of which those who are engaged in science are determined. Therefore, such issues may be better understood and presented by those skilled in the art. Mevsili is one of the best examples of this with his work "El-İhtiyâr" . Because he shows how important the mind is in terms of Islamic law, based on the mental evidence he points out about worship and treatment. Mevsili's use of many mental istidlal methods in his work confirms this.

**Key Words:** Mental Evidence, Season, Old Man, Worship, Treatment.

## ÖNSÖZ

Fıkıh ilminin bütün Müslümanların baştan sona hayatlarının tamamı için ifade ettiği önemi bilmeyenimiz yoktur. Yine adalet duygusu taşıyan herkes fukahânın uzmanlık alanlarına göre yaptıkları nitelikli çalışma ve detaylı faaliyetlerle fikhî meseleleri ,açık faydalı ve anlaşılır kılmak için sınıflandırma ve yanlısını doğrusundan ayırma konusunda nasıl büyük çabalar sarf ettiklerini bilir ve takdir eder. Bu çalışmaların en meşhurlarından bir de”el-İhtiyâr” adlı .kitaptır

“el-İhtiyâr” adlı kitaptaki akli delilleri yalın halleriyle kavramak ve ayrıca ezberlemeye dair merakımızdan sonra bu delillerin izah edilmesi gerektiğini düşündüğümüz için böyle bir çalışma yapmaya karar verdik.

Bu çalışmada şöyle bir metodu takip ettik: Öncelikle akli bir delile dikkatleri çekip kısa bir şekilde bunu açıklayıp delil olma yönünü irdeledik. Aynı hüküm hakkında Kur’ân ve Sünnet’ten başka bir delile muttali olduğumuzda bunu da beraberinde zikrettik.

Bu araştırmada maddi ve manevi rehberlik yapıp desteğini esirgemeyen danışman hocam sayın Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun KIYLIK’a teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca bu tezin olgunlaşmasında büyük katkıları olan sayın Dr. Öğr. Üyesi Bayram Demir ile Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ’a şükranlarımı arz ederim. Kendilerine Cenab-ı Hak’tan muvaffakiyetler dilerim.

**Feras SAFSAF**

**İğdır 2019**

## İÇİNDEKİLER

<b>TAAHHÜTNAME</b> .....	
<b>KABUL VE ONAY</b> .....	
<b>ÖZET</b> .....	<b>I</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>II</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>III</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>IV</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>VIII</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>Araştırmanın Amacı, Metodu ve Önemi</b> .....	<b>1</b>
A. Mevsilî ve “el-İhtiyâr” Adlı Eseri .....	3
Müellifin Hayatı .....	3
a. Müellifin İsmi ve Nesebi .....	3
b. Müellifin Doğumu .....	3
c. Kişisel Özellikleri .....	3
d. İlimdeki Makamı .....	4
e. Eserleri .....	5
f. Hocaları .....	5
g. Yürüttüğü Resmi Görevler .....	6
h. Vefatı .....	6
B. “el-Muhtâr” Kitabı Hakkında .....	7
a. Kitabın Özellikleri .....	7
b. Yazarın Kitabını Yazarken Takip Ettiği Yöntem .....	7
c. Muhtâr Metninin Şerhleri .....	9
C. “el-İhtiyârli Ta’lîlî-l-Muhtâr” Kitabı Hakkında.....	10
D. Kitaba Seçilen İsimden Amaç .....	12
a. İllet’in Sözlük Anlamı.....	13



b. Bir Fıkıh Usulü Terimi Olarak “İllet” .....	14
c. Hadisçilere Göre “İllet” .....	14
d. Nahiv ve Sarf İlmi Terimlerinden “İllet” .....	15
e. Aruz ve Şiir Ölçüleri Terimlerinde “İllet” .....	15
<b>BİRİNCİ BÖLÜM.....</b>	<b>16</b>
<b>DELİL KAVRAMI VE DELİLLERİN TASNİFİ .....</b>	<b>16</b>
1.1. Delilin Kelime Anlamı .....	16
1.2. Delillerin Tasnifi .....	16
1.3. Nakli Deliller .....	19
1.3.1. Kur’ân-ı Kerim .....	19
1.3.2. Sünnet .....	20
1.3.3. Şer’u Men Kablenâ .....	21
1.3.4. İcma .....	21
1.3.5. Kıyas .....	23
1.4. Akli Deliller .....	24
1.4.1. Evleviyet Yoluyla İstidlal Etmek ve el-İhtiyâr’daki Örnekleri .....	25
1.4.2. Örf ile İstidlal Etmek ve İhtiyâr’daki Örnekleri .....	26
1.4.3. Zaruret Yoluyla İstidlal Etmek ve İhtiyâr’daki Örnekleri .....	27
1.4.4. Tabiiyet Yoluyla İstidlal Etmek ve İhtiyâr’daki Örnekleri.....	27
1.4.5. İ’tibar Yoluyla İstidlal Etmek ve İhtiyâr’daki Örnekleri .....	28
1.4.6. ‘İhtiyat Yoluyla İstidlal Edinme’nin tarifi ve <i>İhtiyâr</i> kitabındaki örnekleri;	29
1.4.7. ‘Zann-ı Galip İle İstidlal Edinme’nin tarifi ve <i>İhtiyâr</i> kitabındaki örnekleri	29
1.4.8. ‘En Galip Tercih İle İstidlal Edinme’nin tarifi ve <i>İhtiyâr</i> kitabındaki	30
örnekleri.....	30
1.4.9. ‘İki Benzer Şey İle İstidlal Edinme’nin tarifi ve <i>İhtiyâr</i> kitabındaki	30
örnekleri;.....	30
1.4.10. ‘BeraatuAshyyeİle İstidlal Edinme’nin tarifi ve <i>İhtiyâr</i> kitabındaki	31
örnekleri;.....	31
1.4.11. ‘Söylenenlerin En Az Miktarıyla İstidlal Edinme’nin tarifi ve <i>İhtiyâr</i>	31
kitabındaki örnekleri;.....	31
<b>İKİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>33</b>

<b>“el-İHTİYÂR” ADLI KİTAPTAKİ AKLÎ DELİLLER .....</b>	<b>33</b>
<b>2.1. İBÂDÂT .....</b>	<b>33</b>
2.1.1. Temizlik:.....	33
2.1.1.1. Kuyuya Necasetin Düşmesi .....	33
2.1.1.2. Müsamaha Gösterilen Necasetler .....	34
2.1.1.2.1. Müsamaha Gösterilen Galiz Necaset Miktarı.....	34
2.1.1.2.2. Müsamaha Gösterilen Hafif Necaset Miktarı.....	37
2.1.1.3. Necasetin Sıvılar İle Temizlenmesi .....	39
2.1.1.4. Necasetin cisminin olmaması .....	49
2.1.1.5. Katır ve Eşeğin Artığından Abdest Almak ve İhtiyaten Teyemmüm Almak .....	50
2.1.1.6. Abdesti Bozan Şeylerden Biri de Kan Kusmaktır. ....	51
2.1.1.7. Uyandıktan Sonra Mezi Görmek Gusül Almayı Gerektirir.....	52
<b>2.1.2. NAMAZ.....</b>	<b>53</b>
2.1.2.1. Diz Erkekle Cariyenin Avretidir.....	53
2.1.2.2. İmamlıkta Öncelikli Olanlar .....	53
2.1.2.3. Kadın ve Erkeğin Aynı Safta Bulunmasıyla Namazın Bozulması .....	55
2.1.2.4. Kadınlarla Aynı Safta Namaz Kılınması .....	55
2.1.2.5. Namazda Kur’ân Okumanın Hükümü .....	58
2.1.2.6. Bazı Kimselere İmamlık Yapmanın Mekruh Oluşu .....	59
2.1.2.7. Vitr namazında kıraat .....	60
2.1.2.8. Teşrik tekbirlerinin vakti .....	61
<b>2.1.3. ZEKÂT.....</b>	<b>62</b>
2.1.3.1. Çocuklar ve Delilerin Mallarının Zekâtı .....	62
2.1.3.2. Zekât Verilecek Miktarın Değerinin Biçilmesi .....	66
<b>2.1.4. ORUÇ.....</b>	<b>74</b>
2.1.4.1. Ramazan Orucu İçin Niyet Etmek.....	74
2.1.4.2. Sağlığı Yerinde ve Mukim Olan Kimse İçin Ramazan Orucuna Niyet Etmek Farz mıdır? .....	76
2.1.4.3. Niyetin Vakti Ne Zamandır? .....	78
2.1.4.4. Nafile Niyeti ile Ramazan Orucu .....	82
<b>2.1.5. HAC.....</b>	<b>85</b>

2.1.5.1. İhramsız Olarak Mikat Sınırını Geçmek .....	85
2.1.5.2. Avlanmanın Cezası.....	88
2.1.5.2.1. Avın Kasıtlı Olarak Öldürülmesi.....	88
2.1.5.2.2. Öldürme Olayının Tekrarlanması Durumunda Tekrarlayan Kişiye Cezanın Verilip Verilmemesi .....	91
2.1.5.2.3. İhramlıyken Unutarak ya da Hata ile Avı Öldürmek.....	92
<b>2.2. MUAMELÂT .....</b>	<b>98</b>
2.2.1. Alışveriş.....	98
2.2.1.1. Alışveriş, Geçmiş Zaman İfadesiyle (Aldım, Sattım,) Gerçekleşir.....	99
2.2.1.2. Teati Alışverişinin Hükümü .....	100
2.2.1.3. Meclis Muhayyerliğinin Hükümü.....	101
2.2.2. İcâre Akdindeki Aklî Delilleri.....	104
2.2.3. Kefâlet Akdindeki Aklî Deliller .....	109
2.2.4. Rehin Akdindeki Aklî Deliller .....	110
2.2.4.1. Borca ve Rehine İlave Yapma .....	110
2.2.4.2. “Rehnin Korunması Rehni Verene Aittir” Muhafaza Ücreti de Aynı Şekilde Rehni Verene Aittir .....	111
2.2.5. Vedia Akdindeki Aklî Deliller .....	112
2.2.6. Ariyet (Ödünç) Akdindeki Aklî Deliller .....	114
2.2.7. Selem Akdindeki Aklî Deliller.....	116
2.2.7.1. Ekmeğin Selem Akdi İle Satışı.....	116
2.2.7.2. Selem Akdi'nin Bir Şartı; Selem Yapılacak Mal Taşınması Gereken Birşey İse Mekân Belirtilmek Zorundadır.....	118
2.2.8. İstisna' Akdindeki Aklî Deliller .....	119
2.2.9. Nikâh Akdindeki Aklî Deliller .....	121

## KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	: Adı Geçen Eser
<i>b.</i>	: İbn, bin, bint
<i>Bkz.</i>	: Bakınız
<i>c.c.</i>	: Celle celâlüh
<i>Çev.</i>	: Çeviren
<i>DİA</i>	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>düzn.</i>	: Düzenleyen
<i>h.</i>	: Hicrî
<i>Haz.</i>	: Hazırlayan
<i>Hz.</i>	: Hazreti
<i>İnc.</i>	: İnceleyen
<i>m.</i>	: Milâdî
<i>r.a</i>	: Radıyallâhu anh
<i>Sad.</i>	: Sadeleştiren
<i>s.a.s.</i>	: Sallallâhu aleyhi ve selem
<i>TDV</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<i>Thk.</i>	: Tahkik eden
<i>Trc.</i>	: Tercüme eden
<i>tsz.</i>	: Tarihsiz (Basım tarihi yok)
<i>ö.</i>	: Ölüm tarihi
<i>vb.</i>	: Ve benzeri, ve bunun gibi
<i>Yay.</i>	: Yayınları

## GİRİŞ

### Araştırmanın Amacı, Metodu ve Önemi

İbadet kısmından önce tezde takip edilen metod hakkında kısa bir bilgi sunulması faydalı olacaktır. Bu tezde öncelikle ‘*Muhtâr*’ ve ‘*İhtiyâr*’ metinlerinde aklî delil olarak tespit edilen kısımlar metin olarak tırnak içerisinde sunulacaktır. Tırnak içi ifadelerde gerekli görülen yerler tarif edilecek, şerhlere müracaat edilecek ve ihtiyaç duyulduğu takdirde Hanefî Mezhebine ait muhtelif kaynaklarda konuyu destekleyen veya muhalif olan görüşler dipnotta sunulacaktır. Müteakiben Mevsilî’nin kullandığı aklî deliller izah edilecektir.

İhtiyâr adlı kitapta çokça aklî delil yer aldığı için çalışmanın sınırları da göz önünde bulundurularak her aklî delile birkaç örnek sunulmakla iktifa edilecektir.

Neden bu konunun tercih edildiği yönünde şunlar söylenebilir: Üniversite öğrencilik yıllarımda bu eseri baştan sona okuma fırsatımız oldu. Bu okumalar esnasında Mevsilî’nin bu delilleri neye dayandığı, nasıl ve neye göre ileri sürdüğü yönünde bazı istifhamlar oluştu. Bu doğrultuda Kitap ve Sünnetin dışında bir delile rastlamam o konuyu daha iyi anlamamı sağladı. Anlamadığım takdirde de birçok yeni soru kafamda şekillendi. Bu soruların cevabını yüksek lisans tezi çerçevesinde aramanın daha uygun olacağı kanaatine vardığımız için tekrar bu konuyu inceleme fırsatı buldum. Netice itibariyle bu araştırmanın adını “el-İhtiyâr” Adlı Kitaptaki Aklî Deliller şeklinde belirledik. Ayrıca “İbadât ve Muamelât Örneği” şeklinde bir kayıt ile konu sınırlamasına gittik.

Araştırmanın metodu hakkında şunları söylemek mümkündür: Tez başlığından da anlaşılacağı üzere akli deliller ve fihki hükümler şeklinde iki ana mesele irdelenmiştir. Bu hususta iki yol belirledik. Birincisi, ilkin ele alınacak delilleri tayin, daha sonra bu delillere uygun örnekler sunmak ki bu yöntemi giriş kısmında uyguladık. İkinci yol ise Mevsilî’nin yaptığı gibi bahisleri konulara göre taksim edip daha sonra belirlenen bu

konuların aklî delillerini sunmaktır ki bu yöntemi de yazının diğer bölümlerinde uyguladık.

Önceleri, Mevsilî'nin kitabında zikrettiği tüm aklî delilleri bulup zikretmek gibi bir hedefimiz olduğu halde araştırmanın sınırları göz önünde bulundurulduğunda bu işin gerçekten çok uzun bir vakit alacağı anlaşıldığından konu sınırlandırılmasına gidilmiştir. Bu yüzden bazı konular ve belli başlı örnekler getirilmek suretiyle çalışma nihayete erdirildi. Buradaki amaç mevzuları kısaltmak değil aklî delillerin mantalitesini anlamaktır.

Araştırmamın 'İbadât' muhtevalı ilk bölümünde mevzu, İhtiyâr kitabının konu sıralamasına göre anlatılmıştır. Bundan yüzden "taharet" kısmı ile konuya giriş yapılmıştır. Buna dair üç mevzu söz konusu edilmiştir. Aynı zamanda konular, benzer anlatımlarla Hanefi fihhına ait diğer kitaplarla desteklenmiştir. Mezhepler arasındaki görüş farklılıklarına da bu vesile ile kısaca değinilmiştir.

İkinci bölüm olan 'Muamelât'ta ise sadece İhtiyâr kitabında bulunan bazı meselelere ait akli delilleri getirdim.

Araştırma esnasında karşılaştığım problemler hakkında ise şunları söylemek mümkündür: Öncelikle akli delilleri sunarken usulcülerin yöntemini mi yoksa fukahanın yöntemini mi tercih etmem hususunda bir kararsızlık yaşadım. Neticede Mevsilî'nin yaptığı gibi baplara göre ele aldım.

Aklî delillere dair müstakil kaynak bulunmadığından bu hususta kaynak eksikliği yaşadım. Zira bu hususlarda yazılan eserler genelde Kelam ilmine dairdi. Ne var ki Şii mezhebine dair kitaplarda müstakil olarak fıkhıta akli delillere yönelik eserler bulunsa da Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki fihhi delil ve sünnet anlayışında farklılık olduğu için çoğu meselenin Ehl-i Sünnet fihhında karşılığı olmadığı için bu eserlerden istifade edemedim.

Muâmelât kısmında alimlerin sözlerini ve görüşlerini ibadât bölümünde yaptığım gibi ayrıntılı bir şekilde sunamayı da bir problem olarak telakki ediyorum. Çalışmanın sınırları bunu gerektirmekteydi.

Bu çalışma esnasında karşılaştığım en büyük problem ise Arapça olarak kaleme aldığım tezimi tercüme etme kısmıydı. Zira meramımı iyi ifade ettiğim halde tercümanların fıkıh ıstılahına vakıf olmaması veya liyakatsizlikleri hem zaman hem de muhteva açısından bizi olumsuz etkilemiştir. Daha önce böyle bir çalışmaya rastlamadığımız için bu tezin, Hanefi mezhebinin önde gelen alimlerinden olan Mevsilî'nin eserindeki akli delilleri tespit açısından önemli olacağı ve yeni çalışmalara kapı aralayacağı kanaatindeyiz .

## **A. Mevsilî ve “el-İhtiyâr” Adlı Eseri**

Araştırma konumuza geçmeden önce bahsi geçen kitapların yazarının hayatını ve ilmi metodunu bir nebze anlamak için kısaca tanımamız gerekmektedir. Bundan sonra “el-İhtiyâr” adlı kitabının araştırmamıza konu olan bölümlerini açıklamaya çalışacağız.

### **Müellifin Hayatı**

Burada daha önceki âlimlerin izlemiş olduğu metodu izleyerek yazarın asıl ismi, kişiliği ve yazdığı eserlerden bahsetmeye çalışacağız.

#### **a. Müellifin İsmi ve Nesebi**

Müellifin tam ismi Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd b. Mahmûd b. el-Mevsilî'dir.<sup>1</sup>İbn Baltacı, Ebu'l-Fadl künyesinin yanı sıra Mecduddin gibi bir lakabının varlığından da bahsetmektedir.<sup>2</sup>

#### **b. Müellifin Doğumu**

Hicri 599 yılında Şevval ayının bir cuma günü Musul'da dünyaya gelmiştir.<sup>3</sup>

#### **c. Kişisel Özellikleri**

---

<sup>1</sup>el-Mevsilî lakabı Cizre beldesinin Mevsil bölgesine nisbetle konulmuştur. Bkz. İhtiyâr, I, s.1

<sup>2</sup>Abdulkadir b. Muhammed b. Nasrullah el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, et-Tabâ'tü'l-Hecer, el-Cize-1993, II, s. 390.

<sup>3</sup>Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunun fî Esami'l-Kütübi ve'l-Funûn*, bu âlim 'el-Hacı .Halife' veya 'HacHalife' ismiyle de tanınır

Fıkıhta üstad bir şahsiyet ve fazilet sahibi olan Mevsilî, hilaf ve usul ilimlerinde muteber bir âlimdir. İlmi, faziletinin yüksekliği, keskin görüşü, fikirlerinin yerindeliği ve güçlü iradesi dolayısıyla birçok âlim tarafından övülmüştür.<sup>4</sup> Hanefî mezhebinin önde gelen âlimleri Mevsilî'nin fıkıh meclisine katılmışlardır. Aynı zamanda hadis okumaları da yaptığından çocukları ve torunları arasından kendisinden hadis dinleyenler olmuştur. Çok sabırlı bir ilim ehli olduğu ifade edilir. Hafız Şerefuddin el-Dimyâtî (v.705/1306) kendisinden hadis rivayet etmiş ve kitabında kendisinden hadis aldığı hocaları arasında Mevsilî'yi de zikretmiştir.<sup>5</sup> Önceleri Kufe şehrinde kadılık görevi yaparken daha sonra azledilmiş ve Bağdat'a geri dönmüştür. Akabinde İmam EbûHanîfe'nin(v.150/767) makamında imamlık görevine tayin edilmiştir. Sonraları İmam EbûHanîfe (r.a.) makamındaki görevi esnasında âlimler meclisi başkanlığı görevini de üstlenmiştir. Bu görevi ile birlikte kitaplarını yazmaya ve ilmi tasnifler yapmaya daha fazla ağırlık vermiş, hayatının sonuna kadar da fetva konularıyla ve eğitimcilik ile meşgul olmuştur. Farklı mezheplere sahip öğrenciler kendisinden ilim tahsil etme şerefine ermiş vera sahibi bir âlimdir. Devlet başkanı ve valilere karşı son derece mesafeli, fakirlere ve öğrencilere karşı ise oldukça mütevazı ve yardıma çok düşkün biriydi.<sup>6</sup>

#### **d. İlimdeki Makamı**

Fakih, muhaddis, alim ve üstad...<sup>7</sup> Fıkıh ilminde kayda değer eserler yazmıştır. İhtilaf ve hadis ravileri hakkında da eserleri bulunmaktadır.<sup>8</sup> Mevsilî hadisler arasında zayıf ve kuvvetli olanı, rivayetler arasında manası açık ve kapalı olanı, mezhep fetvaları arasında güçlü ve zayıf olan fetvaları da ayırabilen altıncı tabakadan âlimler arasında değerli bir şahsiyettir.<sup>9</sup> Usul ve furu' ilimleri konusunda döneminin ender ilim

<sup>4</sup> Yusuf b. Tangriverdi el-Atabekî, *el-Menhelu's-Sâfi ve'l-Mustevfi Ba'de'l-Vâfi*, yy., ts., VII, s. 122, 124.

<sup>5</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, s. 390.

<sup>6</sup> Atabekî, *el-Menhelu's-Sâfi*, IV, s. 122, 124.

<sup>7</sup> Kemaleddin Ebu'l Fadl Abdurrezzak b. Ahmed İbn Fütî eş-Şeybanî, *Mecmau'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Âlkâb*, Vizâretu Fereng ve İrşadi'l-İslâmî, Tahran-1416, IV, s. 440

<sup>8</sup> Amr b. Rıza b. Muhammed Ragıb b. Abdulğani ed-Dimeşkî, *Mucemu'l-Muellifîn*, Müessesetü'r-Risale Naşirun, Beyrut-2015, s. 677.

<sup>9</sup> Yazar Abdullah b. Muhammed b. Mevdud b. Mahmud el-Mevsilî fakihler tabakasının altıncı halkasından kabul edilmektedir. İbn Abidin de bunu *Şerhu Ukud'i Resmu'l Mufti Tabâkâtu'l Fukaha* adlı kitapta kaydetmiştir. Selma bint el-Mufti Mucibu'r Rahman ed-Direvi, *el-Hadî ila Riyadi'l-Fıkhi ve'l-Fukaha*, s. 170



adamlarındandır. Kur'ân ve hadislere o kadar vakıftır ki fetva vermesi gerektiğinde kaynaklardan yararlanmak üzere sadece ezberini yoklaması yeterli oluyordu. Mezheplere göre görüş bildirmek gerektiğinde yine mezheplerin detaylarını, inceliklerini ve uygulama esaslarını mükemmel derecede hafızasında bulundurduğundan kaynaklara dönüp tekrar tekrar bakmaksızın bilgilerini yoklayarak gerekli görüşü rahatlıkla beyan edebiliyordu.<sup>10</sup>

#### e. Eserleri

*el-Müştemi'lalâMesâili'lMuhtasar*'ı,<sup>11</sup> İmam Şeybânî'nin<sup>12</sup> (v. 189/805) *Câmiu'lKebîr* kitabının şerhi, *el-Muhtâr* isimli fetva kitabı<sup>13</sup> ve onun şerhi olan *el-İhtiyâr* adlı eseri en önemli çalışmalarındandır.

#### f. Hocaları

İmam Mecdudî el-Mevsilî, zamanındaki birçok âlimden dersler almıştır. İlim tahsiline ilk olarak babasının yanında çeşitli ilim dallarından başlayarak eğitim hayatına atılmıştır. Halep'te Kemaleddin Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Aşair'den(v. 616/1219) icazet almıştır. Bu zat ayrıca İbnu'lKubeyî el-Mevsilî en-Nahvî olarak tanınmaktadır. Mecdudî Ebu'lFadl el-Mevsilî onun hakkında; "*Nahiv konusunda çok büyük bir şöhrete sahiptir. Onunla Halep'te karşılaştım ve bana duymuş olduğu tüm hadis ve rivayetler hakkında, tasnif edip derlediği ve yazdığı tüm kitaplar hakkında icazet vermiştir.*"<sup>14</sup> demektedir. Musul'da Sarimiye Medresesinde muhaddis EbûHafs Ömer b. Tabarzed'den de hadis dinlemiştir.<sup>15</sup> Daha sonra Şam'a gitmiş ve orada Cemalledin el-Husayrî'den rivayet dinlemiş ve Mismar b. el-Avis'ten de hadis usulü dersleri almıştır. Sahihi Buharî'yi Ebu'l-Ferec Muhammed b. Abdurrahman Ebu'lİzz el-Vasitî'den dinlemiştir. Yine aralarında el-Müeyyed b. Muhammed el-Tusî, Mansur b. Ali, Ebu Bekr el-Kasım, Abdullah b. el-Attar ve Ebu'l Muzaffer Abdurrahim

<sup>10</sup> Halid b. Abdurrahman el-İkk Tahkiki ile basılan *el-İhtiyâr* s. 7

<sup>11</sup> Ebu'l-Fedâ Zeyneddin Kâsım b. Kutluboğa Es-Sûdâni, *Tâcu't-Terâcim*, Darü'l-Kalem, Dimeşk-1992, s. 526.

<sup>12</sup> Selma bint el-Mufti, *el-Hadî ila Riyadi'l-Fıkhî ve'l-Fukaha*, s. 153.

<sup>13</sup> Merhum yazar onu gençlik çağlarındayken derleyip düzenlemiştir. Kitabının önsözünde de böyle geçmektedir.

<sup>14</sup> Kemaleddin Ebu'l Fadl, *Mecmau'l-Âdâb*, IV, s. 166.

<sup>15</sup> Velid Velid Azamî, *Târihu'l-Azamiye*, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, Beyrut-1999, s. 511.

b. EbîSaad b. Abdulkerim es-Sema'nî'nin de bulunduğu Horasan âlimlerinden bazıları ona icazet vermişlerdir. Bağdat'tan Abdulaziz el-Ahdar, Abduvehhab b. Sekine; Musul'dan Cami'u'lUsül kitabının yazarı el-Mübarek b. Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim ve kardeşi Ali b. Muhammed ve Ebu'lfeth Muhammed b. İsa b. Turki'İHâs ve bu şehirlerin dışından Ebu Muhammed Abdulkadir b. Abdullah er-Rehavî, Ali b. Amr el-Hacib ve Muhyiddin b. Ebi'lİzz'den<sup>16</sup> ilim ve icazet almıştır.

### g. Yürüttüğü Resmi Görevler

Bir müddet Kufe'de kadılık yapmış,<sup>17</sup> ayrıca İmam-ı Âzam Camiinde<sup>18</sup> baş imamlık görevinde bulunmuştur. Bununla birlikte sürekli olarak ilmi eserlerin tasnifi ve yeni eserler yazmakla meşgul olmuştur. Genel anlamda ilim yolcuları ve mezhep erbapları, asırlar boyunca kendisinden ve eserlerinden faydalanmışlardır.<sup>19</sup> Her yönden öğrencilerin ve hatta hocaların katıldığı, ilmi münazara ve müzakerelerin yapıldığı çok geniş bir ilmi halkaya sahip bulunuyordu.<sup>20</sup>

### h. Vefatı

Miladi olarak 08 Nisan 1284 tarihinde vefat etmiştir. Hicri olarak 20 Muharrem 683 senesine<sup>21</sup> denk gelmektedir. Önce Saltanat Sarayı Camiinde cenaze namazı kılındı. Sonra yine cenaze namazları sırasıyla Mustansırıyye Medreselerinde, Sultan Kapısı denilen yerde en son da İmam Azam Camiinde kılınarak defnedilmiştir. Kabri İmam EbûHanîfe'nin kabrinin hemen yanıbaşındadır.<sup>22</sup>

<sup>16</sup>Atabekî, *el-Menhelu's-Sâfi*, II, s. 85.

<sup>17</sup>İbn Kutlubağa, *Tâcu't-Terâcim*, I, s. 10.

<sup>18</sup> Mescidi İmam-ı Azam ya da Ebû Hanîfe mescidi olarak bilinen bu cami, Bağdat şehrinin tarihi yapılarından sadece biridir. Ayrıca bu camiden doayı onun bulunduğu bölgeye de İmam-ı Azam Mahallesi denir. İmam-ı Azam'ın kabri de burada bulunur.

<sup>19</sup>Atabekî, *el-Menhelu's-Sâfi*, II, s. 86.

<sup>20</sup>İmâd Abdusselam Rauf, *Medarisu Bağdât fi Asri'l Abbasî*, Bağdat 1966, s. 41.

<sup>21</sup>İbn Kutlubağa, *Tâcu't-Terâcim*, I, s. 10.

<sup>22</sup>Velid el-A'zami, *Âyânu'z-Zaman ve Ciranu'n-Nu'man fi'l-Hizran*, Mektebetu Rakim, Bağdad 2001, s. 82.

## B. “el-Muhtâr” Kitabı Hakkında

### a. Kitabın Özellikleri

Muhtâr, Hanefî mezhebinin muteber kitaplarından biri olup Hanefî mezhebinin en meşhur fıkhi ibarelerini barındırmaktadır.<sup>23</sup> Ayrıca bu eser kendisinden kaynak gösterilen ve kendisine itibar edilen bir eserdir. Bu kitabın Hanefî mezhebinin temel eserlerinden olması, mezhebin esaslarını sabitleştiren özelliğinden<sup>24</sup> ve nesiller boyu ilim meclislerinin başköşesinde, olmasından kaynaklanmaktadır. Kitap yayımlandığı günden bu yana imamlar, şeyhler ve öğrencilerinin genele açık ya da özel derslerinde revaç bulduğundan tüm dünyada geniş kitlelerce takip edilir olmuştur. Üniversitelerin çoğundaki ilahiyat fakültelerinde, fıkıh kürsülerinde ve derslerde en çok tercih edilen kitaplardan biri olmuştur. Bu üniversitelerin başında da Ezher Üniversitesi gelmektedir.<sup>25</sup>

### b. Yazarın Kitabını Yazarken Takip Ettiği Yöntem

I- Yazar kitaptaki fikhî konuları örnek vermek suretiyle izah etmiş ve güzel bir tarzda özetleme yoluna gitmiştir. Kitabını kendisinden sonraki kitaplara ilham veren tertibinden dolayı ve konuların özlerini sunması itibarıyla “fıkhın özü” olarak adlandırmak mümkündür. Bunu yaparken fıkhi meselelerde konunun kapsadığı her detayı ustaca yansıtmaya özen göstermiştir. Kendisi bu muhtasar eseri bazı dostlarının isteğine cevap verebilmek gayesiyle yaptığını kitabının girişinde belirtmektedir.

II- Müellif el-Muhtâr’ kitabını ‘kitap’ olarak ifade ettiği elli sekiz kısımda incelemiştir.<sup>26</sup> Bu “kitap”lardan her birini de değişik sayıdaki alt bölümlerden meydana getirmiştir.<sup>27</sup> Fakihlerin eserlerine başlarken “Taharet” (Temizlik) konusuyla

---

<sup>23</sup> Şeyh Mahmud b. Hamza “*et-Tarikatu'l-Vadiha ila'l-Beyyineti'r-Raciha*” kitabında şöyle diyor: Bize göre okunacak metinler (temel kitapçıklar) dört tanedir: *Vikaye* (İmam Tâcu's Şeria') , *Mecmau'l-Bahreyn* (İbnu's Saati), *el-Kenz* (Ebu'l Berakat en-Neseî) ve *el-Muhtâr* (İmam el-Mevsilî).

<sup>24</sup>Abdulaziz b. İbrahim b. Kasım, *ed-Delil ila Mutûni'l-İlmîyye*, s. 361.

<sup>25</sup> Şam'da Fetih Eğitim Kurumları'nda ardından da Mısır'da Ezher Üniversitesi bünyesinde gördüğüm ders kitaplarından birisiydi. Bkz.<http://www.azhar.edu.eg/>

<sup>26</sup>Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, s.160

<sup>27</sup>Çoğu kişi bu konuyu birkaç ayrı bölüme ayırmıştır. Dr. Adnan Derviş'in tahkiki buna örnektir. (Dâru'l-Beyrut)

başlamaları âdettendir. Zira o ibadetlerin anası olan namazın anahtarıdır.<sup>28</sup>Mevsilî de kitabına dini temizlik konularının çoğunu topladığı “Taharet Kitabı” ile başlamıştır. Sonra da “Namaz Kitabı” diyerek devam etmiştir.<sup>29</sup>

III- Kendi akranlarının fetvalarını bırakıp İmam EbûHanîfe’nin fetvalarına itibar etmiştir. Zira Hanefî mezhebinde itibar edilen, öncelikli tercih edilen fetvalar daima EbûHanîfe’nin fetvaları olmuştur. İmam Mevsilî de bunu kanıtlamıştır ki mezhepte ilk ve öncelikli gelen İmam EbûHanîfe’dir.<sup>30</sup> Kitaptan sadece on beş başlık<sup>31</sup> bundan istisna edilmiştir. Bu başlıklardaki fetvaları zamanın, örf ve adetlerin, fayda, zaruret ve kolaylık açısından meydana gelen değişikliklerden ötürü EbûHanîfe’nin iki öğrencisinin fetvalarından almıştır.<sup>32</sup>

IV- Yazar hadislerde rivayetin anlaşılman ilk manasına<sup>33</sup> göre hareket ederken fıkhi meselelerde en çok tercih edilen görüşleri almıştır.

V- Bu muhtasar kitabı hiçbir delil belirtmeden yazmıştır. Fetvalarını hüküm çıkarmada kullanılan Kur’ân’dan veya sünnetten hiçbir delil ile destekleme ihtiyacı hissetmemiştir. Zira bu tip muhtasar kitaplar delillerin açıkça belirtileceği kitap türlerinden değildir.

VI- Yazar kitapta EbûHanîfe’nin bazı öğrencilerinin ve arkadaşlarının birtakım görüşlerine işaret etmiştir. İhtilafli meselelerde İmam Şâfiî’nin bazı görüşlerini de sunmuştur. Bu işlemi bazı akrabalarının ihtiyaçlarına cevap verebilmek amacıyla gerçekleştirmiştir.<sup>34</sup>

---

<sup>28</sup>Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, s. 10.

<sup>29</sup>Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, s. 50.

<sup>30</sup>Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, s. 8.

<sup>31</sup> Bu başlıkları incelemek için Bkz. Dr. Said Bektaş’ın tahkiki ile yayınlanmış *et-Tarif fi Kitabi’l-Muhtâr*, s. 15.

<sup>32</sup> Dr. Said Bektaş’ın tahkiki ile yayınlanmış *et-Tarif fi Kitabi’l-Muhtâr*, s. 15.

<sup>33</sup> Âlimler, fetva verecek kişi en yüksek derecedeki delili tercih edebilsin diye meselelerin aşamalarını üçe ayırmıştır: Zâhiru’r-Rivâye, nâdiru’r-rivâye, nevâzil ve fetvalar. el-Muhtâr metni açık anlamlı rivayetlere girmektedir. Bkz. Vehbe Zuhayli, *Delilleriyle İslâm Fıkhu*, II, s. 65.

<sup>34</sup> Yazar bunu Muhtâr kitabının önsözünde aktarmıştır.

### c. Muhtâr Metninin Şerhleri

I- “*Tevcîhu’l-Muhtâr*” kitabı<sup>35</sup> İshak İbrahim b. Ahmed el-Mevsilî’ye<sup>36</sup> aittir. Muhtâr kitabının şerhlerindedir. Kitabın ayırt edici özelliklerinden biri yazarının eserini bizzat Mevsilî’nin huzurunda birkaç kez okumuş olmasıdır. Bu okumaların en sonuncusu hicri 652<sup>37</sup> yılında gerçekleşmişti. Kitabı şerh eden yazar bazı ihtilaflı konularda Zahiriye ve İmamiyeŞiası mezhebine ait bazı görüşlere de yer vermiştir.

II-”*Kitâbu’t-Tahrîr*” Ebu’l-Abbas Ahmed b. Ali ed-Dîmeşki’ye ait bir eserdir. Bu Muhtâr metninin muhtasarından ibarettir. Ardından Ebu’l Abbas bu muhtasar metne şerh yazmıştır. Ancak kitabın yazımını bitirememiştir.<sup>38</sup>

III- *Muhtâr*’a Hattab b. Ebu Kasım el-KurraHusari er-Rûmî de bir şerh yazmıştır.<sup>39</sup>

IV-”*Kitâbu’l-ÎsarliHalli’l-Muhtâr*” kitabının metni üzerine yazılan açıklama eserdir. Bu açıklamanın yazarı ise Muhyiddin Muhammed b. İlyas eş-Şehid’dir.<sup>40</sup>

V-”*Faydu’l-Ğaffâr*”<sup>41</sup> yazarı Muhammed b. İbrahim b. Ahmed’dir. “İmam” lakabıyla tanınmıştır.<sup>42</sup>

VI- *Muhtâr*’a şerh yazanlardan biri de<sup>43</sup>Emiru’lHac’ın<sup>44</sup> oğlu olan Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî’dir.<sup>45</sup>

<sup>35</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunun*, II, s. 1622.

<sup>36</sup>Kendisinin Sülaletü’l Hidaye adlı bir kitabı daha vardır. Yetmiş yaşlarında olmasına rağmen Muhtâr’ın yazarından ders alan çok hünerli bir ilim üstadıydı. Bu konuda İbni Hacer el-Askalanî’nin *Dureru’l Kamine fi Âyâni’l-Mietî’s-Samine* isimli eserine bakınız. “Hemze” başlığında “İbrahim” isminin açıklaması, c I, s. 1.

<sup>37</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunun*, II, s. 1662.

<sup>38</sup>A.g.e., II s. 1662.

<sup>39</sup>Hattab b. Ebi Kasım el-Kurra Husarî, er-Rumî el-Fakih. Fıkıh ilminin ilmihal konularını içerdiği *Şerhu Kenzi’d-Dakaik fi’l-Furu’* adlı bir eseri vardır. Usul alanında ise Nesefî’nin *el-Menar* kitabını şerh etmiştir. Bunun için Bababanî’nin *Hediyyetu’l-Ârifin* adlı kitaba bakınız, I s. 183.

<sup>40</sup>Muhyiddin Muhammed b. İlyas eş-Şehid Çivizade, *el-Îsâr li Halli’l-Muhtâr*, İrşad Yayınları Tahk. İlyas Kaplan, İstanbul-2017.

<sup>41</sup> Suriye’de Zahiriye Kütüphanesinde el yazması bir eserdir. Sıra no: 92565.

<sup>42</sup> Muhammed eş-Şeyh el-İmam el-Muhaddis el-Fakih el-Kadi Şemsuddin el-Kahiri el-Hanefî. *Divanu’l-İslâm ve Kütübu’l-A’lam*. Muhammed Abdurrahman b. el-Gazzi Şemsuddin Ebu’l-Ma’ali, III, s. 50.

<sup>43</sup>Amr b. Rıza ed-Dîmeşki, *Mu’cemu’l-Muellifin*, IX, s. 275: Halep’te doğmuş ve bir Receb ayında vefat etmiştir. Derlediği kitaplar: Hanefî fıkıh ilmihalinde İbn Mevdud el-Mevsilî’ye ait *Şerhu’l-Muhtâr*.

<sup>44</sup> Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan b. Ali b. Süleyman b. Ömer b. Muhammed Şemsu’l Halebî. İbn Emiri’l-Hac veya İbnu’l-Muvakkıt olarak da tanınmıştır ancak lakabı İbn Emiri’l-Hac’dır. Bu aslında dedesinin lakabıdır.

<sup>45</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunun*, II,s. 1662. Onu İbn Emiri’l-Hac şerh etmiştir.

VII- Zeylaî de “*Muhtâr*”ı şerh edenlerdendir.<sup>46</sup>

VIII- ŞeyhulislâmŞemsuddin el-Şerbesî el-Hanefî de kitabın şerh edenleri arasındadır.<sup>47</sup>

IX- Eseri dokuzuncu asrın büyük âlimlerinden Fadıl Abdulgâni el-Karabağî de şerh etmiştir. Ancak bu eser redaksiyon ve tahkiki Dr. Abdulkadir Kabdan tarafından yapılarak basılmıştır.<sup>48</sup>

X- Kitabın “*Feraiz*”<sup>49</sup> (Miras) bölümüne Zeynuddin Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebu Bekir el-Aynî el-Hanefî (v. 893) bir şerh yazmıştır.

XI- Kitaptaki hadisler Hafız Kasım b. Kutluboğa el-Hanefî tarafından kritik edilip, ravileri üzerinde çalışılarak başlı başına bir eserde yayınlanmıştır.<sup>50</sup>

XII- Tâcuddîn Ebu Abdullah Abdullah b. Ali el-Buharî ise kitabı yeniden düzenlemiş ve derlemiştir.<sup>51</sup>

### C. “*el-İhtiyârîl-Ta’lîlîl-Muhtâr*” Kitabı Hakkında

I- “*Muhtâr*” adlı eser en tanınmış şerhidir. Bunun sebebi kabul edilmelidir ki bir kitabın en iyi şerhini yine yazarın kendisinin yapmasıdır. Asıl metinde ne kastettiğini en iyi kendisi bilecektir.

II- Yazar bütün kitaplarının başlangıcında olduğu gibi bu şerhin başında da fıkıh ilminin bölümlerinden bahsetmiştir. Öncelikle fıkıh kelimesini, dilbilgisi açısından sonra da İslâm hukukundaki anlamı açısından basit ve anlaşılır dille açıklamaktadır. Çoğunlukla yaptığı gibi burada da fıkıhın hukuki kaynaklarını sırasıyla Kur’ân, sünnet,

<sup>46</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunun*, II, s. 1662.

<sup>47</sup> Muhammed b. Hasen Ali eş-Şazeli. (Şa’rani’nin *Tabakat*’ında olduğu gibi.) Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunun*, II, s. 1662.

<sup>48</sup> İstanbul merkezli İrşad Yayınları, 2017(1438).

<sup>49</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunun*, II, s. 1662.

<sup>50</sup> Ummu’l-Kura Üniversitesi’nde Muhammed el-Mâs el-Yakubi tarafından 1990 yılında bu kitap için hazırlanmış bir doktora tezi bulunmaktadır.

<sup>51</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunun*, II, s. 1662.

icma ve ma'kul gibi kaynaklarla tesbit ederek sunmaktadır. Bazen de bu uygulamayı teyemmüm konusunda yaptığına benzer şekilde konu girişlerinde de yapmaktadır.<sup>52</sup>

III- Yazar “*el-İhtiyâr*” isimli eserinde yalnızca İmam EbûHanîfe'nin fetvalarını dikkate almıştır ve rivayetlerin ilk anlamlarını almakla yetinmiştir. Eserinde EbûHanîfe'nin öğrencilerinin fetvalarını ve görüşlerini ise zikretmemiştir. Hanefî mezhebinin en kayda değer görüşlerini kayıt altına almış olsa da İhtiyâr şerhinde nevâzil türü görüşlerden ve fetvalardan bazılarını kullandığı görülmektedir. Bir konuya başlarken öncelikle konuya ilişkin EbûHanîfe'nin ardından da ilimde akranlarının fetva ve görüşlerini nakleder. Sonra da Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini anar. Hatta bazen konuya göre İmam Malik<sup>53</sup> ve İmam Şâfi'nin<sup>54</sup> görüşlerini aktardığı da olur. Tüm bunların haricinde ihtiyaç duyduğu kısımlarda Hanefî mezhebinin önde gelen bazı imamlarının fetva ve görüşlerini de yazmaktadır. Bu âlimler arasında Kerhî,<sup>55</sup>Tahâvî,<sup>56</sup> el-Hilvânî,<sup>57</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Fadl el-Buhârî,<sup>58</sup> Allame Serahsî,<sup>59</sup> Ebu Mutî' el-Belh,<sup>60</sup> Muhammed b. el-Hasen<sup>61</sup> ve başkalarını da sayabiliriz.

IV- Bazı konularda yazar EbûHanîfe'den değişik rivayetler aktarmıştır. Bazı yerlerde tabiinden Hasan'ın rivayetlerini, bazen de Esed'in<sup>62</sup>EbûHanîfe'den yaptığı rivayetlere, yer yer de Mücerred'in<sup>63</sup> rivayetlerinin aktarıldığını görmekteyiz.

V- Yazar, bazen “hocalarımız der ki”<sup>64</sup>, “hocalarımızın tercihi budur”<sup>65</sup>, “hocaların tercihidir”<sup>66</sup>, “hocaların çoğunun tercihi budur”<sup>67</sup>, “Ebu Bekr el-Razi'nin

---

<sup>52</sup>*İhtiyâr*, Dâru Kuba, I, s. 32.

<sup>53</sup>*İhtiyâr*, I, s. 9,36.

<sup>54</sup>A.g.e., I, s. 9, 23; II, s. 9.

<sup>55</sup>A.g.e., I, s. 27, 30, 36; II, s. 65, 80.

<sup>56</sup>A.g.e., I, s. 16, 44; II, s. 16, 36.

<sup>57</sup>A.g.e., II, s-7.

<sup>58</sup>A.g.e., II, s. 7.

<sup>59</sup>A.g.e., I, s. 131; II, s. 8, 53.

<sup>60</sup>A.g.e., I, s. 17; II, s. 9.

<sup>61</sup>A.g.e., I, s. 52.

<sup>62</sup>A.g.e., I, s. 42.

<sup>63</sup>A.g.e., I, s. 24; II, s. 35.

<sup>64</sup>A.g.e., I, s. 141; IV, s. 58.

<sup>65</sup>A.g.e., I, s. 54.

<sup>66</sup>A.g.e., III, s. 190.

<sup>67</sup>A.g.e., IV, s. 104.

tercihidir”<sup>68</sup>, “bazı hocalar böyle fetva vermişlerdir”<sup>69</sup> ve “hocalar bunu tercih etmektedirler”<sup>70</sup> gibi ifadeler kullanmaktadır.

VI- Yazar kitabının Hanefî mezhebi için deliller kitabı olmasını hedeflemiyordu. Ancak âlimlerin görüşleriyle desteklediği delil ve tespitler sunmayı adet haline getirmesi, o tespitler hakkında Kur’ân ve Sünnet’ten<sup>71</sup> deliller aktarması ve varsa sahabenin ve ulemanın icmasıyla<sup>72</sup> nihayetinde ma’kul<sup>73</sup> olarak tanımladığı görüşleri aktarması kitabı bu noktaya taşımıştır.

#### D. Kitaba Seçilen İsimden Amaç

Bir yazar için güzel olan, yazdığı kitaba başlık seçerken kitabının taşıdığı mesajı, özetini ve düşüncelerindeki ana temayı yansıtacak bir isim seçmesidir. Bu satırların yazarı ise kitabını “*el-İhtiyâr li Ta’lil’l-Muhtâr*”<sup>74</sup> başlığı altında açıklamayı yeğlemiştir. Bu ibaredeki “Muhtâr” kelimesi yazarın yazmış olduğu asıl kitap olduğu bilinmektedir. “İhtiyâr” ifadesi ise yazarın “Muhtâr” kitabını detaylarıyla anlattığı bir açıklama kitabıdır. Geriye sadece “Ta’lil” ifadesi kalmaktadır ki bu kelime kendi içinde birden fazla anlam barındırmaktadır. Bu da ancak kullanım esnasındaki yerine göre ortaya çıkar. Hadis ilmiyle ilgili terimlerde geçtiğinde farklı manalara geldiği gibi fıkıh usulü ilminde de dildeki asıl anlamından kayarak tıpkı fikhî detayların işlendiği kitaplarda kullanıldığına benzer değişik anlamlara gelebilmektedir.<sup>75</sup> Zaman zaman “illet” kelimesi delil anlamında da kullanılmıştır. Debusî (v.430/1039) bu konuda şöyle diyor: “*Bazen illet kelimesini delil olarak adlandırmak doğru olabilir. Zira bu anlamlar*

<sup>68</sup>A.g.e., II, s. 90.

<sup>69</sup>A.g.e., IV, s. 78.

<sup>70</sup>A.g.e., IV, s. 81.

<sup>71</sup>A.g.e., IV, s. 171.

<sup>72</sup>A.g.e., V, s. 5.

<sup>73</sup>A.g.e., III, s. 190; IV, s. 83.

<sup>74</sup>Kitabın önsözünde şöyle geçer: “*Kitabım âlimlerin eline geçtiğinde ve bazı fakihler kitabımın üzerinde çalıştıktan sonra benden kitaptaki meselelerin sebeplerini ve manalarını izah ettiğim bir açıklama-şerh yazmamı, önemli noktalara daha çok dikkat çekmemi, bazı esasları da belirginleştirmemi; kendilerine itibar edilen bazı yerleri daha fazla detay, güvenilir bazı rivayetleri ve alıntılarını aktarmamı; dostlarımdan da bazı tenkitler, fark oluşturacak karşı görüşler ve objektif bakış açısıyla uygun yararlı illetleri belirtmemi istediler. Allah’a istiharede bulundum, O’na tevekkül ederek yardım diledim, O’ndan doğru yolu göstermesini umarak yeni yazacağım tafsilatlı kitabımı “el-İhtiyâr li Ta’lil’l-Muhtâr” olarak isimlendirdim. Geneli zorunlu olarak ilgilendiren bazı yeni konular, fetva konusunda ihtiyaç duyulan ve yeni başlayanların yokluğunu hissettikleri, ileri düzeyde olanların ise müstağni kalmayacağı rivayetler ekledim.”*, Dâru’l-Kuba, I, s. 3.

<sup>75</sup> Bu konuyla ilgili bir sayfa sonra detaylı bilgi verilecektir.



*bizlere Yüce Allah'ın, fikhın detayları ve ilmihal bilgileri arasında bulunan hükümlerini göstermektedir.*"<sup>76</sup>Çalışma konumuz olan kitabın isminde geçen ve illetlendirme anlamına gelen "talil" kelimesinin daha iyi anlaşılması amacıyla aşağıdaki başlıklarda illetin kelime ve terim anlamlarının yanı sıra Hadis, Nahiv ve Şiirde taşıdığı anlamlara temas edilecektir.

### **a. İlet'in Sözlük Anlamı**

Sözlüklerde illet kelimesi hakkında çok çeşitli anlamlar mevcuttur. Burada en çok dikkate şayan olanları şunlardır:

I- Tekerrür ve tekrar anlamındadır. Buradan hareketle illet bir şey içildiğinde ikinci yudumdur.<sup>77</sup> Denilir ki illet ilk yudumdan sonradır. Bu da demek ki illet kelimesinin peşpeşe yudumlamalar anlamı vardır. Zira müçtehid kişi illetlere tekrar tekrar göz atmaktadır. Çünkü onun tekrarlanmasıyla hüküm de tekrarlanmış olur.<sup>78</sup>

II- Engelleyen ve engelleyici anlamındadır. Buradan hareketle denilir ki: "*Onu illetlendirdim.*" yani "*Onu engelledim.*"<sup>79</sup>

III- "Bir şeyde zaaf" anlamındadır. Buradan "hastalık" anlamı da çıkmaktadır. Denilir ki: Biri hastalığa yakalandığında "*Arkadaşım illetlendi.*" ifadesi kullanılır.<sup>80</sup>

IV- İlet ibaresi sebep anlamında kullanılabilir.<sup>81</sup> Hz. Aişe'nin şöyle bir sözü vardır: "*Abdurrahman ayağıma binek hayvanı illetiyle (sebebiyle) vuruyordu.*"<sup>82</sup>

<sup>76</sup>Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debusî el-Hanefî, *Takvimu'l-Edille fî Usuli'l-Fıkh*, Tahk; Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2001, s. 15

<sup>77</sup>Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mucemu'l-Makayisi'l-Luğa*, Daru'l-Fikr, 1979, md. A-L-L.,

<sup>78</sup>Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî, *Bahru'l-Muhit fî Usuli'l-Fıkh*, Tahk.; Dr. Sattar Ebû Ghada, Vakıf ve Din İşleri Bakanlığı, Kıyas Kitabı, Kıyas Esaslarında Altıncı Bölüm, İlet Meselesi, VII, s. 142.

<sup>79</sup>İbn Faris, *Makâyisu'l-Luğa*, IV, s. 12; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut-2010, IX, s. 365; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhit*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut-2001, s. 731

<sup>80</sup>Zerkeşî, *Bahru'l-Muhit*, VII, s. 142.

<sup>81</sup>İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XI, s. 365

<sup>82</sup>Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihi Müslim*, Hac,1211.

V- Olay ve hadise anlamındadır.<sup>83</sup> Zira o sahibini yöneldiği başka şeylerden alıkoyar. İlk işinden alıkoyan ikinci yeni bir mazeret gibidir.<sup>84</sup> Asım b. Sabit savaş esnasında<sup>85</sup> şu beyitleri okumuştur: “Oklanmış bir deri gibiyken illetim nedir?”<sup>86</sup> Yani “Elimde savaşmak için bu kadar silah varken savaştan kaçmak için nasıl bir özrüm olabilir ki?” Burada illet ibaresini özür anlamında kullanmıştır.<sup>87</sup>

### **b. Bir Fıkıh Usulü Terimi Olarak “İllet”**

İmam Gazali (v.505) onu şu sözlerle tarif etmiştir: “Kelimenin asıl etkisi kendisinde değil, ifade ettiği hükümdedir. Yani kanun koyucunun kullandığı anlamdadır.”<sup>88</sup>Bununla birlikte “illet” kelimesi tarifinde usul âlimleri arasında büyük bir ihtilafbulduğunu söylemek gerekir. Burada bu tariflerden birkaçını aktaracağız:

– “İllet, hükmün tarifidir.”<sup>89</sup>

– “O hükmün bizzat gereğidir.”<sup>90</sup>

– “O Allah Teâla ‘nın ifadesi neticesinde hükmün bir gereği olmuştur.”<sup>91</sup>

– “O üzerine hükmün inşa edildiği açık bir sıfattır. Hüküm onun varlığına veya yokluğuna bağlıdır. Hükümün kanunlaşarak fayda ve hikmetin oluşmasının çıkış kaynağıdır.”<sup>92</sup> İşte “illet” kelimesinin çoğunluk usulâlimlerince tercih edilen terim anlamı budur.<sup>93</sup>

### **c. Hadisçilere Göre “İllet”**

<sup>83</sup>Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhit*, IV, s. 20

<sup>84</sup>Muhammed b. Ebubekir Razi, *Muhtâru's-Sıhah*, s. 237.

<sup>85</sup>Muhammed Yusuf el-Kandehlevî, *Hayatu's-Sahabe*, II, s. 133.

<sup>86</sup>Cild: Büyük güç demektir. Nabil: Ok ve fırlatıcısı demektir.

<sup>87</sup>İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XI, s. 470,

<sup>88</sup>Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Şifau'l-Ğalil*, İrşad Matbaası, Bağdat 1971, s. 20-21.

<sup>89</sup>el-Abbadi'nin Mahalli'ye ait *Cemu'l-Cevâmi* eserine yazdığı şerh: *el-Âyâtu'l Beyyinât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Tahk; Zekeriyâ İmran, I, s. 4.

<sup>90</sup> Muhammed Abdurrahman İdû'l Hanefi el-Mahlâvî, *Teshili'l Vusûl ilâ İlmi'l Usûl*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut-2015, s. 335.

<sup>91</sup>Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Keşfu'l-Esrar*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2009. IV, s. 171.

<sup>92</sup>Abdukerim Zeydan, *el-Veciz fi Usuli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale, 1420, s. 203.

<sup>93</sup> Burada aktarmaya imkân olmayacak miktarda çok tarif ve manaları vardır. Abdülkerim b. Ali b. Nemle, *İthafu Zevi'l-Basâir bi Şerhi Ravdati'n-Nâzir*, VII, s. 38.

Hafız İbn Salah illeti şöyle tarif etmiştir: “Gizli, örtülü ve kâdihe/ta’nedici sebeplerden ibarettir.”<sup>94</sup> İmam Nevevî’ye (v. 676) göre de tanımı şöyledir: “Dıştan problemsiz gibi görünmekle beraber aslında var olan gizli bir sebeptir.”<sup>95</sup>

#### d. Nahiv ve Sarf İlmi Terimlerinden “İlet”

Sarf ve Nahivcilere göre illetin anlamı bütün ile parçaları bağlayan bir vasıftır.<sup>96</sup>Bu da üç kısma ayrılır: Ta’limî illetler, kıyasî illetler ve cedelî illetler.<sup>97</sup>

#### e. Aruz ve Şiir Ölçüleri Terimlerinde “İlet”

Şairlere ve edebiyatçılara göre “ilet” aruz şiirinde vezinlerde ve kafiyelerde değişikliğe yol açan etkenlere verilen isimdir. Sebep varsa sonuç da olacaktır. Yani kasidenin birinci dizesinde bir değişiklik varsa bütün beyitler ilk beyitteki gibi olacaktır. Şiirlerin sonlarına bazen elif veya he gibi harflerin gelmesi gibi...<sup>98</sup>

<sup>94</sup>Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulumu'l-Hadis*, Tahk., Nureddin İtir, Daru'l Fikr, Dımeşk-1998, s. 90.

<sup>95</sup>Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfi *Tedribu'r-Ravi*, Daru İbn Cevzi, 1431, I, s. 288

<sup>96</sup>Abdülhakim Sa'adi, *Mebahisu'l-İlleti fi Kıyasi ani'l-Usûliyyîn*, Daru'l-Beşairi'l-İslâmiye, Beyrut-2000, s. 64.

<sup>97</sup>Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-İzah fi İleli'n-Nahv*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012, s. 71.

<sup>98</sup> Dr. Eymen Seyyid Sayyad, *Mefatihü'l-Arabiye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 160.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### DELİL KAVRAMI VE DELİLLERİN TASNİFİ

Çalışmanın ismi “el-İhtiyar” Adlı Kitaptaki akli deliller olması hasebiyle bu bölümde delilin kelime ve terim anlamı üzerinde durulacaktır. Ayrıca ana hatlarıyla delillerin tasnifinden bahsedilecektir. Nakli ve akli delil tasnifi esas alınarak deliller hakkında kısa bilgi verilecektir.

#### 1.1. Delilin Kelime Anlamı

Delil sözlükte yol gösteren, rehber manalarına gelmektedir. Gösterdiği yolu işaret etme, yön belirtme ve açıklığa kavuşturma şeklinde ifade edilmektedir.<sup>99</sup> Delil, hissi ya da manevi, iyi ya da kötü özellikte olsun, sonuca ulaştıran şey demektir.<sup>100</sup>

Terim anlamı hakkında Zerkeşî (r.a.) şöyle demiştir: “*Delil doğru bir bakışla/inceleme ile arzu edilene ulaştırandır.*”<sup>101</sup>

Tehanevî terim olarak delili şöyle tarif etmektedir: “*Üzerinde doğru bir şekilde düşünüldüğünde haber cinsinden istenilen şeye ulaşmaya imkan veren şeydir; zanni ve kat’i olanı kapsar*”<sup>102</sup>

#### 1.2. Delillerin Tasnifi

Delillerle ilgili yapılan tasnifle bakıldığında bu tasniflerin değişik kriterlerden hareketle yapıldığı görülmektedir. Bu tasniflerin başlıcaları şunlardır.

A) Şer’î delillerin icmali ve tafsilî olma yönüyle tasnifi

<sup>99</sup>İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, V, s. 240,

<sup>100</sup>Abdulvehhab Hallaf, *İlmi Usulu’l-Fıkh*. İskenderiyye: Mektebetü’l-Daveti’l-İslâmiyye, 2002, s. 15.

<sup>101</sup>Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî, *İrşadu’l-Fuhul ila Tahkiki’l-Hakk fi İlmi’l-Usul*, Dâru’l-Kütübi’l-Arabi, 1999, II, s. 92.

<sup>102</sup>A.g.e., II, s. 92.

1. İcmalî Delil: “Bu delil usul kaidelerinin bütünüdür. İcmalî olarak isimlendirilmesinin sebebi ise tafsili delillerin her birini toplu olarak içermesinden dolaydır.”<sup>103</sup>İcmalî delil usul-ü fıkıh ilminin konusudur. Usul-ü fıkıh ise şöyle tarif edilir; “O, fikhî delillerin hepsini bilmek, ondan nasıl istifade edeceğini bilmek ve nasıl fayda sağlanacağını bilmektir.”<sup>104</sup>İcmalî delil ise külli emirlerdir. Örneğin ‘Namaz kılın.’ Ayeti külli bir emirdir. Mutlak olarak emir kastedilir.<sup>105</sup>

2. Tafsilî Delil: Bu delil ahkam ayetleri ve ahkam hadisleridir. “Tafsilî olarak isimlendirilmesinin sebebi her bir hüküm için ayrı ayrı delil getirmesidir.”<sup>106</sup>

B) Şer’î delillerin ittifak ve ihtilaf yönüyle tasnifi

Bu tasnif içerisinde üç farklı kısım bulunur.

1. Mutlak olarak ittifak edilen deliller; bunlar hüküm koymanın temelini oluşturan kitsap ve sünnettir. İmam-ı Şâfi der ki: “Allah Teala delillendirmeyi iki ana sebebe bağlamıştır. Bunlar Kitap ve Peygamber’in Sünneti’dir.”<sup>107</sup>

2. Genel olarak ittifak edilen deliller; bazı Haricî ve Zahirî grupları İcma’ ve Kıyas<sup>108</sup> delilini kabul etmese bile bu delillerin de içinde bulunduğu toplam dört delil bu grup içinde sayılabilir. Bu deliller; Kitap, Sünnet, icma ve kıyastır.<sup>109</sup>

3. İhtilaf edilen deliller; kıyas<sup>110</sup>, örf<sup>111</sup>, seddi zerâi’<sup>112</sup>, istishan<sup>113</sup>,

<sup>103</sup>el-İmam Abdulhamid b. Bâdis, *Mebâdi’l Usûl*, Tahk: Doktor Ammâr Talebî, Müessesetül Vatanî, 1988, s.31.

<sup>104</sup>Abdurrahman b. el-Hasan el-Üsnevî eş-Şâfi, *Nihâyeti’l Sûl fi Şerhi Minhâci’l Usûl*, Dâru’l Alemlî Kütüb, I, s. 5

<sup>105</sup>Mansûr b. Muhammed es-Sermânî el-Mervezî, *Kavâdu’l Edille fi’l Usûl*, Dâru’l Kütübî’l İlmiyye, I, s.7

<sup>106</sup>İbn-i Bâdis, *Mebâdi’l Usûl*, s.31.

<sup>107</sup> İmam-ı Şâfi, *Risaletu İmam-ı Şâfi*, Dâru’l Kütübî’l İlmiyye, s.171.

<sup>108</sup>Cemâleddin Osman İbn-u’l Hâcib, *Şerhu Muhtasarı’l Münteha’l Usûl*, Dâru’l Kütübî’l İlmiyye, c. II, s.171.

<sup>109</sup> İmam-ı Şâfi şöyle der: “Haber ilmi kitap, sünnet, icma’ ve kıyasdır.” Bkz. İmam-ı Şâfi, *Risaletu İmam-ı Şâfi*, Dâru’l Vefâ, s. 16.

<sup>110</sup> Şu sayfaya bakınız???????

<sup>111</sup> Örften kastedilen şey ‘İnsanların yaşadıkları bölgede çoğunluğunun sözlerinde veya fillerinde bir olmaları.’ Bkz. Abdulrahman b. Ali b. Rebia, *İlmu Makâsıdı’s Şâri’*, Mektebetu Fahdu’l Vatanî, Riyad, 2002, c. I, s.343.

<sup>112</sup>Seddi Zerâi; Harama götüren şeylerin haram, helale götüren şeylerin helal olmasıdır. Zeydân, *el-Veciz*, s. 238.

<sup>113</sup>İstihsan; Adaletli kişilerin açık kıyas yerine gizli kıyası alması ya da küllî bir konudan cüzî bir konuyu istisna etmesi. Böylelikle bu istisna müctehidin kendi içinde o meselenin doğru olması için tutarlı olmuş olur. Zeydân, *el-Veciz*, s. 231.

istishab<sup>114</sup>, masâlihümürseledir<sup>115</sup>.

C) Şerî delillerin kat'î ve zannî yönüyle tasnifi<sup>116</sup>

1. Kat'î Delil: “Şer’î bir hüküm hakkında yakînî veya ilmi bir neticeye varmaktır.”<sup>117</sup> Ya da “Hiçbir ihtilaf olmaksızın bir hükme delalet etmesidir.”<sup>118</sup>

2. Zannî Delil: “Şer’î bir hüküm hakkında yakînî veya ilmi bir neticeye varmaktır.”<sup>119</sup> Ya da “İhtilaf olma ihtimali ile bir hükme delalet etmesidir.”<sup>120</sup>

D) Şerî delillerin aslî ve fer’î yönüyle tasnifi<sup>121</sup>

1. Aslî Delil: Kuran ve Sünnet aslî delildir. Bunun dışında kalan diğer iki delil bunlar ile irtibatlıdır. İmam-ı Şâfi şöyle der; “Allah’ın kelamı ve Rasulullah’ın sünneti hariç hiçbir söz bütün hallerde kişiyi bağlamaz. Bu ikisinin dışındaki herşey, bu iki delile tabidir.”<sup>122</sup> Kuran sünnetin hüccet olduğuna delalet eder.<sup>123</sup>

2. Fer’î Delil: Kuran ve sünnet üçüncü ana kaynak olan icmanın delil olduğuna delalet eder. Bu üç delil ise dördüncü ana kaynak olan kıyasın delil olduğuna delalet eder.<sup>124</sup> ‘Tab’î’ kelimesinden anlaşılan şey naslara muarız olmadığı gibi onların derecesinde de olamaz.<sup>125</sup>

E) Naklî ve aklî deliller

Delilin oluşumunda nakle veya akla dayanılması yönüyle delilleri başlıkta belirtildiği gibi ikiye ayırmak mümkündür.

<sup>114</sup>İstishab; olumlu ya da olumsuz durumun hali üzere kalmasıdır. İbni Kayyim el-Cevzi, *İ’lâmu’l-Muvakkîn*, s. 256.

<sup>115</sup>Mesâlihi Mürsele; Dinin herhangi bir yasaklaması veya teşviği bulunmadığı konulardır. Bu türlü konular sadece ameli mevzularda görünür. Zeydân, *el-Vecîz*, s. 187.

<sup>116</sup> Muhammed b. Hüseyin b. Hasan el-Cîzânî, *Meâlimu Usûl-i’l Fıkh İnde Ehli’s Sünneti ve’l Cemâ’t*, Dâru’l İbn-i Cevzî, Riyad, 1427, c.I, s.611.

<sup>117</sup>Abdulmecid Zervekî, *Usul-u Fıkh*, s.163.

<sup>118</sup>İyâd b. Nâmî b. Avdu’s Selemlî, *Usul-u Fıkh Ellezî Lâ Yeseu’l Fakîh Cehlehû*, Dâru’t Tedemmüriyye, Riyad, 2005, c.I, s.91.

<sup>119</sup>Abdulmecid Zervekî, *Usul-u Fıkh*, s.163.

<sup>120</sup>Selemlî, *Usul-u Fıkh Ellezî Lâ Yeseu’l Fakîh Cehlehû*, c.I, s.91.

<sup>121</sup> Muhammed Mustafa Şelbî, *el-Medhal fi’t-Ta’rif bi’l-Fıkhî’l İslâmî*, Dâru’t Te’lif, Kahire, 1962, s.180.

<sup>122</sup> Bkz. *Kitabu Cemmâu’l İlm*, s.11.

<sup>123</sup>Şelbî, *el-Medhal fi’t-Ta’rif bi’l-Fıkhî’l İslâmî*, s.180.

<sup>124</sup>Abdulkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *Kitâbu İthâf Zevyi’l Basâir bi-Şerhi Ravzati’n Nâzir*, Riyâd, 2005, s.139.

<sup>125</sup> Öncelikli olarak asıl olan kaynak Kuran’dır. Kuran’dan sonraki tüm deliller ona tabidir. Tabi bir delilin asıl olan delilin yerini alması mümkün değildir. Başka bir yönden bakarsak şöyle diyebiliriz; asıl olarak kaynak ve merci Rasulullahtır. Çünkü Allah’tan gelen haberleri bize bildiren ve öğreten odur.

Bu iki delilden özellikle akli delillerin önemine binaen bu ayırımı mustakil başlıklar altında ele alacağız

### 1.3. Nakli Deliller

Aynı şekilde “Şifahi yolla gelen deliller”<sup>126</sup> olarak da isimlendirilir. Bunlar Kur’ân ve Sünnettir. Zira Kur’ân, Allah’ın Hz. Muhammed’e (s.a.v.) indirdiği vahyidir. Uyulması gereken asıl da odur. İşaret ettiği bir şeyi terketmek Müslümana caiz değildir. Ona bilerek ters düşmek yasaktır. Sünnet ise birinci esası (Kur’ân’ı) açıklayıcı özellikler barındırmaktadır. Kur’ân bizlere ona uymayı emretmiştir. Tıpkı İbnAbdilber’in dediği gibi: “Allah (c.c.) bizlere -Kur’ân’a uymayı emrettiği gibi- O’na (s.a.v.) tam, bütünüyle ve kayıtsız olarak uymayı emretmiştir. O’na uyma emri bazı bidatçilerin<sup>127</sup> iddia ettiği gibi Allah’ın kitabına uymaktan daha zayıf bir emir değildir.” Kur’ân ve Sünnet âlimler arasında uyulması ittifak üzere olan delillerdir.<sup>128</sup> Bunlara üçüncü olarak “bizden önceki ümmetlerin şeriatleri” de eklenmektedir.<sup>129</sup> Zira o da nakil -rivayet- yoluyla gelmektedir. Ancak bu delil maddesi ifade ettiği anlam itibarıyla önceki ikisinden farklıdır ve bunun açıklaması gelecektir.

#### 1.3.1. Kur’ân-ı Kerim

Bütün referansların kaynağıdır ve tüm asılların aslıdır. Onun dışındakilerin hepsi onun açıklaması veya parçası olarak ona dayanmaktadır. “Kur’ân” olarak isimlendirilir ve Allah’tan (c.c.) Hz. Muhammed’e (s.a.v.) bir mucize olarak indirilen, okunması ile ibadet edilen mukaddes kitaptır.”<sup>130</sup> Bilindiği üzere Kur’ân’ın değişik tarz okuyuşları bulunmaktadır. Âlimler arasında onunla -bütünüyle- amel etmekte bir anlaşmazlık yoktur. Ancak değişik Arapça lehçelerine göre şaz -sıradışı- okuyuşlar bulunmaktadır.

<sup>126</sup>Semî ilimler genellikle akaid ilminde kullanılır.

<sup>127</sup>İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *Camîu Beyani’l İlmi ve Fadlihî*, Daru İbn Cevzi, Demmam-1994, II, s. 190.

<sup>128</sup>Ehl-i Sünnet’e göre itibar edilen şerî deliller dörttür; Kitap, sünnet, icma ve kıyastır. Fakat ben başka bir taksim yolu izledim.

<sup>129</sup> Dr. Abdulkerim Zeydan’a göre: Şer’u men kablena; Allah’ın bizden önceki ümmetleri uyarmak için peygamberleri aracılığıyla indirdiği şeraitidir. (Bkz. Zeydan, *el-Veciz fî Usuli’l-Fıkh, Müessesetü’r-Risale*, 1420, s. 263).

<sup>130</sup>Takiyuddin Ebu’l-Baka el-Futûhi, *Şerhu’l-Kevkebi’l-Munîr*, 2010, II, s. 7.

Kur'ân insanlığa hitab eden bütün zorunlu kaide ve esasları kuşatan bir özelliktedir. Bu özellik genel hatlarla olup bunaltıcı detaylara girmek şeklinde değildir. Hükümler, emirler, yasaklar ve yol göstermeler genel kaideler ve bütünsel ilkeler olarak şekillenmiştir.<sup>131</sup>

Kur'ân metinleri İslâm hukukunda ifade ettiğinden öte bazen birden fazla manayı kastedebilmektedir. Bütün ayetler aynı şekilde kolayca ve basitçe anlaşılabilir. Metinler bazen başka hiçbir şey kast edilmeksizin tek bir anlam ifade edebilirler. Buna “kat’i delalet” (kesin kanıt) denilir.<sup>132</sup>

### 1.3.2. Sünnet

Sözlükte “Sünnet”, iyi ya da kötü farketmeksizin gidilen yol, yöntem, metod anlamına gelmektedir.<sup>133</sup> Şeriat âlimlerine göre ise “sünnet” Hz. Peygamber’den gelen söz, eylem ya da takrir -hüküm anlamına gelecek onay veya ret- hareketleri bütünüdür.<sup>134</sup> Sünnet aynı zamanda Kur'ân’ın genel olarak ifade ettiği konulara açıklayıcı, tamamlayıcı ve ayetlerine tefsir olarak kabul edilmektedir.

Sünnet birinci asıldan (Kur'ân’dan) sonra gelen, İslâmî hükümleri belirlemede sonraki şer’i delillerin dayandığı ikinci asıldır.<sup>135</sup> Rasulullah’tan geldiğinin kesinliği söz konusu olduğunda İslâmî hükümlerin dayandığı ikinci asıl olmasında İslâm âlimleri arasında bir ihtilaf veya şüphe yoktur.

Sünnet kendi içinde üçe ayrılmaktadır: Sözlü, fiili ve takriri Sünnetler.<sup>136</sup> Bize kadar nasıl ulaştığı yönüyle bakılırsa<sup>137</sup> âlimler bu konuda da değişik bölümler ve tanımlamalar belirlemişlerdir. Burada bizi ilgilendiren fıkıh usulü âlimlerinin bu

<sup>131</sup>Zerkeşî, *Bahru'l-Muhit*, II, s.120.

<sup>132</sup> Bu konuda ki genişlik, yani Kuran’da geçen bir ayetin birden fazla anlam ifade etmesi İslâmî ilimlerin teşri’inde belli bir kolaylık sağlar. Bkz. Muhammed Edib Salih, *Masadiru't Teşri'l-İslâmî ve Menahici'l-İstinbât, Mektebetü'l-Abîkât*, 2003, s. 474.

<sup>133</sup>İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, md. s-n-n.

<sup>134</sup> Ebu Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebu Zehra *Usulu'l-Fıkh*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır-1958, s. 105.

<sup>135</sup> Muhammed Abdullah Ebû Bekir Bacian, *es-Sünnetü'n Nebeviyye el-Masdaru's Sâni li't-Teşri'i'l-İslâmî ve Mekanetiha min Haysü'l-İhtiyâci ve'l-Amel*, s. 6.

<sup>136</sup>Abdurrahim Yakub el-Abikan, *Teysiru'l-Vusûl ila İlmi'l-Usul*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015, s. 67.

<sup>137</sup>İbnSalah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 65.



bölümlendirmeyi nasıl yaptığıdır. Onlar bu konuda, “mütevâtir sünnet”, “meşhur sünnet” ve “ahad haber” ifadelerini kullanmışlardır.<sup>138</sup>

Sünnetin delil olma vasfı bize kadar geliş yoluna ve şekline göre değişiklik arz etmektedir. Buradan hareketle;

1-Mütevâtir Sünnet: Kesin bilgi ifade eder. Zira ayetlerin Kur’ân’da varlığının kesinliği gibi onun da Rasulullah’tan (s.a.v.) geldiği kesindir. Tüm fakihlerin ittifakı üzere onunla amel etmek şarttır.<sup>139</sup>

2- Meşhur Sünnet: Hanefilere göre ‘güçlü bir zan’<sup>140</sup> ifade eder ve kendisiyle amel edilmesi şarttır.<sup>141</sup>

3- Ahad Haber: Tercih edilebilir bir kanaat ifade eder. İnanç esaslarında belirleyici olamasa bile hükmî konularda onunla hüküm vermek mümkündür.<sup>142</sup>

### 1.3.3. Şer’u Men Kablenâ

Bizden önceki ümmetlerin şeriatleri<sup>143</sup> de rivayet yoluyla gelen nakli delillerdendir zira nesilden nesile aktarımlarla gelmektedir. Varlığı ve etkisi itibarıyla akli bir özelliği yoktur. Ancak bu delil etkisi yönüyle bazı değişiklikler arz eder.

### 1.3.4. İcma

Sözlükte birkaç anlama gelmektedir. Bir iş hakkında azimli ve samimi olmak bu anlamlardan biridir.<sup>144</sup> Allah Teâla şöyle buyurmuştur: “...her ne yapacaksınız toplanıp bütün gücünüzle karar veriniz.”<sup>145</sup> İcmanın anlamlarından biri de bir iş hakkında anlaşip

<sup>138</sup>Ebü Sena Mahmut İbn Zeyd el-Lamişî el Hanefî, *Kitabu'l-Lamişî fî Usuli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, s. 153.

<sup>139</sup>Zuhaylî, *Usulu'l-Fıkhü'l-İslâmî*, s. 435.

<sup>140</sup>الظن القوي

<sup>141</sup>İsmet Abdulmecit, *Asaletu'l-Fıkhü'l-İslâmî, Dirasetun fî'l-Alâkati Beyne'l-Fıkhü'l-İslâmî ve'l-Kavânîni'l-Kadîmeti ve Asaleti'l-Mebadi ve'n-Nizam fî Fıkhü'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, s. 178.

<sup>142</sup>Zeydan, *el-Veciz*, s. 422.

<sup>143</sup>Ebu'l-Hasan, Alâeddin Ali b. Süleymân b. Ahmed, *et-Tahbir Şerhü't-Tahrir fî Usuli'l-Fıkh*, Tahk.:Abdurrahman el-Cebrîn, Avad el-Karnî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd-2000, VIII, s. 3767.

<sup>144</sup>İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheratü'l-Luğa*, Tahk.: İbrâhim Şemseddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, *Beirut-2005*, II, s. 103. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, Daru İhyai't-Turasi'l Arabî, 2001, I, s. 397; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, VIII, s. 57.

<sup>145</sup>Yunus, 10/71.

bir arada hareket etmektir.<sup>146</sup> Bu anlamda bir topluluk birleşip bir iş hakkında ittifak ederlerse denilir ki, “*Topluluk bu iş hakkında icma etti*”. İki anlam arasındaki fark: birincisi tek kişi tarafından ikincisi ise birden fazla kişi tarafından yapılan işler hakkında kullanılabilir.

Fıkıhçılara göre “icma”, Rasulullah’ın (s.a.v.) vefatından sonraki asırlardan herhangi birinde bütün müçtehid âlimlerin şer’i bir hüküm hakkında ittifak etmesi, aynı görüşte olması demektir.<sup>147</sup>

Bu tanımla beraber icmanın taşınması gereken şu beş şart ortaya çıkmaktadır:

1- Müçtehitler tarafından ifade edilmelidir. Âlimler dışındaki kimselerin ifadelerine bu anlamda itibar edilmez.

2- Bütün müçtehidlerin aynı görüşte olmaları gerekmektedir. Muhalefet söz konusu olursa buna icma denilemez. Muhtemelen bu doğru ve karşıt görüşlerin ifadesi olarak adlandırılacaktır.

3- Rasulullah’ın (s.a.v.) vefatından sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Onun (s.a.v.) hayatı esnasında “icma”dan söz edilemez.

4- Tek bir asırda ortaya çıkmış olmalıdır. Kıyamete kadar bütün âlimlerin aynı görüşte olmaları şartı icma için söz konusu değildir.

5- Şer’i bir hüküm hakkında olmalıdır. Aklî ve hissî konularda veya örneğin dilbilgisinde ortak görüş icma olarak tanımlanamaz.<sup>148</sup>

İcma, Fıkıh usulü âlimlerinin açık ifadeleriyle varlığı Kur’ân ve Sünnet ile sabittir.<sup>149</sup> Bütün âlimler icmayı delil olarak almış olup amel etmenin şart olduğunu ifade etmişlerdir. Buna Şia ve Hariciye mezhepleri dışında karşı çıkan olmamıştır.<sup>150</sup>

<sup>146</sup>Fîrûzâbâdî, *Kamusu’l Muhît*, II, s. 15; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Beyrut-1306, V, s. 307.

<sup>147</sup> Âlimlerin yaptığı bu tariflerde usulu fıkıh kitaplarında bazı farklılıklar olabilir. Zerkeşî’nin *Bahru’l-Muhît* kitabı buna örnektir. IV, s. 436.

<sup>148</sup>Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, IV, s. 436.

<sup>149</sup>Abdulmun’im Muhammed en-Neccar, *el-İkna’ fî Beyani ma Kıyle fî Hucceti’l İcma*, Daru’l-Kitabi’l-Camî, 1971, s. 165.

İcma delili nakli delillerden sayılmıştır. “Çünkü nakli delil mukaddime-i karîbe ve baîdede nakil ile sabittir. Eğer mukaddimelerinde nakil yoksa aklîdir.”<sup>151</sup> İcma, Kitap ve Sünnet’e dayanır. İcma’nın aklî delile dayanması söz konusu değildir. “İcma’nın isbat edilmesi akıl ile düşünülemez çünkü aklî delil kendisine dayanır.”<sup>152</sup>

### 1.3.5. Kıyas

Sözlükte “takdir etmek”, “ölçmek” anlamlarına gelmektedir<sup>153</sup>. Bu anlamda “elbiseyi zira’ile ölçtüm” denilir. Yani elbiseyi kolum aracılığıyla ölçtüm, uzunluğunu takdir ettim, anlamındadır. Diğer bir anlamı iki şey arasında ayarlama yapmaktır.<sup>154</sup> Usulcülerin kullanımlarına göre ise “Hakında herhangi bir hüküm olmayan bir olayı illetleri sebebiyle hükümler aynı kategoride birleşmeleri için hükmü nas ile sabit olan olayla aynı düzeyde değerlendirmektir.”<sup>155</sup>

Kıyas; Kur’ân, Sünnet ve icmadan sonra gelen üzerinde ittifak edilmiş dördüncü İslâmi referanstır.<sup>156</sup> Ancak gerçekte kıyas şer’i kaynaklar arasında üzerinde ittifak edilenler arasında üçüncü delil mertebesinde. Zira Rasulullah (s.a.v.) zamanında da vardı. Ancak “icma” Rasulullah (s.a.v.) zamanında yoktu veya itibar edilmiyordu.<sup>157</sup>

Kıyas, üzerinde ittifak edilen şer’i deliller arasındadır. İbn-i Haldun gibi bazı alimler kıyas delilini nakli delillerden sayar. “Kıyas, asl olan hükmün sübutunu haber veren naklî bir delildir. Bundan dolayı kıyas naklidir.”<sup>158</sup> Burada aklî delilin şu şekilde tanımlandığı anlaşılır: “Tüm önermeleri aklî olan delildir.”<sup>159</sup> Kıyasta ise önermelerinin hepsinin aklî olması şartı aranmaz. Bu önermelerin bazıları kesin olarak sem’idir. Bundan dolayı kıyas naklî delil sayılır.

<sup>150</sup> Fatıma Muhammed Abdulmuttalib, *Mesaili'l-İcma'i'l-Muhtelifi fihâ fi İlmi Usuli'l-Fıkh*, Daru'l Cenân, 2017, s. 63.

<sup>151</sup>Şeyhzâde, *Hâşiyetü'l Kelenbevî Alâ Şerhi'l Celali'd-Divânî Alâ Akâidi'l Azdıyye*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, I, s.292.

<sup>152</sup>Zuhaylî, *Usulu'l-Fıkhü'l-İslâmî*, I, s. 524.

<sup>153</sup>İbn-i Manzûr, *Lisânu'l Arab*, c.XII, s. 218

<sup>154</sup>Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Amidi, *el-İhkâm fi Usuli'l Ahkâm*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut-1404, III, s. 201.

<sup>155</sup>Hallâf, *İlmu Usuli'l-Fıkh*, s. 40.

<sup>156</sup>A.g.e., s. 40.

<sup>157</sup>İcma konusunda bu konuyu işledik.

<sup>158</sup>İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l Fıkr, s. 550.

<sup>159</sup>Şihâbu'd-Din Ebu'l Abbas Ahmed İbn-i Kasım el-İbâdî, *el-Âyati'l Beyyinat Ala Şerhi Cem'i'l Cevâmi'*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, III, s.291

Şu sebeplerden dolayı kıyas akli delil olarak kabul edilebilir:

1. Çünkü kıyas delili “*Akal ve nakilden oluşur.*”<sup>160</sup> Nakli delil ise “*Şari’den gelen lafızdır. Kıyas ise sem’i değildir. Çünkü Şâri’ kıyasta kullanılan kelimeleri kast etmemiştir.*”<sup>161</sup>

2. Akli delil: “*Matlubun kesin bir hükme ihtiyaç olmaksızın delil getirdiği şeydir. Alemin bir muhdise veya hükümlerin bir bilen kişiye delalet etmesi gibi.*”<sup>162</sup>  
Dolayısıyla kıyas delili nakli değil akli bir delildir.

#### 1.4. Akli Deliller

Akli delil, şer’i bir konuda Kur’ân, Sünnet ve İcma’a müracaat imkânının bulunmadığı durumlarda akıl yoluyla konulan delildir.

Bu kendi arasında dört kısma ayrılmaktadır: İstishab<sup>163</sup>, seddi zerai<sup>164</sup>, istihsan<sup>165</sup> ve mesalihimürseledir.<sup>166</sup>

Burada asıl meselemiz elbette bu delilleri detaylı bir şekilde ortaya koyup açıklamak değildir. Asıl gayemiz İhtiyâr kitabının yazarı Mevsilî’nin bu delillerin İslâm hukuku yararına sınıflandırılmasında bağlantılarının ortaya konulmasında nasıl bir yöntem izlediğini ortaya koymaktır. İhtiyâr kitabından genel itibarıyla vereceğimiz örnekler bu amaca yönelik olacaktır. Daha sonra da el-İhtiyâradlı kitapta yer alan İbâdât ve Muâmelâta dair mevzulardaki akli delillere yer verilecektir.

<sup>160</sup>Şihâbu’d-Din Ahmed b. İdris el-Mâlikî el-Karâfî, *Nefâisu’l Usûl fi Şerhi’l Mahsûl*, Mektebetü Nizâru’l Mustafa, I, s.1269

<sup>161</sup>el-Karâfî, *Nefâisu’l Usûl fi Şerhi’l Mahsûl*, I, s.1269

<sup>162</sup>Zerkeşî, *el-Bahru’l Muhît fi Usul-i’l Fikh*, I, s.27

<sup>163</sup>İstishab; olumlu ya da olumsuz durumun hali üzere kalmasıdır. İbni Kayyim el-Cevzi, *İ’lâmu’l-Muvakkîn*, s. 256.

<sup>164</sup> Seddi Zerâî; Harama götüren şeylerin haram, helale götüren şeylerin helal olmasıdır. Zeydân, *el-Veciz*, s. 238.

<sup>165</sup>İstihsan; açık kıyas yerine gizli kıyası, ya da küllî bir konudan cüzî bir konuyu istisna ederek tercihte bulunmasıdır. Böylelikle bu istisna müctehidin kendi içinde o meselenin doğru olması için tutarlı olmuş olur. Zeydân, *el-Veciz*, s. 231.

<sup>166</sup>Mesâlihi Mürsele; Dinin herhangi bir yasaklaması veya teşviği bulunmadığı konulardır. Bu türlü konular sadece ameli mevzularda görünür. Zeydân, *el-Veciz*, s. 187.

### 1.4.1. Evleviyet Yoluyla İstidlal Etmek<sup>167</sup> ve el-İhtiyâr'daki Örnekleri

Bu aklî kıyasın bir çeşididir. Şöyle ki fer'î konularda sabit bir hükme kıyasla olur. Şeyh Muhammed Hasan Heyto, *el-Vecîz fi Usûli't-Teşrî'* adlı eserinde bunu şöyle açıklamıştır; “İlletin orada çok açık olmasından dolayı hüküm olarak fer'in, asıldan daha evla olmasıdır.”<sup>168</sup> Bu kıyas çeşidine en meşhur örnek anne babaya vurmanın haram olmasıdır. Bu örnek evleviyet yoluyla, ayette bulunan anne ve babaya üf bile<sup>169</sup> demenin haram oluşundan kıyasen çıkarılmıştır. Yani bir çocuğun anne ve babasına sadece üf demesiyle gösterdiği tepki haramsa, onlara vurmak nasıl haram olmaz! İşte bu çıkarım evleviyet yoluyla istidlâl edilmiş aklî bir çıkarımdır. İhtiyâr kitabında evleviyet yoluyla istidlal edinmenin örnekleri:

I. Cuma günü oturarak hutbe okumak caizse ayakta okumak zaten (evleviyet yoluyla) caizdir.<sup>170</sup>

II. İtikâfta kalan birisinin dışarı çıkması ve bu süreyi uzatması caizse dönmesi evleviyet yoluyla caizdir.<sup>171</sup>

III. Kurban olabilen inek veya deve 7 kişi tarafından ortaklaşa kesilebiliyorsa 7'den daha az kişi tarafından kesilmesi evleviyet yoluyla caizdir.<sup>172</sup>

IV. Bir kişi cariyesine ‘seni boşadım’ derse o kişi boşanır fakat azat olmaz. Çünkü bir kişiye sahiplenme mülkiyeti, nikâh mülkiyetinden daha üstündür. Eğer güçlü olan delil yok olursa zayıf olan evleviyet yoluyla yok olur. Fakat zayıf olan yok olursa güçlü olanın da yok olması gerekmez.<sup>173</sup>

V. İddet süresi dolmamış bir kadına evlilik teklifi yapılmaması konusu; Böyle bir kadına evlenmek için imada bulunmak da günah yoktur. Lakin yapmamak daha iyidir. İmada bulunmamak daha iyiye bunu açık açık dile getirmemek evleviyet yoluyla daha

<sup>167</sup> Kıyas-ı Celf’ şeklinde de isimlendirilir. Cüveynî, *el-Kıfaye fi'l-Cedel*, Tahk.: F. H. Mahmud, İsa el-Babi el-Halebî Matbaası, Kahire 1979, s. 298.

<sup>168</sup> Muhammed Hasan Heyto, *el-Vecîz fi Usulu't-Teşrî'*, s. 250.

<sup>169</sup> Muhammed Edib Salih, *Masadiru't Teşrî'l-İslâmî*, s. 185.

<sup>170</sup> *İhtiyâr*, c.I, s. 110.

<sup>171</sup> *İhtiyâr*, c.I, s.178.

<sup>172</sup> *İhtiyâr*, c. I, s. 18, Müellif şöyle der; *Evleviyet yoluyla 7'den daha az kişiyle ortaklaşa kurban kesilirken daha fazlasıyla kesilmez. Kıyasi olarak baktığımızda bir kurban, bir kişi için kesilmesi gerekir. Fakat naslarla bu 7 ile sınırlandırılmıştır.*

<sup>173</sup> *İhtiyâr*, s. 556.

uygundur.<sup>174</sup>

VI. Duhulden önce yapılacak talak için kadına mihrinin verilmesi; Bu verilen para mehr-i misilde verilen paranın yarısından fazla olmayabilir. Asıl olan mehir nikâhın başında belirtilmiş mehirdir. İşte bu mehirde yani nikâh başında belirlenmiş olanda yarından fazla vermek farz değilse belirlenmemiş olan mehirde evleviyet yoluyla farz değildir.<sup>175</sup>

VII. İhramda olan bir kişinin yüzünü kapatmasının uygun olmayışı; Kadınlarda ihramlıyken yüzü kapatmak fitne anında caiz olsa da erkeklerde böyle bir fitnenin çıkması söz konusu olmadığı için erkeklerin yüzünü örtmesi evleviyet yoluyla haramdır.<sup>176</sup>

#### 1.4.2.Örf ile İstidlal Etmek ve İhtiyâr'daki Örnekleri

Lügat olarak örf; insanların âdetlerinde ve muamelatta bildikleri şeylerdir.<sup>177</sup> İstilahî olarak ise; herhangi bir bölgede insanların âdet edindiği sözler ve işlerdir.<sup>178</sup> Bu manadaki örf ile delil getirmenin bazı şartları vardır. Bu şartlardan bir tanesi de âdet ve geleneklerin nassa aykırı olmamasıdır.<sup>179</sup> Çünkü âdet ve gelenekler iyi ya da kötü olabilir. Aynı şekilde şer'i hükümlere uygun veya ters de olabilir. Bundan dolayı örfün kullanımında şer'i hükümlerde yaptığımız gibi aklın kullanılması gerekmektedir. İhtiyâr kitabından örf ile istidlal edinmenin örnekleri:

I. Yeminin kefaretlerinde ödenen elbise; bu elbiseden kastedilen şey çıplaklığı giderecek kadar olan kumaş parçasıyla bedenini örtülmesi. Bundan dolayı 'seravil' denen elbiseyi kefaret olarak vermek caiz değildir. Çünkü o zamanın örfüne göre bu elbiseyi giyinen kişi çıplak kabul edilir.<sup>180</sup>

II. Bir kişi eve girmeyeceğine dair yemin etse mescide veya Kâbe'ye girince yemini

<sup>174</sup>A.g.e., Kitâbu't-Talak, s. 535.

<sup>175</sup>A.g.e., Kitâbu'n-Nikâh, s. 128.

<sup>176</sup>A.g.e., Kitabu'l-Hac, s. 187.

<sup>177</sup>Mecm'ul-Lugati'l-Arabiye (Kahire (Mısır) Arap Dil Kurumu), *el-Mu'cemu'l Vasit*, Mektebetu's Şuruki'd-Devliye, Kahire 2005, s. 595.

<sup>178</sup>Abdulaziz b. Abdurrahman b. Ali b. Rebi'a, *İlmu Makasidü's Şâri'*, Mektebetu Fehdu'l-Vataniyye, Riyad 2002, s. 343.

<sup>179</sup>Zeydân, *el-Vecîz*, s. 252-253.

<sup>180</sup>Mevsilî, *İhtiyâr*, s. 58.

bozulmaz. Çünkü örfte bu yerlere ev denilmiyor.<sup>181</sup>

III. Eğer evin bahçesi evden daha küçükse örfte göre o bahçe evin kısımlarındandır. (Yani ev bahçeye ait değil, bahçe eve aittir.)<sup>182</sup>

### 1.4.3. Zaruret Yoluyla İstidlal Etmek ve İhtiyâr'daki Örnekleri

Buradaki zarurettten maksat aklî olan zarurettir. Şeriatta bilinen zaruret değildir. Şeriatta olan zaruret bir şeye ihtiyaç duymaktır.<sup>183</sup> Buradakinden kastedilen ise 'felsefi' zarurettir. Yani "Vücubiyetliliği ya da yasaklılığı kesin olarak bilinendir."<sup>184</sup> İşte buna 'zaruri İlim' (apaçık ilim) denir. Bu türlü ilimler çalışmadan, herhangi bir çaba göstermeden elde edilir.<sup>185</sup>

Herkesin bilebileceği gibi muhayyerlik süresinin dolması ve anlaşmayı yapanlardan birisinin ölmesi durumunda muhayyerlik durumu ortadan kalkar. Bu ortadan kalkma işi zaruri yolla istidlâl edildiğindedir.<sup>186</sup>

### 1.4.4. Tabiiyet Yoluyla İstidlal Etmek ve İhtiyâr'daki Örnekleri

Lügatte; diğerinin arkasından gelmek, başka bir şeye bağlanmak, arkasından gitmek gibi manalara gelir. *Lisânu'l-Arab* da bu yönde açıklama yapılmıştır; 'Bir şey, bir şeye fiillerde tabii oldu', 'bir şeye tabi oldum' ya da 'arkasında yürüdüm' denir.<sup>187</sup> Fıkıhçıların ıstılahında ise "Kendi başına var olamayıp, başkasının varlığına ihtiyaç duyanıdır."<sup>188</sup> şeklinde açıklanmıştır.

I. Peteksiz bal satmak caiz değildir. Petekli halde satılırsa caiz olur. Kerhî bu konu hakkında 'Bu konu tabiiyet yoluyla bey' konusuna girer. Arının bal olmadan satışı

<sup>181</sup> A.g.e., Kitâbu'l-İman, s. 68.

<sup>182</sup> A.g.e., Kitâbu'l-Buyû', s. 7.

<sup>183</sup> İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, s. 483-484; el-Feyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, s. 136.

<sup>184</sup> Cemîl Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, Dâru'l-Kütübi li'Lübânî, 1982, I, s. 757.

<sup>185</sup> Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşfu'l-İstılahâtü'l-Funûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2013, III, s. 108.

<sup>186</sup> Mevsilî, *İhtiyâr*, s. 18.

<sup>187</sup> İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII, s. 28.

<sup>188</sup> Muhammed Sâdıkî b. Ahmed b. Muhammed el-Burnû Ebu'l-Harisi'l-Ğazî, *el-Vecîz fî İzâhi Kavâidi'l-Fıkhü'l-Külliyeti*, Müessesetü'r-Risâle, s. 331.

*uygun değildir.* ' demiştir.<sup>189</sup>

II. Sadece su kuyularını satmak caiz değildir. Su kuyularıyla beraber onların bulunduğu araziye tabiiyet yoluyla satılması caiz olur. Çünkü arazide su kuyusu olmadan bir iş yapılamayacağı açıktır.<sup>190</sup>

III. İpek böceğini ipeksiz satmak caiz değildir. Ancak arı örneğinde olduğu gibi ipekle satılınca caiz olur.<sup>191</sup>

IV. Ağaçta daha yetişmemiş meyvenin satılması da tabiiyet yoluyla caizdir.<sup>192</sup>

#### 1.4.5. İ'tibar Yoluyla İstidlal Etmek ve İhtiyâr'daki Örnekleri

Burada i'tibardan maksat geçmiş olaylardan ibret almak değildir. Bu manada ayette şöyle geçer; "Ey basiret sahipleri ibret alınız."<sup>193</sup> Bu konuda anlatılacak olan i'tibar *Misbâhu'l-Münîr* kitabında şöyle tarif edilir: "*Hükümün düzenlenmesinde bir şeye önem göstermektir.*"<sup>194</sup>

I. Zeytinyağını zeytinle, susamı da susam yağıyla satmak caiz değildir. Ancak i'tibar yoluyla caiz olur. (Satılacak maddeleri ayrı ayrı kabul ettiğimizde...)<sup>195</sup>

II. Eti hayvanla beraber satmak caiz değildir. Ancak i'tibar yoluyla satılırsa caizdir. Bu satış da şöyle gerçekleşir; satılacak olan et, hayvanda olan etten daha fazla olacak ki fazla olan eksikliği kapatabilsin. Bunu bu şekilde yapmamızın sebebi faizden sakınmak içindir.<sup>196</sup>

<sup>189</sup>Mevsilî, *İhtiyâr*, Kitabu'l-Buyû', s. 30.

<sup>190</sup>Mevsilî, *İhtiyâr*, Kitabu'l-Buyû', s. 30

<sup>191</sup>Mevsilî, *İhtiyâr*, Kitabu'l-Buyû', s. 30

<sup>192</sup>Mevsilî, *İhtiyâr*, Kitabu'l-Buyû', s. 8

<sup>193</sup>Haşr, 2.

<sup>194</sup>Feyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, I, s. 390.

<sup>195</sup>A.g.e., Kitâbu'l-Buyû', s. 39.

<sup>196</sup>A.g.e., Kitâbu'l-Buyû', s. 39.



#### 1.4.6.'İhtiyat Yoluyla İstidlal Edinme'nin tarifi ve *İhtiyâr* kitabındaki örnekleri;

Lügat manası itibarıyla ihtiyat “ *temkinli davranma, en güvenilir yol*”<sup>197</sup> gibi manalara gelir. Usulcüler ve fakihler ise “*Cezası net olarak belli olmayan bir işi yapmaktan çekinme*”<sup>198</sup> olarak açıklamışlardır.

Kısaca ihtiyat yoluyla istidlal edinme şunu ifade eder; mübah olan işi temkinli davranmak için terk etmektir. Rasulullah Ukbe b. Haris'e “*Nasıl da söylendi?*”<sup>199</sup> dediğinde kast ettiği şey onun eşinden ihtiyaten ayrılmasıydı. Bundan dolayı ihtiyat, ahkam koymada şer'î bir yoldur. Serahsî kitabında şöyle der: “*İhtiyatlı davranmak şeriatın bir kuralıdır.*”<sup>200</sup>

*İhtiyâr* adlı kitaptaki örneği: “*Su bulunmadığı takdirde eşek veya katırın içtiği suyun artığıyla abdest alınır. Buna ek olarak ihtiyaten teyemmüm abdesti de alınır.*”<sup>201</sup>

#### 1.4.7. 'Zann-ı Galip İle İstidlal Edinme'nin tarifi ve *İhtiyâr* kitabındaki örnekleri

Burada bahsedilen heva ve kişiler tatlardan oluşan bir zan değil. Allah Teala bu gibi kimseleri bize bildirmiştir. “*Hâlbuki onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece zanna uyuyorlar. Şüphesiz zan, hakikat namına hiçbir şey ifade etmez.*”<sup>202</sup>Bizin burada kastettiğimiz zan ıstilahî olarak bilinen şu tariftir: “*Zann-ı galib; mutmain olmaktır. İki dğışnce arasından bir tarafın diğer tarafa kesin olarak mutlak üstünlük sağlamasıdır.*”<sup>203</sup>Mevsilî bu konuda şöyle der: “*Kesin bir delil bulunmadığında zann-ı galip şer'î bir delil kabul edilir.*”<sup>204</sup>Zann-ı galip yakînî bilgi derecesine yakındır. Bu seviyedeki bir bilgi ise istidlal edinmek için yeterli bir kaynaktır. Çünkü şer'î hükümler zahire göre verilir.

<sup>197</sup>Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyvî, *el-Mesâbihu'l Münîr fî-Ğaribi'l Şerhi'l Kebîr*, el-Mektebetu'l İlmiyye, Beyrut, 2003, c.I, s.157.

<sup>198</sup>Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l Kurân*, Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, c. II, s.156.

<sup>199</sup>*Buhârî*, İlim, 88.

<sup>200</sup>Serahsî, *Usûl-u's Serahsî*, Dâru'l Marife, Beyrut, 2011, c.II, s.2.

<sup>201</sup>*İhtiyâr*, c.I, s.27.

<sup>202</sup>Necm, 53/28.

<sup>203</sup>Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Saîd Ebû Hilal Askerî, *el-Furûku'l Lüğaviyye*, Daru'l İlm, Beyrut, 2009, s.79.

<sup>204</sup>*İhtiyâr*, c.I, s.46.

*İhtiyâr* adlı kitaptaki örneği: “Görünen bir pislik kişinin zann-ı galibine göre temizlenmişse temiz kabul edilir.”<sup>205</sup>

#### 1.4.8. ‘En Galip Tercih İle İstidlal Edinme’nin tarifi ve *İhtiyâr* kitabındaki örnekleri

‘Çoğunlukla’ veya ‘Çoğunluğun Hükümü’ olarak da kullanılır. İstilahî olarak ise bazı cüzî araştırmalar yapıldıktan sonra tümevarım şeklinde umumî bir hüküm koymak şeklinde açıklanır.<sup>206</sup> Usulcüler ise bunu “*Eksik inceleme*”, fıkıhçılar ise “*Umumî tercih*” olarak isimlendirir.<sup>207</sup>

*İhtiyâr* adlı kitaptaki örneği: “*Bir kadın ömrü boyunca hiç hayız olmazsa menopoz zamanı kendi akranlarının çoğunlukla olduğu yaş olarak kabul edilir.*”<sup>208</sup>

#### 1.4.9. ‘İki Benzer Şey İle İstidlal Edinme’nin tarifi ve *İhtiyâr* kitabındaki örnekleri;

‘Benzer’ kelimesinin lügat manası ‘Örnek’ ve ‘mümasil’ gibi manalara gelir.<sup>209</sup> Amidî’nin şu sözünden de anlaşılır: “Onunla aynı olan şey arasında bir münasebet yoktur fakat şari’ tarafından aralarında bir bağlantı kurulmuştur.”<sup>210</sup>

*İhtiyâr* adlı kitaptaki örneği: “*Günahattan korkulduğu için yapılan nikah böyledir. Çünkü nikah şer’î bir hükümdür. Onunla nefsi zinadan korumuş olursun. Ayrıca doğacak olan çocuğun Allah’a ibadet etmesiyle de sevap beklersin. Ama günaha meyletmekten korkan kişi günaha girdiği vakit günahkar olur. Yasaklanan şeyleri yaptığında günahkar olur. Bu durumda onun hakkında iyi şeyler yok olur. Çünkü bu kötü şeyleri nikaha tercih etmiştir. Ancak naslar nikahı niçin yapılacağına dair bir fark koymuyor. Biz de bundan dolayı ki o iki benzeyene amel ederekten bu mekruhtur diyoruz.*”<sup>211</sup>

<sup>205</sup> *İhtiyâr*, c.I, s.46.

<sup>206</sup> Ahmed b. Muhammed b. Mahmud, *el-Mantık ve Usul-u’l Fıkh*, Dâru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut, 2012, s.100.

<sup>207</sup> Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşi, *el-Bahru’l Muhît fi Usul-ı’l Fıkh*, Dâru’l Kütübi’t Tab’a, Beyrut, 1993, c.IV, s.321.

<sup>208</sup> *İhtiyâr*, c.I, s.353.

<sup>209</sup> İbn-i Manzûr, *Lisânu’l Arap*, c.XIII, s.503.

<sup>210</sup> Âmidî, *el-Ahkâm fi Usul-u’l Ahkâm li-Âmidî*, c.III, s.296.

<sup>211</sup> *İhtiyâr*, c.I, s.111.

#### 1.4.10. ‘BeraatuAshyyeİle İstidlal Edinme’nin tarifi ve İhtiyâr kitabındaki örnekleri;

Beraat lügat olarak ‘Kurtulmak’, ‘Uzaklaşmak’ ve ‘Özür beyan etmek’ gibi manalara gelir.<sup>212</sup> İstilah manası ise “ Bir konuda delil getirilene kadar onun getirilerinden hali olmaktır.”<sup>213</sup>

İhtiyâr adlı kitaptaki örneği: “Eğer bir köpek avı yese ya da verilen komutu yerine getirmese o köpek eğitilmemiş köpek hükmündedir. Bundan önce avladığı tüm hayvanlarda haram olmuş olur. Çünkü onları da eğitilmemiş köpek hükmünde yakalamıştır. Avcılık başlı başına bir iştir. Köpek yakaladığı avı yediği zaman biz onun bu işi düzgün yapmadığı kanaatine varırız. Böylece bundan önce yakaladığı tüm hayvanları da haram kabul ederiz. Çünkü köpeğin avlayıp yediği hayvan hüküm mahallinde değildir.”<sup>214</sup>

#### 1.4.11. ‘Söylenenlerin En Az Miktarıyla İstidlal Edinme’nin tarifi ve İhtiyâr kitabındaki örnekleri;

Sem’ânî bunu şöyle açıklar: “İctihad verenler verdikleri hükümde bir sürü farklı söz söyledikleri vakit hükmün geçerliliği daha muhtemel olması için en az söylenen söz dikkate alınır. Ancak en az söylenen söze zıt bir delil bulunmaması gerekir.”<sup>215</sup>

İhtiyâr adlı kitaptaki örneği:<sup>216</sup> “Çocuğun ihtilam olması, buluğa ermesi ya da bir kadının hamile kalması on sekiz yaşında gerçekleşir. İbn-i Abbas bunun on sekiz yaşında olacağını demiştir. Bu rivayet diğer tüm rivayetlerin en az olanıdır. En az olduğu için ihtiyaten bu görüş tercih edilir. Ebu Hanife’nin bu konudaki delili şu ayettir: “Rüşd çağına erişinceye kadar, yetimin malına, sadece en iyi tutumla yaklaşın”<sup>217</sup> İbn-i Abbas rüşd çağının on sekiz olduğunu rivayet etmiştir. Bu söylenen diğer rivayetler arasında en az olanıdır. Bundan dolayı ihtiyaten bu rivayet tercih edilir. Bu yaş çocukluğun en son noktasıdır. Erişkinliğin son noktası ise kırk yaşındır.

<sup>212</sup>İbn-i Manzûr, *Lisânu’l Arap*, c.II, s.47.

<sup>213</sup> Hafız Senâu’llahu’z Zâhidî, *Telhîsu’l Usûl*, Merkezü’l Mahtûtât ve’t Turâs ve’l Vesâik, Kuveyt, 1994, s.45.

<sup>214</sup>İhtiyâr, c.II, s.6.

<sup>215</sup>Zerkeşî, *el-Bahru’l Muhît fî Usul-ı’l Fıkh*, c.IV, s.336.

<sup>216</sup>İhtiyâr, c.I, s.278.

<sup>217</sup>En’am, 6/152.

*Allah Teala şöyle der: “Nihayet olgunluğuna ulaşıp kırk yaşına girince şöyle yakarır.”<sup>218</sup>*



---

<sup>218</sup>Ahkâf, 46/15.

## İKİNCİ BÖLÜM

### “el-İHTİYÂR” ADLI KİTAPTAKİ AKLÎ DELİLLER

#### 2.1. İBÂDÂT

İbadetler kişiyle Allah (c.c) arasındaki ilişkileri düzenler. İbadet birçok bölümden oluşur. İbadetle ilgili konular temizlikle başlar, çünkü temizlik namaza hazırlıktır. Temizlikten sonra namaz gelir çünkü namaz ilk ve en önemli ibadettir. Namaz dinin direğidir. Bundan sonra ise zekat, oruç ve hac ibadetleri gelir.

##### 2.1.1. Temizlik:

Temizlik bölümü birkaç kısımdan oluşur. Beden, elbise ve bulunduğumuz mekânın necasetlerden temizlenmesi bunlardan biridir. Aynı şekilde galiz veya galiz olmayan necasetin temizliği de bu bölümün kısımlarındandır. Şimdi el-İhtiyâr kitabından bazı bölümler burada zikredilecektir.

##### 2.1.1.1. Kuyuya Necasetin Düşmesi

Buradaki hüküm şöyledir; öncelikle kuyudaki necasetle beraber tüm su boşaltılır. Sonra kuyu temizlenir. Ancak kuyunun suyu boşaltılamayacak kadar çoksa bu konuda ihtilaflar ortaya çıkar.

Mevsîlî der ki: “Eğer kuyunun tamamını boşaltmak mümkün değilse o halde kuyudan iki yüz ile üç yüz kova arasında su çıkartılır. Çünkü kuyuların çoğu bu miktardan daha fazla olamaz ki insanlara da bu kolay geliyor. Aynı zamanda bu rivayet Muhammed’den de rivayet edilmiştir. Ebu Hanife ise şöyle der; İnsanlar o kuyunun yarıdan fazlasını çıkartana kadar ve içleri tatmin olana kadar su çıkaracaklar. Böylece zann-ı galip ile hareket edecekler. Bu konuda bilgisi olan iki adamın sözüne bakılır.”<sup>219</sup>

Burada suyun tamamını çıkarmak mümkün değilse iki rivayet vardır;

Birincisi Muhammed’in rivayeti; iki yüz ile üç yüz kova arası su çıkarılır.

---

<sup>219</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.20

## Akli Delil

İmam-ı Muhammed bu rivayeti şu şekilde delillendirmiştir. Tamamı boşaltılamayacak kadar olan kuyuların birçoğu üç yüz kova su çıkarılırsa onun çoğunluğu gitmiş olur. Çoğu boşaldığına göre ise kendisi de temizlenmiş olacaktır. Bu insanlara kolaylık olması için bu şekilde yapılmıştır.

İkincisi İmam-ı Ebu Hanife'nin rivayeti; sadece insanların zannıyla amel edilir.

## Akli Delil

Buradaki maksat insanların tatmin olacağı kadar pisliğin sudan çıkarılmasıdır. “Çünkü zann-ı galip, kesin bir kural olmadığı durumlarda şer’i bir delildir.”<sup>220</sup> Suyun tamamının temizliği tamamlandığında ve necasetin gittiğine karar verildiğinde suyun temizliği geçerlidir. Bu durumda bilgili iki kişiyle istişare yapılmalıdır.

### 2.1.1.2. Müsamaha Gösterilen Necasetler

Necasetten temizliğin namazın şartlarından biri olduğu herkesçe bilinir. Ancak bazı necasetlerden korunmak oldukça zordur. Bundan dolayı bazı durumlarda müsamaha gösterilir. Müsamaha gösterilen bu necasetler elbisede, bedende ve mekanda olsa bile namaz sahih olur.

Şimdi geleceği üzere müsamaha gösterilen bu necasetlerin galiz ve hafif olanlarında bazı farklar vardır.

#### 2.1.1.2.1. Müsamaha Gösterilen Galiz Necaset Miktarı

Eğer galiz necaset varsa namaz batıl olur. Ancak galiz necasetin çok az olması mazur görülülebilir. Şimdi biz bu bölümde müsamaha gösterilen bu yerleri anlatacağız.

Mevsîlî dedi ki: “Galiz necasette<sup>221</sup> namazın sıhhatine engel olan müsamahayı engellenmesi için sıvı necasetin kapladığı alanın bir dirhemden fazla olması gerek, eğer

<sup>220</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.46

<sup>221</sup>Hanefilere göre galiz (ağır) necasetin tanımı ihtilaflıdır: Ebû Hanîfe’ye göre: Necis olduğuna dair delillerin ittifak ettiği şey galiz necasettir; isterse alimler onun hakkında ihtilaf etsinler, isterse o konuda belva/genel kaçınılamaz bir durum olsun yada olmasın.Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’e göre insanlar

*necaset katıysa bir dirhem ağırlığından fazla olması gerekir. Dirhem avuç içi genişliği kadardır. Bu miktar Hz. Ömer'in şu sözünden<sup>222</sup> çıkartılır; 'Necasetin namazın sıhhatine hâlel getirebilmesi için turnağımdan fazla olması gerekir.'<sup>223</sup> Hz. Ömer'in turnağı da bizim avuç içimiz kadardır.<sup>224</sup> Muhammed demiştir ki; Ağırlığı bir miskal<sup>225</sup> olan büyük dirhemdir.<sup>226</sup> Birinci olan görüş<sup>227</sup> sıvı necaseti kapsar, ağırlık olarak da katı necaseti kapsar. Muhammed'in görüşü de katı necaseti kapsar. Nah'î<sup>228</sup> demiştir ki; Âlimler burada makat miktarı demek istemişlerdir, bunu da dirhem miktarıyla ima etmişlerdir. Bizim ashabımızın<sup>229</sup> bunu dirhemle takdir etmiştir.<sup>230</sup> Zira icmaen az olan necasette (gözün görmediği necaset, sivrisinek ya da pire kanı gibi) müsamaha vardır. Fazla olan necasete ise müsamaha gösterilmez. Biz bu az ve çok arasındaki farkı istincaya bakarak dirhem olarak tayin ettik. Çünkü taşlar ile istinca yaptıktan sonra pisliğin makatta bıraktığı iz bir dirhem miktarı kadardır. Bu iz ile icmaen<sup>231</sup> namaz sahihtir. Biz de anladık ki dirhem miktarında şer'an müsamaha vardır."*

Müsamaha gösterilen necasetler miktarı meselesi âlimler arasında tartışılan meselelerden bir tanesidir. Bu konuda âlimlerimiz iki kısma ayrılmışlardır:

---

arasında kaçınılması zor veya imkansız bir şey olmasa bile alimlerin necis olduğunda ittifak ettikleri şey, ğaliz necaset; ittifak etmedikleri ise hafif necasettir. Bkz. Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahâvî, *Hâşiyetu't-Tahâvî alâ Merâkı'l Felâh Şerhi Nûru'l İzâh*, Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, s.153.

<sup>222</sup>Alâeddîn Ebû Bekir b. Mesud Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Tahk.: Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-2010, I, s.428.

<sup>223</sup> Muhammed Emîn b. Ömer, *Raddu'l Muhtâri Alâ'd Derri'l Muhtari*, Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1992, I, s.210.

<sup>224</sup> Hz. Ömer'den gelen bu rivayet bilinmediği için delil olamaz, bundan dolayı el-Kâri şöyle demiştir: "Bu rivayet gariptir." Bkz. Nüreddîn Alî b. Mehdî el-Heravî el-Molla Alî el-Kâri, *Fethu Bâbi'l İnâyeti fî Şerh'i Kitâbi'n Nikâye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-2009, I, s. 152.

<sup>225</sup>İbnü'l Hümmam, Muhammed b. Abdulvâhid b. Abdulhamid, *Şerhu Fethu'l-Kadîr Ala'l Hidâyeti Şerhu Bidâyeti'l Mübtedi*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-2009, I, s.204.

<sup>226</sup> Miskal; Gümüş bir parça olup yaklaşık beş gramdır. Muhammed Revvâs Kal'aci Mu'cemu Luğati'l-Fukaha, Darü'n-Nefais, Beyrut-2013, s.404.

<sup>227</sup> Hz. Ömer'in sözü.

<sup>228</sup>Nah'î'nin hayatına dair yeterli bilgi almak için bkz. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyeru A'lâmi'n Nübelâ*, Müessesetü'r-Risale Naşirun, Beyrut-2014, IV, s.521.

<sup>229</sup>'Ashabımız' kelimesi meşhur görüşe göre Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan kastedilir. Bazılarına göre sadece Ebû Yusuf ve Muhammed, diğer bir görüşe göre ise Hanefî mezhebinin fakihlerinin hepsini kapsar. Ahmed Feridî'l Mezdî, *Mukaddimetü'l Muhakkik*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, s.12.

<sup>230</sup>İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-2013, I, s.397.

<sup>231</sup> Bu konuda mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf mevcut değildir. İhtilaf olan kısım bu duruma Hanefî mezhebinin dediği gibi kıyas yapılır mı? Yoksa zaruret olduğu için kıyas yapılamaz mı? Bu konu hakkında detaylı bilgi için; Ebû Bekir b. Abdullah b. Yunus et-Temîmî es-Saklî, *el-Cami' li Mesâili'l Müdevveneti ve'l Muhtelidati ve Meahû Kitâbu'l Ferâid*, İhyau't-Türasi'l-Arabi, 2013, I, s.214.

Birinci Kısım; İçinde İmam-ı Malik<sup>232</sup>, İmam-ı Şâfiî<sup>233</sup>, İmam-ı Ahmed<sup>234</sup> ve Hanefîlerden Züfer'in<sup>235</sup> de bulunduğu çoğunluk kısmıdır. Bunlar namazın sıhhati için necasetten temizliği şart koşmuşlardır. Necasetler arasında az veya çok farkı gözetmemiş, ancak bazı istisnalar getirmişlerdir.<sup>236</sup>

İkinci Kısım; Hanefî fakihlerin çoğunluğunun görüşüdür.<sup>237</sup> Kendi usullerinde hafif ve galiz olarak ikiye ayırdıkları necasetin belli miktarında müsamaha gösterilebileceğini söylemişlerdir.<sup>238</sup>

Fukahanın 'Dirhem' terimini kullanmasının akli delili, müsamaha gösterilen galiz necaset miktarınca olmasıdır. Bu miktar şâri'in taş ile istinca<sup>239</sup> yaptıktan sonra kalan necasetin izi için müsamaha gösterdiği miktardır. Bu hüküm bütün fakihler arasında ortak görüştür. Fakat bazı fakihler buradaki müsamahanın şâri' tarafından bir ruhsat olduğunu ve ruhsata da kıyasın mümkün olmadığını söylemişlerdir.<sup>240</sup> Bizim

<sup>232</sup>Mâlikî mezhebine göre necaseti giderme dört şekilde gerçekleşir. Birincisi; Necasetin azından da çoğundan da kaçınmaktır. Necaset çok fazla olmadığı sürece kaldırılması gerekmez. İkincisi; Her türlü kandan uzak durmak. Üçüncüsü; Gözün görmediği necasetten muaf olunur. Dördüncüsü; Bahsi geçen kısımların dışında kalanlardır. Bu konu hakkında detaylı bilgi için; Celalüddin Abdullah, *Akdü'l-Cevâhiri's-Semîne fi Mezhebi Âlimi'l-Medîne*, Tahk. Hamîd b. Muhammed, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, I s.87.

<sup>233</sup>Normalde Şâfilerde az necasete de af yoktur. Fakat biz onların kitaplarının istisnalar ile dolu olduğunu görürüz: Örneğin;

- 1) Ondan sakınmak çok zor olduğu ve insanların genel muamelatında kullandığı için azında da çoğunda da affı olan necasetler. Bkz. Şehâbeddin Ahmed b. Hamza eş-Şâfi er-Ramlî, *Fethu'l-Cevâd bi Şerhi Manzumeti İbni'l Ammâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s.15
- 2) Azından af olup çoğunda olmayan necaset. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Bahâdîre'z-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l Kavâidi Fıkhu's Şâfi*, II, s.340
- 3) Sadece izinde af olup aynında af olmayan necaset. Bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l Kavâidi Fıkhu's Şâfi*, II, s.341.

<sup>234</sup>Hanbelîlerde bazı istisnalar olmakla beraber necasette af yoktur. Bkz. Nasîruddin es-Sâmîrî, *el-Mustav'ab*, Tahk. Müsâid b. Kâsım el-Fâlih, Mektebetü'l Maarif, 1993, Riyad, I s.342.

Bazı istisnalar: az kan, taşla temizlik yaptıktan sonra kalan iz, mestin ve ayakkabının alt kısmı. Bkz. Mustafa es-Suyûti er-Rahbiyânî Hasan eş-Şâtî Hâle, *Matâlibi Ulu'n-Nuha fi Şerhi Gâyeti'l Münteh ve Tecrîdü'z Zevâidi'l Gâye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, c172.

<sup>235</sup>Fethu'l Kadir kitabında "Züfer ve İmam-ı Şâfi şöyle demiştir: *Necasetin azında ve çoğunda fark yoktur. Çünkü temizliği gerektiren ayetler bunlara fark koymamıştır.*" Bkz. Kemâleddin b. Abdulvâhid İbnü'l Hümmâm, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l Fikr, I, s.197.

<sup>236</sup>*el-Mevsûati'l Fıkhiyyeti'l Küveytiyye*, Din İşleri ve Vakıflar Bakanlığı, Kuveyt, XXX, s.168-172.

<sup>237</sup>Burada Züfer dışında Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed kastedilmiştir.

<sup>238</sup>Muhtar'ın metninde geçtiği gibi. Bkz. *el-İhtiyar li Ta'lîli'l Muhtar*, Dâru Kuba, I, s.47.

<sup>239</sup>Çıkan necasetin hafif olması lazım, çünkü bu Allah'tan kullarına bir ruhsattır. Burada suyun bulunup bulunmaması arasında bir fark yoktur. Bkz. Ferîd Abdülazîz el-Cündî, *Câmi'u'l-Ahkâmi'l-Fikhîyye li'l-Min el-Kurtubî min Tefsîrihi*, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut-1994, I, s.29.

<sup>240</sup>Taşla temizlik yapmak sadece taşla özel bir zarurettir. Zira taş her zaman bulunabilir fakat su her zaman bulunamaz. Necaset her zaman bulunmadığı için namaz kılma zarureti meydana getiremez. Bkz. Ebû Bekir b. Abdullah, *el-Câmî li Mesâili'l Müdevveneti*, I, s.214.



anladığımız kadarıyla Hanefiler bu kıyası makat halkasındaki<sup>241</sup> necaset izine göre yapmışlardır. Bundan dolayı bu miktar kadar olan necasette müsamaha göstermişlerdir. Âlimler her defasında ‘makat halkası’ ya da ‘mahreç’ dememek için daha usturuplu olan ‘dirhem miktarı’ terimini kullanmışlardır.<sup>242</sup>

Aklî delilin açıklaması mahiyetinde şunları diyebiliriz. Namazın sahih olması için necasetin dirhem miktarından fazla olmaması gerekir. Bunun en az miktarı dirhem kadardır. Çünkü dirhem miktarından daha az olması onun gözle görülemez ihtimali vardır. Bundan dolayı Allah bunu mazur gördü. Ancak bu miktardan daha fazla olması halinde namaz sahih olmaz.

Kıyas aklî bir delildir. Fakihlerin ‘dirhem’ terimini neden kullandıklarını bu kıyas deliline göre beyan edelim. Bu miktar galiz necasetlerde mazur görülme miktarıdır. Biz biliriz ki kıyas “*Kendisini reddeden bir nas yoksa kullanılabilir. Eğer böyle bir nas bulunuyorsa kıyas kullanılmaz.*”<sup>243</sup> Fakihler ‘Dirhem’ terimini galiz necasetlerin mazur görülme miktarı olarak açıklamışlardır. Bu konuda da herhangi bir ayet veya hadis bulunmaz. Bu tür konulara fer’ ya da ‘Makîs’ denir. Bu tür hakkında nas bulunmayan meseleler, nas bulunan başka meselelere kıyas yapılır. Nas bulunan meselelere de ‘Asl’ veya ‘Makîsun Aleyh’ denir. Kıyasın yapılabilmesi için fer’ ile asl arasında bir uyumun oluşması lazım. Konumuzda makîs dirhem hacmidir. Bunun miktarını kıyas alacağımız şey yani makîsun aleyh ise dübüdür. (Halkatü’ddübr) Bundan dolayı fakihler hep dübür kelimesini kullanmaları gerekir. Fakat kullanmazlar. Onun yerine ‘dirhem miktarı’ terimini kullanırlar. Bunun sebebi ‘Necasetin çıkış yeri’ gibi kelimelerin edep dışı olmasıdır.

#### 2.1.1.2.2. Müsamaha Gösterilen Hafif Necaset Miktarı

Eğer hafif necaset varsa namaz batıl olur. Ancak hafif necasetin çok az olması bazı durumlarda mazur görülebilir. Müsamaha gösterilen hafif necaset miktarı galiz

<sup>241</sup>el-Cündî, Câmi’u’l-Ahkâmi’l-Fıkhîyye, I, s.29.

<sup>242</sup> Rivayet kitaplarında şöyle denilmiştir. “Bir dirhem miktarı istinca mahalli ile belli olur zira insanlar istinca ve istibra yaparlar, bu iki yeri de “dirhem miktarı” olarak belirtmişlerdir. Bu bir içtihattır. İbrahim Nahâî şöyle demiştir: Âlimler makat miktarı demek istemişler fakat edepten dirhem miktarı terimini kullanmışlardır. Bkz. Muhammed b. Hasan eş Şeybânî, *Kitâbu’l Âsâr*, Tahk.; Ebu’l Vefâ el-Afğânî, *Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye*, 1993, I, s.408.

<sup>243</sup>Abdulvehhab Hallâf, *İlmu Usulu Fıkh*, s.40.

necasetten daha fazladır. Çünkü galiz necaset, hafif necasete göre kirliliği daha yoğundur. Şimdi hafif necasetin müsamaha gösterilen miktarını anlatacağım.

Mevsili dedi ki: “*Hafif necasette*<sup>244</sup> *müsamahayı meneden şey necasetin elbisenin 1/4 (Dörtte bir) bulaşmasıdır. Çünkü şer’i hükümlerde (başı mesh etmek*<sup>245</sup> *ve tıraş olmak*<sup>246</sup> *gibi) çeyreğin hükmü bütüne eşittir. Peki, bu çeyrek elbisenin tamamının çeyreği mi yoksa sadece değdiği yerin -elbisenin bilek kısmı, paça kısmı ve Dihriz*<sup>247</sup> *gibi- çeyreği mi ihtilaf vardır. Ebû Yusuf’a göre ise uzunluk ve genişlik olarak bir karış*<sup>248</sup> *olması gerekirken, Muhammed’e göre uzunluk ve genişlik olarak bir zira’ olması gerekir. Muhammed’den bir görüş daha vardır. O görüşe göre; iki ayak miktarı olması gerekir. Ancak en doğru görüş çeyrek olmasıdır. EbûHanîfe’ye göre ise bu miktar belli değildir; necasete bulaşmış kişiye bırakılır. Çünkü bu miktarlar insandan insana değişim gösterir.”*

Hanefî âlimler ‘çeyrek’ miktarı konusunda ihtilafa girmişlerdir;

I. Necasetin değdiği elbisenin tamamının çeyreğidir. Çünkü ‘elbise’ tüm parçalarıyla bir bütündür. Dolayısıyla elbisenin tamamının çeyreğidir.<sup>249</sup>

II. Diğer görüşe göre necasetin değdiği bölgenin (elbisenin bilek kısmı, paça kısmı) çeyreğidir ya da bedene değen organın çeyreğidir.<sup>250</sup>

III. Ebû Yusuf’a göre ise uzunluk ve genişlik olarak bir karış olması gerekir.<sup>251</sup>

<sup>244</sup> Dipnotta hafif ve ağır necasetin manası geçti.

<sup>245</sup> Abdest kurallarına göre başın dörtte birini mesh etmek tamamını mesh etmenin yerine geçer, Bkz. Ebû’l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömer İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-Burhânî fi’l-Fikhi’n-Nu’mânî, Tahk. Abdulkerîm Sâmî el-Cundî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut-2004, I, s.193.*

<sup>246</sup> İhramda başın dörtte birini tıraş etmek, tamamını tıraş etmek gibidir. Aynı şekilde avretin dörtte birinin açılması tamamının açılması gibidir. Bkz. İbn-i Mâze, *el-Muhîtu’l-Burhânî, I, s.193.*

<sup>247</sup> “Dihriz” dahres ve dahrase diye de okunur çoğulu ‘dahâris’ tir. Arapçalaşmış bir kelimedir. Kimilerine göre ise aslen Arapçadır. “elbise” manasına gelip, giyen kimse daha rahat yürüsün diye elbisenin alt tarafının kesilmesidir. Bkz. Kal’aci, *Mu’cemu Luğati’l-Fukaha, s.183.*

<sup>248</sup> Karış: serçe parmağının en ucundan başparmağın ucuna kadar olan bir ölçü. Bu kelime müzekkerdir. Çoğulu “eşbâr”dır. Bkz. İbnü Manzûr, *Lisânu’l-Arap, IV, s.391.*

<sup>249</sup> İbn-i Âbidîn şöyle demiştir: “*Mebсут’ta bunu tashih etmiştir. Bu şâri’in zikrettiğidir.*” Bkz. İbni Âbidîn, *Reddi’l-Muhtâr, I, s. 526.*

<sup>250</sup> İbn-i Âbidîn şöyle demiştir: “*Bunu Tuhfe’de, Muhtâr’te, Mücteba’da, Sirac’da ve Hakaik’te tashih etmiştir. Buna dair fetva mevcuttur. Bkz. İbn-i Âbidîn, Reddi’l-Muhtâr, I, s. 526.*

<sup>251</sup> Bu sözü Hasan, Ebû Hanîfe’den rivayet etmiştir. Aynı şekilde Ebû Yusuf’tan ve Muhammed’den de rivayet etmiştir. Bkz. Şemseddin Muhammed b. Muhammed, İbn Emîri’l-Hâc, *Halebetü’l-Mücallî ve Bağyetü’l-Mühtedî fi Şerhi Münîyyeti’l-Musallâ ve Ğaniyyetü’l-Mühtedî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, I, s. 505.*

IV. Muhammed'e göre ise uzunluk ve genişlik olarak bir zira' olması gerekir<sup>252</sup>

V. Muhammed'in diğer görüşüne göre iki ayak miktarı olması gerekir.<sup>253</sup>

VI. EbûHanîfe'ye göre ise bu miktar belli değildir; necasete bulaşmış kişiye bırakılır. Çünkü bu miktarlar insandan insana değişim gösterir.<sup>254</sup>

#### Aklî Delil

Hanifî alimler elbisenin 'dörtte birini' kullanmalarının nedeni; dörtte birin hafif necasette af olma miktarına eşit olmasıdır. Çünkü Şâri' mestlerin ve ayakkabının altındaki necaseti affetmiştir. Af miktarı avuç içi kadardır. Bu da avuçların yere değen kısmıdır. Necasetin hükmü ise mestlerde itibara alınmaz zira bunlar mesh etme yoluyla temiz olur. Mestler de bir karışa bir karış miktarda olduğu için fahiş necasetin miktarını 'bir karışa bir karış' şeklinde belirtmişlerdir. Tıpkı makat yerindeki temizliği 'dirhem' olarak belirledikleri gibidir. Mesh yoluyla necasetin aynı gitse bile izi gitmez, iz de elbisede olduğu gibi temizliğe manidir. (istinca mani olmasa da)<sup>255</sup>

#### 2.1.1.3. Necasetin Sıvılar İle Temizlenmesi

Su ile hem küçük hem de büyük abdest temizlenir. Teyemmüm yapılacak bir halde ise toprak suyun yerine bu temizliği sağlar. Bu hükümde hiçbir şekilde ihtilaf yoktur.<sup>256</sup>

Beden temizliğinin, elbise temizliğinin ve eşyaların temizliğinin hükümleri eşittir. Temizlenecek olan bu yerlerde ihtilaf bulunmaz, su kesin bir şekilde temizler. Fakat

<sup>252</sup> "Bir karışa bir karış" denilebildiği gibi "bir zira'a bir zira" da denilebilir. Bkz. İbn Emîri'l Hâc, *Halebetü'l-Mücellî*, I, s. 505.

<sup>253</sup> Burada ki af avuçların içine göre belirlenir. Bu elin yere değen kısmıdır. Çünkü problem olan necaset, mestlerde itibara alınmaz zira bunlar Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed'in görüşüne göre mesh yoluyla temiz olur. Mesh yoluyla necasetin 'aynı' gitse bile izi gitmez, iz elbisede olduğu gibi temizliğe manidir. Dolayısıyla mestlerde necaseti yok saydıkları ve mestlerin içinde bir karışa bir karış miktara kadar müsamaha görüldüğü için fahiş (ağır) necaseti bu kadar saymışlar. Tıpkı istinca yeri için "dirhem" terimini kullandıkları gibi. Bkz. İbn Emîri'l Hâc, *Halebetü'l-Mücellî*, I, s. 505.

<sup>254</sup> Bısr b. Ğıyâs, Ebû Yusuf'tan şöyle bir rivayet nakleder: Ebû Hanîfe'ye fahişin (abartılı, ağır) miktarını sordum, Ebû Hanîfe buna belli bir sınır koymayı kötü gördü ve şöyle dedi: "fahiş: insanların abartılı ve çok gördüğüdür." Elinden geldiğince bunu belirtmezdi çünkü miktarlar kıyas olarak bilinemeyebilir. Bkz. İbn-i Mâze, *el-Muhîr el-Burhânî*, I, s. 193.

<sup>255</sup> İbn Emîri'l Hâc, *Halebetü'l-Mücellî*, I, s. 505.

<sup>256</sup> Bunun daha detaylı açıklaması ileride gelecek.

bunları temizleyen sadece su olup olmadığı ve akışkan olan başka bir madde ile temizlenip temizlenemeyeceği gibi konularda ihtilafıdır.

Mevsîlî dedi ki: “Necasetin su ile temizlenmesi caizdir. Bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.”<sup>257</sup> Bir hadisi şerifte şöyle buyrulur; “Sonra onu suyla yıka.”<sup>258</sup> Aynı şekilde Mevsîlî dedi ki: Her temiz olan sıvıyla temizlemek caizdir. Örneğin; sirke ve gül suyu gibi maddelerin yanı sıra sıkınca suyu çıkan her şey buna dâhildir. Ayrıca ağaçtan veya yapraktan çıkan su bunlarla aynı mesabededir. İmam-ı Muhammed ve Züfer şöyle demiştir; suyun dışında hiçbir şey caiz değildir. Ebû Yusuf ise beden temizliği hakkında iki görüşün olduğunu söyler. Birincisi; Muhammed’in Ebû Yusuf’tan naklettiği şu hadis “Sonra onu suyla yıka...”<sup>259</sup> Bu hadise göre eğer suyun dışında başka bir sıvı caiz olsaydı Peygamberimiz onu su ile sınırlandırmazdı. Bu durumda kıyas hükmîdir. (Akli değildir.) İkinci görüş ise; “Elbiseni temiz tut!”<sup>260</sup> buradaki temizlik elbisedeki kirliliğin giderilmesidir. Bu temizlik hakiki manada sirke ile de yerine getirilir. Yukarıdaki hadiste temizlik, pisliğin mutlak olarak giderilmesidir. Temizlik ise suyun dışındaki sıvı maddeler ile de yapılabilir. Çünkü temizlikte asıl olan necasetin giderilmesi, ovarak necasetin sıvıyla karışması ve sıkıldığında akmasıdır. İşte bu özellikler başka sıvılarda da aynı etkiyi gösterir. Hadiste özellikle suyu zikretmesinin sebebi ise genellikle temizlikte suyun kullanılmasıdır. Sadece su ile kısıtlama manasıyla söylenmemiştir.”<sup>261</sup>

Suyun dışındaki sıvılarda necasetin giderilmesi mevzusunu şimdi bahsedeceğiz.

İhtilafın sebepleri:

Bazıları bu ihtilafın sebebini o suyu kullanmanın şerî bir kanun olmasına dayandırır.<sup>262</sup> Bazıları ise hissi, aklî bir çıkarım olmasına.<sup>263</sup>

<sup>257</sup> Su ile necasetin temizleneceği mezheplerin tümünde ittifakla kabul edilmiştir. Delil olarak da şu ayet kabul edilmiştir; “Gökten temiz su indirdik.” (Furkan,48).

<sup>258</sup> Ümmü Kays b. Mihsan dedi ki; ben Peygamber efendimize hayız kanının elbiseye sürülmesini sordum. O da dedi ki; onu sert bir cisimle kazi, suyla yıka ve güzel koku sür. *Ebû Davud*, Tahâret, 374.

<sup>259</sup> Önceki kaynak Bkz. 215. dipnot.

<sup>260</sup> Müddessir, 74/4.

<sup>261</sup> *el-İhtiyâr*, c.I, s.37

<sup>262</sup> Abdullah b. Mesud b. Tâcu’s Şeri’a, *et-Tevzî’ fî Halli Ğavâmizi-t Tengîh ve Hâşiyetü’l Vecîzetü’n Nâfiatü Münîri’t Tevzî’*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, s. 495.

Suyun kullanımını şerî bir kanun olarak görenler, suyun dışında hiçbir sıvıyı buna kıyas etmemişlerdir.<sup>264</sup>

Sadece suyun kullanımını şerî bir kanun olmadığını, önemli olan onun temizleme özelliğinin olduğunu vurgulayarak aklî bir çıkarım yapanlar ise suyun dışında temizleme özelliği olan sıvıları da kıyasa uygun bir şekilde kabul etmişlerdir. Suyun kullanımının taabbudî değil aklî olduğu beyanında bulunmuşlardır. Ayrıca temizlikte asıl olan necasetin giderilmesidir.<sup>265</sup>

Fakihlerin bu konudaki görüşleri:

İlk görüş, cumhur-u fukahaya ait olup suyun dışındaki sıvılarla necasetin giderilmesinin caiz olmamasıdır.

Mâlikî<sup>266</sup>, Şâfiî<sup>267</sup>, Hanbelî<sup>268</sup> mezhepleri ayriyeten Hanefî mezhebinden ise Muhammed b. Hasan<sup>269</sup> ile İmam-ı Züfer<sup>270</sup> elbise ve bedenden necasetin temizlenmesini sadece su ile olacağını belirtmişlerdir. Bu görüşü bildirirken de şu

<sup>263</sup>Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, *Fusûlu'l Bedâi' fi Usûli's Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, s. 399.

<sup>264</sup>Süleyman Büceyrimî, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî ale'l-Hatîb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Mısır-1951 I, s. 185.

<sup>265</sup>Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 466.

<sup>266</sup>Fendulâvî; “Necasetleri suyun dışında hiçbir sıvı temizleyemez.” Ebu'l Haccâc Yusuf b. Dûnâs el-Fendulâvî, *Tehzîbi'l Mesâlik fi Nasrati Mezhebi Malik*, Tahk.; Osman Gazal, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2007, s. 19.

<sup>267</sup> İmam-ı Nevevî (r.a.) şöyle demiştir: “Allah bunu kullara nimet için söylemiştir, eğer temizlik su dışında bir şeyle olsaydı nimet yapmanın anlamı olmazdı. Ayrıca Peygamber Efendimiz'den (sav) su dışında bir şeyle temizlik yapmanın cevazı rivayet edilmemiştir. Dolayısıyla temizlikte suyu tahsis etmek vaciptir. Zira bundan başka bir şey ile mümkün olsaydı peygamber efendimiz caiz olduğunu göstermek için bunu birkaç defa söylerdi tıpkı başka şeylerde yaptığı gibi. Necasetten temizlik şeri bir temizliktir - abdest gibi- sirke ile temizlik mümkün değildir. Necasetin hükmü abdestsizliğin hükmünden daha ağırdır. Zira abdestsizlik yerine teyemmüm alınabildiği halde necaset yerine alınamaz. Abdestsizlik ve necaseti gidermenin herhangi birine yetecek kadar su bulunursa bunun necaseti giderme de kullanılması gerekir. Bkz. Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû Şerhu'l Mühezzeb*, Mektebetü'l İrşâd, Cidde, ts., I, s. 134.

<sup>268</sup> Ahmet'ten gelen en sahih rivayetlerdir. Makdisî demiştir ki; Necaseti gidermek sadece temiz suyla mümkün olur. Başka bir görüşe göre ise sirke ve gül suyu gibi necaseti giderebilecek her türlü sıvıyla temizlenmesi caizdir. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *Muğnî Alâ Muhtasari'l Harkî ve eş-Şerhu'l Kebir Alâ Metni'l Mukni'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts., XV, s. 451.

<sup>269</sup>Zâhiruddîn Abdurreşîd b. Ebî Hanîfete, el-Lü'lü el-Cî, *el-Fetevâ el-Lü'lü el-Ciyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, I, s. 35.

<sup>270</sup>İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, I, s. 174.

ayetleri delil almışlardır. “Gökten tertemiz su indirdik.”<sup>271</sup> Ve “Sizi temizlemek için gökten yağmur indirdi.”<sup>272</sup>

İkinci görüş; Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’a aittir.<sup>273</sup> Onlara göre her türlü akıcı sıvı ile beden ve elbise kirlenir temizlenebilir. Şayet gül suyu ve sirke gibi sıkınca suyu akıyorsa.<sup>274</sup>

Üçüncü görüş; Ebû Yusuf’a aittir. Akıcı sıvılar elbisedeki kirlenmeyi giderir fakat bedendeki kirlenmeyi sadece su giderir.<sup>275</sup>

Tarafların delilleri:

Birinci görüşün delilleri; Cumhur, necasetin sudan başka bir madde ile giderilemeyeceğini söylemiş ve bu görüşlerini Kur’ân, Sünnet, Kıyas ve aklî deliller olarak delillendirmişlerdir.

Kur’ân delili: Bu konuda bazı ayetler şunlardır;

Allah Teâla buyurdu ki; “Sizi temizlemesi için bir su...”<sup>276</sup> Bu ayetin delil olarak kabul edilmesinin sebebi şudur: Eğer Allah bu ayetle sudan başka bir şeyle temizlik yapmanın mümkün olmasını murat etseydi en değersiz olan sıvıyı zikrederdi. Fakat Allah Teâla burada sıvıların en değerlisi olan suyu zikretmiştir. Öyleyse bu hüküm özel olarak su için geçerlidir.<sup>277</sup> Böylelikle temizliğin sadece suya has olduğu ortaya çıkar. Necaseti gidermek caiz ise hadesi yani abdestizliği gidermesi de caizdir.<sup>278</sup>

Bir başka şekilde bakacak olursak şöyle bir çıkarım daha yapabiliriz; Allah bu ayetle kullarına su ihsanında bulunuyor. İmam-ı Nevevî diyor ki “Eğer suyun dışında

---

<sup>271</sup> Furkan, 25/48.

<sup>272</sup> Enfal, 8/11.

<sup>273</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, I, s. 384.

<sup>274</sup> İbn Emîrî'l Hâc, *Halebetü'l-Mücellî*, I, s. 226.

<sup>275</sup> Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed Damat Efendî, *Mecmû'l Enhâr fi Şerhi Mültekâ'l Ebhar li İbrahîmi'l Halebî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2016, I, s. 87.

<sup>276</sup> Enfal, 8/11.

<sup>277</sup> Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîbi'l Basrî el-Bağdâdî eş-Şehîr bi'l Mâverdi, *el-Hâvi'l-Keb'ir fi Fıkhı Mezhebi İmâm-ı Şâfi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1999, I, s. 45.

<sup>278</sup> Muhammed Senâullahi'l Osmânî el-Mazharî, *Tefsîru'l-Mazharî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Lübnan-2007, V, s. 260.

*başka bir sıvı ile temizlik gerçekleşirse Allah'ın kullarına karşı nimet ihsanında bulunmasının bir anlamı olmazdı.*"<sup>279</sup>

Allah Teâla buyurdu ki "Gökten temiz su indirdik."<sup>280</sup> Allah burada suyun temizleyici özelliğini vurgulamıştır. Necasetin giderilmesi abdestsizliğin giderilmesi ile ilişkilendirilmiştir. Çünkü bunların her biri temizlenmedir. Abdestsizliği giderme namazın şartıdır. Eğer bunlardan biri suyun dışında başka bir sıvıyla temizlenemiyorsa aynı şekilde diğeri de suyun dışında başka bir sıvıyla temizlenemez. Temizlikte necasetin giderilmesi önemli değildir. Çünkü necaset temiz şeylerle giderildiği gibi eti yenen hayvanın beveli gibi pis şeylerle de giderilir. Oysaki buna itibar edilmez.<sup>281</sup>

Sünnet'teki delili:

Hz. Esmâ binti Ebî Bekr elbiseye değen hayız kanı hakkında peygambere soru sorar. Peygamber Efendimiz ise şöyle cevap verir; "O kanı önce kazı sonra su ile ovala sonra da temizle."<sup>282</sup> Bunları yaptıktan sonra namaz kılabilirsin."<sup>283</sup>

Bu hadisten edilen istidlal; Peygamber Efendimiz, Hz. Esmâ'ya elbisesini su ile yıkamasını emretmiştir. Emir bir şart ile takyit edilmişse bu emir ancak bu şartla gerçekleşir. Dolayısıyla şart yerine gelmediği için su dışında bir şeyle temizlik olmaz.<sup>284</sup>

Kıyas ve aklî delilleri:

I. Her ikisinin de şerî temizlik olması hasebiyle hakiki temizlik hükmi temizliğe kıyas edilir. Hükmi necaset suyun dışındaki bir sıvıyla temizlenmiyorsa hakiki temizlik de suyun dışındaki bir sıvıyla yerine getirilemez.<sup>285</sup>

II. Sirke ve gül suyu gibi maddeler sıvı olmasına karşın kendilerini necasetten koruyamazlar. Bu gibi maddelere necasetin bulaşmasıyla necis

<sup>279</sup>Nevevî, *el-Mecmû'*, I, s. 134.

<sup>280</sup>Furkân, 25/48.

<sup>281</sup>Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Kitabu'l Mabsût fî Fıkhı'l Hanefîyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, s. 227.

<sup>282</sup>Bu hadiste geçen tüm zamirler 'hayız kanına' döner. Mecciddin Ebu's Suâdâtu'l Mübarek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Abdülkerim eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l Esîr, *en-Nihâye fî Ğaribi'l Hadis*, Mektebetü'l İlmiyye, Beyrut, 1979, s. 337.

<sup>283</sup>Buharî, Vudû, 227; Müslim, Taharet, 29.

<sup>284</sup>Mâverdî, *el-Hâvî'l-Keb'îr*, I, s. 45.

<sup>285</sup>Mansûr b. Yûnus el-Behûtî, *Keşşafî'l Kınâ'i an Metni'l İknâ'*, Dâru'l Fikr, 1982, 1, s. 181

olurlar. Kendini bile necasete karşı koruyamayan bir madde başkasını necasete karşı nasıl korusun?<sup>286</sup> Suyun kendisini temizlemesinden kastımız suyun çok olması demektir. Kendisindeki kiri yok edebiliyorsa yani koku tad ve rengi düzeltebiliyorsa bu su kendisini temizleyebiliyor demektir.

III. Kıyasın aksine (Çünkü suya da necasetin bulaşmasıyla necis olur.) temiz suyun necaseti gidermesi şeran bilinir. Necis su ve içki gibi şeylerle taharet olmadığı gibi necis olabilen suyla da taharet olmaz. Lakin şeriat suyun kullanma özelliğinden dolayı necisliğini yok sayıp zaruri olarak temiz olduğuna hükmetmiştir. Bu zarurete abdestsizliği giderme konusunda sudan başka bir şey dâhil değildir.<sup>287</sup> Dâhil edilmesi doğru da değildir. Su dışındaki şeyler kendi asıllarına göre kalır<sup>288</sup>

IV. Allah şu ayetinde suya başka bir sıvı da olmayan özellikler atfetmiştir; “Gökten temiz su indirdik.”<sup>289</sup> Başka bir sıvıyı suya kıyas etmek Allah Teala'nın suya verdiği bu değeri düşürecektir.<sup>290</sup> Buna Usulü Fıkıh'ta “Fesâdu'l Vaz” denir.<sup>291</sup>

V. Bir kişi hem abdestsiz hem de üzerinde necaset varsa ve sadece bunlardan birini giderecek kadar su bulursa bu suyu necaseti gidermek için kullanması gerekir. Çünkü necaseti gidermek abdestsizliği gidermekten daha önceliklidir. Suyun dışındaki sıvı maddelerle abdestsizlik giderilemez. Öyleyse abdestsizlikten daha ağır olan necaset de giderilemez.<sup>292</sup>

VI. Peygamber Efendimizden suyun dışında başka bir sıvıyla necaseti giderdiği görülmemiştir. Eğer suyun dışında bir şey caiz olsaydı, Peygamber Efendimiz onu bize bildirirdi.<sup>293</sup>

VII. Sıvı şeyleri temizleyici özelliğinden dolayı abdestsizliği gidermede suya kıyas etmek mümkün değildir. Çünkü bunlarla temizlik gerçekleşmiyor ve bunlarla abdestsizliği gidermek düşünülmeyişi için bunlarla temizlik yapmak

<sup>286</sup>Fendelâvî, *Tehzîbü'l Mesâlik*, I, s. 276.

<sup>287</sup>İbn Emîri'l Hâc, *Halebetü'l-Mücallî*, I, s. 276.

<sup>288</sup>Fahrüddin Osman b. Alî Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2000, I, s. 193.

<sup>289</sup>Furkân, 25/48.

<sup>290</sup>Cüveynî, *el-Kıfaye fi'l-Cedel*, s. 95.

<sup>291</sup>‘Feâdu'l-Vad’; Adud şöyle demiştir: Özel bir hükme konulmuş kıyasın bozulmasıdır. Bkz. Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, II, s. 227.

<sup>292</sup>Mâverdî, *el-Hâvî'l-Keb'îr*, I, s. 45.

<sup>293</sup>Nevevî, *el-Mecmû'*, I, s. 134.



mümkün değildir.<sup>294</sup> Fıkıh usulünde buna ‘Şebeh’<sup>295</sup> yöntemi denir.

VIII. Su için iki türlü temizlik vardır. Bunların ilki; kendi kendini çoğalarak temizlenmesi, ikincisi ise başka bir maddeye karışarak temizlemesidir. Sıvı maddelerde kendi kendini temizleme özelliği olmadığı için başka bir şeyi de temizleyemez.<sup>296</sup>

IX. Necaseti gidermek şer’i bir temizliktir. Bundan dolayı abdest sirke ile olmaz. Necasetin hükmü abdestsizlikten daha ağırdır. Bunun delili; abdestsizlik teyemmüm yani toprak ile giderilir ama necaset giderilemez. Eğer sadece birine yetecek kadar su varsa necaseti gidermek için kullanılır.<sup>297</sup> Suyun dışındaki hiçbir sıvı icmaenabdestsizliği gideremediği için necaseti de gideremez.<sup>298</sup>

İkinci görüşün delilleri; EbûHanîfe ve Ebû Yusuf’un sıvılarla necasetin giderilmesinin cevazı;

Bu görüşün delilleri; Kitap, Sünnet, Kıyas ve Aklî olmak üzere dört tanedir.

Kur’an delili; “*Elbiseni temizle*”<sup>299</sup> ayetidir. Bu ayetten birkaç yönden hüküm elde edilebilir: Elbisenin temizliği necasetin giderilmesi ile olur.<sup>300</sup> Bu temizlik ise sirke ile de olabilir.<sup>301</sup>

I. Bu ayette genel manada elbisenin temizlenmesi emredilir. Emir ise vücubu gerektirir. Genel manada temizlik vacip ise herhangi bir sıvıyla da temizlik yerine gelir.<sup>302</sup>

II. Bu ayette temizlik genel manada ele alınmıştır. Bunu su ile şartlandırılanlar delil olmaksızın ayeti kısıtlamışlardır.<sup>303</sup>

III. Necasetin giderilmesi bu sıvılarla da olabilir hatta bazen sirke necaseti

<sup>294</sup>Mahlâvî, *Teshîli'l-Vusûl*, s. 376.

<sup>295</sup>Meslekü’ş Şebeh; İki şey arasında tam anlamıyla münasebet olmayıp, şâri’in bazı ortak durumlarda bunları eşit olarak değerlendirdiği durumdur. Bu da şebehî özelliğin hükme münasip olduğunu gösterir. Lakin burada münasip değildir. Her biri diğerine benzerlik gösterdiği için şebeh denmiştir. Bkz. Mahlâvî, *Teshîli'l Vusûl*, s. 376.

<sup>296</sup>Mâverdî, *el-Hâvî*, I, s. 45.

<sup>297</sup>Nevevî, *el-Mecmû*, I, s. 134.

<sup>298</sup>Fendulâvî, *Tezhîbi'l Mesâlik*, s. 21.

<sup>299</sup>Müddessir, 74/4.

<sup>300</sup>*el-İhtiyâr*, c.I, s.37

<sup>301</sup> Bu metin İhtiyar kitabının müellifine aittir. I, s. 47.

<sup>302</sup>Şemsuddin Yusuf Kızıoğlu, *Vesâilü'l-Eslâf ilâ Mesâilü'l-Hilâf*, Tahk. S. Muhammed Muhsini, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-1998, s. 35

<sup>303</sup> Ömer b. İshak b. Ahmed el-Hindî el-Gaznevî Sirâcu’d Dîn Ebû Hafs el-Hanefî, *el-Ğuratü'l-Münîfetü fi Tahkiki Ba'zı Mesâil'l İmam Ebî Hanîfete*, Müessesetü'l Kütübi's Sekafîyye, Kahire-1986, s. 15

gidermede daha müessirdir.<sup>304</sup> Necasetin gitmesiyle temizlik gerçekleşmiş olur.<sup>305</sup>

Sünnet delili; bu konuda birkaç hadis mevcuttur:

I. Hz. Aişe'den rivayet edilen bir hadiste kendisi şöyle buyurur; “*Bizden (Rasûlullah'ın hanımlarından) birinin sadece bir elbisesi vardı. O elbisesi üzerinde iken de hayız olurdu. Eğer elbiseye kan bulaşırsa, onu tükürüğü ile ıslatır, sonra ovalardı.*”<sup>306</sup> Başka bir rivayete göre “*Onu tükürüğü ile ıslatır ve tükürüğü ile ovalardı.*”<sup>307</sup> Bu hadiste tükürüğün necaseti giderebildiği anlaşılmıştır.<sup>308</sup>

II. ÜmmüSeleme'nin rivayet ettiği bir hadise göre kendisi Peygamber Efendimize şöyle demiştir: *Ya Rasulallah benim elbisemin paçası uzun. Yere değen kısmına pislik bulaşıyor ne yapayım?* Peygamber Efendimiz ise; “*Pislikten sonra değen şey onu temizler.*”<sup>309</sup> demiştir. Pislikten sonra elbiseye değen şey topraktır. Bu da su dışında bir şeyin necaseti temizlemede rolü olabileceğinin bir göstergesidir.<sup>310</sup>

Kıyas ve akli delilleri:

I. Sıvılar da temiz ve necaseti gidericidir. Bunlarla da su gibi necaseti gidermek caizdir.<sup>311</sup> Zira sıvı şeyler yapıları gereği necaseti giderme özelliğine sahiptir, su gibi hatta sudan bile daha önceliklidir. Çünkü sudan daha etkilidirler.<sup>312</sup> Biz çoğu zaman sıvı şeylerle necasetin giderildiğine şahit oluruz. İşte bundan dolayı suyun rengi değişir.<sup>313</sup> Suyun necaseti gidermesi makuldür, sudaki necaseti giderme ve gözle görünür temizlik<sup>314</sup> diğer sıvılarda da

<sup>304</sup>*el-İhtiyâr*, c.I, s.37

<sup>305</sup>Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût fî Fıkhı'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2001, I, s. 227.

<sup>306</sup>Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Bi Şerhi Sahihi'l-Buharî*, Dâru't-Taybe, Riyad-2005, I, s. 565.

<sup>307</sup> Halil Ahmed Sehâranfûrî, *Bezlu'l-Mechûd fî Halli Ebî Davud*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2015, II, s. 68

<sup>308</sup>Mâverdî, *el-Hâvi'l-Keb'ir*, I, s. 44.

<sup>309</sup> Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübarekefûrî, *Tuhfetü'l Ahvezî*, Daru'l Fikr, Mısır-2008 I, s. 371.

<sup>310</sup>Mâverdî, *el-Hâvi'l-Keb'ir*, I, s. 44.

<sup>311</sup>Mâverdî, *el-Hâvi'l-Keb'ir*, I, s. 45.

<sup>312</sup>*el-İhtiyâr*, c.I, s.37

<sup>313</sup>Zeylâî, *Tebyînü'l-Hakâik*, I, s. 193.

<sup>314</sup>*el-İhtiyâr*, c.I, s.37

mevcuttur.<sup>315</sup>

II. Vacip olan, temizliktir. Bu sıvılar su ile aynı özellikleri barındırır. Su, elbiseye nüfuz edebilir. Necaseti çıkarabilecek kadar akışkandır. Necaset çok yoğunsa onu çözebilir. Necaseti sıkarak çıkarabilir. İşte tüm bu özelliklerinden dolayı su temizleyicidir. Suyun dışındaki sıvılar necasete nüfuz edebilmede, elbiseye girmede ve necaseti çözme konusunda su ile aynı özelliğe sahiptir.<sup>316</sup> Öyleyse bu sıvılar temizlik hususunda su ile aynı hatta bazen sudan daha etkilidir. Örneğin sirke içinde bulundurduğu asidik özelliğinden dolayı suyun kullanılmadığı bazı renkleri gidermek için özel olarak kullanılır. İşte bu temizlikte daha etkilidir.<sup>317</sup>

III. Aynî necaseti izale etmek, hükmi necaseti de izale etmeyi gerektirir. Örneğin makasla necasetin bulunduğu bölgeyi kesmek.<sup>318</sup> Bir elbise necaset bulaşmadan önce temizdir. Necaset bulaştıktan sonra vacip olan necasetin aynını gidermektir. Hatta necaset makas ile kesilirse<sup>319</sup> elbise temiz olur.<sup>320</sup> Necasetin aynını gidermek su ile gerçekleştiği gibi sıvı şeylerle de gerçekleşir. Hatta bazen sirke necasetin giderilmesinde sudan daha etkilidir. Necasetin aynını giderildiğinde ilk hali gibi temiz olur. Sıkılamayacak kadar sıvı olmayan şeyler hariçtir. Çünkü bunlar elbiseye dağılır ve necaseti gidermek yerine çoğaltır.<sup>321</sup>

IV. Aynı şekilde “delaleti nas<sup>322</sup>” ile delillendirilir. Necaset su ile gidermek mümkün ise sirke<sup>323</sup> ve gül suyu ile gidermek daha mümkündür. Çünkü necaseti gidermede sirkenin etkisi daha büyüktür. Zira o necaset izini giderir. Gülsuyu da kötü kokuyu giderir.<sup>324</sup>

V. Necasetin aynını gidermenin hakkı onu gidermektir. Özel olarak su ile gidermek değildir. Tıpkı ihramlı kişinin üzerindeki kokuyu herhangi bir şeyle

<sup>315</sup>Taftazânî, *Şerhu't-Telvîh alâ't Tevzîh li Metni't Tenkîh fî Usûlu'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2006, II, s. 209.

<sup>316</sup>*el-İhtiyâr*, c.I, s.37

<sup>317</sup>İbn Emîri'l-Hâc, *Halebetü'l-Mücallî*, I, s. 276.

<sup>318</sup>Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, I, s. 45.

<sup>319</sup>*el-İhtiyâr*, c.I, s.37

<sup>320</sup>Ömer b. İshak, *Ğurratü'l-Münîfe*, s. 16.

<sup>321</sup>Serahsî, *Mabsût*, I, s. 227.

<sup>322</sup>Debûsî, Delaleti Nas'ı şöyle tanımlamıştır; Ayette geçen bir kelime ile aynen veya manen sorunsuz sabit olan şeydir. Fakat başka bir ayette bu şekilde isimlendirilmiş olmayabilir. Bkz. Debûsî, *Takvîmu'l Edilleti*, s. 132.

<sup>323</sup>*el-İhtiyâr*, c.I, s.37

<sup>324</sup>Ömer b. İshak, *Ğurratü'l-Münîfetü*, s. 16

gidermesi gibidir.<sup>325</sup> Çünkü maksat necasetin aynını gidermektir. Bunda da su tayin edilmez.<sup>326</sup>

VI. Bir hüküm bir mana için sabit ise bu mananın zevali ile hükümde zail olur. Burada bir yerin necis olmasındaki mana, necasetin bulunmasıdır.<sup>327</sup> Bu necaset giderilince o yerin necis olma hükmü de gider.<sup>328</sup> Buna fıkhıta “hükümün vücudî ve ademî olarak illetle değişmesi” denir.<sup>329</sup> Örneğin içki kabı sirkeye dönüşmesiyle temiz olur. Bunu temiz yapanın sirke olduğu açıktır. Sirkenin içki kabını temizlemesi mümkünse, her türlü necaseti temizlemesi de mümkündür.<sup>330</sup> Bu delilin açıklaması içkinin necis bir kaba konduktan sonra sirkeye dönüşmesiyle bu kabı da temiz etmesidir.<sup>331</sup>

VII. Bir kedi, fare veya leş yedikten sonra bir kaba salyasını akıtırsa bu kap temizdir. Bu da kedinin tükürüğü ile beraber ağzının temiz olduğunun bir delilidir.<sup>332</sup> Çünkü kedi temiz olduğu gibi salyası da temizdir.<sup>333</sup> Efendimiz, (s.a.v.) bir hadîs-i şeriflerinde şöyle buyurmuştur: “*O (kedi) pis değildir. Ancak o sizin etrafınızda çok dolananlardandır.*”<sup>334</sup>

VIII. Su dışında başka bir şeyin necaset izalesinde bir rolü vardır, örneğin dibağ yaparken dağ bitkisi ile ceviz kabuğunun kullanılması gibi. Bundan dolayı sadece su izale için özelleştirilmez. Hatta sıvı şeyler daha etkili giderdiği için sudan daha evladır.<sup>335</sup>

## Cumhur Ulemanın Delillerine İzahlar

I. Allah Teala şöyle buyurur: “*Temizlenmeniz için su indirdik.*”<sup>336</sup> Bu ayeti

<sup>325</sup>Mâverdî, *el-Hâvi'l-Keb'ir*, I, s. 45.

<sup>326</sup>Ebu'l Abbas Ahmed b. Muhammed b. Hacer el-Heysemî, *Tuhfetu'l Muhtâc bi Şerhi'l Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-1983, I, s. 32.

<sup>327</sup>*el-İhtiyâr*, c.I, s.37

<sup>328</sup>Mâverdî, *el-Hâvi'l-Keb'ir*, I, s. 45.

<sup>329</sup>Necmeddin Kâdir Kerîm ez-Zengî, *el-İctihâd fî Mevradî'n-Nas, Dirâsetü Usûliyye Mukarenetün*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2006, s. 134.

<sup>330</sup>Mâverdî, *el-Hâvi'l-Keb'ir*, I, s. 45.

<sup>331</sup> İmam Fahrüddîn Ebî'l Muhasin el-Hasan b. Mensûru'l Ma'rûf Bikâdihân el-Evzecedî el-Fergâni'd Dîn el-Hanefî, *Fetâvâ Kâdihân fî Mezhebi'l İmâmi'l Âzam Ebî Hanîfe en-Nu'man*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2001, 592, III, s. 82.

<sup>332</sup>Mâverdî, *el-Hâvi'l-Keb'ir*, I, s. 45.

<sup>333</sup>Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî, *Meâlimi's Sünen*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-1950, 1, s. 35

<sup>334</sup>Nesâî, Taharet, 54; İbn Mâce, Taharet, 32.

<sup>335</sup>Mâverdî, *el-Hâvi'l-Keb'ir*, I, s. 45.

<sup>336</sup>Enfal, 8/11.

temizlenmeyi su ile sınırlamıştır, ulemaların görüşlerine şu şekilde cevap verilmiştir. Suyun temizleyici olması, temizlenmenin su ile sınırlandırılması anlamına gelmez. <sup>337</sup>Abdestsizlik ile necaset arasındaki fark şudur; Abdestsizlik hükmi necasettir. Mevcudiyeti ve ademiyeti ancak şâri' tarafından bilinir. Onu, su kullanarak gidermek nas ve icma ile sabittir. Su dışında bir şey kullanarak gidermek ise sabit değildir. Sıvı maddeleri abdestte su ile aynı seviyede değerlendirme, kıyası mümkün olmayan bir durumdur. <sup>338</sup>

II. Peygamber Efendimizin <sup>339</sup> “Onu su ile yıka” <sup>340</sup> hadisi ile burada istidlal edilemez. Çünkü bu “Mefhumu'l-Lakab”dır. <sup>341</sup> Bu da icmaen delil olamaz. <sup>342</sup> Hadiste sadece suyun zikredilmesi genelde suyun kullanılmasındandır. Suyun temizlikte şart olduğundan dolayı değildir. Sadece suyu zikretmesi su dışındakiler ile temizlik yapılamayacağını göstermez. <sup>343</sup>

Buna diğer bir cevap ise şöyledir; emrin gereği onu derhal yerine getirmektir. Burada mefhumu'l lakaba bakmayarak söylersek, hüküm kan dışında başka bir şey için de geçerli olmaz. Yani şöyle denilemez: Bu hadis kan dışındaki şeyleri su dışında bir şey ile yıkamaya delalet ediyor, çünkü kan lakaptır bunun dışındaki şeylerde bu hükmün geçerli olmayacağı anlaşılır. <sup>344</sup>

#### 2.1.1.4. Necasetin cisminin olmaması

Hissi olan bir necasetin temizlenmesi, yıkandıktan sonra necasetin giderilmesiyle gerçekleşir. Eğer necaset görülüyor ve bir cismi yoksa temizleyen kişinin oranın temiz

<sup>337</sup>Mazharî, *Tefsîru'l-Mazharî*, V, s. 260.

<sup>338</sup>Mazharî, *Tefsîru'l-Mazharî*, V, s. 260.

<sup>339</sup> Bu hadis peygamber Efendimizden iki tarikten gelmiştir. “*Ovala sonra suyla yıka*” birincisi; Hz. Esmâ'dan ‘bir kadın Peygamber Efendimize sordu...’ şeklindedir. İkincisi; ‘Hz. Esmâ Peygamber Efendimize sordu...’ şeklindedir. Hadisin rivayeti Esmâ binti Ebi Bekir'den naklolunur: “*Peygamber Efendimiz elbiseye değen hayız kanı hakkında şöyle demiştir; Kazıyacaksın sonra su ile ovalayacaksın sonra durulayıp namaz kılabilirsin.*” Bkz. Sirâcuddîn Ebî Hafs Ömer b. Ali İbn Mulkan, *el-Bedru'l Münîr fi Tahrîci Ehâdisi's Şerhi'l Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1986, I, s. 228.

<sup>340</sup> Bu hadis yukarıda geçmiştir.

<sup>341</sup> Fıkıh terminolojisinde lakap: Bir zâta delalet edip sîfata delalet etmeyendir. Dolayısıyla gramercilere göre özel ismi neveleriyle (İsim, Künye ve Lakap) beraber içine alır. Ebu'l Kâsım Abdulkerim b. Muhammed el-Kazvinî, *el-Azîz Şerhu'l Vecîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, s. 299.

<sup>342</sup>Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakâik*, I, s. 194.

<sup>343</sup> Muhammed b. Abdullah el-Hatîb et-Timurtâşî, *el-Vusûl ilâ Kavâidi'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 39.

<sup>344</sup>Zerkeşî, *el-Bahru'l Muhîr*, IV, s. 27.

olduğuna kani olmasıyla temiz olur. Bu kişinin kani olması için üç veya yedi kere yıkaması gerekir.

Mevsılı dedi ki: “Eğer necaset görülmüyorsa temizleyen kişinin zannınca temizlenme gerçekleştiği kanaatine varınca temizlik gerçekleşir.”<sup>345</sup>

#### Akli Delil

Mevsılı somut olmayan necasetin birkaç kez yıkanması ve yıkayanın zannınca temiz olmasıyla temizlik vasfı kazanacağını söylemiştir. Çünkü kesin olarak necasetin gittiğini bilemeyiz. Onu yıkayan kişi onun temiz olduğuna kanaat getirdiğinde ona temizmiş gibi muamele edilir.

#### 2.1.1.5. Katır ve Eşegin Artığından Abdest Almak ve İhtiyaten Teyemmüm Almak

Eşegin artığının temiz olup olmaması şüphelidir.<sup>346</sup> Eğer abdest için su bulunamamışsa ve sadece eşegin artığı varsa şüpheli olan o suyla abdest alınır ve üzerine teyemmüm alınır. Mevsılı şöyle der: “Su olmadığı zamanlarda katır veya eşegin artığından abdest alınır ve kendisi üzerindeki sorumluluğun tamamen gitmesi içinse teyemmüm alır.”<sup>347</sup>

#### Akli Delil

Mevsılı burada eşek ve katırın artık suyundan başka bir su bulunmadığı taktirde iki abdesti cem etti. Müslüman olan kimse önce bu şüpheli su ile abdest alacak. Çünkü suyun bulunması temizliğin farz olduğu yerlerde onunla temizlenmeyi gerektirir. Eğer bu suyun temizliğinde şüpheli edilirse onun hükmünü boşa çıkartır. İkinci olarak suyun olmadığı bir durumda teyemmüm abdesti alınır. Burada suyun kesin olarak var olup olmaması bilinmediğinden dolayı biz teyemmüm ile normal abdest için cem’ edildi dedik.

---

<sup>345</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.46

<sup>346</sup> ‘Temiz olup olmaması şüphelidir’ Bunu biraz daha açıklayacak olursak şunları ekleyebiliriz: Eşegin ve katırın salyası aslında temizdir. Yani ufak bir sudan içseler, içtikleri o suyun artığıyla her türlü temizlik işi yapılabilir. Fakat buradaki şüpheli abdest ve gusül olup olmamasıdır. Bkz. Abdurrahman b. Muhammed Avdu’l Cezerî, el-Fıkhu ala’l Mezhebi’l Erbea, Dâru’l Kütübi’l İlmiyye, 2003, Beyrut, c.I, s.32

<sup>347</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.25

“Suda aslolan temiz olmasıdır. Ona eşeğin salyası karıştığı için temizliği şüphelidir. O vakit su istishaben ve ‘kesin olanı şüpheli olana tercih edilir.’ Kaidesinden dolayı temiz kalır. Ancak buradaki kıyas suyuna asıyla alakalı değildir. Abdestsizlik kesin birşeydir. Daha sonra o abdestsiz kişi şüpheli olan su ile abdest aldı. Bu durumda kesin olan abdestsizlik durumu şüpheli olan abdestlilik haline üstün olur. O halde necasetin sürdürüldüğüne hükmederiz ve teyemmüm abdestinin alınmasını isteriz.”<sup>348</sup>

### 2.1.1.6. Abdesti Bozan Şeylerden Biri de Kan Kusmaktır.

Eğer kan tükürükle karışırsa geleceği üzere birkaç durumda incelenir;

Mevsılı dedi ki: “Eğer kan çoksa ve tükürükle beraber gelmişse abdesti bozar. Kan ve tükürük eşit olduklarında ihtiyaten abdest yine bozulur. Ama kan az olursa bu sefer bozulmaz. Çünkü az olan çok olanın içinde yok olur ve sanki hiç yokmuş gibi değerlendirilir.”<sup>349</sup>

Birinci durum; kan tükürükten fazla olduğu bir durumda abdest bozulur. Bunun tersi olduğunda ise abdest bozulmaz.

Akli Delil

Mevsılı buna genellik yoluyla şöyle hükmetmiştir: “Nasıl galip olana mağlup olan kişi tabi oluyorsa aynı şekilde genel olana çoğunluğun hükmü vardır.”<sup>350</sup> Burada çoğunluğa bakarak genel bir hüküm veririz. Kusma esnasında kan tükürükten daha fazla ise abdest bozulur. Tükürük fazla ise abdest bozulmaz. Bu fıkhıta ki “Çoğunluğun hükmü”<sup>351</sup> adındaki bir konudur.

İkinci durum; kan ile tükürük aynı miktarda ise abdest yine bozulur.

Akli delil

<sup>348</sup>Hatem Abdu’l Azîm Ebu’l Haseb, eş-Şekkü ve Eseruhû fi’l Ahkâmu’ş-Şer’iyye, Dâru’l Makâsıt, s.211

<sup>349</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.12

<sup>350</sup>İbn-i Âbidîn, Hâşiyetü İbn-i Âbidîn, Dâru’l Kütübi’l İlmiyye, c.X, s.459

<sup>351</sup> Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, el-Erbeatu’l Kavâidi’l Fıkhıyye ve Tatbîkâtuhâ fi’l Mezâhibi’l Erbea, Dâru’l Fikr, Dimeşk, 2006, c.I, s.325

Kan ile tükürük aynı miktarda olduğu durumlarda abdest bozulmuş olur. Çünkü Müslüman dini hakkında burada olduğu gibi ihtiyatlı davranması gerekir.

#### 2.1.1.7. Uyandıktan Sonra Mezi Görmek Gusül Almayı Gerektirir.

Uyandıktan sonra elbisede meni görmek gusül almayı gerektirir. Eğer rüya görse veya uyandığında bir şey hatırlamasa buna gusül gerekmez. Aynı şekilde rüya görse fakat uyandığında ıslaklık görmezse yine gusül gerekmez. Ancak uyandığında mezi görürse gusül gerekip gerekmeyeceği hususunda ihtilaf vardır.

Mevsîlî dedi ki: “*Kim sabah uyandığında elbisesinde meni ya da mezi görürse gusül alması vaciptir. Peygamberimiz buyurdular ki; ‘Kim gece rüya görürse sabah kalktığında ıslaklık yoksa gusül alması gerekmez. Ancak kim rüya görmezse fakat üzerinde ıslaklık varsa gusül alması gerekir.*”<sup>352</sup> Mezi konusunda ise ihtilaf vardır. İmamı- Yusuf demiştir ki; ‘*meziyakaza halinde gusül almayı gerektirmez.*’ Ancak bize göre ihtiyaten gusül alınması gerekmektedir.”<sup>353</sup>

Kişi uyandığında üzerinde mezi görmesi halinde ne yapacağı hususunda ihtilaf vardır.

Birinci görüş; Ebu Hanife’ye göre gusül alınması vaciptir.

Akli Delil

Mezinin aslı zaten incelik ve yaşlık olarak menidir. İkinci olarak ise ihtiyati olarak vaciptir. Çünkü mezi ile meninin birbirine karıştırılma ihtimali vardır. Eğer böyle bir ihtimal var ve işin hakikatini bilemeyeceksek gusül vaciptir.

İkinci görüş; Ebu Yusuf’a göre gusül alınması vacip değildir.

Akli Delil

Bunu herkesin aynı fikirde olduğu yakaza halindeyken mezinin gelmesi gusül gerektirmemesine kıyas ederiz. Çünkü yakaza haliyle uyku arasında fark yoktur. O

<sup>352</sup> Sünen-i Dârimî, Kitâbu’l Vudû, 795

<sup>353</sup> el-İhtiyâr, c.I, s.20



halde hükümleri arasında da fark olmamalıdır. Asl olan berâetüzimmedir. Şüphe ile gusül sabit olmaz.<sup>354</sup>

## 2.1.2. NAMAZ

### 2.1.2.1. Diz Erkeklerle Cariyenin Avretidir

Namazın sahih olması için avret yerinin örtülü olması şarttır. Mezhepler arasında diz avret içinde mi yoksa dışında mı tartışmalıdır.<sup>355</sup> Mevsilî dedi ki: “*Adamın avret mahali dizinin altundan göbeğinin altına kadardır. Çünkü diz bacak ile ayak kemiklerini birleştiren bir yerdir. Biz de ihtiyaten avret olarak belirledik.*”<sup>356</sup>

#### Akli Delil

Mevsilî, dizin avret olmasını ihtiyaten kabul etmiştir. Çünkü baldır avret yeridir. Bacak ise avret değildir. Diz ise bu ikisinin kesiştiği bir yerdir. “*Haramla helal bulunduğu durumlarda haram daha üstün olur.*”<sup>357</sup> Bu haramdan sakınmak için ihtiyaten diz bölgesini avret olarak kabul ettik.

### 2.1.2.2. İmamlıkta Öncelikli Olanlar

Mevsilî dedi ki: “*(Sonra imamlık olarak en uygun olan kişi yüzü güzel olanınızdır...) Aslında insanları namaz için şevklendiren ve insanlar için örnek teşkil eden kişi imamlığa en uygun olan kişidir. Cemaat ne kadar çoğalırsa fazileti de o denli artar. Bunlarla beraber bir imamda olması hoş görülmeleyen davranışlar vardır. Bunlar; Kur’ân okurken çokça öksüren kişi ve Vakfedilecek yerlerde vakfetmeyip vakfedilecek yerlerin dışındaki yerlerde vakfeden vb.*”<sup>358</sup>

<sup>354</sup>İbnü’l Hümam, Fethu’l Kadîr, c.I, s.62

<sup>355</sup> Şafi’ye göre diz avret mahali olarak sayılmaz. Nevevî Mecmu’ kitabında şöyle der “*Bir adamın avret mahali dizinin üstü ile göbeğinin altıdır. Göbek ile diz avret değildir. Bazıları onların avret yeri olduğunu iddia etse de ilk olan daha sahihtir.*” Bkz. Nevevî, el-Mecmu’ Şerhu’l Mühezzeb, c.III, s.173

<sup>356</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.82

<sup>357</sup>el-Aynî, el-Binâyetü Şerhu’l Hidâye, c. XII, s.145

<sup>358</sup>Mevsilî, el-İhtiyâr, I, s. 59.

## Namaz Kıldırma En Layık Kişinin Vasıfları;

Kalabalık bir topluluğun olduğunu varsayalım. Bu gruptaki herkes güzellikte, ilimde, Kur'ân okumasında, Allah'tan korkmasında ve yaş olarak eşit olsa ulema arasında kimin imamlık yapacağına dair ihtilaf vardır. EbûHanîfe'ye göre ahlak olarak en üstün olan imam olması gerekir. Ahlaken üstün olmak fazilet olarak da üstün olmak demektir. İmamlık ise fazileti üstün olana layıktır. Eğer ahlak olarak da eşitlerse yüzü güzel olan imamlık yapar. Çünkü insanlar onun arkasında olmaktan daha çok mutluluk duyar.<sup>359</sup>

Bazı fakihler<sup>360</sup> 'Yüzü güzel olanınız' ifadesini 'Gece en çok ibadet eden kişi' şeklinde açıklamışlardır. Bu görüşü ise Peygamber Efendimizin şu hadisinden çıkarmışlardır. "Kim gece namazlarını çoğaltırsa gündüzleyin yüzü güzelleşir."<sup>361</sup> Fakat böyle bir teville ihtiyaç olmayıp zahir manasıyla anlamak daha doğru olacaktır. Çünkü zahiri manada yüz güzelliği cemaatin artmasına sebep olur. Yüz güzelliğinden sonra ise nesep olarak en faziletli olan ve elbisesi temiz olan imamlığa layıktır. Bu gibi özellikler de cemaatin artmasına yardımcı olur.<sup>362</sup>

İmamlığa ilk kimin geçmesini tartışırken her şeyden önce bunun bir zorunluluk olmadığını tam aksine gönül işi olduğunu bilmesi gerekir. Sıhhat şartları bulunduğu sürece faziletli olanın geçmesi tüm mezheplere göre daha uygundur. Ancak Hanbelîlere göre kerahet ile olsa bile geçebilir. Bu gibi vasıfların sayılmasının nedeni cemaatin daha fazla olmasını sağlamaktır. Bir insan ne kadar fazilet sahibi olursa cemaati o kadar fazla olur.<sup>363</sup>

Fakihler yüzü güzel olan kimsenin imamlığa geçme hususunda öncelik tanımalarını şu hadis ile delillendirmişlerdir. "Cemaate Kur'an'ı en iyi bilen ve okuyanları imam olsun. Kur'ân bilgisinde eşit iseler, sünneti en iyi bilen; eğer sünnet bilgisinde de denk

<sup>359</sup>Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, I, s. 158.

<sup>360</sup>Damat Efendi, *Mecmeu'l-Enhur*, I, s. 168.

<sup>361</sup>İbn-i Mace, *Namazi İkame Etme ve Sünnetleri ile İlgili Bablar*, 1333.. Bu hadisin metni sabit değildir. Hâkim bu hadisin için demiştir ki; Sabit b. Musa, Şerik b. Abdullah el-Kâdî'nın yanına girdi. Şerik ona şöyle bir hadis zinciri okudu; 'Ben A'meş'ten o Ebû Süfyan'dan o da Cabir'den işitti ki Rasulullah şöyle dedi.' Fakat Şerik burada hadis metnini söylemedi. Bir süre sonra Sabit Musa'ya baktı ve 'Kim gece namazlarını çoğaltırsa gündüzleyin yüzü güzelleşir.' dedi. Sabit de bunu hadis metni zannetti. Bkz. İmam Ebu'l Hasan el-Hanefî, *Şerhu Sünen-i İbn-i Mâce*, Dâru'l-Marife, I, s. 179.

<sup>362</sup>Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed Damat Efendî, *Mecmû'l Enhâr fî Şerhi Mültekâ'l Ebhar li İbrahîmi'l Halebî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2016, I, s. 162

<sup>363</sup>Yazarı yok, *Havâşî ala'l Mülteka*, I, s. 179.

olurlarsa, önce hicret etmiş olan; hicret etmekte de aynı iseler en iyi olan imam olsun.”<sup>364</sup> Birçoğunu âlimlerin belirlediği bu sıfatların özünde insanları cemaate teşvik etmek yatar. Aynı şekilde namaz için gelenler Kur’ân okumada, Allah’tan korkmada, yaş olarak ve güzel ahlak bakımından eşitse imam olmaya en layık kişi güzel yüzlü olandır. Mevsilî bu konu ile alakalı olarak şöyle demiştir; imam olmaya en layık kişi cemaati en fazla toplayıp onlara güzel örnek olan kişidir. Cemaat ne kadar fazla olursa namazın da fazileti o kadar artar.<sup>365</sup>

### 2.1.2.3. Kadın ve Erkeğin Aynı Safta Bulunmasıyla Namazın Bozulması

Mevsilî dedi ki: “Aynı vaktin namazında bir kadın, erkek ile aynı safta namaza dursa erkeğin namazı bozulur. Kıyasa göre kadının namazının da bozulması gerekirdi. Fakat öyle olmadı. Çünkü erkek, kadının önünde namaz kılmakla mükelleftir. Herhangi bir safta kadın namaza dursa onun sağında, solunda veya arkasında namaz kılan erkeğin namazı bozulur. Namaz kılan iki kadın ise sağında ve solunda olan birer kişiyi arkasındaki iki erkek olmak üzere toplam dört erkeğin namazını bozar. Üç kadın ise beş erkeğin namazını bozar. Muhammed’e göre üç kadın saf sonuna kadar olan tüm erkeklerin namazını bozar. Ebû Yusuf ise iki kadın, saftaki tüm erkeklerin namazını bozabilir demiştir. Eğer kadınlar tam bir saf oluşturmuşsa arkasındaki tüm erkeklerin namazı bozulur. Fakat böyle bir durum için bazı şartların gerçekleşmesi gerekir. Bu şartlar; kadın ve erkek aynı vakit namazını kılacak. Mekân olarak aynı yerde bulunacaklar. Aralarında en az yürümeyi engelleyecek kadar bir engel olmayacak. Bu şartlar oluştuğunda erkeğin namazı bozulmuş olur.”<sup>366</sup>

### 2.1.2.4. Kadınlarla Aynı Safta Namaz Kılınması

Rasulullah Efendimizin hadisleri bize göstermiştir ki kadın erkeğin arkasında namaza durur.<sup>367</sup> Ne erkeğin sağında ne de solunda durması mümkün değildir. Bu görüş, Buhari ve Müslim’de geçen şu hadisle delillendirilmiştir. Enes’ten rivayet edilen bir hadise göre kendisi şöyle demiştir; *Rasulullah bize namaz kıldırды. Ben ve yanımda*

<sup>364</sup>Müslim, Mesâcid, 290; Hadis İbn-i Mesud’dan rivayet edilmiştir.

<sup>365</sup>Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, s. 80.

<sup>366</sup>Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, s. 59.

<sup>367</sup>“Enes, Rasulullah’dan şöyle rivayet ediyor; Rasulullah bana, anneme ve teyzeme namaz kıldırды. Beni sağına, kadınları da arkasına aldı.”Sahih Müslim, Mescid ve Namaz Mevzileri,269.

*bulunan bir yetim aynı safta namaza durduk. Yaşlı bir adam arkamızda namaza başladı.*<sup>368</sup> Hiçbir kadın bir erkekle aynı safta bulunamaz çünkü böyle bir durumda fitne çıkma korkusu vardır.<sup>369</sup>

Eğer kadın sünnete aykırı davranarak erkek ile aynı safta dursa bunun neticesinin ne olacağı hususunda fakihler ihtilaf etmişlerdir.

İlk görüş; Cumhur ulemaya<sup>370</sup> göre kadının namazı sahih olurken, erkeğin namazı kerahet<sup>371</sup> ile sahih kabul edilir. Bunun delili ileride de geleceği gibi kıyastır.

İkinci görüş; Hanefî âlimleri bu görüşü tercih etmiştir. Bu görüşe göre aynı safta veya kadının arkasında erkek saf tutmuşsa kadının namazı her halükârda sahihtir. Fakat erkeğin namazı batıl olur.<sup>372</sup> Bunun delilinin istihsan olduğunu belirtmişlerdir.

İlk görüşün delili olan kıyas yönü; kadına kıyas ile olur. Çünkü aynı safta kadın ve erkeğin namazı kılması kadının namazını bozmadığı gibi erkeğin namazını da bozmaz. Safların eşit olması iki taraf içinde eşittir.<sup>373</sup>

İkinci görüşün delili olan istihsan yönü; Erkek asıl makamını terk etmiştir. Kim asıl makamını terk ederse namazı fasit olur. Erkeğin asıl makamı yani yeri kadının önüdür.<sup>374</sup>

### **Kadının Arkada Namaz Kılmasının Hikmeti;**

Kadının, erkeğin arkasında namaz kılması namazın sıhhat şartlarındanadır. Tam tersi bir durumda hiç olmadık şekilde erkeğin aklına şehvetsel düşünceler gelebilir. Bundan dolayı kadını geride tutmakla erkek görevlendirilmiştir. Bu durum terk edildiğinde erkeğin namazı bozulur ama kadının namazı bozulmaz. Fakat cenaze

<sup>368</sup>İbn-i Hacer el-Askalânî, *Fethu'l Bârî*, III, s. 153. *Müslim*, Mescid ve Namaz Mevzileri, 266.

<sup>369</sup>Mahmud Hattâb es-Sübkî, *ed-Dînü'l-Hâlis ev İrşâdu'l Halk ilâ'd-Dini'l Hak*, Tahk.; Emin Mahmud Hattâb, Dâru'l Kütübi'l İlmiye, Beyrut-1971, II, s. 78.

<sup>370</sup>Nevevî şöyle der; Bir kadın erkeklerin bulunduğu safı geçse imamın yanına kadar gidip yanında namaz kılsa kendi namazı bozulmadığı gibi kerahat ile erkeklerin namazı da bozulmaz. Bkz. Nevevî, *Mecmu*, IV, s. 188.

<sup>371</sup>Sübkî, *ed-Dînü'l-Halis*, II, s. 78.

<sup>372</sup>Sübkî, *ed-Dînü'l-Halis*, II, s. 78.

<sup>373</sup>İbnu'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, I, s. 372.

<sup>374</sup>İbnu'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, I, s. 372.

namazlarında yan yana kılınması namazı bozmaz. Çünkü cenaze namazı mutlak manada bir namaz olmayıp ölüye hakkını vermek için yapılan bir ibadettir.<sup>375</sup>

Haris b. Muaviye el-Kindî; ‘Hz. Ömer’e üç tane soru sormak için Medine’ye gitti. Ömer ona ‘seni buraya ne getirdi?’ diye sordu. ‘üç tane soru soracağım.’ diyerek cevapladı. Hz. Ömer ‘O sorular nelerdir?’ dedi. O da şöyle cevapladı; Ben ve karım bazen cemaat ile namaz kılıyoruz. Kıldığımız yer çok dar olduğu için namazı yan yana kılmak zorunda kalıyoruz. Eğer arkaya geçerse bulunduğumuz yerden çıkmış oluyor. Ne yapmalıyım? Hz. Ömer; Yan yana kılın fakat aranızı ayıracak bir sütne koyun.<sup>376</sup>

Hz. Ömer böyle bir durumda aralarına bir engel koymalarını emretmiştir. Fakat yan yana kılmalarını zorunlu kılmamıştır. Bu hadisten Mâlikî ve Şafilerin yaptığı gibi erkekle kadının yan yana kılınmasının caiz olması çıkarılamaz. Eğer öyle bir şey olsaydı Haris, Hz. Ömer’e direkt olarak onu sorardı. Bu hadisin zahirinden de erkek ile kadının yan yana namaz kılması, namazı fasit edeceği görülür.<sup>377</sup>

Üçüncü ve son olarak kadının ortak namazlarda geride namaz kılması icmaen farzdır. Çünkü aynı vakit içerisinde erkeğin kadına uyması caiz değildir. Bu caiz olmayan durumlar ya çocuklarda olduğu gibi durumun yetersizliğinden kaynaklanır ya okuma yazma bilmeyen gibi salahiyet problemi yaşanır ya çıplak bir insanda olduğu gibi namazın şartı var olmaz ya da namazın düzeni gereği yerine getirilmesi gereken imam namazı önde kıldırılmaz. Namazı noksan yapan kişilerde bile (köle, a’ma, fasık gibi) kadınlar ile namaz kıldıklarında kadınlara uyma gibi bir durum söz konusu değildir.<sup>378</sup>

Halebî el-Hanefî der ki; Erkekle kadın aynı safta bile kılsa üç durumda namazları bozulmaz. Bu kıyas ile anlaşılabilir. Ancak bizim imamlarımız “Kadınları arka tarafta tutun!” hadisi ile bunu yapılması gereken bir iş olarak görmüşlerdir. Böylelikle kadının erkek ile aynı safta veya önde namaz kılması görüşünü erkek namazda olması gerektiği yeri terk ettiğini düşünerek yasaklamışlardır. İşte bu yüzden erkeğin namazı bozulurken kadının namazı bozulmaz. Eğer bu iş ile emredilen kadın olsaydı bu sefer kadının

<sup>375</sup>Serahsî, *Mebûsût*, II, s. 340.

<sup>376</sup>el-İmam Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Tahk.; Muhammed Abdulkadir Atâ, *Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye*, I, s. 90.

<sup>377</sup>Zafer Ahmed et-Tehânevî, *İ’lâu’s-Sünen*, Tahk.; Muhammed Takî Osmanî, ts. IV, s. 255.

<sup>378</sup>İbnu’l-Hümâm, *Şerhu Fethu’l-Kadîr*, I, s. 372.

namazı bozulacaktı. Kadın ile erkeğin bu ilişkisi tıpkı erkek ile imam arasındaki ilişki gibidir. İmamın cemaatin önünde olması gerekir. Olmadığı takdirde imamın namazı bozulur, cemaatin değil.<sup>379</sup>

### 2.1.2.5. Namazda Kur’ân Okumanın Hükümü

Mevsîlî dedi ki: “*Nafîle namazlarının her rekâtında kıraat farzdır. Namazın her iki rekâtlık bölümü bir namaz gibidir. Fakat ilk rekâtın dışındaki rekâtlarda iftitah tekbiri gerekmez. Üçüncü rek’ata kalkmak yeni baştan iftitah tekbiri almak gibidir. Bundan dolayı üçüncü rek’attasübhaneye duasını okumanın müstehab olduğunu söylemişlerdir.*”<sup>380</sup>

Farz namazlarda kıraat sadece ilk iki rekâtında farzdır. Son iki rekâta sünnettir.<sup>381</sup> Nafîle namazlarında ise tüm rekâtlarda kıraat gerekir.<sup>382</sup> Buna delil olarak iki örnek verilebilir:

Birincisi; Hz. Peygamberin: “*Fatiha’yı okumayanın namazı yoktur.*”<sup>383</sup> hadisi örnek verilebilir.

Farz namazlar hükmen iki rekâttır.<sup>384</sup> 3. ve 4. rekâtlarda kıraat sadece nafîle namazlarında gerekir. İki rekâtlık namazın ilk rekâtı ‘nas’<sup>385</sup> ile sabit, ikinci rekâtı ‘delaleti nas’<sup>386</sup> ile sabittir. Fakat ikisi arasında herhangi bir fark yoktur. Okunmadıkları takdirde namazın bozulması gibi bir durumda hükümleri aynıdır. Fatiha ya da herhangi bir surenin okunması gibi bir durumda aynı şekilde hükümleri aynıdır.<sup>387</sup>

<sup>379</sup>Sübkî, *ed-Dînü’l-Halis*, II, s. 78.

<sup>380</sup>*İhtiyâr*, c.I, s. 78.

<sup>381</sup>*İhtiyâr*, c.I, s. 78.

<sup>382</sup>*İhtiyâr*, c.I, s. 93.

<sup>383</sup> *Müslim, Salât*, 42; *Ebü Dâvud, Salât*, 132. Müslim, Ebû Davud ve Nesaî bu hadisin sonuna ‘*süreklı olarak*’ kelimesini eklemiştir.

<sup>384</sup> Namaz Mekke’de iki rekât olarak farz kılındı. Daha sonra Medine’de iki rekât daha eklendi. Bkz. Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, VII, s. 195.

<sup>385</sup>İbaretu’n Nas; lâfzın, nassın gelişindeki aslî maksat olan veya ona tâbi olarak kastedilen hükme delâlet etmesidir. Bkz. Hallâf, *İlmü Usûli’l Fıkh*, s. 114.

<sup>386</sup>Delaleti’n Nas; Sözüün, nassda belirtilen duruma ait hükmün, inceleme ve ictihatta bulunmaya ihtiyaç duyulmaksızın nasta belirtilmeyen durum hakkında da sabit olduğunu göstermesidir. Bkz. Necmeddin Kadir Kerim ez-Zengî, *el-İctihâd fî Mevradî’n-Nas*, s. 71.

<sup>387</sup>İbn Emîri’l Hâc, *Halebetü’l-Mücellâ*, II, s. 50-51.

Hadiste ‘namaz’ mutlak manadadır. Bu şekilde mutlak olarak zikredilen namazdan anlaşılan şey ise örfe iki rekât olmasıdır.<sup>388</sup>

İkinci olarak; Namazın her ikişerlik bölümünden sadece ilkinde iftitah tekbiri gerekir. Üçüncü rekâta kalkış sanki ilk rekât gibidir. Bazı âlimler üçüncü rekâta da tekbir alınmasını müstehap olduğunu belirtmişlerdir.<sup>389</sup>

#### 2.1.2.6. Bazı Kimselere İmamlık Yapmanın Mekruh Oluşu

Kim insanları cemaat ile namaza çağırarak sıfatlarla muttasıf ise bu kişi insanların önünde onlara namaz kıldırma layık bir kimsedir. Bunun aksi ise yani insanları cemaat ile namazdan soğutan kişilerin namaz kıldırması sahihtir fakat hoş değildir. Bu konunun detayları şimdi gelecektir.

Mevsilî dedi ki: “Kölenin, arabînin, körün, fasık kimsenin ve zinadan doğan çocuğun imamlıkları mekruhtur. Çünkü bunların imamlığı cemaati azaltır. Örneğin kölenin mertebesi diğer insanlara nazaran düşüktür. Ve genelde arabîler cahil olur.”<sup>390</sup>

#### Akli Delil

Mevsilî, imamlığı en uygun olmanın şartı olarak ‘Namaz cemaatini arttırıcı niteliklerin kişide bulunmasını’<sup>391</sup> ortaya koymaktadır. Kimin özellikleri namaz cemaatinin sayısını arttırıyorsa o kişi namazı kıldırma hususunda öncelik kazanıyor. Şimdi bu kısımları inceleyelim;

- a. Kölenin İmamlığı; Mekruhtur. Çünkü kölenin hüre göre vasfı azdır. Sıfatları eşit olduğunda hür olan kişinin namaz kıldırması daha evladır. Eğer diğer sıfatlar eşit değil de köleninkiler üstünse bu sefer hür olanın kıldırması uygun olmaz. Çünkü Allah Teala şöyle demiştir; “Sizin en cömertiniz

<sup>388</sup>Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed el-Haddâd ez-Zebidî, *el-Cevharatu'n-Neyyire Şerhu Muhtasaru'l Gadverî fi Furu'l Hanefiyyeti*, Tahk.; İlyas Kaplan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1998, I, s. 192.

<sup>389</sup>İhtiyâr, Dâru'l-Marife, s. 93.

<sup>390</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.80

<sup>391</sup> Bunun delili şu hadistir; Rasulullah Efendimiz buyurdular ki”İki adamın beraber namaz kılmaları tek başına kılmalarından daha iyidir. Kim daha fazla cemaatle kılsa Allah'a o kadar yakın olur.” Ebu Davud, 554

*Allah'a karşı en takvalı olanınızdır.*"<sup>392</sup>

b. Arabînin İmamlığı: Mekruhtur. Bunun sebebi genelde bu kimselerin cahil olmalarıdır.<sup>393</sup> Genelde sözügünün ifade ettiği şey; "*Bazı cüziyyatlarda yapılan araştırmalar sonucu umumi bir sonucun çıkması.*"<sup>394</sup> Burada musannif bazı arabîlerde cehaletin fazlaca olması onu genel olarak bir hüküm vermeye itmiştir. Bu yöntem, usulcülere göre "Eksik Araştırma"<sup>395</sup> olarak tanımlanmıştır. Ancak bazı arabîlerin alim olması mümkündür. Bu araştırmalardan dolayı alim olan bu arabîler hakkında hüküm geçerli olmaz. Hatta böyle bir arabînin imameti normal bir kimseden daha faziletli olur.<sup>396</sup>

c. Körün İmamlığı; Mekruhtur. Çünkü bu gibi kimseler necasetten sakınamayabilir.<sup>397</sup> Ama ona yardımcı olacak birisi varsa mekruhluk kalkabilir. Bu ve diğer tüm kısımlarda onun namaz kıldırmasını mekruh yapan illet kalkarsa mekruhluk ortadan kalkar.

#### **2.1.2.7. Vitir namazında kıraat**

Farz namazlarının ilk iki rekatında kıraat farzdır. Son iki rekatta ise okumak susmak veya tesbihte bulunmak arasında serbesttir.<sup>398</sup> Ancak nafil namazların hepsinde farzdır. Çünkü nafil namazların her iki rekatı tek başına bir namaz olarak kabul edilir. Nafil namazlarında üçüncü rekata kalkmak başka bir namaza başlamak gibidir.<sup>399</sup> Vitir namazında da aynı şekilde tüm rekatlarda okunması gerekir. Mevsilî dedi ki: "*Tüm rekatlarda okunması gerekir. Çünkü onun vacip olduğu konusunda ihtilafa düşüldüğünde ihtiyaten tüm rekatlarda kıraat vaciptir.*"<sup>400</sup>

Akli Delil

---

<sup>392</sup>Hucurat, 49/13

<sup>393</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.80

<sup>394</sup>Ahmed Veled Muhammed Mahmud, el-Mantık ve Usûlu'l Fıkhi Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2012, s.100

<sup>395</sup>Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah Bahadır ez-Zerkeşî, el-Bahru'l Muhîr fî Usûli'l Fıkh, Dâru'l Kütübi'l Tab'a, c.IV, s.321

<sup>396</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.80

<sup>397</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.80

<sup>398</sup>Zeyneddin Kasım İbn Kutluboğa el-Hanefî, et-Tashih ve't-Tercih alâ Muhtasaru'l Kudurî, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, s.172

<sup>399</sup>Ebî İbrahim Muhammed b. İsmail el-Emîru's-Sunânî, el-İddetü alâ İhkâmi'l Ahkâm Şerhu Umdetu'l Ahkâm, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, c.I, s.433

<sup>400</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.78



Mevsilî ihtiyat yolunu delil alarak tüm rekatlarda kıraatin okunması gerektiğini söylemiştir. Burada vitir namazı hükmünde ihtilafa düşülmüştür. Şafilerde sünnettir.<sup>401</sup> Hanefilerde vaciptir.<sup>402</sup> Hükmünün farklılığından dolayı ihtiyat yolunu seçerek bizim her rekatta kıraat okumamız gerekmektedir.

### 2.1.2.8. Teşrik tekbirlerinin vakti

Teşrik tekbirlerinin vaktinin ne olduğu hususunda iki görüş vardır.

Birinci görüş; Abdullah b. Mes'ud'un mezhebidir.<sup>403</sup> Ebu Hanife de bu görüştedir. Mevsilî dedi ki: *“Arefe günü sabah namazından sonra başlayıp bayramın birinci günü ikinci namazına kadar olan sekiz vakit namazdır.”*<sup>404</sup>

#### Akli Delil

Tekbirleri sesli söylemek asıl olana hilaf etmektir. Çünkü asıl olan gizli yapılmasıdır. Allah Teala şöyle buyurur: *“Rabbimize yalvararak ve gizlice dua edin.”*<sup>405</sup> *“Sesli olarak söylemektense sessiz söylemek daha evladır.”*<sup>406</sup> Ebu Hanife'nin akli olarak dayanağı kıyastır. Zikirde asıl olan gizli olmasıdır. Teşriklerin rivayeti hakkında ise birkaç rivayet gelmiştir. Bunlardan biri de sekiz vakit namaz olmasıdır. Başka bir rivayette ise yirmi üç vakit namazı olmasıdır. Rivayetlerin daha fazla olanları var. Biz de asıla yakın olması adına en az olan rivayeti aldık. Aynı şekilde tekbirleri sesli yapmak yerine sessiz yapılması görüşünü aldık.

İkinci görüş; Hz. Ali'nin mezhebidir.<sup>407</sup> Ebu Yusuf ve İmam-ı Muhammed bu görüşü savunurlar. Mevsilî dedi ki: *“Teşrik tekbirlerinin vaktinin sonu Kurban Bayramının dördüncü gününün ikinci namazına kadardır. Yani toplamda yirmi üç vakit namazdır.”*<sup>408</sup>

#### Akli Delil

<sup>401</sup>Zuhaylî, el-Vecîz fi'l-Fıkhı'l İslâmî bi-Vâsıtati Vehbete Zuhayli, s.220

<sup>402</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.78

<sup>403</sup>el-Aynî, Umdetu'l Kârî Şerhu Sahihi'l Buhârî, c.VI, s.424

<sup>404</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.119

<sup>405</sup>Arâf, 7/55

<sup>406</sup>el-İhtiyâr, c.I, s.119

<sup>407</sup>el-Aynî, Umdetu'l Kârî Şerhu Sahihi'l Buhârî, c.VI, s.424.

<sup>408</sup>el-İhtiyâr, I, s.119.

Musannif Ebu Yusuf'un sözünü delil olarak almıştır. Onun sözü teşrik tekbirlerinin yirmi üç vakit namazı olduğunu belirtmesidir. Bunun sebebi ise rivayetlerin en yüksek orandakini alarak ibadetleri ihtiyatlı bir şekilde yerine getirmektir. Aynı şekilde musannif “*Fetva bu ikisinin sözü üzeredir.*” demiştir.<sup>409</sup>

### 2.1.3. ZEKÂT

#### 2.1.3.1. Çocuklar ve Delilerin Mallarının Zekâtı

Mevsîlî dedi ki: “*Zekât sadece hür, Müslüman, akli yerinde ve ergin kişiler için gerekir. Çünkü kölenin malı olmaz. Müslüman olmayan bir kişi bizim kurallarımızın muhatabı değildir. Çocuk ve deliler ise ibadetle mükellef değillerdir. Peygamberimizin şu sözünden de belli olduğu gibi zekât İslâm'ın temel yapı taşlarından. “Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Ergin olana kadar çocuktan, akli açılana kadar deliden ve uyanana kadar uyuyan kişiden.”*<sup>410</sup> Hz. Ali demiştir ki;<sup>411</sup> *Çocuğa namaz farz olana kadar zekâta farz olmaz.*<sup>412</sup>

Tüm âlimler, nisap miktarı parası olan, akıllı, ergin ve Müslüman bir kişiye zekâtın farz olduğunda ittifak etmişlerdir. Mevsîlî, İmam-ı Şafî'den şunları nakleder: “*İhtilaf olan mevzu çocuk ve delilerin malıdır. Bu konu hakkında farklı farklı görüşler mevcuttur.*”<sup>413</sup> Bu görüşleri iki ana başlığa indirgemek mümkündür.

Birinci görüş; Çocuk ve delilerin mallarının zekâta tabi tutulmasıdır. Bu görüşü Mâlikî<sup>414</sup>, Şafî<sup>415</sup> ve Hanbelîler<sup>416</sup> savunur.

<sup>409</sup>el-İhtiyâr,I, s.119.

<sup>410</sup>İmam-ı Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, s. 116-118 (Hadis bu lafızlarla Müsned'den alınmıştır.)İbn Mâce, Talak, 15; Ebû Dâvûd, Hudûd, 17.

<sup>411</sup> Hz. Ali'nin bir sözü daha vardır; “Gizli maldan zekât olmaz”.

<sup>412</sup> İhtiyâr,I, s.136.

<sup>413</sup> Âlimler, çocuk ve delinin malı hususunda yedi kısma ayrılmışlardır. Bkz. ed-Doktor Muhammed ez-Zuhaylî, *ez-Zekâtu fî Mâli's- Sabî ve'l Mecnûn Hasbu's-Şurûti'l Âmmeti li'z-Zekâti Dirâseti Fıkhiyyeti Mukâreneti*, Külliyyeti's-Şerîa ve Dirâseti'l İslâmiyye, 2008.

<sup>414</sup>Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs el-Mâlikî, *ez-Zahiratu fî Furu'l Mâlikiyye*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut-2008, VII, s. 84.

<sup>415</sup> Muhammed b. Ömer Nûvî el-Câvî, *Şerhu Nûvî ala'r-Riyâdi'l Bediati*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut-2013, s. 142.

<sup>416</sup>Takiyyuddîn Ebû Bekir b. Zeyd el-Cerâ'î el-Hanbelî, *Gâyetu'l Matlabi fî Ma'rifeti'l Mezhebi fî Furu' el-Fikhu'l Hanbelî*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, s. 87.

İkinci görüş ise çocuğa ve deliye ait olan malların zekâta tabi tutulmamasıdır. Bu görüşü de Hanefiler savunur. Hz. Ali şöyle demiştir; Çocuğa namaz farz olana kadar zekâta farz olmaz.<sup>417</sup> Hanefiler, bu görüşü yani çocukların mallarının zekâta tabi tutulmamasına dair Kur’ân, sünnet, sahabe sözü ve akli deliller ile desteklemişlerdir.

İlk olarak Kur’ân’dan çıkartılan delil; “*Onların mallarından bir sadaka al ki, onunla kendilerini hem temizlesin hem de arındırırsın.*”<sup>418</sup> Bu ayetin bahsettiği kısma çocuklar dâhil edilemez. Çünkü çocuklar günah sahibi olmadıkları için temizlenmesinin de konusu olmaz.<sup>419</sup> Bu durum Usul-u Fıkıh ilminde<sup>420</sup> ‘*Sebebin ortadan kalkması*<sup>421</sup>*müsebbebin de kalkması*<sup>422</sup> *anlamına gelir.*’ kaidesi ile bilinir. Çocuk ve delilerin günah işlemesi mümkün olmadıkları için temizlenmesi de mümkün olamaz.<sup>423</sup>

Sünnetten çıkartılan delil; “*Üç kişiden kalem kaldırılmıştır; ergin olana kadar çocuktan, aklı açılana kadar deliden ve uyanana kadar uyuyan kişiden.*”<sup>424</sup> Çocuk için malın zekâtını vermesi gerekmez<sup>425</sup> çünkü hadiste de zikredildiği gibi kendisinden sorumluluk kaldırılmıştır. Zira zekâtın zorunluluğu demek o işi kesin olarak yapmayı gerektirir. O işi yapma hususunda herhangi bir genişlik bulunmaz.<sup>426</sup>

Sahabe sözlerinden<sup>427</sup> çıkartılan delil şudur: İbn-i Abbas: “*Yetim bir çocuğa namaz farz olana kadar zekât da farz olmaz.*”<sup>428</sup> İbn-i Mesud: “*Yetim malına zekât yoktur.*”<sup>429</sup>

Son delil olan akli delil; Bunu birkaç madde ile farkı farklı açılardan inceleyebiliriz.

<sup>417</sup>Mevsilî, *İhtiyâr*, I, s. 36 .

<sup>418</sup> Tövbe, 9/103.

<sup>419</sup>Nevevî, *Mecmû*, V, s. 330.

<sup>420</sup>Sübkî, *Urûs*, I, s. 381.

<sup>421</sup> Buradaki sebep ‘günahtır’.

<sup>422</sup> Buradaki müsebbip ‘*Temizlikten dolayı zekâtın kaldırılması*’.

<sup>423</sup>Sübkî, *ed-Dinü'l-Halis*, IV, s. 96.

<sup>424</sup>Sübkî, *ed-Dinü'l-Halis*, IV, s. 96.

<sup>425</sup>Serahsî, *Mebûsât*, I, s. 219.

<sup>426</sup> Alâeddin el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûlu Fahri'l-İslâmi'l-Pezdevî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2008, II, s. 222.

<sup>427</sup>Esnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, IV, s. 370.

<sup>428</sup>Ebû Ahmed Hamîd el-Horosânî, *Kitâbu'l-Emvâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1986, s. 462.

<sup>429</sup>Ebû Ubeyd el-Kasım b. Selâm el-Herâvî, *Kitâbu'l-Emvâl*, Tahk; Muhammed Halil Harrâs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 457.

I. Zekât başlı başına bir ibadettir.<sup>430</sup> Kişinin iradesine bağlı olarak yapılır.<sup>431</sup> Çocuklarda ise bu irade tam anlamıyla bulunmaz. Bundan dolayı onlar ibadet ile yükümlü değildirler. Diğer ibadetlerde olduğu gibi zekâtla da yükümlü olamazlar.<sup>432</sup>

II. İbadetler eda edilebilmesi için niyet gerekir. Çocuklarda ise niyet edebilecek kabiliyet yoktur.<sup>433</sup> Bundan ötürü onlar hiçbir şeyi ile mükellef değildirler. O halde namaz kılmayıp oruç tutmadıkları gibi zekâtta vermezler.<sup>434</sup> Eğer çocuklara zekât verme yükümlülüğü verirse bu sefer aciz bir kimseye de bu işi yapma zorunluluğu getirmemiz gerekir.<sup>435</sup>

III. Çocuğun malının zekâtını vermesi için velisi de zorlanmaz. Çünkü veli yetimin malını harcamaya yetkili değildir. Eğer harcayacaksa onun belli bir getirisi olmak zorundadır. Zekâtta ise böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>436</sup>

IV. Zekât verilebilmesi için tam mülkiyet şartı vardır.<sup>437</sup> Çocuğun mülkiyet hakkı ise tam değildir. Zekâtı verse dahi kabul edilmez.<sup>438</sup> Bundan dolayı çocuğun zekât vermesi gerekmez.<sup>439</sup>

V. Maslahat gereği malın çocukta kalması gerekir. Zira malın zekâtını vermek çocuk için zararlı bir yol olabilir.<sup>440</sup>

Cumhur ulema, bu görüşü yani çocukların mallarının zekâta tabi tutulmasına dair Kur’ân, sünnet, sahabe sözü ve akli deliller ile desteklemişlerdir.

İlk olarak kur’ân’dan çıkartılan delil;

“Onların mallarından bir sadaka al ki, onunla kendilerini hem temizler, hem de arındırırsın. Bir de haklarında dua ediver. Çünkü senin duan onların kalplerini

<sup>430</sup>İbn-i Âbidîn, *Reddu'l Muhtâr*, II, s. 258.

<sup>431</sup>Merginânî, *el-Hidâye*, I, s. 103.

<sup>432</sup>Hannân Abdurrahman Ebû Mah, *Zekâtü's Şerikât fi Fıkhı'l İslâmî*, Dâru'l-Me'mûn, Ürdün, 2007, s. 47.

<sup>433</sup>Muhammed b. Mahmud b. Hüseyin, *Ahkâmu's-Sığâr*, el-Câmiu'l-Ürdüniyye, Ürdün-1993, s. 19.

<sup>434</sup>Mahsûn Abdu Ferhân el-Cemîlî, *Zekatu'z-Zurûi ve's-Simâri ve'l Aseli fi'l Fıkhı'l İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1998, s. 38.

<sup>435</sup>Alâeddin el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, s. 222.

<sup>436</sup>Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, II, s. 5.

<sup>437</sup>Ali b. Ahmed b. Mükerrremü'llah es'Saîdi'l Udvî, *Hâşiyetu'l Udvî alâ Kifâyeti't Tâlib er-Ribânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1994, I, s. 593.

<sup>438</sup>Halil Abdulkerim Güneç, *el-Mevsûati'l Fıkhîyyeti'l Meysera*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2002, I, s. 59.

<sup>439</sup>Ebu'l Muzaffer Yahya b. Muhammed b. Hübeyratu's Şeybânî, *İhtilâfu Eimmeti'l Ulemâ*, Tahk; Seyid Yusuf Ahmed, Dâru'l Kütübi'l İlmiye, Beyrut-2002, I, s. 192.

<sup>440</sup>Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn Râzî, *İrşâdu't Tâlibîne ilâ Menheci'l Kavîm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2016, s. 180.

yatıştırır.”<sup>441</sup> Bu ayette herhangi bir kısıtlama yoktur. Dolayısıyla her küçük ve büyük ya da akıllı ve deli için geçerlidir. Bunların hepsi Allah’a iman eder. O vakit bu grupların hepsinin Allah tarafından temizlenmeye ihtiyacı vardır. <sup>442</sup> Temizlik, günahların giderilmesiyle olduğu gibi nefsin terbiyesi ya da faziletlerin ortaya çıkarılması gibi şeylerde de olabilir. Çocuğun malının zekâtının verilmesi veliye aittir. Çocukların evlenme haklarının düşmediği gibi zekât verme hakları da düşmez.<sup>443</sup>

Sünnetten çıkartılan deliller;

I. İbn-i Abbas şöyle rivayet etmiştir; Peygamberimiz Muaz’ı Yemen’e gönderdi ve ona şunları dedi: “*Onları Allah’tan başka ilah olmadığına ve benim de onun Rasulu olduğuma iman etmeye çağır. Eğer onlar bunu kabul ederlerse Allah’ın onlara her gün beş vakit namaz kılmalarını emrettiğini söyle. Eğer buna da iman ederlerse Allah’ın onlara Zenginlerin mallarından sadaka alıp fakirlere dağıtmalarını emrettiğini söyle.*”<sup>444</sup> Peygamberimizin bu söylemi de umumidir. Küçük büyük, hür köle, akıllı deli gibi bir vasıf zikretmemiştir. O halde bu sözler hepsi için geçerlidir. Çünkü sayılan bu grupların hepsi Allah’a iman edip Allah tarafından temizlenmeye ihtiyaçları vardır. <sup>445</sup>

II. Amr b. Şuayb babasından, babası da kendi babasından işitmiştir ki; Rasulullah insanlara şöyle dedi. “*Kim malı olan bir yetimin velisiyse, o mal ile ticâret yapsın. Sadece sadaka vererek onu bitirmesin.*”<sup>446</sup> Hadisten de anlaşılacağı gibi sadaka malı yavaş yavaş tüketir.<sup>447</sup> Veli için çocuğun malını

<sup>441</sup>Ali b. Ahmed. Said b. Hazm, *el-Muhallâ bi'l Âsâr*, Dâru'l Fikr, Beyrut-2010, V, s. 204.

<sup>442</sup>İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, s. 4.

<sup>443</sup>MaHFüz İbrahim Ferac, *Fıkhu'z-Zekâti alâ Davi'l-Kitâbi ve's-Sünne*, Dâru'l-Mısriyyetü'l Lübnâniyye, Kahire-1999, s. 55.

<sup>444</sup>Buhârî, Zekât, 41, 63, Meğazi, 60, Tevhid, 1; Nesai, Zekât, 1.

<sup>445</sup>İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, s. 4.

<sup>446</sup>*Tirmîzî*, Zekât, 15.

<sup>447</sup>Bu konuda Peygamberimizin muarız gibi gözükten hadisleri vardır. Örneğin “*Onun malını sadaka bitirmeden terketmeyin.*” (*Tirmîzî*, Zekât, 641.) Hadisi ile “*Sadaka maldan bir şey eksiltmez.*” (*Müslim*, İyilik ve Akriba Ziyareti, 69.) Hadisi muarız gibi gözükür. Bu hadisler nasıl anlaşılmalı? Öncelikle bilinmeli ki buradaki eksilme iki şekilde anlaşılır. Birincisi zahiri olarak, ikincisi ise manevi olarak. Sadaka, malı zahiren azaltır fakat manen azaltmaz. Çünkü Allah Teâla sadaka verilen mala bereket verir. Örnek olarak şöyle diyebiliriz; Bir adamın iki yüz dirhemi olsun. Bunun zekâtı beş dirhemdir. Bu adam zekâtını verdikten sonra yüz doksan beş dirhemi kalır. Bir sonraki seneye kadar bu adamın malı zahiren eksilmiş gibi gözükür. Fakat Allah o kalan parayı bereketlendirir. Bu sayede adam paranın eksildiğini fark etmez. Bkz. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Şerhu Bulûğu'l Merâm min Edilleti'l Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2014, III, s. 49.

ticâret yapmaksızın bağışlaması uygun değildir.<sup>448</sup>

Sahabe sözlerinden çıkartılan deliller;

Abdullah b. Ebu Rafî' şöyle dedi; *Ali bize 80 bin paraya bir yer sattı. Biz o yeri aldığımızda bir tarafının eksik olduğunu fark ettik. Sonra dedik ki; bize verilen yeri biz temize çıkartıyoruz. (zekâtını veriyoruz.) Biz yetim kimseleriz. Bundan dolayı bize eksik verme.*<sup>449</sup>

Aklî deliller;

I. Çocuğa eğitim veya terbiye açısından iletişim sıkıntısı yaşansaydı, zekât verme konusunda da sıkıntı çıkabilirdi.<sup>450</sup> Kaldı ki zekât fakirin hakkıdır. Onu büyük bir kişinin vermesiyle küçük birinin vermesi arasında fark yoktur. Mülk sahibi bir kadına bile nafaka verilmesi de buna benzer bir örnektir.<sup>451</sup>

II. Nevevî der ki; *“Zekâtın amacı, fakirin yoksulluğunu zenginın mallarıyla az da olsa engel koymaktır. Zengin sayede kendi malını temizlemiş olur. Çocukların da aynı şekilde nafaka vermeye güçleri yeter.”*<sup>452</sup>

### 2.1.3.2. Zekât Verilecek Miktarın Değerinin Biçilmesi

Mevsîlî dedi ki:<sup>453</sup> *Kefaretlerde, adaklarda, fitır sadakasında, öşürlerde ve zakatta ödenecek miktara değer biçip para cinsinden ödenmesi caizdir. Bu hüküm şu ayetten çıkarılmıştır; “Onların mallarından sadaka al.”*<sup>454</sup> *Bu ayetten anlaşılan şey sadakanın alınmasıdır. Allah adına alınan her şey sadaka adıyla anılır.*

*“Peygamber Efendimiz develerin zekâtı olarak ‘Kevmâ’ devesi<sup>455</sup> alındığını gördü. Sonra bu duruma kızdı ve şöyle dedi; Ben sizi insanların en iyi mallarından almamanız için uyarmamış mıydım? Zekâtı veren kişi; ben onu iki deve yerine*

<sup>448</sup>Vizâratü'l Evkâfî ve's-Şuûnu'l İslâmî, *Mevsu'atü'l Fıkhiyye*, Kuveyt-1992, XXIII, s. 232.

<sup>449</sup>Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hümâm es-Sanânî, *Musannef*, Mektebetü'l-İslâmî, 1983, IV, s. 66.

<sup>450</sup>İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, III, s. 411.

<sup>451</sup> Abdurrahman b. Nasır es-Sa'dî, *Münâzarâtü'l Fıkhiyye*, Tahk: Ebû Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd, Dâru'n-Neşr, Riyâd, s. 73.

<sup>452</sup>Nevevî, *Mecmû'*, IV, s. 301.

<sup>453</sup>*el-İhtiyâr*, I, s. 141-142.

<sup>454</sup>Tövbe, 9/103.

<sup>455</sup> Yaş olarak büyük ve uzun bir deve çeşididir. Değeri de diğer develere nazaran daha fazladır. Bkz. Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l Muhîdi'l A'zam*, , VII, s. 155.

veriyorum dedi. Peygamber Efendimiz durumu tasdiklercesine sustu.”<sup>456</sup> Bu konu zaten yeterince açıktır.<sup>457</sup>

Peygamberimiz Hz. Muaz’ı Yemen’e gönderdiğinde Muaz Yemen halkına şöyle dedi: “Bana arpa ve buğdaydan zekât vereceğinize hamis<sup>458</sup> ve elbise getirin. Çünkü bu sizin için daha kolay ve daha faydalıdır.”<sup>459</sup> Hz. Muaz bunları alıp Rasulullah’a getirir, Rasulullah da onu tenkid etmezdi.<sup>460</sup> Peygamberimizin şöyle bir hadisi de mevcuttur; “Deveden zekât olarak deve al.”<sup>461</sup> Bu hadis kolaylıkla ilişkilidir. Şöyle ki Hz. Muaz’ın istediği mallar daha kolaydır. Aynı şekilde devenin zekâtını deve ile vermek daha kolaydır. Buradaki illet fakirin hakkını vermektir. İki durumda da bu gerçekleştiğine göre bir sakıncası yoktur. Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur; “Allah Teâla zenginlere, fakirlerin haklarını vermelerini farz kılmıştır. Bunu da zekat diye isimlendirmiştir.”<sup>462</sup> Böylelikle zekât kurban gibi ibadetlerden farklı bir özellik kazanmıştır. Çünkü kurban ibadetinde böyle bir amaç bulunmamaktadır.

Öncelikle zekât miktarı aynu’l maldan (malın kendisinden) belirlenir. Bununla alakalı birçok hadis mevcuttur. Örneğin; “40 ile 120 koyun arası zekât bir koyundur.”<sup>463</sup> Zekât konusunda ihtilaf olan nokta bu malın değerinin zekat olarak verilip

<sup>456</sup>İbn-i Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 125-126; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, s. 349; Mecmu’u’z Zevâid kitabında bu hadis şöyle geçer. “Zekât veren kişi; Ey Allah’ın Resulü ben o deveyi develerimin arta kalanlarından iki tanesinin yerine verdim.” dedi. Peygambere Efendimiz ise ‘O vakit tamam’ dedi.” Bu hadisin ravilerinden bir tanesi zayıf olarak bilinen Mecâlid b. Ölçek’dir. Nesâî ise bu hadisi sika ravilerle rivayet etmiştir. Bkz. Nureddin Ali b. Ebû Bekir Heysemî, *Mecmu’u’z Zevâid ve Menfa’u’l Fevâid*, Mektebetü’l Kudsi, Mısır-1993, IV, s. 105.

<sup>457</sup> Metinde geçen ‘Sarih’ kelimesinin manası; yeterince açık olduğunu ve herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duyulmadığını ifade eder. Bkz. Taftazânî, *Şerhut’ Telvîh*, I, s. 228.

<sup>458</sup> ‘Hamis’ Beş zira’ uzunluğundaki elbisedir. Bkz. Ebû Bekir Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fi-Ğaribi’l Hadis*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-2010, I, s. 343.

<sup>459</sup> Ebû Bekir Ahmet b. Ali el-Beyhakî, *Sünenü’l Kübrâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-2003, IV, s. 190; İmam-ı Buhârî’nin Muallakatında da geçmektedir. Bkz. Ahmet b. Ali İbn-i Hacer el-Askalânî, *Tağlîku’t Ta’lîl alâ Sahîhi’l Buhârî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-2008, I, s. 448.

<sup>460</sup> ‘Bu haber Allah resulüne gitti fakat bunu reddetmedi.’ Cümlesi az önce geçen Beyhakî’nin kitabında mevcut değildir.

<sup>461</sup> Muaz b. Cebel’den rivayet edildiğine göre Peygamberimiz onu Yemen’e gönderdiğinde şöyle demiştir. “Tohumdan tohum, koyundan koyun, deveden deve, inekten inek olarak zekat al.” Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek ala’s-Sahihayn*, Dâru’l-Marife, Beyrut-1990, II, s. 5.

<sup>462</sup> Müellif bu hadisi aynen bu lafızlarla zikretmiştir. Taberânî ise *Mu’cemu’l Evsad* kitabında şöyle nakleder; “Allah Teâla zengin olan Müslümanlara mallarının miktarınca fakirlere verebildiği kadar para vermelerini farz kıldı. Eğer o beldede fakirler aç ve sefalet içindelerse bunun sorumlusu zenginlerdir. Bundan dolayı Allah Teâla onları kıyamet gününde çok şiddetli bir azaba tabi tutar.” Taberânî; Bu hadisin ravilerinden Sabit b. Muhammed ez-Zâhid rivayet zincirinde tek kalmıştır. Hafız el-Münzirî ise Sabit hakkında sika ve doğru sözlüdür, der.

<sup>463</sup> Buhârî, Zekât, 38.

verilemeyeceğidir. Bazı görüşlere göre ihtiyaç gereğince ya da fakirin durumuna göre zekât malının kıymeti çıkarılarak ihtiyaç olunan şeyden verilebilir.

Kısaca mezheplerin bu konudaki görüşleri şu şekildedir:

İlk görüş; Hanefilere<sup>464</sup> aittir. Bu görüşe göre zekât, kefare, adak, fitır sadakası ve öşürler verilmesi gereken malın değeri üzerinden verilebilir.

İkinci görüş; Mâlikî<sup>465</sup>, Şâfiî<sup>466</sup> ve Hanbelî<sup>467</sup> âlimlerinin oluşturduğu cumhur ulemadır. Bu görüşe göre ise ne zekâtta ne de diğerlerinde değer üzerinden ödeme yapılamaz.

Hanefî Mezhebinin Delilleri;

İlk olarak Kur'ân-ı Kerim'den çıkarılan delilleri inceleyelim;

“*Onların mallarından sadaka al.*”<sup>468</sup>

Bu ayete göre sadaka almamız emredilir. Tüm cinsler ise sadakanın altında zikredilebilir.<sup>469</sup> Kurtubî der ki; Allah Teâla şöyle buyurur; ‘*Onların mallarından sadaka al.*’ Bu ayet sadakayı herhangi bir şey ile kısıtlama getirmemiştir. Ne zekât ne de mal hakkında bir kısıtlama ya da beyan bulunmamaktadır.<sup>470</sup> Aynı şekilde Kurtubî bu ayet hakkında herhangi bir şeyi bir şey ile kısıtlamamıştır.<sup>471</sup> O halde sadaka koyun ya da başka bir şey ile kısıtlanmıyorsa kıymeti ile ödeme yapmak caizdir.<sup>472</sup>

İkinci delil kaynağı Sünnettir;

Sünnet deliline birkaç örnek verilebilir.

I. Enes'ten rivayet edilene göre; Hz. Ebu Bekir zekât hakkında şöyle dedi:

<sup>464</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, IX s. 14.

<sup>465</sup> Ebû Abdullah Malik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2008, 5, s. 144

<sup>466</sup> Nevevî, *Mecmu'*, VI, s. 112.

<sup>467</sup> İbn-i Kudâme, *el-Muğni*, VIII, s. 113.

<sup>468</sup> Tövbe, 9/103.

<sup>469</sup> Vizâratu'l-Evkâf ve's-Suûnu'l-İslâmî, X, s. 283.

<sup>470</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l Kurân*, VIII, s. 166.

<sup>471</sup> Cündî, *Câmi Ahkâmi'l Fıkhıyye*, I, s. 321.

<sup>472</sup> Kızıoğlu, *Vesâilu'l Eslâf*, s. 67.



“Kimin develerinin zekâtı ‘cez’aya<sup>473</sup> ulaşırsa ve onda cez’aya bulunmuyorsa o ‘hikka’<sup>474</sup> verebilir. Bu verdiği zekât kabul edilir. Bunu yapamaz ise iki koyun verebilir. Ya da bunların yerine yirmi dirhem de verebilir. Kimin zekât miktarı hikkaya ulaşırsa ve onun sadece cez’a’sı bulunuyorsa zekâtını ceza’ olarak verebilir. Bunu yapamaz ise iki koyun verebilir. Ya da bunların yerine yirmi dirhem de verebilir. Kimin develerinin zekâtı hikkaya ulaşmışsa ve onun sadece bintilebunu<sup>475</sup> varsa o zekâtını bintilebun olarak verebilir. Bunu yapamaz ise iki koyun verebilir. Ya da bunların yerine yirmi dirhem de verebilir. Kimin zekâtı bintilebuna ulaşırsa ve onun sadece hikkası bulunuyorsa zekâtını hikka olarak verebilir. Bunu yapamaz ise iki koyun verebilir. Ya da bunların yerine yirmi dirhem de verebilir. Kimin zekâtı bintilebuna ulaşırsa ve onun sadece ibn-i mahası<sup>476</sup> varsa o kişi zekâtını ibn-i mahas olarak verebilir. Bunu yapamaz ise iki koyun verebilir. Ya da bunların yerine yirmi dirhem de verebilir.”<sup>477</sup> Bu hadis zekâtın para cinsinden veya başka bir cinse çevrilip verilebileceğini gösterir.<sup>478</sup> Buradan anlıyoruz ki zekâtın belirli bir ödeme cinsi yoktur. Ancak ödenecek olan cinsin özürsüz olmaması gerekir. Satılıp, kıymeti ne ise onun zekât olarak verilmesi şarttır.<sup>479</sup>

II. Peygamberimiz iyi bir deve cinsinin zekat olarak verildiğini gördü ve ‘Bu nedir?’ diyerek sitemde bulundu. Zekâtı veren kişi; ‘Ben bunu iki deve yerine veriyorum.’ dedi. Peygamber Efendimiz ise bunu tasdikleyerek sustu.<sup>480</sup>İbnü’l-Hümâm bu hadis hakkında şöyle der; *biz anladık ki develer ve koyunlar için belirlenen yaşlar ve özellikler zekâtın kıymetini anlamamız içindir. Bu gibi şeyler yoruma açıktır. Maksat ise kolaylıktır.*<sup>481</sup>

III. İbn-i Ömer şöyle dedi; Peygamber Efendimiz fitır sadakasını farz kıldı ve

<sup>473</sup> Ceza; yaşı küçük. İbnü’l Arâbî der ki; koyunlarda ‘cez’a’ bir yaştır. Atlarda iki yaştır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l Arap*, III, s. 104

<sup>474</sup> Hikka; 45 devesi olduğunda zekât olunarak alınan deve çeşitidir. Bkz. İbn Manzur, *Lisânu’l Arap*, III, s. 177.

<sup>475</sup> Binti Lebut; İki yaşını doldurmuş ve üç yaşına girmiş ve doğum yapmış devedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l Arap*, III, s. 177.

<sup>476</sup> İbn-i Mahas; İki yaşına yeni girmiş ve doğum yapmamış devedir. Bkz. İbn Manzur, *Lisânu’l Arap*, III, s. 177.

<sup>477</sup> Buhârî, *Zekât* 33, 34.

<sup>478</sup> Atiyyetu’s Sakr, *Müessesetu Ahsenu Kelâm fi’l-Fetâvâ ve’l-Ahkâm*, Mektebetu Vehbe, Mısır-2011, IV, s. 569.

<sup>479</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, II, s. 170

<sup>480</sup> Heysemî, *Mecmau’z Zevâid*, IV, s. 105.

<sup>481</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, II, s. 187.

şöyle dedi; ‘Bugün fakirleri zenginleştirin.’<sup>482</sup> Zenginlik malın kıymeti ile olur.<sup>483</sup> Bu mesele yeterince açıktır. Bu ibadetle kastedilen şey fakirleri zenginleştirmekle olur, malların tek tek vasıflarıyla verilerek değil. Bunun bir delili de Peygamberimizin insanlar için kolaylık getiren beş yiyeceği saydığı hadistir.<sup>484</sup> İnsanların farklı farklı ihtiyaçları vardır. Kimisi açlık sınırında olduğu için yemeğe gereksinim duyar. Kimisi de biraz daha mutlu olmak için daha eğlenceli şeylere ihtiyaç duyar.<sup>485</sup>

Üçüncü delil kaynağı sahabe sözleri;

Muaz b. Cebel, Yemen halkına şöyle dedi; *bana arpa ve buğdayın zekâtı olarak Hamis ya da normal elbise getirin. Bu hem sizin için daha kolay hem de Medine’deki peygamber ashabi için daha hayırlıdır.*<sup>486</sup> Çünkü Yemen halkında elbise çok fazla var. Medine halkında ise ibadetle çok fazla meşgul oldukları için kumaş çok az var. Bundan dolayı Yemen halkı için bunu vermek daha kolay ve Medine için daha hayırlıdır.<sup>487</sup>

Bazı kimseler burada zekât yerine cizye alınmıştır der. Örneğin Beyhakî şöyle diyor; *Bu Muaz’ın görüşüdür. Peygamberin, zekâtı cinsinden veya dinar olarak almasına benzer. Ya da Muaz Yemen elbiselerini cizye olarak saymıştır. Bundan dolayı elbiseleri Yemenin fakirlerine değil de Medinelilere gönderdi. Çünkü onların büyük kısmı fey ehlidir.*<sup>488</sup>

Peygamberin, arpa ve buğday yerine kumaş almayı reddettiği vaki değildir.<sup>489</sup>

‘Cevheru’nNakiy’ adlı eserde şöyle geçer: ‘cizye olabilir’ diyen hadisin senedi zikredilmemiş ki bakalım. Muaz’ın ‘*buğday ve arpa yerine elbise verebilirsiniz.*’ sözü nasıl cizye olarak anlaşılabilir. Bu iki madde cizye kapsamına bile girmiyor.

<sup>482</sup>Dârukutnî kitabının zekât bölümünde bunu zikretmiştir. II, s. 152; Beyhakî, *Sünenü’l Kübrâ*, IV, s. 175.

<sup>483</sup>Maverdî, *el-Hâvi’l Kebîr*, III, s. 179.

<sup>484</sup>Ebû Said el-Hudri’den rivayet edilen bir hadise göre o şöyle diyor; *Biz Peygamber zamanında fitur sadakasını şöyle verirdik; bir ölçek yemek, bir ölçek hurma, bir ölçek arpa ve bir ölçek kuru üzüm.* Bkz. Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, IX, s. 244.

<sup>485</sup>Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Aklu ve’l Fikhu fî Fehmi Hadisi’n Nebvî*, Dâru’l Kalem, Beyrut-2008, s. 57

<sup>486</sup>İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l Bârî*, III, s. 365

<sup>487</sup>Abdulâlî b. Muhammed el-Leknevî, *Fevâtihu’r-Rahamût bi-Şerhi Müslimi’s Sebut*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-2008 II, s. 27.

<sup>488</sup>Beyhakî, *Sünenü’l Kübrâ*, II, s. 27.

<sup>489</sup>Atiyyetu’s Sakr, *Mevsûatu Ahseni’l Kelâm*, IV, s. 569.

Peygamberimiz ondan cinsini almasını da emretmiştir. Çünkü zekâtı veren kişi bunu talep edebilir. Zekâtın kıymet olarak verilmesi de tamamen bir tercih meselesidir. Bunu Hz. Peygamberin ‘*tohumdan tohum al.*’ sözünden anlıyoruz. Zekâtın asıl hedefi fakirin ihtiyacını gidermektir. Kıymetini çıkarmak bundan dolayı caizdir. Bu tarz bir yaklaşım birçok konuda vaki olmuştur. Bunlardan bir tanesi istinca mevzusudur. Peygamberimiz taş dışında bir şey ile istinca yapmayı yasaklamış olsa da âlimler görüş birliği ile bez ve tahta gibi şeylerle de temizlik yerine geldiği için istinca yapılabileceğini uygun görmüşlerdir. Zekât mevzusunda da bu şekilde kolaylık sağlamak için başka bir cinsten verilmesi caiz görülmüştür. Muaz da aynı şekilde maslahat icabı zekât konusunda değişiklikler yapmış ve fakirler nerede fazla ise oranın ihtiyacına göre zekât almıştır.<sup>490</sup>

I. Atâ'nın rivayetine göre Hz. Ömer zekâtı bazen kağıt olarak alırdı. Bu zekâtı da bir gruba verirdi.<sup>491</sup>

II. Himâs şöyle dedi; *Hz. Ömer yanıma geldi ve 'Himâs malının zekâtını ver.'* dedi. Ben de *'Benim zekât verebileceğim ok kılıfı ve katıkl ekmekten başka bir şeyim yok.'* dedim. O ise *'Bunlara değer biç ve öyle öde.'* dedi.<sup>492</sup>

Dördüncü delil; aklî delil;

I. Devenin zekâtı, deve dışında koyun ile de verilebilir. Beş deveye bir koyun, on deveye iki koyun olarak verilir.<sup>493</sup>

II. Zekâtın verilme amacı ihtiyacı gidermektir. Bundan ötürü farklı farklı malların zekâtını ölçmekte herhangi bir karmaşa yaşanmamış olur.<sup>494</sup>

III. Fıtır sadakasının da mallardan alınan zekâta çok mantıklı bir iştir. Hem fakirlerin ihtiyaçları karşılanır hem de zekâtı verene kolaylık sağlanır. Zekât namazın rekâtları gibi kesin ve değiştirilemez değildir. İkisi arasında çok büyük farklar vardır. En büyük fark ise zekâtın sınırları İslâm âlimleri tarafından

<sup>490</sup>Aladdin Ali b. Osman b. İbrahim b. Mustafa Mardinî, *Cevheru'n Nakîy alâ Sünen-i Beyhakî*, Dâru'l Fikr, Beyrut-2010, IV, s. 113.

<sup>491</sup>İbn-i Şeybe'nin rivayetidir. Bkz. Seyyid Kesrevî Hasan, *Mevsûatu Âsâru's Sahâbe*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1990. III, s. 436.

<sup>492</sup>Ebû Ubeyd 'mallar' babında bunu rivayet etmiştir. Rivayet zinciri şu şekilde gelir. O Yahya b. Said ve Ebû Muaviye'den, onlar da Abdullah b. Ebû Seleme'den, Abdullah b. Ebû Seleme de Ebû Amr b. Himâs'dan işitti; *Hz. Ömer yanıma geldi ve 'Himâs malının zekâtını ver.'* dedi. Ben de *'Benim zekât verebileceğim ok kılıfı ve katıkl ekmekten başka bir şeyim yok'* dedim. O ise *'Bunlara değer biç ve öyle öde.'* dedi. Bu hadisi İmam-ı Şafi, Ahmed, Ebû Şeybe, Said b. Mansur, Beyhakî ve Dâru Kutnî tahrîc etmiştir. Bkz. Ebû Muzaffer Kerâbîsî en-Nisâbü'rî, *el-Furuk fi'l-Furu' fi'l-Fıkhî li-İmâm-ı Ebî Hanîfe*.

<sup>493</sup>Atıyyetu's Sakr, *Müessesetu Ahsenu Kelâm*, IV, s. 569.

<sup>494</sup>İbn-i Kudâme, *el-Muğnî*, II, s. 358.

belirlenmiş ve tam olarak bir sınırının olmamasıdır. Zekâtı veren kişi isteğe bağlı olarak çok daha fazla verebilir. Oysa iki rekâtlık bir farz namazına mükellef kişi herhangi bir ekleme yapamaz. Bu caiz değildir.<sup>495</sup>

IV. Zekâtın kıymetinin çıkarılması cizyeye kıyasen de yapılabilir. Bu şekilde yapılması daha karlıdır. Cizyedeki amaç öldürülen kişinin karşılığını vermektir. Zekâta ise fakirin ihtiyacının giderilmesi gerekir.<sup>496</sup>

V. Adaletli olan, asıl maldan cinse çevrilmesi gerekir. Zira böyle olmazsa koyunun zekâtı sadece koyun ile verilebilir. Ama böyle olması fakirin ihtiyacını karşılamayabilir. Bundan dolayı cinsten cinse çevirmek caizdir.<sup>497</sup>

VI. Kıymetini çıkardığımız şeyde maldır. Bu yüzden emredilen şey yerine gelmiş olur.<sup>498</sup>

VII. Her mal ticâret malı gibi temiz olduğu için verilebilir.<sup>499</sup>

Cumhur Ulemanın delilleri;

İlk olarak Peygamberimizin sünnetinden çıkarılan deliller;

İbn-i Ömer şöyle dedi; Peygamberimiz fitır sadakasını bir sa' hurma ve bir sa' arpa olmak üzere tüm hür, köle; erkek, kadın; büyük, küçük Müslümanlara farz kıldı ve insanların namazdan çıkmadan ödemesi gerektiğini emretti.<sup>500</sup>

Peygamber Efendimiz sadakanın her türlüünü farz kıldı. Kim de kıymetini ölçer de verirse farzı yerine getirmemiş olacağını bildirdi.<sup>501</sup>

İkinci olarak sahabe sözü;

Ebu Said el-Hudrî dedi ki; *Bizfitır sadakasını ya bir ölçek yemek ya bir ölçek arpa ya bir ölçek hurma ya bir ölçek peynir ya da bir ölçek kuru üzüm olarak ödüyorduk.*<sup>502</sup>

<sup>495</sup>Zerkâ, *el-Aklu ve'l Fıkhu*, s. 59-60.

<sup>496</sup> Muhammed Hasan ed-Delîmî, *Ahkâmu'l Kıymeti fî Fıkhu'l İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1971, s. 79.

<sup>497</sup>Nevevî, *el-Mecmu'*, V, s. 301.

<sup>498</sup> Muhammed b. Ömer b. Salim, *et-Tercih fî Mesâili's Savmu ve'z-Zekat*, Dâru'l Hicre, Medine-1995, II, s. 144

<sup>499</sup> Abdurrahman Kemal Muhammed, *İlmi Usûli'd-Dîn ve Eseruhû fî'l-Fıkhu'l İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2006, s. 527.

<sup>500</sup>İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, III, s. 430

<sup>501</sup> Abdurrahman Kemal Muhammed, *İlmi Usûli'd-Dîn*, s. 529.

<sup>502</sup>Buhârî, Zekât, 74.

### Üçüncü delil; akli çıkarımlar

I. Fıtır sadakası ve zekât, sınırları belli birer ibadettir. Belirli vaktin dışında ödeyemediğin gibi her malın da zekât verilmesi doğru değildir.<sup>503</sup> İmam-ı Harameyn Esâlib<sup>504</sup> kitabında şöyle der; *Bizim delilimizin dayanağı büyüklerimizdir. Zekât Allah'a yaklaşmak için verilir. Bu ve buna benzer tüm ibadetler Allah için yapılır. Meselemize gelecek olursak; bir kişi vekiline bir elbise al dese ve vekil olan kişinin de ne yapacağını, nasıl ticâret edeceğini anladığını varsayalım. Bu durumda vekil olan kişi sahibine daha faydalı bir şey alabilecek bile olsa elbiseden başka bir şey alması caiz değildir. Zekât konusunda da bu böyledir. Allah'ın dediğinin dışına çıkamayız.*<sup>505</sup>

II. Zekât, fakirin ihtiyacını gidermek ve Allah'ın gönderdiği mala şükretmek için vacip kılınmıştır. Fakirin ihtiyacını daha iyi bir şekilde gidermek için her çeşitten zekât verilmesi gerekir. Ayrıca Allah'ın bize verdiği bu nimetin şükürünü elimizdeki malı vererek yapmış oluruz.<sup>506</sup>

III. Zekât malının kıymetinin çıkarılması nasları terk etmek anlamına gelir. Bu kötü bir şeyi iyi bir konuma koymak gibidir.<sup>507</sup>

IV. Fıtır sadakasını kıymetini çıkarmak onun asıl değerini gizlemek olur. Asıl değeri ortaya çıkarılmamış olur.<sup>508</sup> Zekâtın değerini ölçmek onun zahiri olan fitratını gizlemek olur. Bir ölçek yemek verilen sadakayı küçüğünden büyüğüne herkes tarafından bilinir. Fakat bunu dirhem olarak değer verdiğinde gizlemiş olursun. Çünkü onun gerçek değerini senden başkası bilemez.<sup>509</sup>

Son olarak tüm bu delillere bir açıklama yapmamız icap eder; son delil oldukça gariptir. Onların iddiasına göre bizim zekatın kıymetini çıkarmak o miktarı gizlemek oluyormuş, istenilen şey ise bunu açığa çıkarmamış. Biz bir amelin açığa çıkarılmasının ya da göz önünde yapılmasının ne zaman vacip olduğunu bilmiyoruz doğrusu! Ayrıca fıtır sadakasının kıymetini çıkarmak nasıl oluyor da onu gizli yapıyor.

<sup>503</sup> Muhammed b. Salih el-Useymin, *Mecmû'l Fetâvâ, Dâru'l Vatan, Medine-2001*, XVIII, s. 284.

<sup>504</sup> Kitabu'l Esâlib fi'l Hilâfât; İki ciltten oluşur ve Şafi ile Hanefî mezhepleri arasındaki görüş farklılıklarını zikreder. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, s. 148.

<sup>505</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, V, s. 401.

<sup>506</sup> Sûsan Şerif Felâha, *İmam-ı Süfyan-ı Sevri'nin Fikhi Görüşleri ve Diğer Mezheplere Yakınlığı*, Mektebetu Ubeykân, s. 367.

<sup>507</sup> İbn-i Kudâme, *el-Muğnî*, II, s. 358.

<sup>508</sup> Useymin, *Mecmû'l Fetâvâ*, XVIII, s. 284.

<sup>509</sup> Useymin, *Mecmû'l Fetâvâ*, XVIII, s. 284.

Aynı zamanda yemek olarak vermek zahiri olarak vermek anlamına geliyor. Buradaki maksat fakiri sevindirmektir. İnsanlar onun fakir olduğunu ve benim o malı zekât olarak verdiğimi biliyor. Allah şöyle buyurur; “Sadakaları açıksa verirsiniz ne iyi! Eğer fakirlere gizlice verirsiniz, bu sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızın bir kısmının bağışlanmasını sağlar. Allah, bütün yaptıklarınızdan haberdardır.”<sup>510</sup> Bu ayet fitır sadakasını da kapsar. Yemeğin belirli olması kıymeti çıkarıldığında da belirli olmasını gerektirir. Bu saydığı madde delil olarak kabul edilemez. Bunun açıklamasını daha önce de yapmıştık.<sup>511</sup>

I. Peygamber Efendimiz zekâtı farklı farklı değerlerde farz kılmıştır. Bu da farklı farklı ihtiyaçları giderebileceği anlamına gelir. Bu tek bir cin olsun veya olmasın bir şey değişmez.<sup>512</sup>

II. Eğer fitır sadakasına bir değer verip o şekilde caiz olsaydı bunu Peygamberimiz bildirirdi. Zira Peygamberimiz için beyan edilecek bir şeyi geciktirmesi mümkün değildir. Peygamberimiz bu beyanı bize söyleseydi sahabe bunu bize naklederdi.<sup>513</sup>

## 2.1.4. ORUÇ

### 2.1.4.1. Ramazan Orucu İçin Niyet Etmek

Niyetin lügatte ‘istenilen ve kastedilen yön, taraf’<sup>514</sup> manası vardır. Istılâhî manası ise; Kalbin bir zararı gidermede veya bir fayda sağlamada Allah rızası için bir şeyi istemesidir. Ramazan orucu için yapılan niyet Mevsilî tarafından üç farklı başlıkta incelenmiştir.

Sağlığı yerinde ve mukim olan kimse için ramazan orucuna niyet etmek farz mıdır? Niyetin vakti ne zamandır? Ramazan orucu nafîle niyeti ile sahih olur mu?

<sup>510</sup> Bakara,2/271.

<sup>511</sup> Ebû Amr Ahmet Ğânim Câsîmî’l Arfîzî, *et-Tarîku’l Müstakbeli li Beyâni Cevâzi Defi’l Kıymeti fi’z-Zekevât ve’l Kefârât ve Kesîru’n mine’l-Ahkâm*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-1999, s. 25.

<sup>512</sup> Useymîn, *Mecmû’l Fetâvâ*, XVIII, s. 284.

<sup>513</sup> Abdullah b. Ahmed el-Alâf, *Fetevâ Eimmeti’l İslâmî fi’s-Siyâm*, Dâru’t Tarafeyn, Taif-1997, s. 340.

<sup>514</sup> İbn-i Manzur, *Lisânu’l Arap*, XIV, s. 395.

Mevsîlî şöyle dedi: “İmam Züfer<sup>515</sup> şöyle demiştir: Sağlığı yerinde ve mukim kimse için Ramazan orucunda niyet şart değildir. Çünkü farz olan orucun zamanı, sınırları kesin olarak belirlidir. Belirlenen vaktin dışında tutulması caiz değildir. Bu vakitlere dikkat edildiğinde farz olan oruç eda edilmiş olur. Bu oruç gibi diğer ibadetlerde de böyledir. Nisapmiktarı paranın senesi dolunca fakirlere zekat vermek de buna örnek verilebilir.

Oruç diğer ibadetler gibi bir ibadettir. Peygamberimiz ‘Ameller niyetlere göredir.’<sup>516</sup> buyurduğundan dolayı hiçbir ibadet gibi oruç da niyetsiz olmaz. Namaz konusunda da niyetle alakalı konular geçmişti.<sup>517</sup> Aç kalmak, bazen hastalık, spor, iştahsızlık gibi birçok nedenden dolayı yapılabilir. Bunu oruç için yapıldığını ancak niyetle belirtmiş oluruz. Bunu namaza kalkarken veya malın beşte birini fakire zekât olarak verirken yaparız. Fakat Ramazan ayında farz orucu tutarken niyet etmeye gerek yoktur. Çünkü o vakitte başka bir oruç tutma seçeneği yoktur. ‘Farz olan oruç için zaman bellidir.’ sözüne katılıyoruz. Burada şöyle bir soru gelebilir; Peki gün boyu açlık sürdüğünde neden ‘Oruç yerine geldi’ diyerek bildirmediniz zira bu durumda da işin amacı olmuş olur?’ Bunun cevabı şöyledir; Nisap miktarı<sup>518</sup> paranın hibe edilmesine bakacak olursak; böyle bir durumda hibe eden kişide niyet manası vardır. Bu da onun sevap almasını sağlar. Bundan dolayı hibe eden kişi hibesinden dönemez. Çünkü ondan sevap almıştır. Konumuza dönecek olursak. Burada akşama kadar aç kalmış kişide herhangi bir niyet bulunmamaktadır. Bundan sevap da almamıştır. Kudûri’nin<sup>519</sup> rivayetine göre; İmam-ı Kerhî, İmam-ı Züfer’in<sup>520</sup> böyle bir söz söylemediğini iddia etmiş ve şöyle demiştir; ‘İmam-ı Züfer’in mezhebine göre İmam-ı Malikte<sup>521</sup> olduğu gibi bir niyet yeterlidir.’ Bu tek niyet etme görüşü şöyle açıklanabilir; Ramazan’ın bir aylık orucu, namaz gibi tek bir ibadettir. Namazın her rekâtında niyet etmediğimiz gibi oruç günlerinin hepsinde de etmemize gerek yoktur. ‘Her gün niyet edilmelidir’ diyenler

<sup>515</sup> Bu mesele Züfer’den ‘Ramazan orucuna niyet’ olarak iki rivayet gelmiştir. Birinci; Niyet şart değildir. İkincisi; Ayın başında bir niyet yeterlidir.

<sup>516</sup>Buhârî, *Bedü'l-Vahy*, 1; Müslim, *İmare*, 155.

<sup>517</sup> “Namaza niyet” bölümünde zikrettik.

<sup>518</sup>Eğer bir kişi nisab miktarı parasının zekâtını fakire niyet etmeden verirse ondan zekât yükümlülüğü düşer. Bkz.Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, II, s. 22.

<sup>519</sup>Ebû Yüsr dedi ki; Züfer bu görüşü gençken söylemişti. Sonra bu görüşten döndü. Bkz. Zeylâf, *Tebyînu'l Hakâik*, II, s. 208.

<sup>520</sup>Serahsî, *Mebûât*, III, s. 60.

<sup>521</sup> İmam-ı Malik’in mezhebine göre; Ramazan ayının ilk gecesi kişi gece kalkıp tüm Ramazan ayını oruçlu geçirmek için niyet ederse tüm ay o niyet geçerli olur. Bkz. Fendulâvî, *Tehzîbu Mesâlik*, s. 149.

buna şöyle cevap verirler; ‘oruç her gün ayrı ayrı yapılan bir ibadettir. Herhangi bir gün orucun bozulsa diğer günleri etkilemez. Aynı şekilde Ramazan ayının bir bölümünde oruç tutma şartları bulunmasa diğer kalan günleri etkilemez. O zaman her ibadet için farklı farklı niyet edilmesi gerekir. Zira gündüzün bitmesiyle o günün ibadeti olan oruç da bitmiş olacak. Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: ‘Gece bizi şu taraftan, doğu da bizi şu taraftan karşıladığında ve güneş battığında oruçlu iftarını yapar.’<sup>522</sup> Gündüz bitimiyle ikinci bir güne giriliyorsa, Ramazan’ın başında olduğu gibi yeni bir niyet de gerekir.”<sup>523</sup>

#### 2.1.4.2. Sağlığı Yerinde ve Mukim Olan Kimse İçin Ramazan Orucuna Niyet Etmek Farz mıdır?

Sağlığı yerinde ve mukim bir kişi Ramazan orucu tutuyorsa niyetin ne zaman ve kaç kere etmesi gerektiği hakkında âlimler üç gruba ayrılmıştır;

İmam-ı EbûHanîfe; Ramazan ayı boyunca her gün için bir kez niyet etmesi gerekir.<sup>524</sup>

İmam-ı Malik;<sup>525</sup> Ramazan ayının ilk gecesi niyet etmişse bu niyet hepsi için yeterlidir.<sup>526</sup>

İmam-ı Züfer; Sağlığı yerinde ve mukim kimse için Ramazan orucuna niyet etmesi gerekmez.<sup>527</sup>

Bu görüşlerin delilleri;

İlk görüş olan; ‘Ramazan ayı boyunca her gün için bir kez niyet etmesi gerekir.’ görüşünü İmam-ı EbûHanîfe ve İmam-ı Şâfiî savunur.

Sünnet Delili;

---

<sup>522</sup>Buhârî, Savm, 44.

<sup>523</sup>Mevsilî, İhtiyâr, I, s. 164.

<sup>524</sup>Mevsilî, İhtiyâr, I, s. 164.

<sup>525</sup>Mevsilî, İhtiyâr, I, s. 164.

<sup>526</sup>Seyid Hüseyin Âfânî, Nidâu Riyân fî Fıkhı’s-Savm ve Fazlı Ramazan, Dâru Macid İsrî, Cidde-2010, II, s. 67.

<sup>527</sup>Mevsilî, İhtiyâr, I, s. 164.



Rasulullah buyurdu ki “*Ameller niyetlere göredir. Herkes yaptığı işin karşılığını niyetine göre alır.*”<sup>528</sup> Her hak eden için bir iş gerekir ki o da ibadettir. İbadet de ancak ihlas ve çaba ile gerçekleşir.<sup>529</sup>

Aklî Delil;

I. Niyet hergün gerekir.<sup>530</sup> Çünkü oruç her gün yapılan birbirinden bağımsız ibadettir. Bunun delili ise bir gün orucunun bozulması diğer bir güne etki etmemesidir. Bundan dolayı her gün için farklı niyet gerekir.<sup>531</sup> Her günün arası gece ile ayrılır. Zaten bir niyet yetseydi kalan kısmın ehliyeti anlaşılamazdı. Bu günler namaz mukabilindedir. Bundan dolayı her gün için ayrı ayrı niyet edilmelidir.<sup>532</sup>

II. Diğer tüm ibadetlere kıyasla her gün farklı niyet edilmesi gerekir. Tek bir niyetle caiz olmaz.<sup>533</sup>

III. Aç kalmak, bazen hastalık, riyazet, iştahsızlık gibi birçok nedenden dolayı yapılabilir. Bunu oruç için yapıldığını ancak niyetle belirtmiş oluruz. Bunu namaza kalkarken veya malın beşte birini fakire zekât olarak verirken yaparız.<sup>534</sup>

İkinci görüş olan; ‘*Ramazan ayının ilk gecesi niyet etmişse bu niyet hepsi için yeterlidir.*’ görüşünü İmam-ı Malik’e aittir.<sup>535</sup>

I. Rasulullah buyurdu ki “*Herkes yaptığı işin karşılığını niyetine göre alır.*”<sup>536</sup> *Benim burada yaptığım iş bir ay boyunca oruç tutmaktır.*<sup>537</sup>

II. Oruç bir aylık tek bir ibadettir. Ramazan’ın bir aylık orucu, namaz gibi tek bir ibadettir. Namazın her rekâtında niyet etmediğimiz gibi oruç günlerinin hepsinde de etmemize gerek yoktur.<sup>538</sup>

<sup>528</sup> Buhârî, *Bedü'l-Vahy, 1*; Müslim, *İmare, 155*.

<sup>529</sup> Serahsî, *Mebûsût, III*, s. 60.

<sup>530</sup> Mevsilî, *İhtiyâr, I*, s. 164.

<sup>531</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi', II*, s. 84.

<sup>532</sup> Serahsî, *Mebûsût III*, s. 60.

<sup>533</sup> Mevsilî, *İhtiyâr, II*, s. 186.

<sup>534</sup> Mevsilî, *İhtiyâr, II*, s. 186.

<sup>535</sup> Mevsilî, *İhtiyâr, I*, s. 164.

<sup>536</sup> Buhârî, *Bedü'l-Vahy, 1*; Müslim, *İmare, 155*.

<sup>537</sup> Seyid Hüseyin Âfânî, *Nidâu Riyân fî Fıkhî's-Savm ve Fazlı Ramazan*, Dâru Macid İsrî, Cidde-2010, II, s. 67.

<sup>538</sup> Mevsilî, *İhtiyâr, II*, s. 186.

III. Ramazan orucu için edilen bir niyet diğer günler için yeterlidir. Niyet, işin yapılma zamanına göre bozulmaz. Eğer bozulsaydı gece edilen niyet bir sonraki gün akşam ezanına kadar dayanmazdı.<sup>539</sup>

IV. Bu hacca kıyas edilebilir. Çünkü hacda tavaf, sa'y ve Arafat Vakfesi tek bir niyet ile gerçekleşiyor.<sup>540</sup>

Üçüncü Görüş; 'Sağlığı yerinde ve mukim kimse için Ramazan orucuna niyet etmesi gerekmez.' Bu görüş İmam-ı Züfer'e aittir.

I. Allah Teâla şöyle buyurdu; "*Sizden kim Ramazan ayına ulaşırsa oruç tutsun.*"<sup>541</sup> Bu ayette mutlak olarak oruç tutmak emredilmiştir. Niyetten bahsedilmemiştir. O halde Ramazan ayı geldiğinde sadece oruç tutulur.<sup>542</sup>

II. Emir, o işi belli bir vakitte yapmaktır. Yani ne zaman vereceğin ve nerede yapacağın belli olan bir borç gibidir. Bunu emanet mala da benzetebiliriz.<sup>543</sup>

III. Çünkü farz olan orucun zamanı, sınırları kesin olarak belirlidir. Belirlenen vaktin dışında tutulması caiz değildir. Bu vakitlere dikkat edildiğinde farz olan oruç eda edilmiş olur. Bu oruç gibi diğer ibadetlerde de böyledir. Nisab miktarı paranın senesi dolunca fakirlere zekât vermek de buna örnek verilebilir.<sup>544</sup>

#### 2.1.4.3. Niyetin Vakti Ne Zamandır?

Bu konunun tarifi 'Oruç Gecesi' yani oruca geceleyin niyetlenmektir. Denir ki; Kişi görüşünü'geceledi' bunun manası gizledidir.<sup>545</sup>

Mevsîlî dedi ki: "*Oruca niyet etme gün yarısına kadar gerçekleştirilebilir.*" Bu görüş İbn-i Abbas'ın yaptığı şu rivayetten çıkarılmaktadır; *İnsanlar şaibeli günlerin (Bulutlu olan günlerde hilal gözükmez. Bundan dolayı oruç tutulup tutulmayacağı şüpheli olur.) sabahında bedevinin biri gelip hilali gördüğünü iddia etti. Peygamber*

<sup>539</sup>Ebû Muhammed Abdulvehhab b. Ali b. Nasr Malikî, *Meûne Alâ Mezhebû Alimu'l Medine*, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2014, I, s. 283.

<sup>540</sup>Âfânî, *Nidâu Riyân*, II, s. 67.

<sup>541</sup>Bakara, 2/185.

<sup>542</sup>Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, II, s. 83.

<sup>543</sup>Taftazânî, *Şerhut' Telvîh*, I, s. 392.

<sup>544</sup>İhtiyâr, II, s. 186.

<sup>545</sup>Ahmed b. Şuayb, *Sünen-i Nesâi*, III, s. 146.

*Efendimiz şöyle dedi; 'Allah'dan başka ilah olmadığına ve benim de Allah'ın Rasûlü olduğuma iman ediyor musun?' Bedevi; 'Evet' dedi. Peygamberimiz 'Allah en büyük olandır! Müslümanlardan birinin hilali görmesi yeterlidir.' buyurdu. Peygamber Efendimiz bu olaydan sonra oruç tutmaya başladı ve tutulmasını emretti. Mûnadiden tüm herkese şunu duyurmasını istedi; "Şu saate kadar kim yemişse günün geri kalanında yemek yemesin. Kim de yememişse bile oruç tutsun."<sup>546</sup> Peygamberimiz oruç tutmalarını emretmişti. Oruç ise onu tutmak için belli bir güce sahip olmayı gerektirir. Peygamber Efendimiz şeriatı açıklamak için gönderildi. Eğer niyetin gece yapılması gerekseydi Peygamberimiz gündüz böyle bir beyanda bulunmazdı. Bu hadis bize niyetin gece yapılmasının şart olmadığını gösteriyor. Peygamberimiz imsak vaktini kastetmiş olsaydı insanları ikiye ayırıp durumu gidermeye çalışmazdı. O halde gecenin dışında oruca niyet edilmemesini bildiren ve orucun kabul olmayacağını bildiren<sup>547</sup> hadisler, orucun faziletinin olmayacağını bildirmektedirler. Böyle bir yorum iki hadis arasında uyum olması için yapılır. Niyet orucun başlangıcında farz değildir. Gece niyet edildiğinde oruç caiz olur. Bunun caiz olması zorluğu gidermek içindir. Çünkü orucun ilk başlangıcı ikinci fecir olan 'Fecr-i Sadık'tır. Fakat insanların çoğu onu ayırt edemez. Ayrıca o vakit uyumak için çok uygun bir zamandır. Teheccüd kılan kişinin gece sonunda uyuması müstehaptır.<sup>548</sup> Niyetin akşam yatmadan edilmesi bu sıkıntıları gidermek için caiz olur. Çünkü bazı insanlarda gecenin sonunda ihtilam olurlar ve hayız ve nifasları gecenin sonunda biter. Sabaha kadar da uyurlar. Şaibeli olan gün de böyledir.<sup>549</sup> Öyle bir günde gece niyet etmek mümkün değildir. Bizin görüşümüz şöyledir; Sıkıntı ve zorluğu gidermek için fecirden sonra niyet edilebilir. Fakat kaza, kefaret ve adak oruçlarında böyle olmaz.<sup>550</sup> Çünkü bu tür oruçlarda zaman belli değildir. Karışıklığı engellemek için gece niyet etmek vacip olur. Niyet için fecr-i saniden gün ortasına kadar vakit vardır. Gün ortasından önce niyet edilmelidir. Maksat*

<sup>546</sup> Buhârî, *Savm*, 2; Müslim, *Siyam*, 19.

<sup>547</sup> Bu konu biraz ileride detaylıca açıklanacaktır.

<sup>548</sup> Buhârî İbn-i Abbas'tan bir rivayet getiriyor. "İbn-i Abbas halası Meymune'nin evinde yatıyordu. Peygamberimiz kenara uzandı, biraz sonra uyudu. Mûnadi geldi. Namaz için kaldırdı. Sonra kalktı ve abdest almadan namaz kıldı." Buhârî, *Ezân*, 161.

<sup>549</sup> Şaibeli Gün: Hilal'in tespit edilemediği gündür. Ya da bir kişinin gördüğü ve diğer herkesin görülmediğini iddia ettiği gündür. Veya İki fasık kişinin gördüğünü iddia ettiği gündür. Bkz. Aynı, *Umdetu'l-Kârî*, X, s. 279.

<sup>550</sup> Kaza, kefaret ve adak oruçlarında vakit belli değildir. Bundan dolayı bu orucu tutmak için fecirden önce niyet edilmesi gerekir. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, II, s. 86.

*günün çoğunu niyetli geçirmektir. Eğer gün ortasından sonra niyet edilirse günün tamamı niyetsizmiş gibi anlaşılır ve oruç caiz olmaz.*<sup>551</sup>

Ramazan orucuna ne vakit niyet edileceği hususunda ihtilaf vardır. Bu ihtilafları şu şekilde taksim edebiliriz: Mâlikî<sup>552</sup>, Şâfiî<sup>553</sup> ve Hanbelî<sup>554</sup>; Niyetin, güneş doğumundan önce gece yapılması gerektiğini savunurlar.<sup>555</sup>

Ebu Tayyib b. Seleme<sup>556</sup>; niyetin gece yarısından başlayarak güneş doğumuna kadar yapılabileceğini söyler.

EbûHanîfe; Niyet, güneş batımından günün yarısına kadar yapılabilir.

Bu görüşlerin delilleri:

Birinci görüş olan ‘Niyet, güneş doğumundan önce gece yapılması gerekir.’ görüşünün delilleri:

Sünnet delili; ‘Kim güneş doğumundan önce geceyi oruçlu geçirmese (niyet etmezse) onun orucu yoktur.’<sup>557</sup> ‘Kim geceyi oruçlu geçirmese (niyet etmezse) onun orucu yoktur.’<sup>558</sup>

Kıyas delili;

I. Kaza ve kefarete oruçlarına kıyas edilir.<sup>559</sup> Çünkü kaza ve kefarete oruçlarında gece niyet edilmesinde icma vardır.<sup>560</sup>

II. Namaza kıyas ile bu şekilde yapılır. Çünkü namaza niyette farz ile

<sup>551</sup>Mevsilî, *İhtiyâr*, I, s. 165.

<sup>552</sup>İbn-i Berîd dedi ki; ‘Ramazan orucu ancak güneşin batışı ile doğuşu arasında niyet edersen caiz olur.’ İbn Abdilberr, *el-Kâfi*, s. 120.

<sup>553</sup>Nevevî, *el-Mecmu’*, VI, s. 229.

<sup>554</sup>Merdâvî, *el-İnsâfu fî Marifeti Râcih*, III, s. 208.

<sup>555</sup>Mevsilî, *İhtiyâr*, I, s. 165.

<sup>556</sup> Muhammed b. El-Mufaddal b. Seleme b. Asım Ebû Tayyib b. Seleme el-Bağdâdî, İbn-i Süreyc’den fıkıh dersi aldı. Zekâsının çok üst düzey olmasıyla bilinirdi. Çok sayıda kitap yazmıştır. Hatip onun hakkında ‘O mütekaddimin fakihlerin en büyüklerindendi.’ Ebû İshak dedi ki; ‘Çok büyük âlimdi. 380 yılında vefat etti.’ Bkz. Ebu’l Fedâ İsmail b. Ömer, *Tabakâtu Fukahâu Şafîin*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, I, s. 26.

<sup>557</sup>İbn-i Esîr, *Câmiu’l Usûl*, VI, s. 359.

<sup>558</sup>Sünen-i Nesâî, IV, s. 196.

<sup>559</sup>Nevevî, *Mecmu’*, VI, s. 319.

<sup>560</sup>Abdullatif b. Melik, *Şerhu Menâru’l Envâr fî Usûli’l Fıkh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, II, s. 210.

nafile arasında bir fark yoktur.<sup>561</sup>

İkinci görüş; *'Niyetin gece yarısından başlayarak güneş doğumuna kadar yapılabilmesidir.'* Bu görüşü Şâfiilerin bir kısmı savunur.

Aklî Delil;

Bu sabah ezanına ve Müzdelife'den çıkışa<sup>562</sup> kıyas edilebilir. Çünkü niyette asıl olan ibadete bitişik olmasıdır. Fakat zorluk oluşturacağı için sabah ezanı ve Müzdelife'den çıkış gibi ibadetlerde gece yarısından sonra yapılması uygun görülmüştür.<sup>563</sup>

İmam Nevevî bu görüşe karşı çıkararak şöyle demiştir; *'İbn-i Selman'ın savunduğu sabah ezanı ve Müzdelife'den çıkış için söylediği söz bir hayli gariptir. Hangi illetle o ikisini bir araya getirmiş? Eğer tek bir illet ileyse aradaki fark çok açıktır. Çünkü ezanın saati ile Müzdelife'den çıkışın gece yarısından sonra olması nas ile sabittir. Fakat niyette böyle değildir. İnsanların çoğu gece yarısından sonra uyurlar. O halde bu yapılan onların orucu kaçırmasına neden oluyor. Oysa bu büyük bir sıkıntıdır. Bunun bir aslı da yoktur.'*<sup>564</sup>

Üçüncü görüş; *'Niyet, güneş batımından günün yarısına kadar yapılabilir.'* Bu görüş EbûHanîfe ve mezhebi tarafından kabul edilmiştir.<sup>565</sup>

Aklî Delil;

Niyet etmek o ibadeti yapılacak anda farz değildir.<sup>566</sup> Bunun delili önceden yapılan niyetin de kabul edilmesidir. Diğer ibadetlerde de bu şekilde olduğu aşikardır. İbadete başlamadan yapılan niyet sorunu gidermek için yapılıyorsa tehir etmek de bu sebeple caiz olur. Çünkü niyet edilen vakti ibadete başlama vaktine yaklaştırdıkça

<sup>561</sup>Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulbâkî, *Şerhu Zerkânî Alâ Mevdai'l İmâm-ı Mâlik*, Mektebetu's Sekâfetu Diniyye, Kahire-2003.

<sup>562</sup>Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî, el-Mühezzeb fi Fıkhı'l İmâm-ı Şâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2010, II, s. 331.

<sup>563</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l Muhtâc ilâ Marifeti Meâni Elfâzi Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1994, V, s. 180.

<sup>564</sup>Nevevî, *el-Mecmu'*, III, s. 304.

<sup>565</sup>*İhtiyâr*, I, s. 165.

<sup>566</sup>*İhtiyâr*, I, s. 165.

ibadetin kabul oluşu herkes tarafından kabul görür.<sup>567</sup> Geç yapılan niyeti erken yapılan vakitteki yani akşam vaktindeki niyete kıyas ederiz. Bunu sıkıntıyı giderip kolaylık sağlaması için yaparız.<sup>568</sup>

Niyetin son vakitte yapılması şart değildir. Niyeti ibadetin geçerli olduğu tüm vakitlerde yapmak diğer ibadetlerde olduğu gibi o işi kolaylaştırmak için caiz oluyorsa daha sonra yapmak da caiz olur. Eğer belirlenen vakitte yapamamışsa onun niyeti edaya bağlıdır.<sup>569</sup> (Yani, yemek yemeyip su içmemişse oruçlu gibidir.) Kişi, sıkıntıyı defetmek için gece niyet etse, caiz olur. Çünkü niyetin ilk vakti ikinci fecirdir. Fakat bunu çoğu insan bilmez. Aynı zamanda o uyku vaktidir. Kaçırılması kolay olan bir vakittir. Bundan dolayı âlimler gece yatmadan önce niyet etmeye izin vermişlerdir.<sup>570</sup> Niyetin daha sonra yapılmasının sebebi de bu sıkıntıyı gidermektir. Aynı zamanda gecenin sonuna gelindiğinde insanlar hayızın bittiğini o zaman anlarlar ve sabah olana kadar uyurlar. Şaibeli günde de bu şekilde olur.<sup>571</sup> İnsanlar oruç tutulup tutulamayacağına karar veremezler ve sabah olur. Bundan dolayı biz sıkıntıyı gidermek için sabah gün doğduktan sonra niyet etmeyi caiz görürüz.<sup>572</sup>

#### 2.1.4.4. Nafile Niyeti ile Ramazan Orucu

Bu mesele ‘Niyetin tekrarlanması’<sup>573</sup> ya da şek gününde oruç<sup>574</sup> olarak adlandırılabilir. Bir kişi Şaban ayının son gününde nafile oruç tutmaya niyet etse ve daha sonra o günün Ramazan ayının başlangıcı olduğunu anlaşılması gibi bir durumda

<sup>567</sup>Serahsî, *Mebûsât*, III, s. 60.

<sup>568</sup>*İhtiyâr*, I, s. 165.

<sup>569</sup>Serahsî, *Mebûsât*, III, s. 60.

<sup>570</sup>Buhârî’nin rivayetine göre; *İbn-i Abbas halası Meymune’nin evinde yatıyordu. Peygamberimiz kenara uzandı, biraz sonra uyudu. Mûnadi geldi. Namaz için kaldırdı. Sonra kalktı ve abdest almadan namaz kıldı.*” Buhârî, *Ezân*, 161; Müslim’in rivayetine göre; ‘Gece yarısına kadar yattı sonra kalkıp namaz kıldı. Sonra tekrar yattı.’ Müslim, *Babu Salati’l-leyl*, 1.

<sup>571</sup>Şaibeli gün; Hilal’in tespit edilemediği gündür. Ya da bir kişinin gördüğü ve diğer herkesin görülmediğini iddia ettiği gündür. Veya İki fasık kişinin gördüğünü iddia ettiği gündür. Bkz. Aynı, *Umdetu’l-Kârî*, X, s. 279.

<sup>572</sup>*İhtiyâr*, II, s. 186.

<sup>573</sup>Abdulazim Ebu’l Hisab, *eş-Şekku ve Eserahû fi’l-Ahkamı’s-Şeriyye*, Dâru’l Makâsîd, s. 105

<sup>574</sup> Şaibeli Gün; Şaban ayının 30’unda Ramazan hilali gözükmezse o güne şaibeli gün denir. *Veżâratu’l Evkâf ve’s-Şuûnu’l İslâmî*, *Mevsûal Fıkhıyye*, XLV, s. 313.

ihtilaf vardır. Örneğin Hanefiler böyle bir durumda ‘Farz olan oruç geçerlidir. Nafile orucu iptal olur.’ demiştir.<sup>575</sup>

Mevsîlî dedi ki: “*Ramazan orucu hem mutlak hem de nafile niyetiyle tutulma konusu hakkında şöyle bir hadis mevcuttur. Hz. Ali ve Hz. Aişe şek gününde oruç tutarlar ve şöyle derlerdi; ‘Bize, Şaban ayında oruç tutmamız, Ramazan ayında bir gün tutmamızdan daha iyi gelirdi.*<sup>576</sup> *Hz. Ali ve Hz. Aişe bu orucu nafile niyetiyle tutuyorlardı. Çünkü o günde orucu farz niyeti ile tutmak caiz değildi.*<sup>577</sup> *Bakıldığında Ramazan ayı içerisinde o aydan başka oruç tutulamayacağı icma ile sabittir. Fakat niyetin aslı sabit olunca ve yeme içme gibi orucu bozan şeylerden uzak durunca ibadet geçerli sayılır. Fakat yapılacak en iyi şey niyet edilecek ibadetin belli olmasıdır.*”<sup>578</sup>

Şek günü olan Şaban’ın 30. gününde nafileye niyet edilmesi ve daha sonra o günün Ramazan ayı olduğu ortaya çıkması durumunda ne yapılacağı hakkında ihtilaf etmişlerdir.

Malikî Mezhebi; şek günü tam olarak bilinene kadar Ramazan ayından sayılmaz.<sup>579</sup> Şâfiî Mezhebi; şek gününde oruç tutmak her şekilde haramdır.<sup>580</sup> Hanefî Mezhebi; İmam-ı Ahmed’den gelen rivayete göre<sup>581</sup>; Eğer kişi şek gününde nafileye niyet etse sonra o günün Ramazan olduğu ortaya çıksa onun niyeti kabul olur.<sup>582</sup>

İmam-ı Ahmed’den gelen en meşhur üç rivayet vardır; şek günü yağmurlu veya bulutlu ise oruç tutmak farzdır. Ramazan ayında hava kapalı ise caizdir. Eğer hava açıksa oruç tutmak yasaktır.<sup>583</sup>

<sup>575</sup> *İhtiyâr*, I, s. 165.

<sup>576</sup> Muhammed b. Abdullah b. Amr b. Osman’dan rivayet edilene göre; Kız kardeşi Fatma binti Hüseyin şöyle diyor; *Bir adam Ali b. Ebû Talip’in yanında Ramazan hilalini gördü. Sonra oruç tuttu. Hz. Ali de insanlara oruç tutmalarını emretti. Sonra şöyle dedi ‘Bize, Şaban ayında oruç tutmamız, Ramazan ayında bir gün tutmamızdan daha iyi gelir.’* Bkz. *Sünen-i Dârukutni*, Dâru’l Müeyyide, II, s. 375.

<sup>577</sup> Sıla b. Züfer’den rivayet edilene göre; Biz Ammar b. Yasir ile beraberdik. Pişmiş bir koyun getirildi. Ammar ‘yeyin’ dedi. Bazı kimseler bundan geri durup ‘*biz oruçluyuz*’ dediler. Ammar; ‘*Kim insanların şüpheli ettiği günde oruç tutarsa Ebu’l Kasım’a isyan etmiş olur.*’ Bkz. Muhammed b. İsa b. Savrate b. Musa b. Dahhâk et-Tirmîzî, *Sünen-i Tirmîzî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, III, s. 70.

<sup>578</sup> *İhtiyâr*, I, s. 165.

<sup>579</sup> Seyyid Osman b. Hasaneyn el-Ca’li el-Mâlikî, *Sirâcu’s-Sâlik Şerhu Eshelu’l Mesâlık*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-2015, s. 201.

<sup>580</sup> Şîrbînî, *Muğni*, V, s. 180.

<sup>581</sup> Merdâvî, *el-İnsâfu fi Marifeti Râcih*, III, s. 208.

<sup>582</sup> Kâşânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, II, s. 79.

<sup>583</sup> Merdâvî, *el-İnsâfu fi Marifeti Râcih*, III, s. 208.

Hanefî mezhebi delilleri:

Sünnetten deliller;

Hz. Ali ve Hz. Aişe'den rivayet edilene göre onlar şek gününde oruç tutmuşlardır. Ve şöyle demişlerdir; 'Şaban ayında oruç tutmamız, Ramazan ayında bir gün tutmamamızdan daha iyi gelirdi.'<sup>584</sup>

İstidlal yönü: Eğer bu oruç Ramazan orucu yerine geçmiyorsa ve tuttukları günün ramazan olmadığı ortaya çıkmışsa Hz. Ali ile Hz. Aişe'nin tedbir almalarının ne gibi bir önemi kalırdı.<sup>585</sup>

İmran b. Hüseyin'den rivayet edilene göre; Bir kişi Rasulullah'a soru sordu; 'Sen bu ay oruç tuttun mu?' Yani Ramazan ayında oruç tuttun mu? Adam 'Hayır' diyerek cevapladı. Rasulullah da 'İftar yaptıktan sonra iki gün oruç tut.' dedi.<sup>586</sup>

Aklî Delil;

I. Farz oruç için zaman bellidir. Ramazan ayı içerisinde o aydan başka oruç tutulamayacağı icma ile sabittir.<sup>587</sup>

II. Mevsilî dedi ki: "Çünkü o günde orucu farz niyeti ile tutmak caiz değildi.<sup>588</sup> Bakıldığında Ramazan ayı içerisinde o aydan başka oruç tutulamayacağı icma ile sabittir. Fakat niyetin aslı sabit olunca ve yeme içme gibi orucu bozan şeylerden uzak durunca ibadet geçerli sayılır. Fakat yapılacak en iyi şey niyet edilecek ibadetin belli olmasıdır."<sup>589</sup>

<sup>584</sup> Muhammed b. Abdullah b. Amr b. Osman'dan rivayet edilene göre; Kız kardeşi Fatma binti Hüseyin şöyle diyor; Bir adam Ali b. Ebû Talip'in yanında Ramazan hilalini gördü. Sonra oruç tuttu. Hz. Ali de insanlara oruç tutmalarını emretti. Sonra şöyle dedi 'Bize, Şaban ayında oruç tutmamız, Ramazan ayında bir gün tutmamamızdan daha iyi gelir.' Bkz. *Sünen-i Dârukutni*, Dâru'l Müeyyide, II, s. 375

<sup>585</sup> *İhtiyâr*, II, s. 186.

<sup>586</sup> *Buhârî*, IV, s. 230.

<sup>587</sup> *İhtiyâr*, II, s. 186.

<sup>588</sup> Sıla b. Züfer'den rivayet edilene göre; Biz Ammar b. Yasir ile beraberdik. Pişmiş bir koyun getirildi. Ammar 'yeyin' dedi. Bazı kimseler bundan geri durup 'biz oruçluyuz' dediler. Ammar; 'Kim insanların şüpheli ettiği günde oruç tutarsa Ebu'l Kasım'a isyan etmiş olur. Bkz. Muhammed b. İsa b. Savrate b. Musa b. Dahhâk et-Tirmîzî, *Sünen-i Tirmîzî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, III, s. 70.

<sup>589</sup> Mevsilî, *İhtiyâr*, I, s. 165.



### 2.1.5. HAC

Hac ibadetinde aklî deliller oldukça azdır. Çünkü Hac ibadetinin hükümleri nakle dayalıdır. Bundan dolayı bazı meselelerde aklî delil vardır. Bu meseleler arasında ‘İhramsız Olarak Mikat Sınırını Geçmek’ ve ‘Avlanmanın Cezası’ gibi mevzular vardır.

#### 2.1.5.1. İhramsız Olarak Mikat Sınırını Geçmek

Hac ibadetinin gerekliliklerinden biri de mikatı ihramlı olarak geçmektir. Bu kural mikat dışından hac yapmaya gelenler için geçerlidir. Ancak mikat bölgesinin içinde yaşayanlar Mekke’ye ihramsız olarak girebilirler.

Mevsilî dedi ki: “*Âfâkiler*<sup>590</sup>, Mekke’ye girmek istediklerinde, ihramsız girmeleri caiz değildir. Hac, umre veya ticâret için girmeleri arasında bir fark yoktur. Mikat sınırlarında<sup>591</sup> ihrama girmeleri âlimlerin ittifakıyla<sup>592</sup> caiz görülmüştür. Peygamber Efendimiz şöyle dedi: “Hiç kimse mikat sınırını ihramsız geçmesin.”<sup>593</sup> Kim bir ihtiyacı için ihramsız olarak Mekke’ye girmek için mikati geçtiyse; o kimse tekrardan Mekkeliler gibi mikat sınırına gidip tekrar ihrama girip mikat sınırına girmesi gerekir. Kimisi buna muhalefet edip senede bir defa yapılan hac için ve kişinin kendi isteğiyle kabul ettiği umre için de mikat sınırına gidilir lakin bir ihtiyaç için böyle bir şey zorunlu değildir. İhramsız olarak mikat sınırını geçen âfâkinin cezası bir koyundur. Çünkü hadiste de geçtiği gibi bu yasaklanmıştır.<sup>594</sup> Kim mikat sınırına dönüp ihramını giyerse cezası düşer. Şayet umre veya hac için ihramını giymişse telbiye çekerek

<sup>590</sup>Âfâkî lûgat olarak Âfâk’a mensup olan demektir. ‘Ufuk’ kelimesinin çoğuludur. Belli bir bölgenin etrafında oturanlar anlamındadır. İstilahî anlamı; Fakihler bunu mikat sınırının dışından ihrama girmek isteyenler için kullanırlar. Bu kişiler Mekkeliler bile olsa kullanılabilir. Çünkü Mekkeliler de ihram için mikat sınırına giderler. Bkz., *Veżâratu’l Evkâfve’ş-Şuûnu’l İslâmî*, I, s. 95.

<sup>591</sup>İbarede geçen ‘Mevâkit’ kelimesi (tercümede ‘mikât sınırı’ şeklinde çevrilmiştir.) ‘Mikât’ kelimesinin çoğuludur. Bu kelime de belli bir iş için belirlenen vakittir. Daha sonra mekan olarak da kullanılmaya başlanılmıştır. Fıkıhta ise ihrama girilecek mekânlar anlamındadır. Bkz. Kasım b. Abdullah Rumî el-Hanefî, *Enîsi’l Fukahâ fî Ta’rifâti’l Elfâzi’l Mütedâvileti Beyne’l Fukahâ, Dâru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut-2004*, s. 16.

<sup>592</sup>Mübârekfurî dedi ki; Âlimler mikat sınırını geçtikten sonra ihrama girişte ihtilaf ettiler. Aynî Buhârî’nin şerhinde dedi ki; ‘*Ibn-i Hazm şöyle der; Mikat sınırından sonra umre veya hac için ihrama girmesi caiz değildir. Bir kişi ihrama mikat sınırından sonra girdiyse ancak geri dönüp tekrar oradan geçmesiyle caiz olur.*’ Hidaye’nin şerhinde dedi ki; ‘*İhramın mikattan önce yapılması icma ile caizdir. Davudu Zahirî dedi ki; Eğer mikat sınırından önce ihrama girilirse o kişinin umresi de haccı da olmaz. Ben derim ki; Bu konuda Hattâbî ve Nevevî icma vardır şeklinde rivayette bulunmuş.* Hafız ise bu konuda görüş ayrılıkları vardır. Der. Bkz. Mübârekfurî, *Mirkâtu’l Mefâtiḥ*, VIII, s. 360.

<sup>593</sup>İbn-i Ebî Şeybe Musannef’inde, Taberî de Mu’cem’inde bunu zikretmiştir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu’r-Râye*, III, s. 83.

<sup>594</sup>“Hiç kimse mikat sınırını ihramsız geçmesin.” Bkz. Ebn-i Ebî Şeybe.

döndüğünde ceza yine affolunur. EbûHanîfe'ye göre iki durumda da dönmesi yeterli olduğu görüşü tercih ederken Züfer ise telbiye çekerek dahi dönse cezasını yerine getirmesi gerektiğini savunur.<sup>595</sup> Çünkü eğer bu haldeyken bir cinayet işlerse nasıl cezası gerekli olursa ve bu cezayı döndüğü için iptal etmiyorsak dönmesi halindeki cezası da baki kalır ve ifa etmesi gerekir. Bu güneş batmadan Arafat'tan inip<sup>596</sup> daha sonra tekrar oraya çıkanın cezası ödemesine benzer. Biz bu konuda şöyle bir savunma bulunuruz; bir kişi haccın görevlerini daha işlediği suç kesinleşmeden önce eksikliği gidermiş olduğundan kendisine gelecek kurban cezası yükümlülüğünden kurtulmuş olur. Fakat Arafat'taki ceza böyle değildir. Çünkü orada farz olan vakfenin yerine getirilmemesi söz konusudur. İmameyne göre bu kişi mikat sınırına gitmekle onun hakkını vermiştir. Telbiye başlangıçta şart değildir. Yani ihramlı bir kimse mikatı susarak geçse bu caiz olur. EbûHanîfe'ye göre ise bu kişi telbiyeyimikat sonrasına erteleyerek suç işlemiştir. Telbiyeyi getirerek mikatın hakkını vermesi gerekir. Dönüş yolunda da bunu gerçekleştirebilir.<sup>597</sup>

Bu konu birkaç durumda incelenecektir.

Birinci durum; Kişi Mekke'ye girme kastı olmaksızın mikatıihramsız olarak geçer. Giren kişi Mekke'ye değil de Mekke ile mikat arasında örneğin bostan, bahçe gibi yerlere girmek ister.<sup>598</sup>

İkinci durum; Kişi ihramsız olarak mikat sınırını geçer. Amacı Mekke'ye gidip ibadet etmektir. İbadet ettikten sonra mikat sınırına dönerek ihrama girer. Bu durumda ondan kan akıtma<sup>599</sup> cezası ittifakla düşer.<sup>600</sup>

Üçüncü durum; Kişi ihramsız olarak ibadet amacıyla mikat sınırını geçer. Daha sonra mikat sınırına dönerek ihrama girer. Bu durumda yaptığı hac vazifesi yerine gelir

<sup>595</sup>Telbiye: Lügat olarak seslenen kişiye karşılık verip dediğini yapma manasındadır. İstilahî olarak ise İhramlı kişinin 'Lebbeyk Allahümme Lebbeyk' demesidir. Bu söz ihramlı için Ebû Hanîfe'ye göre şarttır. Bkz. İbn-i Manzûr, *Lisânu'l Arap*, XI, s. 21.

<sup>596</sup>Araplar Arafat dağından inmeye Def', Müzdelife'den inmeye 'İfâza' demiştir. İki kelime de mecaz olarak kullanılır. Çünkü lügat olarak def' bir cismi bir cisimden uzaklaştırmaya denir. Bkz. İbn-i Âşûr, *et-Tahrîr ve't- Tenvîr*, II, s. 239.

<sup>597</sup>*İhtiyâr*, II, s. 186.

<sup>598</sup> Damat Efendi, *Şerhu Kitâbı Mülteka*, I, s. 448.

<sup>599</sup> Damat Efendi, *Şerhu Kitâbı Mülteka*, I, s. 448.

<sup>600</sup>Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yunus b. İsmail b. Yunus eş-Şilbî, *Hâşiyetu'ş Şilbî Alâ Tebyînu'l Hakâik Şerhu Kenzu'd-Dakâik*, Matbaatu'l Kübra'l Emîriyye, Kahire-1314, II, s. 72.

fakat yasaklanan bir fiil yaptığından dolayı kurban cezası ödemesi gerekir. İbn-i Abbas'ın rivayetine göre Peygamber Efendimiz şöyle buyurdu; “İhramsız olarak mikat sınırını geçmeyin.”<sup>601</sup>

Dördüncü durum; Kişi ihramsız olarak ibadet amacıyla mikat sınırını geçer. Daha sonra mikat sınırına dönerek ihrama girer. İbadet yapmadan önce mikat sınırına tekrar döner.<sup>602</sup> Böyle bir durumda üç görüşün hilafına kan akıtma cezası düşer. O üç görüş şöyledir.

I. Bu görüş İmam-ı Şafi,<sup>603</sup> Ebû Yusuf, İmam-ı Muhammed<sup>604</sup> ve İmam-ı Ahmet<sup>605</sup> tarafından benimsenmiştir. Bu görüş şöyledir. Eğer telbiye getirilirse ceza kalkar. Çünkü telbiye ilk başta gerekli değildir. İhramlı olarak sakın yapılması da caizdir.<sup>606</sup> Mikat sınırına ihramlı olarak girilmesi yeterlidir. Örneğin Düveyriye’de oturan birisi oraya ihramlı girmesinin caiz olması buna delil olarak gösterilebilir.<sup>607</sup>

II. İmam-ı Züfer’e göre; Arafat’tan güneş batmadan inen ve daha sonradan oraya tekrar dönen kişide olduğu gibi burada da ister telbiye getirsin isterse getirmesin cezası yoktur.<sup>608</sup>

III. EbûHanîfe; Eğer telbiye getirirse ceza kalkar.<sup>609</sup> EbûHanîfe’nin bu görüşünü destekleyen deliller;

Terkedilen mikat sınırında yapılan telbiyedir. Mikat sınırında telbiye getirmese dahi ihramı noksan olmaz. Eğer onu terk ederse onu noksan yapmış olur.<sup>610</sup>

<sup>601</sup>Ebu’l Kasım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kübrâ*, Dâru’l Samî’î, Riyâd, 1994, XI, s. 434.

<sup>602</sup>Nasreddin Ebu’l Hayr Abdullah b. Ömer b. Ali el-Beydâvî, *Tardu’t-Tesrîb*, Dâru İhyâu Turâsu’l Arabî, ts., I, s. 203.

<sup>603</sup>Nevevî, *el-Mecmu’*, VII, s. 207.

<sup>604</sup>Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, II, s. 165.

<sup>605</sup>Merdâvî, *el-İnsâfu fi Marifeti Râcih*, III, s. 208.

<sup>606</sup>İhtiyâr, I, s. 203.

<sup>607</sup>Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, II, s. 165.

<sup>608</sup>İhtiyâr, I, s. 203.

<sup>609</sup>Beydâvî, *Tardu’t-Tesrîb*, I, s. 203.

<sup>610</sup>Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasarı’t-Tahâvî*, II, s. 196.

### 2.1.5.2. Avlanmanın Cezası

Hac ibadeti esnasında avlanma<sup>611</sup> haram kılınmıştır. Eğer kişi avlanırsa ona ceza gerekir.

Mevsîlî dedi ki: “İhramlı<sup>612</sup> kişi bir av öldürdüğünde ya da buna işaret ettiğinde<sup>613</sup> ceza gerekir. Mübtedî, âid<sup>614</sup>, unutarak ya da kasıtlı olarak öldüren kişi arasında bir fark yoktur. Ceza, avı gören veya o mekânda bulunan iki adaletli kişi tarafından tespit edilirse gerçekleşir. Cezayı, kurbanın değerince para vererek de ödeyebilir. Fakir ve miskinlere yemek tasadduk ederek verebilir ya da her yarım sa’ için bir gün oruç tutarak gerçekleştirebilir.”<sup>615</sup>

Bu konu hakkında şimdi geleceği üzere bazı meseleler vardır.

#### 2.1.5.2.1. Avın Kasıtlı Olarak Öldürülmesi

Bu konu dört kısımda incelenir.

I. Bir avı öldüren kişi ihramlı olduğunda icma ile ceza gerektiği sabittir.

II. İhramlı bir kişinin ihramsız olan kişiye bir avı öldürmesi için işaret etmesinde ihtilaf vardır.

1) Hanefîler<sup>616</sup> ve İmam-ı Ahmed’e<sup>617</sup> göre ceza gerekir.

Sünnet Delili;

1. “Vesile olan onu yapan gibidir.”<sup>618</sup> Bu hadisten anlaşılan avı öldüren ile işaret eden arasında bir fark olmadığıdır. O halde hükümde de

<sup>611</sup> Av: Ancak bir hile ya da taktik ile yakalanabilecek bir vahşi hayvanı yakalamaktır. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, V, s. 37. Müellif ise avı fitratı vahşi olan hayvan olarak anlamıştır. Bkz. *İhtiyâr*, I, s. 214.

<sup>612</sup> İhramlı kişiye av yasaktır. Bu avı yapan kişi umre veya hac için orada olması bir şey değiştirmez. Eğer av harem bölgesinde olursa avlanan kişi ihramlı olup olmaması bir şeyi değiştirmez. Bkz. *Vezâratu’l Evkâf ve’s-Şuûnu’l İslâmî*, Mevsûal Fıkhiyye, XXVIII, s. 116.

<sup>613</sup> İşaretten kasıt; Avın yerini tam olarak bilsin ya da bilmesin farketmez avcıya destek olma durumudur. Bkz. İbn-i Nuceym, *el-Bahru’r-Râik*, III, s. 29.

<sup>614</sup> Âid; Öldürme işini tekrarlayan kişi Bkz. Ebû Bekir b. Ali ez-Zebidî, *el-Cevharatu’n-Neyyire*, I, s. 412.

<sup>615</sup> *İhtiyâr*, I, s. 223.

<sup>616</sup> Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmeleddin Ebû Abdullah İbn-i Şeyh Şemseddin İbn-i Şeyh Cemaleddin er-Rûmî el-Bâbertî, *el-İnâyetü Şerhu Hidâye*, Dâru’l Fikr, Beyrut-1995, III, s. 68.

<sup>617</sup> İbn Kudâme *Şerhu’l-Kebîr*, III, s. 881.

<sup>618</sup> Tirmîzî, *Sünen-i Tirmîzî*, Matbaatu Mustafâ, 1975, IV, s. 40.

aralarında bir fark yoktur.<sup>619</sup>

2. Ebu Katade'nin hadisi; “*Peygamberimiz ile beraber yolculuğa çıkmıştık. Kâha denen yere gelince durduk. Bizimle beraber ihramlı ve ihramlı olmayan kişiler de vardı. Gruptan bazıları o bölgede yabani eşek gördü. Hemen atımı eyerleyip okumu aldım ve yola koyuldum. O sıra kırbacım yere düştü. İhramlı olan arkadaşlardan kırbacımı istedim. Onlar ‘Allah’a yemin olsun sana yardım etmeyeceğiz.’ dediler. Ben de attan indim ve kırbacımı alıp tekrar yola koyuldum. Tepeyi geçince yabani eşeği yakaladım ve onu kestim. Onu grubun olduğu yere getirdim. Bazıları ‘ondan yiyebiliriz.’ dedi. Bazıları ise ‘o yenmez.’ dediler. Ben de Rasullullah’a bildirdim. O da ‘O helaldir, yiyiniz.’ buyurdu.*”<sup>620</sup>

Aklî Delil;

1. İstihsan delilidir. Ebu Katade'nin hadisinde işaretin haram oluşu beyan edilmişti. İhtihsanen öldürmenin de yasak oluşunu biz anladık. Şöyle ki ihramlıya yasak olan maddelerden olması ve güvenliği sağlamak bize bunu gerektiriyor. Kur’ân’da ise öldürmekle alakalı bir ayet bulunmaktadır. Bir olayı tahsis ederek anlatmak onun umumunun öyle olmadığı anlamına gelmez.<sup>621</sup>

2. Bu cezanın amacı o bölgedeki hayvanların güvenliğini sağlamaktır. Hayvanların hayatının güvenliği avcılığın tanzimiyle olur. Bu ya ihramlıyken olur. “İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin.”<sup>622</sup> Ya da Harem’e girerken olur. “*Kim oraya güvenli bir şekilde girerse...*”<sup>623</sup> Bu ayet ona delalet eder. o vakit güvenlik kalktığında önceki örnek gibi buna da ceza gerekir.<sup>624</sup>

3. Avlanmanın sonucunda hayvanların öldürülmesi söz konusudur. Böyle bir durumda da tazmin gerekir. Tıpkı bir insanın öldürülmesine işaret etmek gibi.<sup>625</sup>

4. İşaret etmek de öldürme manası içeriyor. Bu işaret ile bizzat öldürme olayı gerçekleşirse de öldüren kişiye yardım edilmiş<sup>626</sup> olur. Bir insanı

<sup>619</sup>Maverdî, *el-Hâvi'l Kebîr*, IV, s. 306.

<sup>620</sup>Buhârî, *Zebâih ve Sayd* 5492.

<sup>621</sup>İbn-i Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, III, s. 29.

<sup>622</sup>Mâide, 5/95.

<sup>623</sup>Mâide, 5/1.

<sup>624</sup>İhtiyâr, I, s. 214.

<sup>625</sup>İbn-i Kudâme, *Şerhu'l-Kebîr*, III, s. 881.

<sup>626</sup> Metnin aslında geçen Rid' kelimesi 'yardım eden' manasına gelir. Bkz.İbn-i Manzûr, *Lisânu'l Arap*, VI, s. 131.

öldürmek ya da ona işaretle bulunmak da böyledir.<sup>627</sup>

2) Şaffî<sup>628</sup> ve Mâlikîlere<sup>629</sup> göre ceza gerekmez.

Kur'ân Delili;

“Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder.”<sup>630</sup> Bu ayet cezanın sadece öldürmeyle meydana geleceğini bildirmiş. Öldürmenin dışında ceza gerekmeyeceği aşikâr şekilde bildirilmiştir.<sup>631</sup>

Aklî Delil;

1. Ceza nas ile öldürülen kişiye ait olduğu sabittir. Allah Teâla şöyle buyurur; “*Kim onu kasten öldürürse...*”<sup>632</sup> Öldürmek için işaretle bulunmak ‘öldürmek’ değildir. Çünkü öldürmek dediğimiz eylem katil ile maktul arasında gerçekleşir. İşaret eden kişi ise bu kavramların herhangi birine girmez. Nas ile sabit olan bir hükmü nas manasındaki bir hükmün yerine kullanmak caiz değildir.<sup>633</sup> Bu<sup>634</sup> kavaidi fıkhıyededir. Yani bir hüküm Kitap, Sünnet ya da icma sabitse bu hükmü buralarda bulunmayan başka bir hükümle değiştiremezsin.<sup>635</sup>

2. Çünkü o yönlendiren kişidir. Yönlendiren kişi onu cezayı ödeyen değildir. Tıpkı savaş yanlışlıkla köle olarak alınan kişinin durumu gibidir.<sup>636</sup>

3. İnsan öldürmede olduğu gibi cinayetlerde tazmin söz konusudur. Oysa bunda tazmin yoktur.<sup>637</sup>

4. Çünkü işaretle bulunan kişi maktule ne öldürme işi için ne de ona sebep olacak bir şey yapmış olmaz.<sup>638</sup>

5. Ceza öldürme ile alakalıdır. İşaret öldürmek değildir. Helal bir

<sup>627</sup>İhtiyâr, I, s. 192.

<sup>628</sup>Mâverdî, *el-Hâvi'l Kebîr*, IV, s. 306.

<sup>629</sup>Ebû Muhammed Abdulvehhab b. Ali, *Meûne Alâ Mezhebû Alimu'l Medine*, I, s. 345.

<sup>630</sup>Mâide, 5/95.

<sup>631</sup>Mâverdî, *el-Hâvi'l Kebîr*, IV, s. 307.

<sup>632</sup>Mâide, 5/95.

<sup>633</sup>Serahsî, *Mebisût*, IV, s. 79.

<sup>634</sup>Serahsî'nin sözü; “*Nas ile sabit olan bir hükmü nas manasındaki bir hükmün yerine kullanmak caiz değildir.*” Serahsî, *Mebisût*, IV, s. 79.

<sup>635</sup>Muhammed Sıdkı, *Mevsûatu'l Kavâidi'l Fıkhıyye*, Müessesetü'r Risâle, Beyrut-2003, s. 203.

<sup>636</sup>Ebû Muhammed Abdulvehhab b. Ali, *Meûne Alâ Mezhebû Alimu'l Medine*, I, s. 345.

<sup>637</sup>İbn-i Kudâme, *Şerhu'l-Kebîr*, III, s. 881.

<sup>638</sup>Ebû Muhammed Abdulvehhab b. Ali, *Meûne Alâ Mezhebû Alimu'l Medine*, I, s. 345.

şeyi işaret etmekte böyledir.<sup>639</sup>

III. İşarete bulunan kişi ihramlı değilken öldürme eylemini gerçekleştiren katil ihramlı olduğu durumda Hanbelîlere göre hüküm şöyledir. Helal sayılmaz. Çünkü avı öldüren tazmin etmezken işarete bulan hiç etmez.<sup>640</sup>

IV. İhramsız kişinin ihramsız kişiye haram bölgede av öldürmesini emretmesi iki türdür; Ya Hanbelîlere göre; O iki kişiye de ihramlılarda olduğu gibi ceza gerekir.<sup>641</sup> ya da Hanefîlere göre; Eğer işaret eden kişi ihramsız ise haram bölgede olsa dahi ceza almaz.<sup>642</sup>

### 2.1.5.2.2. Öldürme Olayının Tekrarlanması Durumunda Tekrarlayan<sup>643</sup> Kişiye Cezanın Verilip Verilmemesi

Cumhura göre<sup>644</sup> her öldürme başına ceza alır.<sup>645</sup> İlkini öldürdüğünde nasıl ceza almışsa ikincisi ve diğer öldürmelerinde de bu şekilde ceza alır.<sup>646</sup>

Kur'ân Delili;

I. “Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır.”<sup>647</sup> Her öldürme gerçekleştiğinde ceza da onunla beraber tekrar eder. Allah Teâla'nın şu sözünde olduğu gibi<sup>648</sup> “*Yanlışıklıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir.*”<sup>649</sup>

Akli Delili;

I. Öldürmenin cezası tazmindir. Öldürdüğün kimsenin hakkını tazmin etmen

<sup>639</sup>Zeylaî, *Tebyînu'l Hakâik*, I, s. 377.

<sup>640</sup>Ebû Ebû Muhammed Abdulvehhab b. Ali, *Meûne Alâ Mezhebû Alimu'l Medine*, I, s. 345.

<sup>641</sup>Mâverdi'nin sözü; “*İhramsız kişinin ihramsız kişiye haram bölgede av öldürmesini emretmesi ihramlının ihramlıya emretmesi gibidir.*” Bkz. Mâverdi, *Umde*, s. 112.

<sup>642</sup>Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, III, s. 160.

<sup>643</sup> Arapça metninde geçen ‘Âid’ kelimesi ‘Bir kere avlanmış bu avlanmadan sonra tekrardan bir av yapmış kişi’ manasındandır. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, III, s. 201.

<sup>644</sup> Bu kavil tüm alimleri ve sahabe efendilerimizi kapsar. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, III, s. 201.

<sup>645</sup>Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, III, s. 201.

<sup>646</sup>Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmi*, III, s. 639.

<sup>647</sup>Mâide, 5/95.

<sup>648</sup>

<sup>649</sup> Nisâ, 4/92.

gerekir bu da ya kısas veya diyet ile olur kısacası borç ile aynıdır.<sup>650</sup>

II. Çünkü tazmin öldürmenin kefaretidir. İlk ile ikinci öldürme arasında bir fark yoktur. Bu ödenen kefaret öldürmenin bedelidir. Misli ya da kıymetiyle ödemek gerekir. İnsanın kefarecini ödemek gibidir.<sup>651</sup> Yukarıda da zikredildiği gibi canın tazmini canla yani kısasla veyahut kıymetinde ki diyetle olur.

İbn-i Abbas'ın sözüne göre ki bu görüş Davud'un mezhebidir.<sup>652</sup> Öldürme işini tekrarlayana herhangi bir ceza gerekmez.<sup>653</sup> Bu görüş Allah Teâla'nın şu sözünden delil alınmıştır; *"Fakat kim bunu yeniden işlerse Allah onun cezasını verir."*<sup>654</sup> Bu suçu tekrarlayan kişinin cezası ahirete kalır.

İbn-i Abbas şöyle demiştir: İhramlı olan kişi avlanırsa ona *'Bundan önce bir şey avladın mı?'* diye sorulur. Eğer *'Evet'* derse ona herhangi bir hüküm verilmez. Git, Allah senden intikam alsın denir. Eğer *'Bundan önce hiç avlamadım'* derse. Onun hakkında bir hükme varılır. Eğer bundan sonra tekrarlırsa o zaman hüküm tekrar verilmez. Ancak Rasulullah'ın yaptığı gibi sırtına ve göğsüne birkaç darbe vurulur. Rasulullah bunu Taif'te bulunan *'Vec'*<sup>655</sup> vadisinde yapmıştı.<sup>656</sup>

### 2.1.5.2.3. İhramlıyken Unutarak ya da Hata ile Avı Öldürmek

Dört mezhep olan Hanefî,<sup>657</sup> Malikî,<sup>658</sup> Şafiî<sup>659</sup> ve Hanbelî<sup>660</sup> mezhebinin meşhur rivayetlerine<sup>661</sup> göre ihramlıyken yanlışlıkla ya da unutarak avlanıldığında avlanan kişinin fidye vermesi gerekir.<sup>662</sup>

<sup>650</sup>Abdulganî el-Ğanemî el-Hanefî, *Şerhu Muhtasaru'l Kudûri*, s. 199

<sup>651</sup>Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmi*, III, s. 639.

<sup>652</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l İnâye*, X, s. 349.

<sup>653</sup> Bu görüş Hasan, Şurayh ve İbrahim'e aittir. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III, s. 201.

<sup>654</sup>Mâide, 5/95.

<sup>655</sup>Vec vadisi Taif civarlarındadır. Âlimler bu yerin haram sınırlarında olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhura göre; Mekke ve Medine'nin dışında haram bölge yoktur. Ebû Hanîfe ise onlara Medine'nin haramlığı hususunda ihtilaf etmiştir. İmam-ı Şâfi ise Vec vadisinin haram bölgesi olduğunu söylemiştir. Bu konuda iki hadisten delil alırız. İlki zaten metinde geçti. İkincisi de Urve b. Zubeyr'in Peygamberimizden naklettiği şu hadistir; *'Vec bölgesine avlanmak Allah'ın koyduğu bir haramdır.'* Bu hadisi İmam-ı Ahmed ve Ebû Davud rivayet etmiştir. Bkz. İbnü'l Kayyim el-Cevziye, *Zâdu'l Meâd*, s. 444.

<sup>656</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, X, s. 349.

<sup>657</sup>İhtiyâr, I, s. 192.

<sup>658</sup>İbn Kudâme, *Şerhu'l-Kebîr*, III, s. 362.

<sup>659</sup>Nevevî, *Mecmu'*, VII, s. 321.



Zahirî mezhebi,<sup>663</sup> Hanbelî<sup>664</sup> mezhebinden birkaç rivayet,<sup>665</sup> İbn-i Münzir<sup>666</sup> ve İbn-i Teymiye<sup>667</sup> ile ona tabi olanlar<sup>668</sup> savunmuştur. Bu görüşe göre ihramlı kişi yanlışlıkla veya unutarak avlandığında herhangi bir ceza ile cezalandırılmaz.<sup>669</sup>

Bu görüşe göre bilerek ve isteyerek öldüren kişiye ceza gerekmezken hata ile öldürenin ceza alması gerekir. Hasan<sup>670</sup> ve Mücahid b. Cübeyr<sup>671</sup> bu görüşü desteklemiştir.<sup>672</sup> Tüm görüşlerin delilleri şöyledir:

Cumhur ulemanın görüşüne göre ‘İhramlıyken kasıtlı olarak, hata ile ya da unutarak av öldürme arasında bir fark yoktur. Hepsinde ceza ödenmesi gerekir.’<sup>673</sup>

Zührî bu hususta şöyle demiştir: *Kasıtlı olarak öldürenin delili Kur’ân’dır. Unutarak avlananın delili ise sünnettir. Kur’ân kasıtlı olarak avlanan kişiye ceza gerektiğini ve günaha girdiğini bildirir. “Böylece yaptığı fiilin vebalini tatmış olsun. Allah geçmişi affetmiştir. Fakat kim bunu yeniden işlerse Allah onun cezasını verir.”*<sup>674</sup> Aynı Kur’ân’da olduğu gibi hata ile avlanmanın da ceza gerektiğini Peygamber Efendimiz sünnetinde bize bildirir. Ancak bilerek avlanma günah iken unutarak veya hata ile yapana günah yoktur.<sup>675</sup>

Sahabeden gelen rivayetler;

I. “Bir adam Ömer’e geldi ve dedi ki; arkadaşımınla beraber at ile geziyorduk. Belli

<sup>660</sup>Mansûr b. Yûnus el-Behûtî, *er-Ravdu’l Murbi Şerhu Zâdu’l Müsteğnî*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut-2004, s. 169.

<sup>661</sup> Bu en meşhur iki rivayettir. Bu rivayeti Salih, Abdullah, Hanbel, Esram, Ebû Talib ve Ebu’l Kasım rivayet etmiştir. Bkz. Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye el-Harânî Ebu’l Abbas, *Şerhu Umdetu’l Fıkh*, Mektebetu Ubeykân, Necran-2008, s. 399.

<sup>662</sup>*İhtiyâr*, I, s. 192.

<sup>663</sup>Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim el-Münzir en-Nisâbüürî, *el-İşrâfu alâ Mezâhibi’i Ulemâ*, Tahk: Sağır Ahmed el-Ensârî Ebu’l Hammâd, Mektebetu Mekketü’s Sekâfiyye, Mekke-2004, VII, s. 321.

<sup>664</sup>Teymiyye el-Harânî, *Şerhu Umdetu’l Fıkh*, s. 399.

<sup>665</sup>Ebû Abdullah Muhammed et-Tâvudî İbn-i Sevde, *Hâşiyetu Tâvudî İbn-i Sevde alâ Sahihi’l Buhârî*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut-1971, II, s. 272.

<sup>666</sup>Nisâbüürî, *el-İşrâfu alâ Mezâhibi’i Ulemâ*, VII, s. 321.

<sup>667</sup>Teymiyye el-Harânî, *Şerhu Umdetu’l Fıkh*, s. 399.

<sup>668</sup>Useymîn, *eş-Şerhu’l Mumetta’ alâ Şerhi Mustekanna*, VII, s. 196.

<sup>669</sup>Nisâbüürî, *el-İşrâfu alâ Mezâhibi’i Ulemâ*, VII, s. 321.

<sup>670</sup>Tâvudî İbn-i Sevde, *Hâşiyetu Tâvudî*, II, s. 272.

<sup>671</sup>İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru İbn-i Kesîr*, Müessesetu Kurtuba, 2000, V, s. 358.

<sup>672</sup>Ebû Talib Muhammed Sıddık b. Hasan Kannevcî el-Buhârî, *Avnu’l Bârî li-Halli Edilleti Sahihi’l Buhârî*, Dâru Reşad, Haleb-1984, II, s. 272.

<sup>673</sup>*İhtiyâr*, I, s. 192.

<sup>674</sup>Mâide, 5/95.

<sup>675</sup>İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru İbn-i Kesîr*, Dâru Taybe, 2002, III, s. 190.

bir yere kadar gittik. Biz ihramlıydık. O sıra ceylan gördük ve onu avladık. Bu durumda biz ne yapacağız? Hz. Ömer yanındaki adama<sup>676</sup> şöyle dedi; 'Buraya gel sana bir hüküm vereceğim.' Sonra Hz. Ömer ona sopa cezası verdi.<sup>677</sup>

II. Ubeyde b. Abdullah b. Mesud'dan rivayet edildiğine göre; *Ihramlı kişi çuvalını koyduğu yere tavşan gelse ve o çuvala dadansa sonra da o kişi onu öldürdüğünü farz edelim. İbn-i Mesud böyle bir durumda öldüren kişiye dört aylık dişi bir kuzu kurban etmesini söyler.*<sup>678</sup>

III. İbn-i Abbas'tan rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir; *Eğer bilerek veya unutarak öldürürse ona ceza gerekir. Eğer bilerek bir daha öldürürse cezası hemen verilir. Ancak Allah bağışlarsa verilmez.*<sup>679</sup>

#### Akli Deliller;

I. Şeriat öldürmenin tazmini olarak ceza vermiştir.<sup>680</sup> Bundan dolayı unutarak, yanlışlıkla ya da bilerek öldürme arasında fark yoktur.<sup>681</sup>

II. Said b. Cübeyr dedi ki; *'Ceza bilerek öldürenlere verildi. Ancak hata ile öldürmeleri de engellemek için ceza genişletildi.'*<sup>682</sup>

III. Allah'ın haramlarına saygı duyulduğundan hata ya da unutarak öldürenlere de ceza verildi. İbn-i Cüreyc dedi ki; BenAtâ'ya *'Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder.'*<sup>683</sup> Allah'ın bu ayetini sordum. Ve hata ile öldürürse ona da ceza gerekir mi? diye sordum. O da şöyle cevapladı; *'Evet gerekir. Bu hüküm Allah'ın haramlarına hürmetten dolaydır.'* Bu olay onun süneninde geçer.<sup>684</sup>

<sup>676</sup> Abdurrahman b. Avf, Bkz. Muhammed Nevevî el-Câvî, *Merahu Lebîd li-Keşfi Kurân-ı Mecîd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1996, I, s. 293.

<sup>677</sup> Beyhakî, *Sünenü'l Kübrâ*, Dâru'l-Marife, V, s. 180 Rakam:9630.

<sup>678</sup> Beyhakî, *Sünenü'l Kübrâ*, Dâru'l-Marife, V, s. 180 Rakam:9630.

<sup>679</sup> Taberî, *Câmiu'l Beyân*, XI, s. 7.

<sup>680</sup> İbn-i Kudâme, *el-Muğni*, V, s. 397.

<sup>681</sup> İsmâ Nemir Merâibe, *Ahkâmu'l Hata fi Tasrifâtü'l Mukellef fi 'ş-Şerâti'l İslâmiyye*, Dâru'l Yazveri'l İlmiyye, Beyrut-1990, s. 127.

<sup>682</sup> Taberî, *Câmiu'l Beyân*, V, s. 294.

<sup>683</sup> Mâide, 5/95.

<sup>684</sup> Beyhakî, *Sünenü'l Kübrâ*, V, s. 180 Rakam:9630.

IV. Allah ihramlının ihramı devam ettiği sürece kişiye kara hayvanlarını avlamasını haram kılmıştır. ‘*Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin.*’<sup>685</sup> Kitabında da bunu belirtmiştir. Burada olan ceza unutarak ya da hata ile öldüren olarak ayırmamıştır. Hepsine tek bir hüküm olarak ceza gerekir demiştir. Ayetin zahiri açık bir şekilde belli iken batni bir yorum yapmak doğru değildir. Çünkü buna delalet eden Kur’ân’da bir ayet, Rasulullah’tan gelen bir rivayet ve ümmetin çoğunluğundan bir icma bulunmamaktadır. Durum böyle olunca unutarak, hata ile ya da bilerek öldürme arasında bir fark kalmaz ve hepsine ceza gerekir.<sup>686</sup>

Zahiri mezhebine göre unutma ya da hat aile öldürme durumlarında ceza gerekmez.<sup>687</sup>

#### Kur’ân Delili;

I. “*Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse*”<sup>688</sup> O halde kim hata ile öldürürse ona bir ceza yoktur. Çünkü Allah Teâla “*Kim öldürürse*”<sup>689</sup> diyerek şart belirtmiştir. Şartın olmadığı bir durumda şart koşulan şeyinde olmaması gerekir. Bu durumda cezanın da olmaması olması gereken şeydir. Bu görüşü “*Fakat kim bunu yeniden işlerse Allah ondan intikam alır.*” ayeti destekler. İntikam bir şeyi bilerek yapma durumunda gerçekleşir. Hata ile yapandan intikam alınmaz. “*Kim bunu yeniden işlerse*”<sup>690</sup> bu ayetten kastedilen, daha önce zikri geçen olayı tekrarlamasıdır. Bu da cezayı gerektirmesi için bilerek yapılmasıdır. Hata ile öldürmesi bu cezanın konusu değildir.<sup>691</sup>

II. “*Yanıldığınız hususta size günah yoktur, fakat bilinçli ve kasıtlı olarak yaptıklarınızdan sorumlusunuz.*”<sup>692</sup> Bu ayetten anlaşılan da bu görüşü destekler.

III. “*Ey Rabbimiz! Unutarak ya da yanılarak hata edersek bizi sorguya çekme!*”<sup>693</sup>

---

<sup>685</sup>Mâide, 5/95.

<sup>686</sup>Taberî, *Câmiu’l Beyân*, XI, s. 7.

<sup>687</sup>Nisâbüri, *el-İşrâf*, VII, s. 321.

<sup>688</sup> Mâide,5/95.

<sup>689</sup>Mâide, 5/95.

<sup>690</sup>Mâide, 5/95.

<sup>691</sup>*Tefsîru Fahru’r-Râzî*, XII, s. 94.

<sup>692</sup>Ahzab, 33/5.

<sup>693</sup> Bakara, 2/286.

“Yaptım”<sup>694</sup>

IV. “Kim iman ettikten sonra Allah’ı inkâra saparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah’ın gazabı bunlaradır.”<sup>695</sup> Küfür bile istisnai bir durumda yapılabiliyorken diğer konular niye yapılmasın.<sup>696</sup>

V. “Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder.”<sup>697</sup> Allah Teâla’nın “Kasten”<sup>698</sup> şekliiden belirttiği sıfat hüküm vermek için yeterlidir. Çünkü sıfatlar hükümler ile uygun olarak geldiğinde hüküm o sıfatlar ile kaim olur. Bu durumda hüküm sadece o sıfat olduğunda gerçekleşir. O sıfatın olmaması halinde hüküm de yerine gelmemiş olur. Bu ancak sıfatın belli bir fayda sağladığı durumlarda geçerlidir.<sup>699</sup>

Sünnet Delili;

I. İbn-i Abbas’tan rivayet edildiğine göre Peygamber Efendimiz şöyle dedi; “Allah Teâla ümmetimden zorlandıkları şeyleri, hata ve unutmayı kaldırdı.”<sup>700</sup>

Sahabilerin sözleri;

I. Kubeysa b. Cabir el-Esedî Hz. Ömer’den işitmiş. Onun yanında Abdurrahman b. Avf da bulunuyormuş. Hz. Ömer ihramlı olarak bir ceylan öldüren adama ‘Bilerek mi öldürdün yoksa hatayla mı?’ diye sordu. Adam; ‘Ben oku bilerek attım ama öldürmeyi istememiştim.’ Hz. Ömer; ‘Yani sen yarı bilerek yarı hata ile öldürdün. O vakit bir koyun kes, etini fakirlere dağıt.

<sup>694</sup>İbn-i Abbas dedi ki; Ne zaman ki ‘Allah içinizde ve dışınızda olan şeylerden sizi hesaba çekecektir.’ Ayeti nazil olunca onların kalplerine daha önce olmayan bir şekilde korku girdi. Rasulullah: ‘Siz işittik, itaat ettik ve teslim olduk deyin.’ dedi. Onlar da bunu dedi. Allah onların kalplerine imanı yerleştirdi. Allah Teâla şu ayeti indirdi; “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. (Şöyle diyerek dua ediniz): “Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma!” Rasulullah ‘ben yaptım’ dedi. “Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme.” Rasulullah ‘ben yaptım’ dedi. “Bizi bağışla, bize merhamet et, sen bizim mevlamızsın.” Rasulullah ‘ben yaptım’ dedi. Bkz. ( Bakara, 2/285-286)

<sup>695</sup>Nahl, 16/106.

<sup>696</sup>Useymîn, eş-Şerhu’l Mumetta’, VII, s. 194.

<sup>697</sup>Mâide, 5/95.

<sup>698</sup>Mâide, 5/95.

<sup>699</sup>Useymîn, eş-Şerhu’l Mumetta’, VII, s. 196.

<sup>700</sup> İmam Ebu’l Hasan el-Hanefî, Şerhu Sünen-i İbn-i Mâce, I, s. 360.

Derisini de sen kullanabilirsin.”<sup>701</sup> Eğer hatayla öldürmek ile bilerek öldürmek arasında fark olmasaydı Hz. Ömer neden ‘Bilerek mi öldürdün yoksa hatayla mı?’ diye soru sorsun.<sup>702</sup>

II. Ömer b. Hattab’dan rivayet edilene göre o şöyle dedi; *Umre hakkında soru soran kişi nerede?’ diye sordu. Bir adam geldi. Ona dedi ki; ‘Cübbeni çıkar üzerindeki kokuyu da üç kere güzelce yıka. Umreni ise hac yaptığın gibi yap.’* Ben Atâ’ya dedim ki ‘Ona üç kere yıkanmayı emretmekle temiz olmayı mı kastetti.’ Atâ ‘Evet’<sup>703</sup> dedi. Hz. Ömer, cübbe giyinen ve koku sürünen adama kefarete ödemesini emretmedi. Çünkü bu hükümde o adamın bilmemesi söz konusudur. Bundan dolayı cübbeyi çıkartıp kokuyu temizlemeyle bu durum izale oldu.<sup>704</sup>

Akli Deliller;

I. Allah özellikle ‘kasıtlı öldüren’ şeklinde bir ayet indirdi. Bu izah bunun dışındaki durumlarda hükmün bu şekilde olmayacağını göstermiştir. Aslanberâet zimmetidir. Bunun dışında bir şey iddia edilirse iddia eden kişiye delil lazımdır.<sup>705</sup>

II. Kefarete, cinayet olduğunda günahların silinmesi için gerekir. Bilmeme, unutma ya da hata ile öldürme gibi durumlarda kefaretin manası bulunmaz.<sup>706</sup>

İbn-i Teymiye bu konuyu birkaç maddede kendi mezhebine yardımcı olmak için zikretmiştir.<sup>707</sup>

<sup>701</sup>Taberî, *Câmiu’l Beyân*, XI, s. 22.

<sup>702</sup>İbn Hazm, *Muhallâ*, V, s. 235.

<sup>703</sup>Buhârî

<sup>704</sup>İbn-i Kudâme, *el-Muğni*, III, s. 262.

<sup>705</sup>Kurtûbî, *el-Câmiu li-Ahkâmî’l Kurân*, VIII, s. 166.

<sup>706</sup>Useymîn, *eş-Şerhu’l Mumetta*, VII, s. 194.

<sup>707</sup> O bu konu hakkında şöyle der; hatayla, unutarak veya bilmeyerek öldüren kişiler için kefarete yoktur. Allah Teâla şöyle der: ‘Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarınızı öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder.’ Bu ayet hata ile öldürüne kefarete gerekmeceğini birkaç yönden belirtir. İşte o yönler şöyledir. Birincisi; Allah Teâla ihramlı kişiye avlanmayı yasaklamıştır. Ancak hata ile ya da unutarak yapan mükellef değildir. Bu gibi durumdaki kişiler menedilmemiştir. Menedilmemiş ise onlara ceza da yoktur. İkincisi; Allah şöyle demiştir: ‘Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder.’ Ceza kasıtlı öldürenler ile sınırlandırılmıştır. Hata yapanların durumu ise ayetten bağımsızdır.

Hasan ve Mücahid b. Cübeyr'in görüşüne göre bilerek öldürülen hayvanda ceza gerekmezken hata ile öldürülen hayvanda ceza gerekir.<sup>708</sup>

Allah Teâla şöyle der; “Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder.”<sup>709</sup> Bu ayette ‘kasıtlı’ olarak nitelendirilen kişi ihramlı olduğunu unutan ve kasıtlı olarak avlanan kişidir. İhramlı olduğunu bildiği halde av yapılması durumunda ihramı batıl olur. Ve bu diğerine göre çok daha büyük günahdır.<sup>710</sup>

## 2.2. MUAMELÂT

Fıkhın muamelat bölümünde fer’î konular ağırlıklı olduğu için aklî delil çok sık kullanılır. Bazı fikhî meselelerin ihtilafı olmasından dolayı Mevsilî'nin kitabından belli başlı aklî delil konularını seçtik. Seçtiğimiz konular arasında ‘Alışveriş’, ‘İcâre’, ‘Rehin’ ve ‘Vedia’ vb. gibi konulara yer verdik.

### 2.2.1. Alışveriş

Alışveriş bölümüne ait fikhî hükümler ve aklî deliller oldukça fazladır. Bizim bu konu altında anlatacağımız ‘Alışverişin Geçmiş Zaman İfadesiyle Gerçekleşmesi’, ‘Teati Alışverişin Kesinleşmesi’ ve ‘İcap ve Kabul Varsa Meclis Muhayyerliği Aranmaksızın Alışveriş Tamamlanmış Sayılması’ konularından ibarettir.

---

Onları da cezalandırmak caiz değildir. Üçüncüsü; Ceza kasıtlı öldürenle sınırlandırılmıştır. Ne zaman özel bir sıfat hususi bir isimle zikredilirse bundan çıkarılan hüküm çok sağlam olur. Dördüncü; Kasıtlı yapma fiili Arapçada ki ‘teammud’ kelimesinden gelmektedir. Ayette de bu fiil geçer. Burada cezanın vacip olabilmesi için bu fiilin yani kasıtlı olarak yapmanın vaki olması gerekmektedir. Kasıtlılık fiili ortadan kalkarsa otomatik olarak ceza da kalkar. Beşincisi; Ceza işlenen suçun vebalini ortadan kaldırmak için verilir. Oysa haat eden kişinin herhangi bir suçu yoktur. O halde ona ceza verilmez. Bkz. Harânî, *Şerhu Umdetu'l Fıkh*, s. 399.

<sup>708</sup>Ebû Talib Muhammed Sıddık b. Hasan Kannevî el-Buhârî, *Avnu'l Bârî li-Halli Edilleti Sahihi'l Buhârî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, III, s. 199.

<sup>709</sup>Mâide, 5/95.

<sup>710</sup>İbn-i Kesîr, *Tefsîru İbn-i Kesîr*, II, s. 91.

### 2.2.1.1. Alışveriş, Geçmiş Zaman İfadesiyle (Aldım, Sattım,) Gerçekleşir<sup>711</sup>

Hertürlü alışveriş akdinde belli başlı şartlar vardır. Bunlardan bir tanesi alışveriş lafzının söylenmesidir. Söylenen alışveriş lafzının geçmiş zaman kalıbında olması gerekir. Eğer gelecek zaman kalıbında olursa alışveriş sahih olmaz. Ancak gelecek zaman kalıbındaki bu kelime kesinlik ifade ederse kabul olur. Mevsilî dedi ki: “Çünkü kastedilen şey manadır.”<sup>712</sup>

Akli Delil;

Mevsilîdedeki: “Alışveriş de bir kurum gibidir. İslâm hukuku bütün sözleşmelerde adeta kurulacak yeni bina için kullanılan haberi ifadelere itibar etmektedir”<sup>713</sup>ki sözleşm esâğlıklı olabilsin.”<sup>714</sup>

Geçmiş zaman kalıbının kullanılması kesinlik ve gereklilik ifade eder. Gelecek zaman fiil kalıbı niyet, karar ve vavekalet ifade eder. Bu yüzdensözlemelerde geçmiş zaman kalıbı kullanılır.

İlk olarak bilinmelidir ki kelimeler (söz) Arapça’da ikiye ayrılır: İnşa (emir) ve haber. Haber, bildiren kişiye bakmaksızın içinde doğruluğu veya yanlışlığı kendiliğinden barındıran sözlere denir. İnşa ise doğruya da yalan olduğu söylenemeyecek sözleredir.<sup>715</sup> Alışveriş konusunda “sattım” demek geçmiş zaman ifadesidir, zirasatıcı biten birşeyden haber vermektedir. Ancak aslında satıcı o sözünü söylediği esnada, sadece satış işiyle uğraşmaktadır ve görünüşte işlem devam etmektedir. Ancak satıcının zatında kullandığı ifade geçmiş zaman ifadesi olduğundan yapılmakta olan işin öz olarak artık geride kaldığına delildir. Yapılmakta olan işin devam etmesi sebebiyle de inşa’dır. Denilmek istenen aslında “Ben satış işini şimdiden başlatmaya karar verdim.” şeklindedir. Bu yüzden eğer satıcı “Bunu sana sattım.” Derse ona “Hayır, yalan

<sup>711</sup> Akit iki müstakbel (hâl ve istikbal) lafızla da gerçekleşir. Bu iki söz arasındaki zıtlığı şöyle uzlaştırabiliriz: Muzariden kastedilen hâl manası ise akit gerçekleşir. Fakat hâl değil de istikbal kastedilirse akit olmaz. Çünkü muzari hem hâl hem de istikbale delalet eder. İbrahim el-Halebî, *Mecme’u’l Enhar*, III, s. 7.

<sup>712</sup> *İhtiyâr*, II, s. 243.

<sup>713</sup> Bazı haber ifadeleri inşaî manada kullanılabilir. Örneğin şu ayet; ‘Boşanan kadınlar üç kur süresi beklesinler’ Bakara, 228; Bu ayette ki ‘beklesinler’ kelimesi haber ifade eder, fakat asıl kastedilen emirdir. Ebû Hayyan el-Endelusî, *Tefsiru’l Bahru’l Muhît*, II, s. 176.

<sup>714</sup> *İhtiyâr*, II, s. 243.

<sup>715</sup> Ali Cârîm ve Mustafa Emin, *el-Belâğatü’l Vâdiha*, el-Mektebetü’l-İlmiye, s. 128.

söylüyorsun.”denilemez.<sup>716</sup> Buna cevap olarak “Kabul ettim.” İfadesi kullanılması tamamen uygundur.

Burada yararlanılan şey kullanılan ifadenin haber kalıbıyla gelmesidir. Ancak kastedilen şeyin inşa olduğu kesindir. Satıcı bitmiş bir işten bahsediyor, ancak yapılan iş hali hazırda devam etmektedir. Bu da kesinlik anlamı taşımaktadır. Burada doğrudan ya da yalandan bahsetmek yersizdir.<sup>717</sup>

İkinci olarak alışverişin gelecek zaman kalıbıyla kurulması bir karardan çok “niyetveaat” anlamı taşıyacaktır.

Aynı şekilde vekil tayin etmek ve alışverişi yapmaya dair tâlimat vermek de meçhul sonuçları olan konulardır. Bu yöntemlerle alışverişin sağlıklı olarak biteceğinden emin olunamaz.<sup>718</sup>

### 2.2.1.2. Teati Alışverişinin Hükümü

Bazı durumlarda alışveriş, lafızları olmadan yapılabilir. Bu durumlarda ‘Teati’ yeterlidir.<sup>719</sup>

Teati alışveriş taraflardan her ikisinin bir şeyleri alıp satma esnasında “sattım”, “aldım” gibi teklif ve kabul ifadeleri kullanılmalarına da sadece birini kullanmalarınıdır. İmam Muhammed’e göre bu tür satış hem değeri yüksek olan hem de değeri değersiz mallarda caizdir.<sup>720</sup>

Aklidelil:

Teati karşılıklı olmayabilir ve “sattım”, “aldım” sözleri olmasa da örfen kastedilen budur.<sup>721</sup> Teati ile alışveriş icap (sattım) ve kabul (aldım) ifadeleri kullanılmaya bile her iki tarafta da fiili ve kararlılık olarak alışverişe işaret etmektedir. Müşteri malın bedelini öder ve onu alır. Bu şekilde alışveriş eylemi tamamlanmış olur.

<sup>716</sup>Useymîn, *Şerhu'l-Usul*, s. 115.

<sup>717</sup>Lamişi, *Kitabu'l-Lamişi*, s. 56.

<sup>718</sup>Ebû Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkindî, *Fetevai'n Nevâzil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2004, s. 348.

<sup>719</sup>Mevsilî, *İhtiyâr*, II, s. 243.

<sup>720</sup>Mevsilî, *İhtiyâr*, II, s. 4.

<sup>721</sup>A.g.e., II, s. 4.



Çünkü eylemle ortaya çıkan karşılıklı rıza sözden daha güçlüdür. Bu da insanlar için reddedemeyecekleri derecede sağlam bir iş olduğuna delildir.<sup>722</sup>

Kerhî; kusurlu ve hileli malların alışverişinin teati ile yapılabileceğini belirtmiştir. Bunun için örfte geçerlilik şartı koşmuş, aksi halde onaylamamıştır.<sup>723</sup>

Eğer karşılıklı rızalaşma olayı alışverişin özüyse o halde kim teatinin bu alışverişini kusurlu kılacağını, karşılıklı rızalaşma olmadığını gösterir, haliyle böyle bir alışveriş caiz olamaz diyebilir. Aksine bu eylemin meşruluğu örfle yakından alakalıdır ve insanlar arasında bilinen, kabul gören bir yöntemdir.<sup>724</sup>

### 2.2.1.3. Meclis Muhayyerliğinin Hükümü

“İcap” ve “Kabul” varsa meclis muhayyerliği aranmaksızın alışveriş tamamlanmış sayılır.<sup>725</sup>

Aklî Delil; iki şekildedir:

İlk olarak Mevsilî dediki; “*İcap ve Kabul olduğundan sözleşme şartları ve gerekleriyle tamamlanmıştır. Bir tarafın böyle sağlıklı bir alışverişini bozmak istemesi, diğer tarafın zararına yol açacaktır. Naslar*<sup>726</sup> bunu reddetmektedir.”<sup>727</sup>

“İstishab” çerçevesinden bakılacak olursa delile göre alışverişte asıl olan aranan şartların var olmasıdır. Bunları saptırmak yersizdir. Muhayyerlik ise bu asıl durumu ortadan kaldırıp alışverişini iptal eder. Ancak istishab delilinin de bir dayanağı olması gerekmektedir. İstishabın bu konudaki delili ise aşağıdaki şekildedir:

Kur’ân’da geçen bazı ayetler:

I. Allah Teâla şöyle buyurdu: “*Ey iman edenler, anlaşmalara bağlı kalın.*”<sup>728</sup>

<sup>722</sup> Muhammed Halil Hayrullah, *el-Vakiatü Sebebin min Esbabı'l Hukuk ve'l İltizamâti fi Ş Şeri'ati'l İslâmiyyeti ve'l Kânûn*, Dâru'l Ma'rife, Kahire-2013, s. 129.

<sup>723</sup> Mevsilî, *İhtiyâr*, Kitabu'l-Buyû', II, s. 4.

<sup>724</sup> Şeyh Halil el-Meys, *Dirasât ve Ehbâsu'l Muftî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-1996, III, s. 152.

<sup>725</sup> Mevsilî, *İhtiyâr*, II, s. 5.

<sup>726</sup> Kaynaklarda geçen hadis (Dârukutnî tahrir etmiştir.) “*Zarara zararlarla karşılık verme yoktur.*” İbn Mace, Süneni İbni Mace, IV, s. 228.

<sup>727</sup> Mevsilî, *İhtiyâr*, II, s. 5.

<sup>728</sup> Maide, 5/1.

Anlaşmada bağlılık, alışverişte de gereklidir ki alışveriş meclis muhayyerliği gerekmeksizin tamamlanmış olsun.

II. Allah Teâla şöyle buyurdu: “*Alışveriş yaptığınızda şahitler tutunuz.*”<sup>729</sup> Allah Teâla (c.c.) şahitler tutma yoluyla alışverişlerimizi sağlamlaştırmayı emretmiştir. Şayet sözleşme şahitler huzurunda yapılmışsa ve sonra şahitler çıkıp gitseler bile taraflar sözleşmeyi bozmaları nasıl mümkün olabilir ki!

III. Allah Teâla şöyle buyurdu: “Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyiniz. Karşılıklı rızalaşmaya dayalı bir ticâret olursa başka.”<sup>730</sup> Alışveriş tamamlandıktan sonra alışveriş meclis muhayyerliği olmaksızın “karşılıklı rızalaşmayla dayalı bir ticâret” halini alır.<sup>731</sup>

Sünnettendeliller:

Tirmizi ve Ebu Davud’un Sünenlerinde geçtiğine göre Rasulullah (s.a.v.) şöyle demiştir: “Rasulullah (s.a.v.) buyurdular ki: “Alış-veriş yapan iki taraf, birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler. Ancak, aralarında muhayyerlik anlaşması varsa bu müstesna. Bu durumda, “*karşı taraf pişman olur da akdi bozar*” korkusuyla birinin oradan ayrılması helâl olmaz.”<sup>732</sup> Fakihlerin bu hadisi açıklamalarında bazı ihtilaflar sözkonusudur. Örneğin:

Ayrılmadan önce malından vazgeçmeye (onu satmaya) kesin olarak mecbur değildir. İ kale malını bedeliyle bırakmak demektir. Dil ile boşa çıkarıcı bir ifade kullanılmadıkça “ikale” alışverişi bozmaz.<sup>733</sup>

Alışverişte satıcıdan icap (satış) alıcıdan da kabulün gerçekleşmesiyle alışveriş, nikâh ve boşanma ile bir tutulur. Biri aslî diğeri fer’î olan bu iki sözleşmenin ortak noktası karşılıklı olmasıdır. Ancak nikâh sözleşmesi o anda tamamlanır. Meclis muhayyerliği söz konusu değildir.<sup>734</sup>

<sup>729</sup> Nisa, 4/6.

<sup>730</sup> Bakara, 2/188.

<sup>731</sup> Şevkânî, *Neylû’l Evtâr*, III, s. 197.

<sup>732</sup> *Sünenü’l-Tirmizî*, Buyû’, 1247. Hadis; Ebû İsa bu hadisin Hasen olduğunu belirtmiştir. Karî ise Mirkât kitabında; bu hadisin manasını şöyle açıklamıştır; alıcı ve satıcı, ayrılmalarıyla beraber anlaşmayı bozma hakları biter. Ancak yaptıkları anlaşmada seçme şartı konulmuşsa devam edebilir. Şevkânî şöyle demiştir; Alıcı veya satıcı diğere derse; anlaşmayı boz ya da devam ettir. Diğer kişi de iki seçenektan birini seçtiği anda ayrılmamış olsalar bile alışveriş tamamlanır.

<sup>733</sup> İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu’l-Bârî*, Buyû’, Bâbu’l Beyâni bi’l Hıyari Ma Lem Yeteferraka, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, V, s.285.

<sup>734</sup> İbn-i Rüşd, *Bidayetü’l Müctehid*, s. 575.

Aynı şekilde bunun satıcının zararına olması da sözkonusudur. Örneğin bir ortamda bir satıcının ve karşısında birden çok müşterinin olduğunu düşünelim. Birinci müşteri malı aldığını beyan ettikten sonra diğer müşteriler için meclis direk olarak bitmiştir. Ancak malı alan müşterinin meclis muhayyerliği yoluyla alışverişten vazgeçmesi halinde satıcının zararı söz konusu olacaktır.<sup>735</sup>

İkinci olarak rivayet edilen hadis<sup>736</sup> cevap kabul muhayyerliğine yorumlanır. İbrahim en-Nehai böyle demiştir. Hadiste geçen “alıcı-satıcı” ibaresi direkt temasınvarlığına delildir. “Ayrılmadıkça” ifadesi ile ise sözlü vedalaşma kastedilir. Zira vedalaşma sözleri alışverişin başarılı olarak bittiğine yorumlanır.

Hanefî mezhebi önde gelenleri bu hadisi şu şekilde yorumlamışlardır. Tercih edilen görüşü aşağıda aktaracağız. Kitabın yazarı da hadisi yorumlamakla yetinmiştir. Bu meseleyi aşağıdaki şekilde incelememiz imkân dairesindedir.<sup>737</sup>

I. Kabul Muhayyerliği: Bunun anlamı satıcı ve alıcı henüz alışverişini bitirmemişken her iki tarafında tercih değişikliği yapma haklarının olmasıdır. Peygamberin(s.a.v.) “satıcılar” ifadesi mecazi anlamda kullanılmıştır. Zira satıcı ve alıcı alışverişle meşgul olan kişiler anlamındadır. İcab ve kabul ifadeleri dolayısıyla onlar alışveriş akdinin eşit iki tarafı olmaktadır.<sup>738</sup>

II. Peygamber’in(s.a.v.) “birbirlerinden ayrılmadıkça” ifadesi ise bizzat kendilerinin ayrılması değil,<sup>739</sup> sözle vedalaşarak ayrılmalı anlamındadır. Bu ifade kinaye olarak kullanılmıştır. Bu yüzden biri kabul eder de diğeri itiraz ederse alışveriş tamamlanmış kabul edilmez.

Bunu destekleyen bir örnek Kur’ân’da dahi mevcuttur: “Kitap ehlinde inkâr edenler ile Allah’a ortak koşanlar, kendilerine apaçık delil gelinceye kadar (küfürden)

<sup>735</sup> Kaynaklarda geçen hadis (Dârukutnî tahrir etmiştir.) “Zarara zararlar karşılık verme yoktur.” İbn Mace, Süneni İbni Mace, IV, s. 228.

<sup>736</sup> Hâkim b. Hizâm’dan rivayet edilen bir hadise göre Peygamber efendimiz şöyle buyurmuş; “Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları sürece muhayyerdirlere. Bu anlaşma içinde doğru sözlü olurlarsa alışverişleri bereketli olur. Eğer yaptıkları anlaşmada yalan söyleyip ayıplarını gizlerlerse, satışlarının bereketi yok olur.” Buharî, 2079; Müslim, 1532.

<sup>737</sup> Vezâratu’l Evkâf ve’ş-Şuûnu’l İslâmî, Mevsûal Fıkhıyye, XX, s. 169/175.

<sup>738</sup> Abduselam İmran b. Şuayb, Ma Terake Maliku’l İmam min Ehâdisi’l Ahkâm ve Hucetihî fi Zalik, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, s. 401.

<sup>739</sup> Zürkânî, Şerhu Zürkânî, cIII, s. 1411.

ayrılacak değillerdi.”<sup>740</sup> Burada kastedilen inanç esasları olarak ayrılmaktır, kelimedden ilk anlaşıldığı gibi başka başka beldelere dağılmak suretiyle ayrılmak kastedilmemektedir.<sup>741</sup>

Bu anlamda bir söz de Rasulullah’dan (s.a.v.) gelmiştir: “*Yahudiler yetmiş iki fırkaya ayrılmışlardır. Benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır.*”<sup>742</sup> Bu hadisteki “ayrılmışlardır” veya “ayrılacaklardır” ifadesi coğrafi bir ayrılıktan bahsetmemektedir. Tam tersine inançta, fıkihta, yol ve yöntemde ayrılıktan bahsedilmektedir ve bu da ancak söz ile ifade edilebilir.<sup>743</sup>

III. Hanefî mezhebinin ileri gelenleri bu hadisi mercuh olduğunu iddia etmeleri sebebiyledir. Ayrıca icma, nesh ve makul da bu sebeplerdendir.<sup>744</sup>

### 2.2.2. İcâre Akdindeki Aklî Delilleri

İcâre başlığı altında akli delilleri birkaç mesele etrafında işlemek mümkündür:

1. Mevsilî dedi ki: “*Eğer kiralanan hayvana vurursa*<sup>745</sup> *ya da öldürürse tazmin eder. Eğer o hayvanı dizginlemek ve sakinleştirmek için yaparsa bunda bir beis yoktur.*”<sup>746</sup>

Bu meseleyi detaylıca şu şekilde inceleyebiliriz:

Eğer hayvan kiralayan birisi kiraladığı hayvana vurur da hayvan bu vurma sebebiyle ölürse, hayvanı vuran kişinin bu hayvanı tazmin etmesi gerekir. Yularını sıkıca çekerek götürürken de ölürse tazmin eder. Ancak sıkıca çekmesine sahibi izin vermişse bu safer tazmin etmesine gerek kalmaz.<sup>747</sup> Bu meselede problem teşkil eden husus şudur: Fakat bu konuda imamlar arasında ihtilaf vardır.

Müstecir/kiracının, yürümesi veya kendi emirlerine itaat etmesi için hayvana vurması veya yularını çok sert bir şekilde sıkması hayvanın zarar görmesine veya telef

<sup>740</sup>Beyyine, 98/1

<sup>741</sup> Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l Mefâtiḥ*, XI, s. 41.

<sup>742</sup>Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, s. 332; Ebû Dâvud, *Sünen*, II, s. 259; İbn Mâce, *Sünen*, II, s. 479.

<sup>743</sup> Aynî, *el-Binâye*, VI, s. 26.

<sup>744</sup><https://www.rayatalislah.com/index.php/dirassat/item/127-2013-07-10-13-14-19>

<sup>745</sup> Yani kiralayan kişi kiraladığı hayvana vurursa.

<sup>746</sup>*İhtiyâr*, I, s. 314.

<sup>747</sup>*İhtiyâr*, I, s. 314.

olmasına sebep olur. Bu durumda kiracının bu zararı tazmin edip etmeyeceği tartışılmıştır.

I. EbûHanîfe'ye göre kiralayan kişinin tazmin etmesi gerekir.<sup>748</sup>

Aklî Delil;

Tazmin etmelidir zira hayvana bağırma suretiyle ya da hayvanı çekerek gemi sertçe çekmeksizin de hayvanı hareket ettirebilir.<sup>749</sup> Bundan dolayı akit yaparken gemi sertçe çekme şartı koşmamışsa, bunu yapma hakkına sahip olamaz, dolayısıyla vurma mevzusu konuşulmamışsa tazmin kiracıya aittir.<sup>750</sup> Kendisinden faydalanılan hakkındaki izin o şeyin salim olması şartı ile kayıtlıdır. Zira hayvanı kiralayan kişinin hayvana vurma ihtiyacı bağlayıcı değildir. Çünkü adam çalıştırma veya hayvan için sarfedilebilecek özel ifadelerle hayvana seslenme gibi bir vasıtaya tevessül etmesi de mümkündür.

Yine Ebu Hanîfe'ye göre bir merkep kiralanan da sırtına semer vurarak ölümüne sebebiyet verilirse tazmin eder.<sup>751</sup> Semer, yük yüklemek için hayvanın sırtına vurulur; eğer ise binmek için vurulur. Bu yüzden eğer ile semerin cinsleri farklıdır. Ayrıca semer eğer nisbetle hayvanın sırtında daha geniş bir alanayayılarak yer tutar ve eğerden daha fazla zarar verir. Kiracı akde muhalefet ettiği için tazminat ödemekle mükellef olur.

II. İmam-ı Yusuf ve Muhammed'e göre çok şiddetli vurmadığı sürece kiracının tazmin etmesi gerekmez.<sup>752</sup>

Aklî Delil;

Çünkü seyir esnasında hayvana normal/mutad şekilde vurma izni vardır. Bu vuruş akit esnasında dile getirilmese bile şartların arasında sayılır.<sup>753</sup> Burada İmam-ı Yusuf ve Muhammed'in şu görüşünü aktarmak faydalı olacaktır: Hayvana vurmak bilinen bir şey

---

<sup>748</sup>İhtiyâr, I, s. 314.

<sup>749</sup>İhtiyâr, I, s. 314.

<sup>750</sup>İhtiyâr, I, s. 314.

<sup>751</sup>İhtiyâr, I, s. 314.

<sup>752</sup>İhtiyâr, I, s. 314.

<sup>753</sup>İhtiyâr, I, s. 314.

olup örf halini almıştır. “Bilinen şeyler ise mutlak olarak yapılan akit içinde sayılır. Eğer sayılmıyorsa izinli olan şeyden dolayı tazmin gerekmez.”<sup>754</sup>

Örfe göre kiracının vurmasından veya davranışlarından dolayı hayvanın telef olması durumunda kiracının tazmin etmesi mümkün değildir. Ancak kendine biçilen sınırları aşmaması gerekir.<sup>755</sup>

2. İcâre akdi başlığı altında incelenecek bir diğer mesele de şudur:

“İki şarttan biri üzerinde icâre yapma/kiralama”<sup>756</sup> ki bazıları bunu “yapılan işe göre ücret ödeme” şeklinde isimlendirmişlerdir.

Satım akdinde asıl olan muayyen olmasıdır. Mutlak olması durumunda tayin muhayyerliği şartı da mümkündür.<sup>757</sup> “Fakat icâre akdinde bu şart ileri sürülemez. Bu ikisi arasındaki fark şudur: Satım akdindeki bilinmezlik ancak muhayyerliği ispat ile ortadan kalkar. İcare de ise bu söz konusu değildir.”<sup>758</sup>

Mevsîlî dedi ki: “Mal sahibinin kiracıya: ‘Bu dükkânı aktar olarak kullanırsan bir dirhem, bu dükkanda demircilik yapacaksan iki dirhem’ demesi caizdir. Kiracı iki işten hangisini yaparsa mülk sahibi tayin edilen ücreti alır. Bir kimsenin bir bineği “Hire’ye kadar gitmesi durumunda bir dirheme, Kadisiye’ye kadar gitmesi durumunda iki dirheme kiralaması veya bir bineğin üzerine bir ölçek arpa yüklerse bir dirhem, bir ölçek buğday yüklerse iki dirheme kiralaması” durumunda âlimler arasında ihtilaf vardır.”<sup>759</sup>

I. EbûHanîfe böyle bir icârenin sahih olduğu kanaatindedir.<sup>760</sup>

Aklî Delil: İstihsan

Mevsîlî dedi ki: “Burada mal sahibi kiracıyı iki sahih akit arasında muhayyer bırakmıştır. Zira dükkanda demircinin çalışmasıyla aktarın çalışması çok farklı olup

<sup>754</sup>Sivâsî, *Şerh-u Fethi'l-Kadîr*, c.IX, s.86.

<sup>755</sup>*İhtiyâr*, I, s. 314.

<sup>756</sup>Kenvî, *Umdetu'r-Riâye*, VI, s.595.

<sup>757</sup>İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, c.VIII, s.54.

<sup>758</sup>İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, c.VIII, s.54.

<sup>759</sup>*İhtiyâr*, I, s. 314.

<sup>760</sup>*İhtiyâr*, I, s. 314.

*mutlak akde dahil hususlar değildir. Bunun gibi menfaat üzerine kurulan sair akitler de böyledir”.*<sup>761</sup>

Burada istihsan yönü şu şekildedir: “*İcâre akdi, yapılan işe karşılık bir bedel/ücret ödemeyi gerektirir. Bu bedelin ise malum/belli bir ücret olması gerekir. Satım akdinin tersine burada hem makudun aleyhte hem de verilecek olan ücrette belirsizlik olmaması gerekir. Zira satım akdinde semen bizzat akitle vucubiyetkesbeder. Dolayısıyla akit esnasında malum olmazsa akit fasid olur.*”<sup>762</sup>

II. İmam-ı Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre böyle bir icâre akdi fasit olur.<sup>763</sup>

Aklî Delil: Kıyas

Mevsîlî Dedi ki: “*Üzerine akit yapılan (makudun aleyh), iki şeyden biridir. Ücret de iki ücretten biridir. Ücret kiralanan malın kabza hazır hale getirilmesi ve kabz edilmesi ile vacip olur. Ama bunun ne zaman olacağı meçhuldür. ‘Rum dikişi’ ve ‘Fars dikişi’ böyle değildir. Çünkü ücretin ödenmesi için yapılmasıyla sahih olur. İş yapıp tamamlanınca da belirsizlik ortadan kalkar. Böylece iki mesele arasındaki fark da anlaşılmıştır.*”<sup>764</sup>

“*Akit sahih olmaz. İş yapıldığında ecr-i misil gerekir. Bu da kıyasidir. Zira bu tıpkı ivazın/bedelin belli olduğu fakat muavvazın/karşılığndaki bedelin belirlenmediği muavazalı (bedelli) bir akit gibidir ki bu da sahih değildir.*”<sup>765</sup>

### 3. Süt anne kiralama

Kıyasen sütanne kiralama caiz değildir. Zira böyle bir kiralama bir şeyin aynını tüketmeye matuftur ki o da süttür.<sup>766</sup> Fakat şu ayetten dolayı istihsanen caiz

<sup>761</sup>İhtiyâr, I, s. 314.

<sup>762</sup>Kenvî, Umdetu’r Riâye, c.VI, s.595

<sup>763</sup>İhtiyâr, I, s. 314.

<sup>764</sup>İhtiyâr, c.I, s. 314.

<sup>765</sup>Kenvî, Umdetu’r Riâye, c.VI, s.595.

<sup>766</sup>Sivâsî, Şerh-u Fethi’l-Kadîr, IX, s. 106

görülmüştür: “Çocuğu sizin için emzirirlerse ücretlerini verin.”<sup>767</sup> Zira süt emzirme meselesi insanlar arasında teamül olarak caridir.<sup>768</sup>

Sütannenin yeme ve giyim ihtiyaçlarının karşılanması mukabilinde kiralanması caizdir.<sup>769</sup>

I. EbûHanîfe’ye göre sütanne kiralamak istihsanen caizdir.<sup>770</sup>

Aklî Delil: İstihsan

Mevsîlî dedi ki: “Sütannenin işlerinin belirsiz olması bir sorun çıkarmaz, nizaya sebep olmaz. Çünkü âdete göre insanların çocuklara karşı olan şefkati, o çocukları aç bırakmayı engeller. Bunun dışında sütannenin görevi çocuğun öz annesinin görevleri ile aynıdır. Buna göre arada bir belirsizlik yoktur.”<sup>771</sup> Anne olmuş bir birey içinde beslediği annelik duygusu sebebiyle fitrat olarak her çocuğu aynı mesafede şevkat ve merhamet ile davranır. Bir anne çocuğa ne yedireceğini ve nasıl davranacağını bilir.

Mevsîlî dedi ki: “Sütannesinin çocuk üzerinde emzirme, elbiselerini yıkama, yemek yedirme, ilaç verme gibi görevleri vardır. Bu gibi görevler örf aracılığıyla şart koşulmuştur. Sütanesi cariyesine emzirtse veya başka bir sütanneye kiralasa yine ücreti kendisi alır. Çünkü kendisi ortak işçi konumundadır ve akit onunla yapılmıştır.”<sup>772</sup>

II. İmam-ı Yusuf ve Muhammed’e göre ise caiz değildir.<sup>773</sup>

Aklî Delil: Kıyas

Burada bir belirsizlik söz konusudur. Şöyle ki yeme-içmesi ve giyim hususunun belirlenmemesi taraflar arasında tartışmaya yol açabilir.<sup>774</sup> Bu belirsizlik kaldırılırsa

---

<sup>767</sup> Talâk, 65/6

<sup>768</sup> İhtiyâr, I, s. 320.

<sup>769</sup> İhtiyâr, I, s. 320.

<sup>770</sup> İhtiyâr, I, s. 320.

<sup>771</sup> İhtiyâr, I, s. 320.

<sup>772</sup> İhtiyâr, I, s. 320.

<sup>773</sup> İhtiyâr, I, s. 320.

<sup>774</sup> Kenvî, Umdetu’r Riâye, c.VI, s.595.



problem de ortadan kalkacaktır. Örneğin hergün şu kadar yemek ve altı ayda bir şu tür elbiseden verilecek diye şart koşulursa belirsiz bir şey olmaz. Böylece caiz olur.<sup>775</sup>

### 2.2.3. Kefâlet Akdindeki Aklî Deliller

Bir mecliste kefil isteyeninin kabulünün hükmü mezhepler arasında ihtilaf konusudur:

I. Ebû Hanife ve İmam-ı Muhammed'e göre kefil olan kişinin akit yapılan mecliste şartları kabul etmesi şarttır.<sup>776</sup>

Aklî Delil:

*“Kefalet akdi temlik manasındadır. Çünkü kefalet akdinde talep edenin talep ettiğini temlik söz konusudur.”*<sup>777</sup>

Mevsîlî dedi ki: *“Vâdesi gelen borcu istemek ve ödeme zamanında ödenen parayı sahibine mülk edeceğim, demektir.”*<sup>778</sup>

Bu hüküm aynı zamanda diğer borçlara kıyas yapılır.

Mevsîlî dedi ki: *“Diğer borçları talep etmesinde aynı mecliste bulunması şartı arandığı gibi kefalette de aynı mecliste olması şartı aranır.”*<sup>779</sup>

II. Ebû Yusuf ise kefil olan kişinin mecliste bulunmasının şart olmadığını söyler.<sup>780</sup>

Aklî Delil:

*“Çünkü kefalet vâdesi geldiğinde borcu tahsil etmeyi üstlenmektir.”*<sup>781</sup>

Ebû Yusuf'tan bu konuda iki rivayet vardır: Birinci rivayete göre fuzuli harcamalarda olduğu gibi bu kefaletin sahih olabilmesi için alacakların tasdiki

<sup>775</sup>İhtiyâr, I, s. 320.

<sup>776</sup>İhtiyâr, I, s. 345.

<sup>777</sup>Bâbertî, el-İnâyetü Şerhu Hidâye, c.IV, s.105.

<sup>778</sup>İhtiyâr, c.I, s. 347.

<sup>779</sup>İhtiyâr, I, s. 347.

<sup>780</sup>İhtiyâr, I, s. 347.

<sup>781</sup>İhtiyâr, c.I, s. 347.

gerekir.<sup>782</sup> Diğer rivayete göre ise bu kefalet mutlak olarak caizdir. Çünkü bu kefalet bir sorumluluktur. Ayrıca bunun alacaklıya herhangi bir zararı yoktur.<sup>783</sup>

#### 2.2.4. Rehin Akdindeki Akli Deliller

İhtiyar kitabından Rehin bölümüne dair iki başlık seçtim; ‘Borca ve rehine ilave yapma’ ve ‘Rehnin Korunması’

##### 2.2.4.1. Borca ve Rehine İlave Yapma

Mevsili dedi ki: “*Rehinde ilave yapmak caizdir. Borçta ilave yapma caiz değildir. Rehinle rehin değiştirilmez.*”<sup>784</sup>

Rehinde yapılan ziyade şöyle olur: “*Yirmi dirhemlik borç için bir kitap rehin verilir. Daha sonra bu kitap yetersiz kaldığı için bir kitap daha rehin olarak verilir.*”<sup>785</sup>

Borçta yapılan ziyade şöyle olur: “*Sana otuz dirhem karşılığında rehin olarak verdiğim kitap için on dirhem daha öde.*”<sup>786</sup>

Bu konuda görüş ayrılıkları vardır;

I. EbûHanîfe ve Muhammed’in görüşüdür. Mevsili dedi ki: “*Rehin olan mala ilavede bulunmak caizken borca ilave etme caiz değildir.*”<sup>787</sup>

Akli Delil

“*Borca ilave yapmak da rehnin yaygın olmasını gerektirir. Çünkü rehnin bir kısmını fazlaştıran borca karşılık olarak konulması mecburidir. Rehnin yaygın olması ise rehnin sahihliğine engeldir.*”<sup>788</sup>

---

<sup>782</sup>İhtiyâr, c.I, s. 347.

<sup>783</sup>İhtiyâr, I, s. 347.

<sup>784</sup>İhtiyâr, c.I, s. 329.

<sup>785</sup>Meydânî, *el-Lübâb*, s.266.

<sup>786</sup>Meydânî, *el-Lübâb*, s.266.

<sup>787</sup>İhtiyâr, I, s. 329.

<sup>788</sup>İhtiyâr, c.I, s. 330.

“Kıyasın aksine cari kullanımdan ötürü rehinde ziyede caizdir ve rehin ile alakalandırmadan borçta ziyade de mümkündür fakat borç ile alakalandırmadan rehinde ziyade mümkün değildir.”<sup>789</sup>

II. Ebû Yusuf’a göre borca ilave yapmak caizdir.<sup>790</sup>

Aklî Delil

Mevsîlî dedi ki: “Zira borç ve rehin para ve satılan mal gibidir. Bu ikisinin de bu konuda tasarrufta bulunmaları ve tarafların her ikisinin de buna teşebbüs etmeleri delildir.”<sup>791</sup>

İmam-ı Ebû Yusuf’a göre rehin babında borç tıpkı alışverişteki para gibidir. Tıpkı rehinin mal olması gibi. İşte böylece alışverişteki ziyadeye cevaz vermesi hasebiyle rehin babında borcun ziyadesine cevaz vermiştir.

III. İmam-ı Şâfiî ve Züfer’e göre ise ikisine de ilavede nulunmak caiz değildir.<sup>792</sup>

Aklî Delil

Mevsîlî dedi ki: “Rehin veren kimse malını borcunun bir kısmı karşılığında rehin vermiştir. O rehni malın tamamı karşılığında rehin verse rehni alan kişi ilk rehni geri verene kadar caiz olmaz.”<sup>793</sup>

#### 2.2.4.2. “Rehni Korunması Rehni Verene Aittir”<sup>794</sup> Muhafaza Ücreti de Aynı Şekilde Rehni Verene Aittir

Mevsîlî dedi ki: “Mekânın muhafaza ücreti rehni alana aittir. Aynı şekilde koruyanın ve kaçan malın ücreti de rehni alana aittir.”<sup>795</sup>

Aklî Delil

<sup>789</sup>Semerkindî, *el-Fıkhu'n-Nâfi'*, III, s.1282.

<sup>790</sup>*İhtiyâr*, c.I, s. 330.

<sup>791</sup>*İhtiyâr*, c.I, s. 333.

<sup>792</sup>*İhtiyâr*, I, s. 330.

<sup>793</sup>*İhtiyâr*, I, s. 330.

<sup>794</sup>İbn-i Mukrî, *İhlâsu'n Nâvî*, c.II, s.23.

<sup>795</sup>*İhtiyâr*, c.I, s. 333.

Mevsîlî dedi ki: “Rehni korumak rehin alanın vazifesidir. Korumalıdır ki, onu sahibine geri verebilsin ve kendisi de hakkını alabilsin. Koruma bedeli de kendisine aittir. Koruma vazifelisinin ücretini rehin kölenin kaçması halinde onu yakalatıp getirme masrafını da kendisinin karşılaması gerekir. Çünkü kendisi kölenin sahibine geri verilmesini sağlamak için, onu bulmak zorundadır. Bulma masrafını da kendisi karşılamak mecburiyetindedir. Rehlin kıymeti borçdan fazlaysa, bu fazlalığa düşen koruma masrafı mal sahibine aittir. Çünkü bu durumda fazlalık rehin alanın elinde bir emanettir. Onun eli mal sahibinin elidir. Masraflar mal sahibine aittir. Rehlin kıymetinin borçdan fazla olması halinde fazla kıymete isabet eden koruma masrafının mal sahibine âit olduğu hükmünün tezahürü, rehin bırakılan köle kaçarsa, onun geri getirilmesi mes’elesinde apaçık görülmektedir. Çünkü köleyi bulup getirmek kefalet sebebiyledir. Bulup getirme masrafı da, kefalet nisbetinde takdir edilir. Rehlin bırakılan evin kirasının tamamını rehin alanın karşılaması gerekir. Çünkü ev tamamıyla rehin için alıkonulmaktadır. Kirasının tamamını da, rehin alanın ödemesi gerekir. Ama rehin bırakılan bir haraç arazi ise, haracı; o araziyi rehin verenin ödemesi gerekir. Çünkü haraç, rehin verenin mülküünün masrafıdır.”<sup>796</sup>

### 2.2.5. Vedia Akdindeki Akfî Deliller

İhtiyar kitabından Vedia bölümünde akfî delillere dair bir başlık seçtim; ‘Emanet Malın Başka Şeylerle Karıştırılması’

#### **Emanet Malın Başka Şeylerle Karıştırılması**

Mevsîlî dedi ki: “Emanet malın ayırt edilemeyecek kadar başka şeylerle karışması.”<sup>797</sup>

Öncelikle malların birbirine karışmasının birkaç şekli vardır:

I. Aynı cins malların birbirine karışmasıdır. Arpanın arpayla ya da buğdayın buğday ile karışması buna örnek olarak verilebilir.<sup>798</sup> Bu gibi karışmalara ‘Mümâzece’ karışması denir ki bunun bizatihi olarak ayrışması

<sup>796</sup>İhtiyâr, c.II, s. 333.

<sup>797</sup>İhtiyâr, c.II, s. 29.

<sup>798</sup>İhtiyâr, II, s. 29.

mümkün değildir.<sup>799</sup>

II. Farklı cinslerin birbirleriyle karıştırılmasıdır. Arpanın buğdayla ya da sirkenin zeytinyağı ile karıştırılması buna örnek olarak verilebilir.<sup>800</sup> “Bu gibi karışmalara ‘Mücavera’ karışması denir. Bunların da aralarını ayırtmak mümkün değildir.”<sup>801</sup>

III. Sıvıların kendi cinsinden bir sıvı ile karışmasıdır.<sup>802</sup> Susam yağı ile susam yağının birbiri ile karışması buna örnek olarak verilebilir.<sup>803</sup>

Ebû Hanefî’ye göre bu üç halde de emanet zayi olmuş olur. Zayi olan bu emaneti sahibine tazmin etmesi gerekir.<sup>804</sup>

#### Aklî Delil

Mevsîlî dedi ki: “Malların birine karıştırmanın hükmüne gelince; Ebû Hanîfe’ye göre bu üç halde emanet zayi olmuş olur. Zayi olan bu emaneti sahibine tazmin etmesi gerekir.”<sup>805</sup>

Ebû Yusuf ve Muhammed’e göre ise birinci durumda yani aynı cins malların birbirine karışması halinde isterse mal sahibine zararda ortak olur isterse de malı tazmin eder. Çünkü telef olan malın bizzat aynısını getirmesi mümkün değildir. Bundan dolayı manasını yani onun yerine geçebilecek şekilde öder. Bu ödeme konusunda da muhayyerdir. İster zarara ortak olur isterse tazmin eder.<sup>806</sup> İkinci durumda ise Ebû Hanîfe’nin dediği gibi tazmin edilir. Çünkü burada mal hem sureten hem de manen helak olmuştur. Üçüncü durumda yani aynı cins sıvıların birbirine karışması halinde İmam-ı Muhammed ile Ebû Yusuf farklı görüş beyan ederler. Ebû Yusuf’a göre<sup>807</sup> çoğunluğa itibar edilerek az olan çok olana tabi kılınır.<sup>808</sup> İmam-ı Muhammed<sup>809</sup> ise bu gibi bir durumda mal sahibi ile emaneti alan kişi zararda ortaktır. Çünkü karışımlarda

<sup>799</sup>Nizâmedîn el-Belhî, *el-Fetâva’l Hindiyye*, IV, s. 385.

<sup>800</sup>*İhtiyâr*, II, s. 29.

<sup>801</sup>Nizâmedîn el-Belhî, *el-Fetâva’l Hindiyye*, c.IV, s.385.

<sup>802</sup>*İhtiyâr*, II, s. 29.

<sup>803</sup>Bâbertî, *el-İnâyetü Şerhu’l Hidâye*, c.X, s. 385

<sup>804</sup>*İhtiyâr*, II, s. 29.

<sup>805</sup>*İhtiyâr*, c.II, s. 29.

<sup>806</sup>*İhtiyâr*, II, s. 29.

<sup>807</sup>*İhtiyâr*, c.II, s. 29

<sup>808</sup>*İhtiyâr*, c.II, s. 29.

<sup>809</sup>*İhtiyâr*, c.II, s. 29.

bir cins diğere galip olamaz. Dirhemleri dirhemlerle, dinarları da dinarlarla karıştırmak, üçüncü şekle göre eritmek sayılır. Çünkü bunlar eritilince sıvı olurlar.<sup>810</sup>

## 2.2.6. Ariyet (Ödünç) Akdindeki Akli Deliller

İhtiyar kitabından Ariye bölümündeki akli delillere dair bir başlık seçtim; ‘Ödünç Verilen Malın İadesi’

### Ödünç verilen malın iadesi

Mevsılı dedi ki: “Eğer bir kişi kendine ait bir yeri başka birisine ev yapması ya da ağaç dikmesi için ödünç verirse o kişi bundan vaz geçebilir. Vade tayin ettikten sonra ödünç verilen yeri belirlenen vakitten önce alması mekruhtur/kerih görülmüştür. Çünkü sözünde durmamıştır.”<sup>811</sup>

Bu konuda iki mesele vardır:

Birinci Mesele: Ödünç veren kişi vereceği yeri, zaman belirtmeksizin verirse ödünç verdiği yeri istediği zaman geri alabilir.

Akli Delil

Bu bağlayıcı bir akit değildir. Zira bu akitte menfaatler peyderpey ortaya çıkmakta ve aynı yolla elde edilmektedir. Henüz mevcut olmayan şey kabzedilemez. Bundan dolayı kişi iare olarak verdiği malı geri isteyip yaptığı bu akitten geri dönebilir.<sup>812</sup> Menfaatler olaylar gidişatınca elde edilir. Diğer yandan kabzedilmemiş mevcut olan şeyin temliki gerçekleşmediği için ödünç verenin ödünç verdiği şeyden geri dönme hakkı vardır.<sup>813</sup>

“Ödünç verene tazmin gerekmez. Çünkü ödünç alan kişi sorumludur. Ödünç alan kişi, ödünçveren kişi ile belli bir süreliğine akdi gerçekleştirmiştir.”<sup>814</sup>

<sup>810</sup>İhtiyâr, c.II, s. 29.

<sup>811</sup>İhtiyâr, II, s. 66.

<sup>812</sup>İhtiyâr, II, s. 66.

<sup>813</sup>Merğînânî, Hidâye, c.II, s.248.

<sup>814</sup>Merğînânî, Hidâye, c.II, s.248.

İkinci Mesele: “Ödünç veren kişi ödünç verdiği yeri, belirli bir zaman tayin edip o zamanın dışında alması sözünde durmadığı için mekruhtur.”<sup>815</sup> Ancak burada alimler muirun ariyetten rücu etmesi sırasında müsteirin gördüğü zararın tazmini hususunda farklı görüşler sunmuşlardır.

EbûHanîfe, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf’a göre muir, müsteire o şeyin kıymetini tazmin edip/ödeyip o şeye malik olur. Eğer ödünç veren kişi akit yaptıktan ve musteir de o ariyeden istifade ettikten sonra iaresinden tayin edilen süre dolmadan rücu ederse bu durum kendisi için kerih olur. Çünkü vadesi belirlenmiş bir ariyeden süre henüz bitmemişken dönmek, kişinin sözünden dönmesi demektir ki sözünden dönmek de yasaklanmıştır. Fakat ödünç veren (muir) kişi bunda ısrar ederse arazinin içinde yapılan menfaat getirici şeylerin ücretini müsteire ödeyip araziye alabilir. Böylece muir bina ile birlikte araziye de sahip olmuş olur.<sup>816</sup> “Zira o, ariye akdinde öngörülen müddetin sonuna kadar o arazisini onun elinde bırakacağına dâir taahhüdünü yerine getirmediğinden dolayı ona hile yapmıştır.”<sup>817</sup> Ödünç veren, ödünç alan için bina, hasat ve ağaç sökme gibi şeylerden kalan işleri tazmin eder. Çünkü ödünç alan vakit hususunda aldatılmıştır. Elbette ödünçten geri dönmekten doğan zarar ödünç veren için izale edilmelidir. Bu kıymeti nakısanın tazmini ile olur. İzale edilemediğinde ödünç veren kıymetin bütününe tazmin eder. Araziyi, binayı ve ağaçları temlik eder.

Burada bir tafsilat söz konusudur. Ağaçları sökmekten dolayı arazi zarar görürse arazi sahibi tazmin hususunda serbesttir.

İmam-ı Züfer’e göre ise ödünç veren kişinin bir şey tazmin etmesi gerekmez.

Aklî Delil

Araziyi ödünç alan kişi gerektiğinde malın sahibinin araziye geri alma hakkına sahip olduğunu biliyor ve buna razı oluyordur.<sup>818</sup>

---

<sup>815</sup> İhtiyâr, II, s. 66.

<sup>816</sup> İhtiyâr, II, s. 66.

<sup>817</sup> İhtiyâr, c.II, s. 66.

<sup>818</sup> İhtiyâr, II, s. 66.

## 2.2.7. Selem Akdindeki Aklî Deliller

İhtiyar kitabından Selem bölümünde aklî delillere dair iki konu seçtim; ‘Ekmeğin Selem Akdi İle Satışı’ ve ‘Selem Akdi’nin Bir Şartı; Selem Yapılacak Mal Taşınması Gereken Birşey İse Mekân Belirtilmek Zorundadır.’

### 2.2.7.1. Ekmeğin Selem Akdi İle Satışı

Mevsîlî dedi ki: “Sıfatı belirlenebilen ve miktarı bilinebilen her şeyde selem akdi yapmak caizdir. Eğer bu vasıflar oluşmazsa yapılması mümkün olmaz. Selem akdinin şartları şu şekilde sıralanabilir: Cinsin bilinir olması, vasfın/türünün bilinir olması, vaktin bilinir olması, eğer teslim edilen mal taşınması masraf ve meşakkat gerektiren bir şey ise teslim yerinin bilinmesi, sayıyla, tartıyla ya da ölçü ile satılan malların karşılığındaki para miktarını belirtmek, son olarak da akdin gerçekleştiği yerden ayrılmadan parayı almak.”<sup>819</sup>

Mezhepler ekmeğin selem akdi ile satılıp satılmayacağı konusunda sıfatlarının belirlenmesi zor olduğundan ihtilaf etmişlerdir.<sup>820</sup> Bunun caiz olmadığını savunanlar şöyle açıklama yaparlar; cinsinin bilinmemesi, vasıf konulamaması gibi sebepler taraflar arasında anlaşmazsılığa yol açacaktır. Ekmeğin bir türünde bile anlaşma sağlanamayacaktır. Bir açıdan durum böyledir. Diğer bir açıdan bakıldığında ise bu cehalet ğabna/aldanma/aldatma ve bu muamelede bulunanlar arasında ihtilafa sebebiyet vermektedir. Caiz olduğunu savunanlar ise istihsana dayanarak şu neticeye varmışlardır: “Kolaylaştırma, insanların ihtiyacı, yardımlaşma ve kar amacı gütmeme işte bütün bunlar ahlaki manalardır.”<sup>821</sup>

1- EbûHanîfe ekmeğin selem akdi ile satışının caiz olmadığını savunmuştur.<sup>822</sup>

Aklî Delil

<sup>819</sup>İhtiyâr, I, s. 290.

<sup>820</sup>Hüseyin Şevâdî ve Dr. Abdu’l Hak Hamîş, Fıkhu’lKu’ûdu’l Mâliye, Dâru’lBeyârîg, 2001,

<sup>821</sup>Mâhir Hüseyin Hasve, el-Müteallkâtu’l Ahlâkiyyeli’l-Hükmi’ş Şer’î, Aded; LXIV, s. 136

<sup>822</sup>İhtiyâr, I, s. 290.



İki ekmek arasında kalınlık, ağırlık ve boyut olarak farklılık olabileceğinden selem akdi yapılması uygun olmaz.<sup>823</sup> Dolayısıyla tartı ve sayı olarak da caiz değildir. Çünkü ekmekler hamuruna, boyutuna, ekmeğin türüne göre değişkenlik gösterir. Hafif olanları olduğu gibi ağır olanlar da vardır.<sup>824</sup>

2- Ebû Yusuf ve İmam-ı Muhammed'e göre ekmeğin selem akdi ile satışı caizdir. "*Ulema bu fetvayı tercih etmiştir.*"<sup>825</sup> Fakat şartlarının gerçekleşmesi gerekir.

Burada şöyle bir aklî delil sunulmuştur: İnsanlar ekmeğe ihtiyaç duyduğundan selem akdi yapmaları caizdir.<sup>826</sup> Teslim alma/kabzın vakti hususunda daha ihtiyatlı olmak gerekir. Ayrıca selemi yapılan mal ile değiştirilmeden kabzedilmesi gerekir.<sup>827</sup>

Bu konuda imamlardan farklı nakiller vardır. el-Fetâva'l Hindiyye kitabında müellif şöyle der: "*EbûHanîfe ve Muhammed'e göre veznen ve adeden ekmekte selem caiz değildir. Ebû Yusuf'a göre ise veznen caizdir.*"<sup>828</sup>

#### Ekmeğin Borç Alınması

1- EbûHanîfe'ye göre ekmeklerin her biri farklı farklı özellik taşıdığı için yani ağırlık ve hafiflik yönüyle sayıca farklı ve yapılışı itibariyle veznen muhtelif olacaklarından borç vermek caiz değildir.<sup>829</sup> Ekmeğin bir çeşidindeki farklılıklar bile insanlar arasında ihtilafa yol açabiliyor. Bu gibi sebepler insanları adaletsizliğe ve kişiler arası ihtilafa sürükler. Ebû Yusuf ise ekmeği adet olarak borç vermeyi caiz görmeyip daha adil olacağı için tartarak yani kilo hesabıyla borç verilebileceğini söylemiştir.<sup>830</sup> Ekmek tartıldığında ğabn/belirsizlik ve ihtilaf ortadan kalkacak, borç alınan miktar aynen geri ödenecektir. Bundan dolayı caiz görülmüştür.

2- İmam-ı Muhammed'e göre ise ekmek, insanların sık sık ve ihtiyaç olarak kullandıkları bir yiyecek olduğu için bu yönde kadim ve kolaylıkla

<sup>823</sup>İbn-i Mâze, *el-Muhît*, c.VII, s. 82

<sup>824</sup>İbn-i Mâze, *el-Muhît*, VII, s. 82

<sup>825</sup>İbn-i Mâze, *el-Muhît*, VII, s. 82

<sup>826</sup>İbn-i Mâze, *el-Muhît*, c.VII, s. 82

<sup>827</sup>İbn-i Mâze, *el-Muhît*, VII, s. 82

<sup>828</sup>Nizâmedîn el-Belhî, *el-Fetâva'l Hindiyye*, V, s. 188.

<sup>829</sup>*İhtiyâr*, I, s. 291.

<sup>830</sup>*İhtiyâr*, I, s. 291.

uygulanan bir teamül de olduğundan tartarak da adet olarak da borç verilebilir demiştir.<sup>831</sup>

Ekmek kullanımı insanların en asli ihtiyacıdır. Bu ihtiyacı kolaylaştırmak için ekmeği adet olarak da tartı usulüyle de borç almak caizdir. İmam Muhammed bu hususta şöyle demiştir: “*Komşular bu akdi kötü kullandıkları için ekmeğin borç alınması zorlaşmıştır. Bundan dolayı kıyas bu akdin kullanımına mani olmuştur.*”<sup>832</sup>

### **2.2.7.2. Selem Akdi'nin Bir Şartı; Selem Yapılacak Mal Taşınması Gereken Birşey İse Mekân Belirtilmek Zorundadır.**

Alimler teslim edilecek yerin belirtilmesinin hükmü hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bunun sebebi eşyaların değerinin mekanın değişmesiyle farklılık arz etmesidir. Dolayısıyla mekanın açıklanması gerekir. Bu hususta şu şekilde görüş belirtilmiştir:

EbûHanîfe'ye göre selem şartlarından biri şudur: Akit yapılacak malın taşınması gerekiyor ve bir külfet de gerektiriyorsa o malın teslim alınacağı mekânın belirtilmesi gerekir.<sup>833</sup>

#### **Aklî Delil**

I. Malın derhal teslimi durumunda mekan tayini zorunlu değildir. Bu zorunluluk ancak vadenin tayin edilmesi ile söz konusu olur. Çünkü akit esnasında teslim yeri bilinmemektedir. Bundan dolayı ortaya çıkabilecek anlaşmazlığı çözmek için teslim mekanının belirtilmesi gerekir.<sup>834</sup> Belirtilmediği takdirde vakit gelene kadar yeni karışıklıklar ve tartışmalar ortaya çıkacaktır. Hatta birçok kişinin farklı bir yer zannedip yerleri karıştırması olasılık dâhilindedir.

II. Satım akdinin tersine burada yani selemde malın değerinin mekanın değişmesiyle farklılık arz etmesi söz konusudur. Çünkü satım akdinde malın derhal teslimi zorunludur. Selemde taşınmayan şeylerde bir tartışma söz konusu değildir. Bir şeyin değeri bulunduğu yere göre artar veya azalır. Şöyle ki bir

<sup>831</sup>İhtiyâr, I, s. 291.

<sup>832</sup>İbnü'l Hümmam, Şerh-u Fethi'l-Kadîr, VII, s.25.

<sup>833</sup>Damat Efendî, Mecmû'l Enhâr, III, s. 143.

<sup>834</sup>İhtiyâr, I, s. 292.

arazide yetişen mahsul, o mahsulün yetişmediği toprağa göre daha ucuzdur.<sup>835</sup>

Ebû Yusuf ve İmam Muhammede göre ise selem akdinde teslim edilme mekânının zikredilmesine gerek yoktur. Malın teslim ediliş yeri de akit yapılan yerdir. Çünkü satım akdinde ve taşınma gerektirmeyen mallarda olduğu gibi akdin yapıldığı yer bellidir.<sup>836</sup> Akitte teslim edilecek mekanın zikredilmesi şart değildir. Akdin tarafları açısından bakıldığında örfе göre asıl olan akit yapılan yerdir.

### 2.2.8. İstisna<sup>837</sup> Akdindeki Akî Deliller

Mevsilî dedi ki: “Bir mal üzerinde istisna’ akdi yapılması istihsanen caizdir. Müşteri için görme muhayyerliği vardır. Sanatkar (usta) için de (müşteri henüz) görmeden satma hakkı vardır. Eğer bu satış için bir vakit/vade tayin edilirse selem akdine dönüşür.”<sup>838</sup>

İstisna akdi “Birinin bir başkasından özel bir tarzda özel bir şeyin yapılmasını istemesidir.” İstisna ile ilgili olan ilk mesele alimlerin istisnanın hükmü hususunda ihtilaf edip iki görüş serdetmeleridir.

#### Âlimlerin Bu Konudaki İhtilafları:

1- Birinci görüş istisna akdinin istihsanen caiz görülmüş olmasıdır ki EbûHanîfe’, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf bu görüştedir. Çünkü bu akit insanlar arasında çokça kullanılmış ve karşı çıkılmamıştır. Öyle ki fazla kullanım icma seviyesine ulaşmıştır.<sup>839</sup> Bunun bir benzeri ile kıyas ve nazar terk edilir; kitap ve sünnet tahsis edilir.<sup>840</sup> Dolayısıyla alimler, meydana gelebilecek tartışmaları bertaraf etmek için yaygın teamülden dolayı istisna akdini kabul etmiş ve istisna akdinin caiz olmamasını gerektiren kıyası/genel kuralı (ki o da madumun satışındır) terk etmişlerdir.

<sup>835</sup>İhtiyâr, I, s. 292.

<sup>836</sup>İhtiyâr, I, s. 292.

<sup>837</sup>Sanatkârla ısmarlayan arasında yapılan ve belli bir ücret karşılığında özellikleri belirlenmiş bir şeyin imal edilmesini konu alan akid nevinin adı olmuştur. Bkz. Diyanet İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2001, XXIII, s. 393

<sup>838</sup>Mevsilî, İhtiyâr, I, s. 292.

<sup>839</sup>İhtiyâr, c.I, s. 296.

<sup>840</sup>İhtiyâr, I, s. 296.

2- “İmam-ı Züfer’e kıyas/genel kural delilini işleterek bu akdin caiz olmayacağı kanaatindedir. Zira istisna akdinde madumun/olmayan şeyin satımı söz konusudur. Olmayan bir şeyin satışı ise caiz olamaz.”<sup>841</sup>

İstisna akdi selemde olduğu gibi madumun satışı olduğu için cevaz noktasında selemden daha uzak bir konumdadır. Çünkü selem akdinde müsem, hakiki deyn olduğundan zimmete muhtemeldir. Müstasna’ da ikincisinde bulunan bir ayndır. Aynlar ise zimmete muhtemel değildir. Dolayısıyla bu akdin cevazı, selem akdinden daha çok kıyastan/genel kuraldan uzaktır.

### **İstisna’ Akdinin Vasıflanması**

1- Bir görüşe göre istisna’ bir karşılıklı vaatleşme/sözleşmedir. “Saticının da satanın da muhayyerlik hakkı vardır.”<sup>842</sup>

2- Esah olan görüşe göre ise bu bir akitleşmedir. Çünkü onda kıyas ve istihsan vardır. Ayrıca örfün geçerli olduğu şey ile geçersiz olduğu şeyi ayırmıştır. Bu özellik akitlerin özelliğidir.<sup>843</sup>

### **İstisna’ Akdine Bir Zaman Tayin Edildiğinde Selem Akdine Dönüşür mü?**

Bu hususta iki görüş vardır: Birincisi EbûHanîfe’ye göre İstisna’ akdine zaman tayin edince selem akdi ile aynı özellikleri taşıdığı için selem akdine dönüşür.<sup>844</sup>

#### **Aklî Delil**

I. “İstisna’ akdine zaman tayini yaparak selem akdi ile aynı konuma gelmiştir. Aynı manaya geldiği için Selem akdine dönüşür.”<sup>845</sup> Selem akdine ait şartlar vardır. Herhangi bir muamelede bu şartlar gerçekleştiğinde isimlendirmeye bakılmaksızın bu akdin selem olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>846</sup>

II. “Birbirlerinin aynısı olup olmamasında şekle/görünüşe değil manaya bakılır. Zaman tayin edildiğinde manaları aynı olacağından Selem akdine

<sup>841</sup>İhtiyâr, I, s. 296.

<sup>842</sup>İhtiyâr, I, s. 296.

<sup>843</sup>İhtiyâr, I, s. 296.

<sup>844</sup>Râsim Muhammed Abdulkerim, el-İstihsân fî Şerâti’l İslâmiyye, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, s. 15

<sup>845</sup>Mevsilî, İhtiyâr, I, s. 296.

<sup>846</sup>Kenvî, Umdetu’r Riâye, c.V, s.282

dönüşür.”<sup>847</sup> Bu husus şu fikhi kaidede de yer bulmuştur: “Akitlerde itibar makasid ve meaniye değil, elfaz ve mebaniyedir.”<sup>848</sup>

III. Çünkü onun selem yapılması istisna’ olmadan mümkündür. Ve bundan dolayı yapılabilir.<sup>849</sup> Şer’i naslar akitler için sınırlı şekillerde gelmiştir. Selem akdinin caizliği konusunda nas yeterlidir ki istisna’ akdi buna dâhil edilir.

İmam-ı Yusuf ve Muhammed’e göre İstisna’ akdine zaman tayin edilse bile Selem akdine dönüşmez.

#### Aklî Delil

Mevsîlî dedi ki: “Zira hakikatte bu akit istisna aktidir. Bu anlamda selem akdi için tayin edilen zamanı çıkardığımızda nasıl ki selem akdi İstisna’ akdine dönüşmüyorsa, İstisna’ akdi için de zaman tayin edildiğinde istisna akdi selem akdine dönüşmez.”<sup>850</sup>

İstisna’ akdi için zaman tayini örfî bir durumdur. İnsanların istisna akdinde zaman tayin etme gibi bir teamül söz konusu ise yine bu muamelatta kendi ismi ile anılır ki o da istisna akdidir. Yani bu durum, mevzuyu istisna’ akdi olmaktan çıkarmaz.<sup>851</sup>

EbûHanîfeninEbû Yusuf ile İmam Muhammedin görüşüne cevabı şöyle olmuştur: “Belirli bir zaman tayin etmeyi kaldırmak, istisna akdinin hususiyetlerinden biri değildir. Selem akdinde kesin olarak idraki sağlayacak şekilde vasıfların araştırılması gerekirken istisna akdinde idraki sağlayacak bilinen vasıfların olması yeterlidir.”<sup>852</sup>

#### 2.2.9. Nikâh Akdindeki Aklî Deliller

Müslüman bir erkek zımmî bir kadınla nikâhlanırken iki zımmî erkeği şahit tutabilir mi?

EbûHanîfe ve İmam-ı Yusuf’a göre böyle bir akit caizdir. Fakat bu şahsın inkar etmesi durumunda evlilik akdi sabit olmaz.

<sup>847</sup>İhtiyâr, I, s. 296.

<sup>848</sup>Zuhaylî, *el-Kavâidi’l Fıkhiyye*, c.I, s.403

<sup>849</sup>İhtiyâr, I, s. 297.

<sup>850</sup>İhtiyâr, I, s. 296.

<sup>851</sup>İbn-i Mâze, *el-Muhît el-Burhânî*, VII, s. 137

<sup>852</sup>İhtiyâr, I, s. 297.

## Aklî Delil

I. Zımmi kadın nikâh akdini inkâr ederse, bu iki zımmînin şahitlik etmesiyle nikâh ispat edilebilir. Bu iki kişinin şahitliği ile nikâh ispat edilebiliyorsa bunların huzurunda nikâh yapılması evleviyetle caizdir.<sup>853</sup> Cumhura göre iki zımminin nikahın inkarı söz konusunda olduğunda şahitlikleri makbuldür.<sup>854</sup> Eğer kadın zımmi ise nikah akdinde şahitlerin zımmi olması tercih edilir.

II. Nikâhın akdedilmiş olması, şahadet edenin işitmesine bağlı değildir. Kâfir bir kimsenin işitmesi Müslümanlar hakkında sahih olur. Hatta her ikisi de zımmi iken işittikten sonra Müslüman olurlarsa şahitlikleri de caiz olur.

III. Nikâh akdinde şahit bulundurmanın şart koşulması mehrinvücubundan değil, mahallin ehemmiyetini ortaya koymak açısından mülkiyeti ispat içindir. Şahitler bulununca da mülkiyet sabit olur. Akitte bulunanın sözünü işitmemeleri durumunda ise durum böyle değildir. Zira bu akit, akitte bulunanın sözü ile inikad bulur. Akde şahit olmak da nikah akdinin şartıdır.<sup>855</sup>

İmam-ı Muhammed'e göre böyle bir nikâh akdi caiz değildir. Akli delili de şudur: Zira kâfirlerin Müslüman aleyhine şahitlik yapamaz. Nikahda işitmek de şahitliktir. Bu durumda sanki onlar sadece kadının konuşmasını işitmiş gibi olurlar.<sup>856</sup>

---

<sup>853</sup> *İhtiyâr*, II, s. 98.

<sup>854</sup> Nuaymî, *Ahkamu's Şehâdeti*, s. 98

<sup>855</sup> *İhtiyâr*, II, s. 98.

<sup>856</sup> *İhtiyâr*, II, s. 98.

## SONUÇ

Doğduğu yere nisbetiyle meşhur olan Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd b. Mahmûd'un el-İhtiyar adlı eserinin aklî deliller açısından tarafımızca Yüksek Lisans Tezi olarak araştırılıp incelenmesi yle maddeler halinde sıralanacak olan şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Aklî delil getirme, müctehid olan fakihin Kuran, Sünnet ve İcma' delillerinde bir bilgi bulamaması halinde gerçekleştirilebilir.
2. İslam fikhında aklî delil hevâdan delil getirmek anlamına gelmez. Aksine Kur'an ve Sünnete dayanan ve verilen her şeyde Şeriatın amaçlarını göz önünde bulunduran akıl kastedilir.
3. Hanefî mezhebi aklî delilleri en çok dikkate alan mezhep olarak bilinse de tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuyu tek başına müstakil olarak ele alan bir çalışmaya rastlamadık.
4. El-İhtiyar hakkında yapılan bu çalışma Mevsilî'nin derin fikhî bilgisine sahip olmasının yanında akli delillere de oldukça fazla müracaat ettiğini göstermektedir.
5. Mevsilî kitabında Hanefî mezhebinin alimleri arasında çıkan ihtilafları zikretmeye önem verir. Bunların tüm yönden aklî delillerini zikreder.
6. Mevsilî'nin İhtiyar kitabında takip ettiği şudur: Önce genel fikhî başlıklar sunuyor. Sonra bu başlıkları fikhî meseleler halinde anlatıyor. Bunun sonunda ise o bu meselelerin şer'î olarak hükmünü veriyor. Çoğunlukla bu delilleri ilk olarak nakli sonra da aklî deliller şeklinde getiriyor.
7. Çoğu zaman aklî delilleri geniş bir şekilde kulşlandığı gibi usul ve fikh kaidelerini de aynı şekilde kullanmaktadır. Bu söylenenlerle ilgili şu sonuçlardan bahsedilebilir:
  - a) Kıyas ile istidlal etmek: Mevsilî, kıyası fikhın hemen her konusunda kullanmıştır.
  - b) İstishab ile istidlal etmek: Birden fazla fer'î konuda kullanılmıştır.
  - c) Örf ve Adetler ile istidlal etmek: Bu delil el-İhtiyar'da yaygın olarak yer almaktadır. Özellikle muamelat ve sonrasında ki bölümlerde çokça kullanılır.
  - d) İstihsan ile istidlal etmek: Bu kitapta İstihsan birçok şekilde

kullanılmıştır. Bunlar; nas, icma', zaruret, ihtiyaç, örf vs.

e) Zaruret ile istidlal etmek: Burada kast edilen şey şer'i zaruret değil aklî zarurettir.

8. Mevsilî el-İhtiyâr kitabında aklî delilleri oldukça fazla kullanmıştır. Bu meyanda şunlar zikredilebilir; ihtiyat yoluyla istidlal edinme, zannı galip ile istidlal edinme, ağır basan görüş ile istidlal edinme, iki benzer ile ameli istidlal edinme ve en denilebilecek en az şey yöntemi ile istidlal edinme gibi deliller çokça kullanılmıştır.

9. Aklî delilleri kavramak, farklı farklı hükümleri daha iyi anlamamıza, yeni sorunlara cevaplar bulmamıza ve İslam hukukunun daha uzun soluklu yaşamasını sağlar.



## KAYNAKÇA

**Abdukerim** b. Ali b. Muhammed b. Nemle, *İthafu Zevi'l-Basâir bi Şerhi Ravdati'n-Nâzir*, Daru'l-Âsime-1996.

**Abdulaziz** b. Abdurrahman b. Ali b. Rebi'a, *İlmu Makasidü's Şâri'*, Mektebetu Fehdu'l-Vataniyye, Riyad-2002.

**Abdulaziz** b. İbrahim b. el-Kasım, *ed-Delilu ila Mutûni'l-İlmiyye*, Daru'l-Mustafa, Riyad-1420.

**Abdulkadir** Sa'adi, *Mebahisu'l-İlleti fi Kıyasi ani'l-Usûliyyîn*, Daru'l-Beşairi'l-İslâmiye, Beyrut-2000.

**Abdulkadir** b. Muhammed b. Nasrullah el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, et-Tabâ'tü'l-Hecer, el-Cize-1993.

**Abdullah** b. Mahmud b. Mevdud b. Mahmud b. el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Halid Abdurrahman el-İkk'in tahkikiyle, Daru'l-Marife, 1998.

**Abdullah** b. Mahmud b. Mevdud b. Mahmud b. el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Üçüncü baskı, Abdullatif Muhammed Abdurrahman tahkikli, Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 2005.

**Abdullah** b. Mahmud b. Mevdud b. Mahmud b. el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Daru Kuba, 2004

**Abdullah** b. Mesud b. Tâcu'sŞeri'a, *et-Tevzî' fi Halli Ğavâmizi-t Tengîh ve Hâşiyetü'l-Vecîzetü'n-Nâfiatü Münîri't-Tevzî'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

**Abdulmun'im** Muhammed en-Neccar, *el-İkna' fi Beyani ma Kıyle fi Hucceti'l-İcma*, Daru'l-Kitabi'l-Camî, 1971.

**AbdurrahimYakub** el-Abikan, *Teyşiru'l-Vusûl ila İlmi'l-Usul*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015.

**Abdurrahman** Kemal Muhammed, *İlmi Usûli'd-Dîn ve Eseruhû fi'l-Fıkhı'l İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2006.

**Abduselam** İmran b. Şuayb, *MaTerakeMaliku'l İmam min Ehâdisi'l Ahkâm ve Hucetihî fi Zalik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-

**Aladdin** Ali b. Osman b. İbrahim b. Mustafa Mardinî, *Cevheru'n-Naki alâ Sünen-i Beyhakî*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut-2010.

**Alâeddin** el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûlu Fahri'l-İslâmî'l-Pezdevî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2008

**Alâf** Abdullah b. Ahmed el-Alâf, *Fetevâ Eimmeti'l İslâmî fi's-Siyâm*, Dâru't Tarafeyn, Taif-1997

**Ali** b. Ahmed b. Mükerrremüllahes'Saîdi'l-Udvî, *Hâşiyetu'l-Adevî alâ Kifâyeti't-Tâlib er-Ribânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1994.

**Ali** b. Ahmed. Said b. Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut-2010.

**Ali** el-Kâri, NûreddinAlî b. Mehdî el-Heravî el-Molla Alî el-Kâri, *Fethu Bâbi'l-İnâyeti fi Şerh'i Kitâbi'n-Nikâye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-2009.

**Âmidi**, Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Amidi, *Usulu'l-Ahkamuli'l-Amdî*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut-1404.

**Amr** b. Rıza b. Muhammed Ragıb b. Abdulğaniyed-Dımeşkî, *Mucemu'l-Muellifîn*, Müessesetü'r-Risale Naşirun, Beyrut-2015.

**Atabekî**, Yusuf b. Tangriverdi, *el-Menhelü's-Safi ve'l-MusteyfiBa'de'l-Vâfi*, yy., ts.

**Atiyetu's-Sakr**, *Müessesetu Ahsenu Kelâm fi'l-Fetâvâve'l-Ahkâm*, Mektebetu Vehbe, Mısır-2011.

**Aynî**, Muhammed b. Ahmed el-Antâbî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2001.

**Bâbertî**, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmeleddin Ebû Abdullah İbn-i Şeyh Şemseddin İbn-i Şeyh Cemaleddin er-Rûmî el-Bâbertî, *el-İnâyetü Şerhu Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-1995

**Bekir** Muhammed b. İbrahim el-Münzir en-Nîsâbûrî, *el-İşrâfu alâ Mezâhibi'l-Ulemâ*, Tahk: Sağîr Ahmed el-Ensârî Ebu'l-Hammâd, Mektebetu Mekketü's-Sekâfiye, Mekke-2004

**Beydâvî**, Nasreddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Ali el-Beydâvî, *Tardu't-Tesrîb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

**Beyhakî**, Ebû Bekir Ahmet b. Ali el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2003.

**Büceyrimî**, Süleyman, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî ale'l-Hatîb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Mısır-1951.

**Celalüddin** Abdullah, *Akdü'l-Cevâhiri's-Semîne fî Mezhebi Âlimi'l-Medîne*, Tahk. Hamîd b. Muhammed, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut-2003

**Cemaleddin** Muhammed b. Abdullah, *Tebyîni'l-Hakâik Şerhu Kenzü'd-Dakâik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

**Cündî**, Ferîd Abdülazîz el-Cündî, *Câmi'u'l-Ahkâmi'l-Fıkhîyeli'l-Min el-Kurtubî min Tefsîrihi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1994.

**Cüveynî**, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah *el-Kifayefi'l-Cedel*, Tahk.: F. H. Mahmud, İsa el-Babi el-Halebî Matbaası, Kahire 1979.

**Damat** Efendî, Şeyhzâde Abdurrahman b. Muhammed Damat Efendî, *Mecmû'l-Enhur fî Şerhi Mültekâ'l-Ebhur li İbrahîmi'l-Halebî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

**Debusi**, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debusi el-Hanefî, *Takvîmu'l-Edille fî Usuli'l-Fıkh*, Tahk.: Halil Muhyiddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001

**Ebû Abdullah** Muhammed b. Abdülbâkî, *Şerhu Zerkânî Alâ Mevdai'l-İmâm-ı Mâlik*, Mektebetu's-Sekâfeti Diniyye, Kahire-2003.

**Ebû Abdullah** Muhammed b. Ömer Fahrüddîn Râzî, *İrşâdu't-Tâlibîn ilâ Menheci'l-Kavîm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2016.

**Ebû Abdullah** Muhammed et-Tâvudî İbn-i Sevde, *Hâşiyetu Tâvudî İbn-i Sevde alâ Sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1971.

**Ebû Ahmed** Hamîd el-Horosânî, *Kitâbu'l-Emvâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1986

**Ebû Amr** Ahmet Ğânim Câsimî'l-Arîzî, *et-Tarîku'l-Müstakbeli li Beyâni Cevâzi Defi'l-Kıymeti fi'z-Zekevât ve'l-Kefârât ve Kesîru'n mine'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1999

**Muhammed** b. Salih el-Useymin, *Mecmû'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Vatan, Medine-2001.

**Ebû Bekir** Abdurrezzâk b. Hümâm es-Sanânî, *Musannef*, Mektebetu'l İslâmî, 1983.

**Ebû Bekir** b. Abdullah b. Yunus et-Temîmî es-Saklî, *el-Cami' li Mesâili'l-Müdevvenetive'l-Muhtelidati ve Meahû Kitâbu'l-Ferâid*, İhyau't-Türasi'l-Arabi, 2013.

**Ebû Bekir** b. Ali b. Muhammed el-Haddâd ez-Zübeydî, *el-Cevharatu'n-Neyyira Şerhu Muhtasaru'l-Gadverî fi Furu'l-Haneftiyye*, Tahk.; İlyas Kaplan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1998.

**Ebu Davud**, EbûDâvûdSüleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Süneni Ebu Davud*, Daru'l-Fikr, 1994.

**Ebû Leys** Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkindî, *Fetevai'n-Nevâzil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2004.

**Ebû Muhammed** Abdulvehhab b. Ali b. Nasr Malikî, *Meûne Alâ Mezhebi Alimu'l-Medine*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2014

**Ebû Talib** Muhammed Sıddık b. Hasan Kannevcî el-Buhârî, *Avnu'l-Bârî li-Halli Edilleti Sahihi'l-Buhârî*, Dâru Reşad, Haleb-1984

**Ebû Ubeyd** el-Kasım b. Selâm el-Herâvî, *Kitâbu'l-Emvâl*, Tahk; Muhammed Halil Harrâs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-ts.

**Ebu Zehra**, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebu Zehra *Usulu'l-Fıkh*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır-1958.

**Ebu'l Muzaffer** Yahya b. Muhammed b. Hübeyratu'sŞeybânî, *İhtilâfu Eimmeti'l-Ulemâ*, Tahk; Seyid Yusuf Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2002.

**el-Abbadi**, *Cemu'l-Cevâmi Şerh: el-Âyâtu'l-Beyyinât*, Tahk.; Zekeriya İmran, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

*-el-Meysu'l Naşir*: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Birinci Baskı, 2001

**Enis** Ubade, *Târihu't-Teşri'*, Daru'l-Taba'ati'l-Hamidiye, 1965.

**Esnevî**, Abdurrahman b. Hasan b. Ali, *Nihayetü's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vusul* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1999.

**EymenSeyyidSayyad**, *Mefatihü'l-Arabiyye*, Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, Üçüncü Baskı, 2017.

**Ezherî**, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2001.

**Fatıma** Muhammed Abdulmuttalib, *Mesaili'l-İcma'i'l-Muhtelifi fihâ fi İlmi Usuli'l-Fıkh*, Daru'l-Cenan, 2017.

**Fendulâvî**, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Dûnâs el-Fendulâvî, *Tehzîbi'l-Mesâlik fi Nasrati Mezhebi Malik*, Tahk.; Osman Gazal, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2007.

**Feyyûmî**, Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr fi Ğaribi's-Şerhi'l-Kebîr*, Mektebetü Lübnan, 2001.

**Fîrûzâbâdî**, Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî, *el-Mühezzeb fi Fıkhı'l-İmâm-ı Şâfi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2010.

**Fîrûzâbâdî**, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhit*, Daru'lhayai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut-2001.

**Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Şifau'l-Ğalil*, 1971

-*el-Mustasfâ*, Tahk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-1413.

**Hâkim**, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâburî, *el-Müstedrekala's-Sahihayn*, Dâru'l-Marife, Beyrut-1990.

**Halil** Abdulkerim Güneç, *el-Mevsûati'l-Fıkhiyyeti'l-Meysera*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2002.

**Hallaf**, Abdulvehhab Hallaf, *İlmi Usulu'l-Fıkh*, İskenderiyye: Mektebetü'd-Daveti'l-İslâmiyye, 2002.

- *Usulü'l-Fıkh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-2010.

**Hannân** Abdurrahman EbûMah, *Zekâtü's-Şerikât fi Fıkhı'l-İslâmî*, Dâru'lMe'mûn, Ürdün, 2007

**Harânî**, Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye el-Harânî Ebu'l-Abbas, *Şerhu Umdetu'l-Fıkh*, Mektebetu Ubeykân, Necran-2008

**Hattâbî**, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî, *Meâlimi's-Sünen*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-1950.

**Herâvî**, Ebû Ubeyd el-Kasım b. Selâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, Tahk; Muhammed Halil Harrâs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

**Heysemî**, Ebu'l Abbas Ahmed b. Muhammed b. Hacer el-Heysemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-1983.

**Heysemî**, Nureddin Ali b. Ebû Bekir Heysemî, *Mecmu'u'z-Zevâid ve Menfa'u'l-Fevâid*, Mektebetü'l-Kudsî, Mısır-1993

**İbn Abdilberr**, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Camiu Beyani'l İlmi ve Fadlihî*, Daru İbn Cevzi, Demmam-1994

**İbn Abdilberr**, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfi fi Fıkhı Ehli Medineti'l-Mâlikî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1980.

**İbn Dureyd**, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheratü'l-Luğa*, thk: İbrâhim Şemseddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2005.

**İbn Emîri'l-Hâc**, Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emîri'l-Hâc, *Halebetü'l-Mücellî ve Bağyetü'l-Mühtedî fi Şerhi Müniyyeti'l-Musallâ ve Ğaniyyetü'l-Mübtedî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye

**İbn Fâris**, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mucemu'l-Makayisi'l-Luğa*, Daru'l-Fıkr, Dımeşk-1979.

**İbn Fâris**, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemu Makâyisu'l-Luğa*, Tahk. Abdüsselam Harun, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire-1970.

**İbn Hacer el-Necmeddin Kâdir Kerîm ez-Zengî**, *el-İctihâd fi Mevradı'n Nas Dirâsetü Usûliyye Mukarene*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2006

**İbn Hacer**, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Bi Şerhi Sahihi'l-Buharî*, Dâru't-Taybe, Riyad-2005.

**İbn Manzûr**, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfîi, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut-2010.

**İbn Mâze**, Ebü'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömer, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhı'n-Nu'mânî*, Tahk. Abdulkerîm Sâmi el-Cundî, Beyrut-2004

**İbn Mullakan**, Sirâcuddîn Ebî Hafs Ömer b. Ali, *el-Bedru'l-Münîr fi Tahrîc iEhâdisi'-şŞerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1986.

**İbn Nüceym**, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü'r-RâikŞerhuKenzi'd-Dekâik*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2013.

**İbni Âbidîn**, Muhammed Emîn, *Haşiye Raddi'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003.

**İbn-i Kesîr**, İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru İbn-i Kesîr*, Müessesetu Kurtuba, 2000.

**İbnu Hacer**, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Şerhu Bulûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2014.

**İbnu Salah**, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulumu'l-Hadis*, Tahk., Nureddin İtir, Daru'lFikr, Dımeşk-1998.

**İbnu'l-Esir**, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihaye fî Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, Mektebetü'l-İlmiye, Beyrut-1979

**İbnu'l-Esir**, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdisi'l-Rasûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-ts.

**İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye**, *I'lamu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1991

**İbnü'lHümmam, Muhammed** b. Abdulvâhid b. Abdulhamid, *Şerhu Fethu'l-Kadîr Ala'l-Hidâyeti Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, Dâru'lKütübi'l-İlmiye, Beyrut-2009.

**İmâd Abdusselam Rauf**, *Medarisu Bağdât fî'l-Asri'l-Abbasî*, Bağdat-1996.

**İmam Ebu'l Hasan el-Hanefî**, *Şerhu Sünen-i İbn-i Mâce*.

**İmam Fahrüddîn Ebî'lMuhasin el-Hasan** b. Mensûru'l-Ma'rûf bi Kâdihân el-Evzecendî el-Ferğânî'd-Dîn el-Hanefî, *FetâvâKâdihân fî Mezhebi'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfe en-Nu'man*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2001.



**İsâm Nemir Merâibe**, *Ahkâmu'l-Hata fî Tasrîfâtü'l-Mükellef fî Ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Yazveri'l-İlmiyye, Beyrut-1990.

**İsmet Abdulmecit**, *Asaletu'l-Fıkhü'l-İslâmî Dirasetunfî'l-Alâkati Beyne'l-Fıkhü'l-İslâmî ve'l-Kavânîni'l-Kadîmeti ve Asaleti'l-Mebadi ve'n Nizame fî Fıkhü'l-İslâmî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

**Kadı Beyzavi**, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhacu'l-Vusul fî İlmi'l-Usul*, Daru İbni Hazm, 2008.

**Kal'aci**, Muhammed Revvâs, *Mu'cemu Luğati'l-Fukaha*, Darü'n-Nefâis, Beyrut-2013.

**Kandehlevî**, Muhammed Yusuf, *Hayatu's Sahabe*, Tahk.: Beşşar Avvad Ma'ruf; Müessesetü'r-Risale, 1999

**Kâsânî**, AlâaddînEbû Bekir b. Mesud, Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi Ş-Şerâi'*, Tahk.: Ali Muhammed Muavvaz-Adil AhmedAbdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2010.

**Kasım** b. Abdullah Rumî el-Hanefî, *Enîsu'l-Fukahâ fî Ta'rîfâti'l-Elfâzi'l-Mütedâvileti Beyne'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2004.

**Kasım** b. Kutlubuğa, Ebu'l-FedâZeyneddinKâsım b. Kutlubuğa Es-Sûdâni, *Tâcu't-Terâcim*, Darü'l-Kalem, Dımeşk-1992.

**Kâtip Çelebi**, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunun fî Esâmi'l-Kutubive'l-Funun*, Mektebetü'l-Müsenna, 1941

**Kemaleddin Ebu'IFadlAbdurrezzak** b. AhmedİbnFûtî eş-Şeybanî, *Mecmau'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Alkâb*, VizâretuFereng ve İrşadi'l-İslâmî, Tahran-1416.

**Kızıoğlu**, Şemsuddin Yusuf, *Vesâilü'l-Eslâf ilâ Mesâili'l-Hilâf*, Tahk. S. Muhammed Muhsini, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1998.

**Lamişî**, Ebu Sena Mahmud b. Zeyd el-Lamişî, *el-Lamişî fî Usuli'l-Fıkh*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Tahk.: Muhammed el-Azazî, 1995

**Leknevî**, Abdulâlî b. Muhammed el-Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamûtbi-Şerhi Müslimi'sSebut*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2008.

**Mahfûz İbrahim Ferac**, *Fıkhu'z-Zekâti alâ Davi'l-Kitâbive's-Sünne*, Dâru'l-Mısıriyyetü'l-Lübnâniyye, Kahire-1999

**Mahlavî**, Muhammed b. Abdurrahman, *Teshîlu'l-Vusul ila İlmi'l-Usul*, Daru'l-Kutubi'lİlmiyye, 2015.

**Mahmud** b. Hamza, *el-Tariku'l-Vadiha ila Beyyinati'l-Raciha*, Matba'atu Nehcu's-Savâb, 1882.

**Mahsûn Abdu Ferhân el-Cemîlî**, *Zekatu'zZurûive's-Simârive'lAselifi'lFıkhu'lİslâmî*, Dâru'lKütübi'lİlmiyye, Beyrut-1998.

**Malik**, Ebû Abdullah Malik b. Enes, *el-Müdevvenetü'lKübrâ*, Dâru'lKütübi'lİlmiyye, Beyrut-2008.

**Mansûr** b. Yûnus el-Behûtî, *er-Ravdu'l-Murbi Şerhu Zâdu'lMüsteğni'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2004

**Mansûr** b. Yûnus el-Behûtî, *Keşşafi'l-Kinâ'i an Metni'l-İkna'*, Dâru'l Fikr-1982.

**Mâverdî**, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîbi'l-Basrî el-Bağdâdî, *el-Hâvî'l-Keb'ir fî Fıkhu Mezhebi İmâm-ı Şâfi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut- 1999.

**Mazharî**, Muhammed Senâullahi'l-Osmânî el-Mazharî, *Tefsîru'l-Mazharî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan-2007.

**Mecm'ul-Lugati'l-Arabiye (Kahire (Mısır) Arap Dil Kurumu)**, *el-Mu'cemu'lWasît*, Mektebetu'şŞuruki'd-Devliye, Kahire 2005

**Merdâvî**, Ebu'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-TahbirŞerhü't-Tahrir fî Usuli'l-Fıkh*, Tahk. Abdurrahman el-Cebrîn, Avad el-Karnî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd-2000.

**Merdâvî**, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihmine'l-Hilâf alâ Mezhebi'İlmami'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Beyrut-1957

**Mergînânî**, Burhaneddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Abdilcelil, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedâ*, Dârulİhyâi't-Turâsi'l Arabî, Beyrut ts.,

**Muhammed Abdullah Ebu Bekr Bâciân**, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye el-Masdaru's-Sânî li't-Teşri'i'l-İslâmî ve Mekanetiha min Haysi'l-İhtiyâci ve'l-Amel*.

**Muhammed** b. Abdullah el-Hatîb et-Timurtâşî, *el-Vusûl ilâ Kavâidi'lUsûl*, Dâru'lKütübi'l İlmiye, Beyrut-2000.

**Muhammed** b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luġa*, Daru İhyai't-Turasi'l Arabî, 2001.

**Muhammed** b. Ebu Bekir b. Abdulkadir er-Razî, *Muhtâru's-Sıhah*, Müessesetü'r Risale, 1973

**Muhammed** b. Mahmud b. Hüseyin, *Ahkâmu'sSıġâr*, el-Câmiu'l-Ürdüniyye, Ürdün-1993,

**Muhammed** b. Ömer b. Salim, *et-Tercîh fî Mesâili's-Savmu ve'z-Zekat*, Dâru'l-Hicre, Medine-1995.

**Muhammed** b. Ömer Nûvî el-Câvî, *Şerhu Nûvîala'r-Riyâdi'l-Bedîati*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2013.

**Muhammed Edib Salih**, *Masadiru'tTeşri'l-İslâmî ve Menahici'l-İstinbât, Mektebetü'l-Abîkât*, 2003

**Muhammed Halil Hayrullah**, *el-Vakiatü Sebebin min Esbabî'l-Hukuk ve'l-İltizâmât fî Ş-Şeri'ati'l-İslâmiyye ve'l-Kânûn*, Dâru'l-Ma'rife, Kahire-2013

**Muhammed Hasan ed-Delîmî**, *Ahkâmu'l-Kıymeti fî Fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-1971.

Muhammed Hasan Heyto, *el-Vecîz fî Usulu't-Teşrî*, Beyrut-1988.

**Muhammed Nevevî el-Câvî**, *Merahu Lebîd li-Keşfi Kurân-ı Mecîd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1996.

**Muhammed Sâdikî** b. Ahmed b. Muhammed el-Burnû Ebu'l-Harisi'l-Ğazî, *el-Vecîz fî İzâhi Kavâidi'l-Fıkhî'l-Külliyeti*, Müessesetü'r-Risâle, ts.

**Muhammed Sıdkı**, *Mevsûatu'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-2003

**Muhammed Yusuf Hafeni**, *Mebadi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 2009.

**Mübarekefûrî**, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, Daru'lFıkr, Mısır-2008.

**Müslim**, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Muslim*, Daru'lhyai'l-Kütübi'l-Arabiye, 1955.

**Necmeddin Kâdir Kerîm ez-Zengî**, *el-İctihâd fî Mevradî'n Nas Dirâsetü'Usûliyye Mukarenetün*, Dâru'lKütübi'l İlmiye, Beyrut-2006.

**Nevevî**, Ebû Zekerıyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, ts.

**Ömer** b. İshak b. Ahmed el-Hindî el-Gaznevî Sirâcu'd-Dîn Ebû Hafı el-Hanefî, *el-Ğuratü'l-Münîfetü fî Tahkiki Ba'zı Mesâil'l-İmam Ebî Hanîfe*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Kahire-1986.

**Ömer Rıza** b. Muhammed Râgıb b. Abdulğâni Kahhaleed-Dımeşkî, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Müessesetü'r-Risale, 1993

**Pezdevi**, Ebü'l-HasenEbü'l-UsrFahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Keşfu'l-Esrar*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2009.

**Saliba**, CemîlSaliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, Dâru'l-Kütübili'Lübânî, 1982

**Sâmirî**, Nasîruddin es-Sâmirî, *el-Mustav'ab*, Tahk. Müsâid b. Kâsım el-Fâlih, Mektebetü'l Maarif, Riyad-1993.

**Sehâranfûrî**, Halil Ahmed, *Bezlu'lMechûd fî Halli Ebî Davud*, Dâru'lKütübi'l İlmiye, Beyrut-2015.

**Selma bint el-MuftiMucibu'r Rahman ed-Direvî el-Hadî ila Riyadi'l-Fıkhi ve'l-Fukaha.**

**Serahsî**, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. EbîSehl, *Kitabu'lMebûat fî Fıkhi'lHanefiyye*, Dâru'lKütübi'l İlmiye, Beyrut-2001.

**Seyid Hüseyin Âfânî**, *NidâuRiyân fî Fıkhi's-Savm ve Fazlı Ramazan*, DâruMacidîsrî, Cidde-2010

**Seyyid Kesrevî Hasan**, *MevsûatuÂsâru's-Sahâbe*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-1990.

**Seyyid Osman b. Hasaneyn el-Ca'lî el-Mâlikî**, *Sirâcu's-Sâlik Şerhu Eshelu'l-Mesâlik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2015.

**Sirâcuddîn Ebî Hafs Ömer b. Ali İbnMulkan**, *el-Bedru'l-Münîr fî Tahrîci Ehâdisi 'ş-Şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1986

**Suyuti**, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfi *Tedribu'r-Ravi*, Daru İbn Cevzi, 1431.

**Sübki**, Mahmud Hattâb es-Sübki, *Urûsu'lEfrâh fî Şerhi Telhîsi'lMiftâh*, Tahk; Halil İbrahim Halil, Dâru'lKütübi'l İlmiyye, Beyrut-

**Sübki**, MahmudHattâb es-Sübki,*ed-Dînü'l Hâlis ev İrşâdu'l Halk ilâ'd-Dini'l-Hak*, Tahk.; Emin Mahmud Hattâb,Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1971.

**Şâfiî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Cemâu'lİlm*, Daru'l-Âsâr, 2002.

**Şâfiî**, EbûAbdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risale*, Tahk.: Ahmet Şakir, Mektebetü'l Halebî, Mısır-1940.

**Şehâbeddîn Ahmed** b. İdrîs el-Mâlikî, *ez-Zahîratu fî Furu'lMâlikiyye*, Dâru'lKütübi'lİlmiyye, Beyrut-2008.

**Şevkani, EbûAbdillâh Muhammed** b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşadu'l-Fuhul ila Tahkiki'l-Hakk fî İlmi'l-Usul*, Dâru'l-Kütübi'l Arabî, 1999.

**Şeybânî, Muhammed** b. Hasan eş Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, Tahk.; Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

**Şeyh Halil el-Meys**, *Dirasât ve Ebhâsu'l-Muftî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1996

**Şihâbuddîn Ahmed** b. Muhammed b. Ahmed b. Yunus b. İsmail b. Yunus eş-Şilbî, *Hâşiyetu's-Şilbî Alâ Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzu'd-Dakâik*, Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, Kahire-1314.

**Şirbînî**, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'lMuhtâc ilâ Marîfeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1994.

**Taberânî**, Ebu'l Kasım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kübrâ*, Dâru'l-Samî'î, Riyâd, 1994.

**Taftazanî**, Sa'deddîn, *Şerhu't-Telvîh alâ't-Tevzîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2006.

**Tahâvî**, Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahâvî, *Hâşiyetu't-Tahâvî alâ Merâkı'l-Felâh Şerhi Nûru'l-İzâh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,

**Takiyuddin Ebu'l-Baka el-Futûhi**, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 2010

**Takiyuddîn** Ebû Bekir b. Zeyd el-Cerâ'î el-Hanbelî, *Gâyetu'l-Matlabi fî Ma'rifeti'l-Mezhebi fî Furu'il-Fıkhil-Hanbelî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-

**Tehânevî**, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşfu'l-İstilahâtü'l-Funûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2013.

**Tehânevî**, Zafer Ahmed, *İ'lâu's-Sünen*, Tahk.; Muhammed Takî Osmanî, ts.

**Tirmizî**, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Süneni Tirmizî*, Matba'atu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975

**Velid Azamî**, *Târihu'l-Azamiye*, Daru'l-Beşairi'l-İslâmiye, Beyrut-1999

**Velid el-Azami**, *A'yanu'z-Zaman ve Ciranu'n-Nu'man fî'l-Hizran*, Mektebetu Rakîm, 2001.

**Vizâratü'l-Evkâfîve's-Şuûnu'l İslâmî**, *Mevsu'atü'l-Fıkhiyye*, Kuveyt-1992

**Yazar yok** (Bilinmemektedir), *Havâşî alâ Mültekâ'l-Ebrârî'l-Fıkhî ala'l-Mezhebi'l-Hanefîyye*, Tahk.: Hamit Abdullah el-Mahlevî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2018.

**Zâhiruddîn Abdurreşîd** b. EbîHanîfete, *el-Lü'lü el-Cî, el-Fetevâ el-Lü'lü el-Ciyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

**Zebîdî**, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûsmin Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut-1306.

**Zeccaci**, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-İzah fî İleli'n-Nahv*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2012.

**Zehebî**, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârûkîed-Dımaşkî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risale Naşirun, Beyrut-2014.

**Zemahşerî**, Ebü Bekir Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî-Ğarîbi'l Hadis*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-2010.

**Zerkâ**, Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Aklu ve'l-Fıkhü fî Fehmi Hadisi'n-Nebevî*, Dâru'l-Kalem, Beyrut-2008.

**Zerkeşi**, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfîî, *el-Bahru'l-Muhit fi Usuli'l-Fıkh*, Tahk.: Abdussettar Ebu Gudde, Vakıflar ve Dini İşleri Bakanlığı, 1982.

**Zeydan**, Abdukerim, *el-Veciz fi Usuli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale, 1420

**Zeylaî**, Cemaleddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, Müessesetü'r-Rayyân, Beyrut-1997

**Zeylaî**, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut-2000.

**Zuhaylî**, Doktor Muhammed, *ez-Zekâtu fi Mâli's- Sabîve'l-Mecnûn Hasbu's-Şurûti'l-Âmmetili'z-Zekât Dirâseti Fıkhıyye Mukârene*, Külliyyeti's-Şerîa ve Dirâseti'l-İslâmiyye, 2008.

Zuhayli, Vehbe, *Usulu'l-Fıkhı'l-İslâmî*, Daru'l-Fıkr, 2009.