

TC.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Yasemin ACAR

İBNÜ'L-LEBBÂD EL-KAYREVÂNÎ'NİN “KİTÂBÜ'R-RED 'ALE'Ş-ŞÂFİ'Î” İSİMLİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE İMÂM ŞÂFİÎ ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUŞ-2025

TC.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Yasemin ACAR

İBNÜ'L-LEBBÂD EL-KAYREVÂNÎ'NİN “KİTÂBÜ'R-RED ‘ALE’Ş-ŞÂFİ’Î” İSİMLİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE İMÂM ŞÂFİÎ ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışman : Dr. Öğr. Üyesi Halil KILIÇ

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Şeyma YEŞİLYAYLA

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Veli TATAR

MUŞ-2025

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
ÖN SÖZ.....	VI
KISALTMALAR DİZİNİ	VII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL ARKA PLAN

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	4
1.1.1. Reddiyye	4
1.1.2. Mezheplerin Birbirine Reddiye Yazma Sebepleri	5
1.2. TARİHSEL ARKA PLAN	8
1.2.1. Reddiye Bağlamında Mâlikî ve Şâfiîlerin İlk Etkileşimleri.....	8
1.2.2. İmam Şâfiî'ye Reddiye Yazan Mâlikî Âlimler	15
1.2.2.1. İbn Sahnûn	15
1.2.2.2. Hammâd b. İshâk	17
1.2.2.3. İbn Abdilhakem.....	18
1.2.2.4. Abdullah b. Tâlib	20
1.2.2.5. İsmâîl b. İshâk el-Cehdamî	21
1.2.2.6. Yûsuf b. Yahyâ el-Megâmî	23
1.2.2.7. Yahyâ b. Ömer el-Kinânî	24
1.2.2.8. İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî.....	26
1.2.2.9. Dîneverî Ebû Bekr Ahmed b. Mervân	29
1.2.2.10. Bekr b. Muhammed b. Ala' el-Kuşeyri.....	30
1.2.2.11. Ahmed b. Ebi Ya'lâ.....	31

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-LEBBÂD'IN ELE ALDIĞI MESELELERİN ANALİZİ

2.1. BAYGINKEN KILINMAYAN NAMAZLARIN HÜKMÜ	32
2.2. SÜT AKRABALIĞININ OLUŞUMU İÇİN GEREKLİ OLAN EMME MİKTARI VE ŞEKLİ	34
2.3. VİTİR NAMAZI	39

2.4. KÂBE’NİN İÇİNDE KILINAN NAMAZ.....	41
2.5. İHRAMLININ ÖLDÜREBİLECEĞİ VE ÖLDÜREMEYECEĞİ HAYVANLAR.....	43
2.6. ÖLDÜRENİN SELEBİ.....	45
2.7. KÖPEĞİN YALADIĞI KABIN HÜKMÜ	47
2.8. UMRÂ	53
2.9. HUBUBATIN ZEKÂTI	58
2.10. MECLİS MUHAYYERLİĞİ.....	61
2.11. İHRAMLININ KALICI KOKU SÜRMESİ.....	76
2.12. NAMAZLARIN CEM’İ MESELESİ	82
2.13. İHRAMLININ BAŞINI VE YÜZÜNÜ ÖRTMESİ.....	84
2.14. GAYR-İ MÜSLİM KADINLA EVLİLİK BAĞININ DEVAMI	89
2.15. BİR ŞAHİTLE VE YEMİNLE HÜKÜM VERME	93
2.16. MEHRİN KUR’ÂN’DAN BİR SÛRE OLARAK BELİRLENMESİ.....	96
2.17. ÖLÜNÜN KARNININ ÜZERİNE AĞIRLIK KOYMA.....	98
2.18. CUMA NAMAZI KILINIRKEN İKİNDİ VAKTİNİN GİRMESİ.....	99
2.19. MAHREM KİŞİYE DOKUNMANIN ABDESTE ETKİSİ	101
2.20. ÇOCUĞUN ERKEKLİK ORGANINA DOKUNMANIN ABDESTE ETKİSİ	104
2.21. CENAZEYE DOKUNMANIN ABDESTE ETKİSİ	107
2.22. İKİ KİŞİNİN KIBLE KONUSUNDA FARKLI İÇTİHATLARININ OLMASI	111
2.23. SULARDAN BİRİNİN TEMİZ DİĞERİNİN NECİS OLDUĞU DURUM	113
2.24. NAMAZ ESNASINDA ERGENLİĞE ULAŞAN ÇOCUK.....	116
2.25. NAMAZDA FÂTİHA SÛRESİNİN OKUNMASI	119
2.26. KOYUNLARIN DİNLENDİĞİ YERDE NAMAZ KILMAK	123
2.27. BİR MEKÂNIN İDRARDAN TEMİZLENMESİ	127
2.28. DOMUZ VE KÖPEK HARİCİNDEKİ HAYVAN DERİSİNİN TABAKLANARAK TEMİZLENMESİ	129
2.29. İNSAN SAÇININ TEMİZLİĞİ	134
2.30. KIRIK KEMİĞİN TEDAVİSİ	136
2.31. KAFASINDAN KESİLEN HAYVANIN HÜKMÜ	139

2.32. NAMAZ İÇİN EZAN VAKİTLERİ.....	144
2.33. İMAM VE ONA UYAN KİŞİNİN NİYETLERİNİN FARKLI OLMASI ...	147
SONUÇ.....	152
KAYNAKÇA	154



ÖZET

YÜKSEK LİSANS

İBNÜ'L-LEBBÂD EL-KAYREVÂNÎ'NİN “KİTÂBÜ'R-RED 'ALE'Ş-ŞÂFÎ'Î” İSİMLİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE İMÂM ŞÂFÎÎ ELEŞTİRİSİ

Yasemin ACAR

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Halil KILIÇ

2025, 168 sayfa

İmâm Şâfiî'nin görüşlerini eleştirmek için yazılıp günümüze kadar bir bütün halinde gelen tek kitap, İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'nin *Kitâbü'r-Red 'ale'ş-Şâfi'î* isimli eseridir. Bu eseri incelemeyi amaçlayan çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde reddiye kavramının ne olduğu ile ilgili bilgi verilmiştir. Ayrıca reddiye yazarlarının bu türden eser vermelerinin sebepleri incelenmiştir. İmâm Şâfiî'nin ilmi kişiliği hakkında bilgi verilip İmâm Mâlik'e yazdığı reddiyenin hangi aşamaları geçerek oluştuğuna değinilmiştir. Ayrıca İmâm Şâfiî'nin İmâm Mâlik'e reddiye yazması üzerine Mâlikî âlimlerden Şâfiî'ye reddiye yazan kişilerin hayatları, eserleri ve ilmi kişilikleri incelenmiştir.

İkinci bölümde ise İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'nin *Kitâbü'r-Red 'ale'ş-Şâfi'î* isimli eserinin içeriği incelenmiştir. Eserde İmâm Şâfiî'nin konu ile ilgili delilleri zikredilmediği için Şâfiî'nin konu ile ilgili delilleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Konunun ana hatları verilmiş İmâm Mâlik'in konu hakkında görüş ve delilleri incelenmiş daha sonra İmâm Şâfiî'nin konu hakkındaki görüş ve delilleri orta konulmuştur. Her konunun sonunda kısa bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mâlikîlik, Şâfiîlik, Reddiye.

ABSTRACT
MASTER’S THESIS
A CRITICAL EXAMINATION OF IMÂM AL-SHÂFÎ’Î IN THE CONTEXT OF
IBN AL-LABBÂD AL-QAYRAWÂNÎ’S WORK KÎTÂB AL-RADD ‘ALÂ AL-
SHÂFÎ’Î

Yasemin ACAR

Advisor: Dr. Öğr. Üyesi Halil KILIÇ

2025, Page:168

The only surviving work written as a critique of Imâm al-Shâfi’î’s views in its entirety is Kitâb al-Radd ‘alâ al-Shâfi’î by Ibn al-Labbâd al-Qayrawânî. This study, which aims to examine that work, is structured in two main parts. The first part explores the concept of raddiyya (refutation) and provides an overview of the motivations behind scholars writing such works. It also includes a discussion of Imâm al-Shâfi’î’s scholarly profile and outlines the stages through which his refutation of Imâm Mâlik developed. Moreover, it analyzes the responses of Mâlikî scholars who, in defense of Mâlik, authored refutations against al-Shâfi’î—focusing on their biographies, scholarly contributions, and intellectual approaches.

The second part provides a detailed examination of the content of Kitâb al-Radd ‘alâ al-Shâfi’î. Since al-Shâfi’î’s evidences regarding the discussed issues are not explicitly cited in the work, efforts have been made to reconstruct and identify these proofs. The key themes of the debate are outlined, beginning with an analysis of Imâm Mâlik’s views and evidences, followed by an exploration of al-Shâfi’î’s corresponding positions. Each section concludes with a brief critical evaluation.

Key words: Fiqh, Mâlikî School, Shâfi’î School, Refutation.

ÖN SÖZ

Reddiye türü eserler farklı bakış açılarını göz önüne sermenin yanı sıra mezheplerin delil çıkarma yöntemlerini de ortaya koyduğu için önemlidir. Mezhep savunucuları, kendi mezheplerinin görüşlerinin daha doğru olduğunu ortaya koymak için mezhep imamının görüşlerinden yola çıkarak hüküm çıkarma metotlarını anlamaya çalışmış ve böylece mezhebi daha sistematik hale getirmişlerdir.

Bu çalışmada İmâm Şâfiî'nin görüşlerine yönelik reddiye türünde yazılan ve günümüze kadar ulaşabilen tek eser olan *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'i* kitabı incelenmiştir. Kitabın yazarı İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî, özelde İmâm Mâlik genelde ise Mâlikîlik mezhebini savunmak amacı ile kitabını yazmıştır. Çalışmamızın mezheplerin hüküm çıkarmada izledikleri yöntemler hakkında elimize ulaşan bilgileri arttıracak ve İmâm Şâfiî'nin fikhî düşüncelerini anlamada önemli bilgiler sunacağı kanaatindeyiz.

Çalışmamızın konusunun belirlenmesinden başlayarak çalışmamızın sonuna kadar olan her aşamada görüş, tavsiye ve teknik yönlendirmelerde bulunan, sabır ve ilgiyle değerli vaktini esirgemeyip beni cesaretlendiren ve teşvik eden, müsveddeleri okuyup tashih eden kıymetli danışman hocam Dr. Öğretim Üyesi Halil KILIÇ'a saygı ve şükranlarımı arz ederim. Bu süreçte kütüphanesinden istifade ettiğim, tezi okuyarak düzeltmeler yapan, tavsiyelerde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Şeyma YEŞİLYAYLA'ya teşekkür ederim. Ayrıca eğitim hayatım boyunca dualarını ve desteklerini hiçbir zaman eksik etmeyen aileme teşekkür ederim.

Muş-2025

Yasemin ACAR

KISALTMALAR DİZİNİ

b.	:	İbn (oğlu)
Bkz.	:	Bakınız
bt.	:	Binti (kız)
H.	:	Hicrî
Hız.	:	Hazreti
ö.	:	Ölüm yılı
s.	:	Sayfa
sav	:	Sallallahu aleyhi ve selem
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	:	Ve benzeri

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

İmâm Şâfiî (ö. 204/820), hocası olan İmâm Mâlik'e (ö. 179/795) onun vefatından sonra *İhtilâfû Mâlik ve's-Şâfi'î* isimli bir reddiye kaleme almıştır. Bu reddiyenin yazılmasının pek çok sebebi ve aşaması vardır. Reddiye, İmâm Mâlik'in vefatından sonra kaleme alındığı için haliyle o, bu reddiyeye bir cevap yazamamıştır. Ancak İmâm Mâlik'in öğrencileri, İmâm Şâfiî'nin yanlışlığını ispat etmek ve özelde hocalarını genel de ise Mâlikî mezhebini savunmak adına İmâm Şâfiî'ye reddiyeler yazmışlardır. Bu reddiyeler genellikle hicrî II. ve III. yüzyıllarda yazılmış olup neredeyse aynı coğrafyada yaşayan âlimler tarafından kaleme alınmıştır. Ancak bu reddiyelerin büyük bir çoğunluğu günümüze kadar ulaşamamıştır. Sadece İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'nin (ö. 333/944) yazdığı *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'î* isimli reddiye bir bütün halinde günümüze ulaşabilmiştir. Yahyâ b. Ömer b. Yûsuf el-Kinânî'nin (ö.289/902) ve Yûsuf b. Yahyâ b. Yûsuf ed-Devsî el-Megâmî'nin (ö.288/901) yazmış olduğu reddiyelerin ise bir bölümü günümüze ulaşabilmiştir. Biz bu çalışmamızda İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'nin yazdığı *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'î* isimli eseri inceleyip İmâm Şâfiî'ye yönelttiği eleştirilerin hangi konuları kapsadığını ve İmâm Şâfiî'ye nispet ettiği görüşlerin doğruluğunu incelemeye çalıştık.

II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik'in vefatından sonra bazı meseleler hakkında Mâlikî âlimleri ile müzakerelerde bulunmuştur. Ancak zamanla bu müzakereler münazaraya dönüşmüştür. İmâm Şâfiî kendisini hem daha iyi ifade edebilmek hem de hangi meselelerde İmâm Mâlik'in görüşlerine muhalefet ettiğini tam olarak ortaya koymak adına *İhtilâfû Mâlik ve's-Şâfi'î* isimli eserini yazmıştır. İmâm Mâlik'in vefatından sonra yazılan bu esere Mâlikî âlimler yazdıkları reddiyeler ile cevap vermişlerdir. Yazılan bu reddiyelerden günümüze bir bütün halinde ulaşabilen tek eser İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'nin yazdığı *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'î* isimli eseridir. İbnü'l-Lebbâd, kitabında otuz altı başlık altında İmâm Şâfiî'ye yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Biz bu eleştirilerin gerek Mâlikî gerek de Şâfiî mezhebinin fıkıh usulünü anlamada önemli bilgiler sunacağı kanaatindeyiz. Nitekim mezheplerin birbirlerine yapmış olduğu eleştiriler, hüküm ortaya koymada izlemiş oldukları yöntem hakkında bizlere bilgi

vermektedir. Çalışmamızın mezheplerin hüküm çıkarmada izledikleri yöntemler hakkında elimize ulaşan bilgileri arttıracığı ve Şâfiî mezhebinin fikhî düşüncelerini anlamada önemli bilgiler sunacağı kanaatindeyiz.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Konu ile ilgili literatür taraması yaptık. Tespit, karşılaştırma ve tahlil yöntemlerini kullanarak ulaşabildiğimiz bilgileri derledik.

Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Tertibü'l-Medârik* isimli kitabını esas alıp İmâm Şâfiî'ye “*er-Red ‘ale’ş-Şâfi’î*” başlıklı eser telif edenleri belirlemeye çalıştık. Daha sonra Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* ile Burhâneddin İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397) *ed-Dîbâcü'l-Müzheb* isimli eserlerini inceleyip Şâfiî'ye reddiye yazan Mâlikî âlimlerinin hayatlarının ana hatlarını ve eserlerinin isimlerini belirledik. Bu aşamada Tâceddin es-Sübki'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ* gibi Şâfiî mezhebinin tabakat kitaplarını da inceleyip, bilgilerin her iki mezhebin tabakat kitaplarında nasıl geçtiğini karşılaştırdık. Araştırmamız sırasında Türkçe yazılmış kaynaklara da başvurduk. Arapça kaynaklarda isimlerini bulduğumuz Mâlikî âlimlerinin kendileriyle ilgili Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde bir maddeleri varsa onu da incelememizde göz önüne aldık. Ayrıca editörlüğünü M. Mahfuz SÖYLEMEZ'in yaptığı *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmâm Şâfiî* isimli eserden ve Muammer ARANGÜL'ün yazmış olduğu *İmâm Şâfiî'nin “İhtilâfu Mâlik Ve’ş-Şâfi’î” Adlı Eseri Çerçevesinde İmâm Mâlik Eleştirisi* isimli tezinden de faydalandık.

Veriler toplanırken İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü'r-red ‘ale’ş-Şâfi’î* isimli eserini inceleyerek tahkik eden Dr. Abdulmecid b. Hamde'nin kitabı basıma hazırlarken yazdığı bilgilerden faydalandık. İmâm Şâfiî'nin, hocası İmâm Mâlik'in görüşlerini eleştirmek için yazdığı *İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfi’î* isimli eserini ve İmâm Şâfiî'nin kavli-i cedîd diye bilinen fikhî birikimini içeren *el-Üm* isimli eserini inceledik. Eleştiri konusu yapılan meseleleri önce İmâm Mâlik'in *el-Müdevvene* isimli eserinde inceleyip Mâlik'in konu ile ilgili görüşlerini araştırdık daha sonra Şâfiî'nin *el-Üm* isimli eserine baktık. İbnü'l-Lebbâd'ın, Şâfiî'ye nispet ettiği görüşlerin Şâfiî'ye ait olup olmadığını, Şâfiî'nin kadîm görüşü mü cedîd görüşü mü olduğunu tespit etmeye çalıştık. Daha sonra hem Mâlikî hem de Şâfiî fikhî kitaplarından konu ile ilgili bilgileri tarayıp delilleri ortaya çıkarmaya çalıştık. *Kitâbü'r-red ‘ale’ş-Şâfi’î* isimli eserde

birbirine yakın gördüğümüz konu başlıklarını bir başlık altında topladık. Bazı konu başlıklarını birebir tercüme ederken bazılarını ise konunun daha iyi anlaşılması için değiştirdik. Kitabın hadis ilmi ile ilgili olduğunu düşündüğümüz, rivâyetlerdeki isimlerin tashihine dair İbnü'l-Lebbâd'ın İmâm Şâfiî'yi eleştirisine ise çalışmamızda yer vermedik. Çalışmamızda yer alan ayetlerin meâlleri için Diyanet İşleri Bakanlığı'nın yayınlamış olduğu Kur'an-ı Kerim meâlinden yararlandık.



BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL ARKA PLAN

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1.1. Reddiyye

Reddiyye kelimesi Arapça رد “redde” fiilinden Osmanlı Türkçesi’nin kurallarına uygun olarak türetilmiş bir kelimedir.¹ Sözlükte delillerle çürütmek, bir halden bir hale çevirmek, cevap olarak geri döndürmek gibi anlamlara gelir.² Harf-i cerler ile kullanımında küçük de olsa bir anlam değişikliği yaşar. Kelime على “alâ” harf-i cerri ile kabul etmemek, reddetmek anlamlarına gelirken, الى “ilâ” harf-i cerri ile cevap vermek, havale etmek anlamlarına gelir.³ Kur’ân-ı Kerîm’de, istisnaları olsa da harf-i cerli kullanımındaki bu anlam farklılığının dikkate alındığını görmek mümkündür. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de رد على “redd ‘alâ” ayıplamak, yererek cevap vermek için kullanılırken,⁴ رد الى “red ilâ” olumlu cevap verme durumları için kullanılmaktadır.⁵ Kur’ân’ın bu uygulamasına paralel olarak İslam âlimleri, düşüncelerini doğru bulmadıkları kimseleri yermek veya onlara cevap vermek amacıyla kitaplar yazmak istediklerinde, eserlerine “redd ‘alâ” şeklinde başlık vermişlerdir.⁶ Böylelikle reddiye kelimesi terminolojide bir düşünceyi ya da savunuyu çürütmek amacıyla yazılan kitap veya risaleler için kullanılmaya başlanmıştır.

Reddiyye türünden eserlere İslami ilimlerin hemen hemen her alanında rastlamak mümkündür. Nahiv, fıkıh, felsefe gibi çeşitli alanlarda pek çok reddiye kitapları yazılmıştır.⁷ Örneğin el-Müberred’in (ö. 286/900) *er-Red ‘alâ Sîbeveyhi* isimli eseri, nahiv alanında yazılan reddiyelere örnekken, Ali b. Nu’mân el-Kummî el-Becelî el-

¹ Mustafa Sinanoğlu, “Reddiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/516.

² Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1979), 2/386; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Me’âni’n-nahv* (Ürdün: Dâru’l-Fikr, 2000), 2/31.

³ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 3/173; Muhammed b. Abdirezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-’arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Mecmu’atü mine’l-muhakkın (b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.), 8/89.

⁴ Âl-i İmrân 3/149.

⁵ Kasas 28/13.

⁶ Niyazi Kahveci, “Şia ve Mutezile’nin Reddiyye Literatürü Üzerine Çalışma”, *Dini Araştırmalar* 8/23 (2005), 72-73.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kub İshâk b. Muhammed b. İshâk en-İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1997), 197.

Ahval'in (ö.160/777) *Kitabu'r-red ale'l Mu'tezile fi imâmeti'l-mefdûl* isimli eseri kelim ilminde yazılan reddiyelere örnektir.⁸ Ayrıca farklı din mensuplarına cevap niteliğinde reddiyeler de kaleme alınmıştır. Örneğin Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin (ö. 252/866) *Makâle fi'r-red 'ale'n-nasârâ* isimli eseri Hristiyanlığı eleştirmek için kaleme alınan reddiye kitaplarındanıdır.⁹

Reddiye yazma geleneği Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan görüş farklılıklarıyla başlamış, fetihlerle birlikte genişleyen İslam toplumunda ortaya çıkan inanç ve fikir ayrılıkları ile de yaygınlık kazanmıştır.¹⁰ Reddiye türü eserlerin kaleme alınmasındaki amaç, âlimlerin ihtilafa düştükleri mezhep ve fırkaların görüşlerini, Kur'ân'dan ve sünnetten deliller getirerek çürütmek istemeleridir.¹¹ Reddiye eserlerinde genelde iki metot kullanıldığı görülür. Birinci metotta muhatap bellidir ve iki kişi karşılıklı diyalog halindeymiş gibi yazılır. Yazar görüşüne katılmadığı kişinin düşüncelerini "o dedi (kâle)" diyerek kaleme aldıktan sonra kendi savunduğu görüşü ise "ona denir (yukâlu lehu)" şeklinde başlayarak açıklar. İkinci metotta ise reddiye yazarı katılmadığı görüş sahibinin sadece söyledikleri üzerinden değil söyleyebilecekleri üzerinden de görüşlerini inceler. Bu yöntemde "eğer o derse (fe-in yakul)" "ona denir (yukâlu lehu)" ya da "eğer biri derse (ve-in kâle kâilun)" "biz deriz (kulnâ)" veya "kimse diyemez ki (ve-lâ yukâlu)" "çünkü biz deriz (li-ennâ nakûl)" kalıpları kullanılır. Böylece henüz düşünüp ortaya koyabileceği savunuların da mesnetsiz ve kabul edilemez olduğu belirtilmiş olunur.¹²

1.1.2. Mezheplerin Birbirine Reddiye Yazma Sebepleri

İslam dininde farklı görüş ve fetvalar Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonraki ilk dönemlerden bu yana mevcuttur. Sahabe ile başlayan bu durum günümüze kadar devam etmiştir. İnsanın fıtratı gereği devam edecektir. Bu sebeple İslam'ın ilk döneminden bu yana âlimler birbirlerinin eksik gördükleri yönlerini tamamlamış, yanlış buldukları taraflarını düzeltmiş ve hatta bazen birbirlerinin görüşlerini reddetmişlerdir. Sahabe döneminde en bilinen örnekler Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Ebû Hüreyre (ö. 58/678)

⁸ Kahveci, "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", 73-77.

⁹ Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak (Hayatı ve Şahsiyeti)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/43.

¹⁰ Sinanoğlu, "Reddiye", 34/516.

¹¹ Halis Demir, "Hanefi Mezhebinde Reddiye Literatürüne Dair Bazı Eserler", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsun Aytepe - Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 245.

¹² Kahveci, "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", 75-76.

arasında yaşanmıştır. Hz. Âişe bazen kendisine ulaştırılan hadisleri “Eksik duyulmuştur.” diyerek düzeltmiş bazen ise fetva veren kimselerin fetvasına ters düşen hadisleri aktarmış ve fetvanın değişikliğine vesile olmuştur. Örneğin Ebû Hüreyre’nin “Cünüp olarak sabahlayan bir kimsenin oruç tutamayacağını.” belirten fetvası sorulduğunda Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in (sav) uygulamasını delil göstererek bu fetvayı çürütmüştür.¹³ Buna benzer pek çok örnek bize daha ilk zamanlardan içtihatların reddine dair fikirler vermektedir. Tabi bütün bunlar tedvin döneminden önce cereyan etmiştir. İlimler yavaş yavaş tedvin edilmeye başlayınca fıkıh alanında da kitaplar ortaya çıkmaya başlamıştır. Hicri 143 yılını tedvin yılı olarak temel alırsak bu yıldan itibaren fıkıh alanında da düzenli kitaplar yazılmaya başlandığı söylenebilir.¹⁴ Tüm görüşler kendi kitabını oluşturma ve diğer bir görüşü inceleme imkânı bulmuştur. Elbette görüş sahipleri kendi görüşlerinin aksine olan görüşleri sadece incelememiş bunların hatalı yönlerini tespit edip ayrıca kitaplaştırmışlardır. Gerek dinler gerek de mezhepler arası bu tartışmaları konu edinen eserler hicri birinci asırdan itibaren yazılmaya başlanmıştır.¹⁵ Bu bölümde İslam âlimlerin neden böyle bir yolu tercih ettiklerini incelemeye çalışacağız.

Öncelikle İslâmî ilimler ile meşgul olanların büyük bir çoğunluğunun temel amacı İslam’ın daha iyi anlaşılıp yaşanmasını sağlamak ve İslam’da olmayan bir bilginin İslam’danmış gibi algılanmasına engel olmaktır. Yani dinin korunması amacı ile çalışmalar yürütülmüştür. Emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münkeri temel alarak yalnızca düştüğünü düşündükleri Müslüman kardeşlerini doğru yola davet etmeyi amaçlamışlardır. Bu Müslümanlar üzerine Kur’ân-ı Kerîm’in verdiği bir vazifedir. Nitekim Allah Âl-i İmrân 110. âyetinde¹⁶ Müslümanlara “İyiliği emredip kötülükten sakındırma” vazifesini vermiştir.¹⁷ Bu sebeplerle yalnızca düştüğünü tespit ettikleri kişinin görüşlerini delillerle çürütmek için kitaplar telif etmişlerdir. Yazılan reddiye kitaplarının temel sebebi de budur. Örneğin Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) *Risâle fi’l-kader* adlı eserinde

¹³ Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-İcâbe*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 2001), 1/102; Mehmed Said Hatipoğlu, “Hazret-i Âişe’nin Hadis Tenkitçiliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1-4 (1973), 67.

¹⁴ Hasan Hacak, “Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü”, *İslam Düşünce Atlası*, (Erişim: 10 Ekim 2023).

¹⁵ Zeynep Yücedoğlu, *İbn Hazm ve er-red ‘alâ İbnî’n-Nağrile el-yehûdî İsimli Reddiyesinin Analizi* (Sakarya Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 28.

¹⁶ “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah’a inanırsınız. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır.” Âl-i İmrân 3/110.

¹⁷ Rifat Yıldız, “Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakına Fıkıhî Yaklaşım”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsun Aytepe - Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 388.

insanın iradesini ortadan kaldıran kader anlayışını ele almış ve bunu reddetmiştir. Yine Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* isimli eserinde doğru yolda olmadığını düşündüğü Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmiştir.¹⁸

Reddiye kitaplarının yazılma amaçlarından biri de İslam'ın yayılmasıyla karşılaşılacak dinlere ve felsefelere karşı İslam'ın üstünlüğünü kabul ettirmektir. Müslümanlar, İslam'ın ilk dönemlerinden bu yana Hristiyanlarla ve Yahudilerle yakın ilişkiler içinde olmuşlardır. Müslümanlar, temelde Hristiyanlığın ve Yahudiliğin Allah tarafından gönderilen hak dinler olduğunu kabul ederler. Ancak gerek Kur'ân-ı Kerîm'den gerek de hadislerden öğrendikleri bilgiler doğrultusunda bu iki dinde tahrifat olduğunda hem fikirdirler. Tam bu noktada Müslümanlar bu tahrifatı Yahudi ve Hristiyanlara delillerle ispatlayıp onları, son ve hak din olan İslam'a davet etmek için kitaplar telif etmişlerdir. Örneğin Ebû Bekr Abdurrahman b. Keysân el-Esamm'ın (ö. 200/816) *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Yehûd* isimli eseri Yahudilere karşı yazılmış ilk reddiyeler arasındadır.¹⁹ İslam tarihinde Yahudilerden ziyade Hristiyanlara karşı yazılan reddiyeler daha fazladır. Bunun pek çok sebebi vardır. Bunlardan biri Hristiyanların İslam'a karşı yazmış olduğu eleştirilerdir.²⁰ Bu eleştirilere cevap niteliğinde reddiye kitapları kaleme alan Müslüman âlimler vardır. Örneğin el-Câhiz (ö. 255/869) *er-Red ale'n-nasârâ ve'l-yehûd* adlı eserini Hristiyanların, Kur'ân-ı Kerîm'in Hristiyan ve Yahudilere dair yanlış bilgiler verdiğini iddia etmeleri üzerine yazmıştır.²¹

Reddiye kitaplarının yazılmasının bir diğer sebebi ise yazarın kendi hocasının ya da bağlı bulunduğu mezhebin diğerlerine üstünlüğünü ortaya koyma isteğidir. Kulağa mutaassıp bir yaklaşım gibi geliyor olsa da yazarın buradaki amacı, hata yaptığını düşündüğü dindaşını doğru yola döndürmektir. Örneğin Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbü'r-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î* isimli eseri bu amaç için yazılmıştır. Evzâî (ö. 157/774), Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) İmâm Muhammed'e (ö. 189/805) yazdırdığı *es-Siyerü's-sağîr*'ini eleştirince Ebû Yûsuf da ona bu kitapla cevap vermiştir.²² Yine kaynaklarda

¹⁸ Sinanoğlu, "Reddiye", 34/516.

¹⁹ Yücedoğlu, *İbn Hazm ve er-red 'alâ İbni'n-Nağrile el-yehûdî İsimli Reddiyesinin Analizi*, 34.

²⁰ Bekir Zakir Çoban, "Bir Eleştiri Türü Olarak İslam Geleneğinde Hristiyanlara Karşı Yazılan Reddiler", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, ed. Mahsun Aytepe - Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 385.

²¹ Ramazan Şeşen, "Câhiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/22.

²² Demir, "Hanefi Mezhebinde Reddiye Literatürüne Dair Bazı Eserler", 246.

Bekkâr b. Kuteybe'nin (ö. 270/884) Şâfiî'ye karşı Ebû Hanîfe'yi savunmak için yazdığı bir reddiyesi olduğundan bahsedilir.²³

1.2. TARİHSEL ARKA PLAN

1.2.1. Reddiye Bağlamında Mâlikî ve Şâfiîlerin İlk Etkileşimleri

Şâfiî ve Mâlikîlerin etkileşimini, İmâm Şâfiî'nin İmâm Mâlik'e talebelik ettiği yıllardan başlayarak incelemek yerinde olacaktır. Şâfiî mezhebi üzerinde Mâlik'in fikirlerinin ne kadarlık bir etkiye sahip olduğunu ve Şâfiî'nin fikirlerinin hangi dönüm noktalarından sonra oluşmaya başladığının bilinmesi kanaatimizce önem arz etmektedir. Nitekim Kaffâl es-Sağîr'e (ö. 417/1026) göre Şâfiî'nin kadîm görüşleri hocası Mâlik'in etkisiyle oluşmuştur. Hatta Safedî (ö. 764/1363), Şâfiî'nin tüm kadîm görüşlerinin Mâlik'in görüşlerinden etkilenecek oluştuğunu söylemiştir. Nevevî (ö. 676/1277) ise Şâfiî'nin bazı görüşlerinin Mâlik'in görüşleri ile örtüşmesinin tabîî bir durum olduğunu sonuçta aynı kaynaktan beslendikleri için bütün müçtehitler arasında bir dereceye kadar bu benzerliğin görülebileceğini söylemiştir.²⁴ Tüm bu tartışmalar bizi, Şâfiî'nin görüşlerinin hangi aşamalardan geçerek oluştuğunu incelemeye sevk eder. Bu bölümde ilk olarak Şâfiî'nin ilmi birikiminden daha sonra ise Mâlikîler ile etkileşimlerinden bahsedilecektir.

Şâfiî hicri 150 yılında Askalân şehrine bağlı Gazze'de dünyaya gelmiştir.²⁵ Soyu Hz. Peygamber'in (sav) dördüncü kuşaktan dedesi Abdulmenâf'a dayanır.²⁶ Babasını erken yaşlarda kaybeden Şâfiî'yi annesi Fatıma iki yaşındayken Mekke'ye götürmüş ve Şâfiî burada eğitim hayatına başlamıştır.²⁷ Mekke'de içlerinde Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/813) ve Müslim b. Halid ez-Zencî gibi isimlerin de bulunduğu pek çok hocadan ders

²³ Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir Arnaûd (İstanbul: Mektebetü İrsika, 2010), 1/383.

²⁴ Abdurrahman Candan, "İmâm Şâfiî'nin Kadîm Görüşlerinin Oluşum Süreci ve Cedit Görüşlerine Geçişin Temel Nedenleri", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kışkacında İmâm Şâfiî*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 480.

²⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Abdürrahîm Muhammed el-Kâşgarî (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984), 1/503; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakatü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Lübnan: Dâru'l-râidî'l-arab, 1970), 71.

²⁶ Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevî, *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âsiri't-turâzi'l-âhiri ve'l-evvel* (Katar: Vezâratu'l-Evkâf, 2007), 90; Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/223.

²⁷ Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân* (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 13/400; Bilal Aybakan, "İmâm Şâfiî: Hayatı, İlmi Kişiliği ve Yaşadığı Dönem", *İmâm Şâfiî Paneli*, 2018, 13.

almıştır.²⁸ Şâfiî henüz yirmi yaşına ulaşmadan İbn Uyeyne ve ez-Zencî tarafından fetvaya ehil kabul edilmiştir.²⁹ Mekke’de iken hocalarının da tavsiyesiyle, şöhretini de duyduğu Mâlik b. Enes’ten ders almaya karar vermiş ve onun *el-Muvatta’* adlı eserini temin edip ezberlemiştir.³⁰ Mâlik’in yanında ne zaman ders almaya başladığına dair farklı rivâyetler bulunsa da en kabul edilebilir rivâyete göre 23 yaşında Mâlik’e talebelik etmeye başlamıştır. Bu talebelik en az altı yıl devam etmiştir.³¹ Şâfiî’nin Mâlik’e talebelik yaptığı dönem; Mâlik’in kendi reyî ile hüküm verdiği fıkhi yönünün azaldığı, ehl-i hadis yönünün ise daha fazla ön plana çıktığı bir döneme rastlar.³² Şâfiî bu dönemde bütünüyle Mâlik’in talebesi konumundadır ve ehl-i hadisin fikirlerini savunmuştur. Aslında Şâfiî bu süre zarfında hocası Mâlik’ten bağımsız, müstakil bir ders halkası kurmamıştır.³³ Ancak Safedî’nin (ö. 764/1363) aktardığı bir rivâyete göre Şâfiî, hocası Mâlik’in de bulunduğu bir ortamda sorulan bir soruya hocasının görüşünden farklı bir fetva vermiş ve bu fetvası hocası Mâlik tarafından beğenilmiştir.³⁴ Aslında bu ilginç bir bilgidir. Çünkü Safedî, Şâfiî’nin kadîm görüşlerinin bütünüyle Mâlik’e bağlı olduğunu haber vermiştir.³⁵ Hâlbuki ilk bilgi Şâfiî’nin, hocasına, henüz görüşleri kadîm ve cedîd diye ayrılmadan çok önce muhalefet ettiğini göstermektedir.

²⁸ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tabakatü’l-huffâz* (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1403), 158.

²⁹ Muammer Arangül, “İmam Şâfiî’nin İmam Mâlik’ten Kopuşu”, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 320.

³⁰ Aybakan, “İmam Şâfiî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Yaşadığı Dönem”, 14.

³¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfi’î*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru’t-Türâs, 1970), 1/101; Arangül, “İmam Şâfiî’nin İmam Mâlik’ten Kopuşu”, 320.

³² Arangül, “İmam Şâfiî’nin İmam Mâlik’ten Kopuşu”, 322.

³³ Yunus Araz, “İmam Şâfiî’nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 54.

³⁴ Rebî şöyle aktarmıştır: “Şâfiî, Mâlik, Süfyan b. Uyeyne ve Müslim b. Halid ez-Zencî’nin bulunduğu bir meclise kuş satıcısı bir adam geldi. Bir kuşu ‘susarsa karımı boşarım’ diyerek sattığını birkaç saat sonra ise müşterinin ‘kuş sustu’ diyerek kuşu iade ettiğini söyledi. Bu durumda karısından boşanıp boşanmadığını sordu. Mâlik, karısından boşanmış olduğuna hükmetti. Adam meseleyi Şâfiî’ye anlattı. O ise ‘Kuşu satarken kuşun asla susmayacağını mı yoksa konuşmasının susmasından fazla olduğunu mu kastettin?’ diye sordu. Adam ‘Kuşun konuşmasının susmasından fazla olduğunu kastettim, ben biliyorum ki kuş yer, içer ve uyur.’ diye cevap verdi. Şâfiî bu durumda karısından boşanmamış olduğuna hükmetti. Şâfiî’nin bu hükmü Mâlik’e ulaştığında Şâfiî’ye neye dayanarak böyle bir hüküm verdiğini sordu. O da Fâtıma bt. Kays (ö. 54/674) hadisine dayanarak böyle bir hüküm verdiğini söyledi. Nitekim Fâtıma’ya hem Muâviye (ö. 60/680) hem de Ebû Cehm (ö. 70/690) talip olduklarında Resulullah, Muâviye’nin fakir bir adam olduğunu Ebû Cehm’in ise elinden sapayı düşürmediğini söylemişti. Şâfiî, ‘halbuki Ebû Cehm istirahat ederken sopayı bırakır. O halde Resulullah’ın sözünden genellikle böyle olduğu anlamı çıkar. Ben de buna göre hüküm verdim’ diye cevap verdi.” Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaud, Turkî Mustafa (Beyrut: Dâru lhyâi’t-Türâs, 2000), 2/122.

³⁵ Candan, “İmam Şâfiî’nin Kadîm Görüşlerinin Oluşum Süreci ve Cedit Görüşlerine Geçişin Temel Nedenleri”, 480; Arangül, “İmam Şâfiî’nin İmam Mâlik’ten Kopuşu”, 324.

H. 179'da Mâlik'in vefatıyla birlikte Şâfiî, Mekke'ye geri dönmüştür. Bir müddet sonra Yemen'e idari bir görev için giden Şâfiî, burada Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) görüşlerini öğrenme fırsatı bulmuştur. Aslında Leys b. Sa'd ile doğrudan karşılaşma ihtimali olmasına rağmen Şâfiî ondan bizzat ders alamamış, Yahyâ b. Hassan vasıtasıyla fikirlerini öğrenmiştir. Şâfiî'nin Mâlik'in görüşlerine eleştirel bir bakış açısı oluşturmada Leys b. Sa'd'ın etkisi olabilir. Nitekim Leys b. Sa'd'ın Mâlik'e dair eleştirilerini kaleme aldığı *Kitâbu mesâilî'l-fikh* adlı müstakil bir eseri vardır.³⁶

Şâfiî'nin farklı bir bakış açısı yakalamasındaki en büyük adım, bir entrika sebebiyle h. 184 yılında Rakka'da halife Hârûn er-Reşîd'in (ö. 193/809) karşısına çıkarılmasından sonraki döneme rastlar. Burada Hanefî imamlardan Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) ile tanışmış ve onunla ilmî münazaralarda bulunma fırsatı yakalamıştır. Şâfiî böylece daha önce Mâlik'in tasvip etmediği ama ehl-i rey'in en önemli metodlarından biri olan tartışma metodunu öğrenmiştir. Şâfiî, Bağdat'taki zorunlu ikameti bitince Mekke'ye geri dönmüştür. Yaklaşık dokuz yıl süren bu dönemde Şâfiî, Mâlik'ten öğrendikleri ile onun vefatından sonra edindiği bilgileri karşılaştırma fırsatı yakalamıştır. Aslında bu dönem Şâfiî'nin, her ne kadar açıklamasa da Mâlik'ten fikrî anlamda ayrılığının başladığı dönemdir.³⁷

Şâfiî, h. 195 yılında Bağdat'a bir daha gitmiş ancak Hârûn er-Reşîd'in (ö. 193/809) vefatından sonra iki oğlu Emîn (ö. 198/813) ve Me'mûn (ö. 218/833) arasındaki iktidar mücadelesi sebebiyle Bağdat'ta siyasi bir karışıklık olduğu için iki yıldan fazla kalamamıştır. H. 198'de ortalığın yatıştığını düşünen Şâfiî, Bağdat'a tekrar gitmiş ancak aradığı huzurlu ortamı bulamamış ve üç ay sonra Mısır'a gitmeye karar vermiştir.³⁸ Mısır'a ne zaman vardığına dair farklı rivâyetler bulunsa da h. 199 yılının sonlarında ya

³⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 248; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980), 24/358; Arangül, "İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten Kopuşu", 327.

³⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 2/392; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî (b.y.: Dâru'l-İhyâ, 1988), 10/275; Araz, "İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim", 55; Abdurrahman Güneş, "İmam Şâfiî'nin Kavî-i Kadîm ve Kavî-i Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/10 (2019), 174.

³⁸ Aybakan, "Şâfiî", 38/224.

da h. 200 yılının başlarında Mısır'a vardığı kabul edilir.³⁹ Şâfiî vefat ettiği tarih olan 29 Recep 204/19 Ocak 820 yılına kadar Mısır'da yaşamaya devam etmiştir.⁴⁰

Şâfiî, Mısır'a geldikten sonra fikirlerinde değişikliğe gitmiştir. Bunu yapan ilk âlim Şâfiî değildir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin de gerek ibadet gerek muamelat gerek de ukûbât ile ilgili kırk iki içtihadından dönüp farklı bir karar verdiği bilinmektedir.⁴¹ Hatta sahabe arasında bile görüş değişikliği yapanlar vardır. Hz. Ali'nin ümmehâtü'l-evlâd'ın⁴² satımı ile ilgili daha önce verdiği satılamaz görüşünü değiştirip satılabileceğine hükmetmesi buna örnektir.⁴³ Şâfiî'nin görüş değişikliği yapmasının bu kadar meşhur olmasının sebebi "Benden kadîm görüşlerimi rivâyet eden kimselere hakkımı helal etmem."⁴⁴ diyerek görüşlerini değiştirdiğini ilan etmesi ve kadîm görüşlerinin aktarılmaması için özel çaba sarf etmesi olabilir.

Şâfiî'nin Mısır'a gelmeden önceki dönemde ortaya koyduğu görüşlerine mezheb-i kadîm; Mısır'a geldikten sonra ortaya koyduğu görüşlerine ise mezheb-i cedîd denir. Şâfiî'nin görüşleri üzerinden ilk defa böyle bir ayırım yapan kişi ise Şâfiî'nin Mısır'daki öğrencilerinden olan Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî' dir (ö. 264/878). Müzenî *el-Muhtasar*'ında Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşlerini karşılaştırarak zikretmiştir.⁴⁵

Şâfiî'nin fikirlerindeki bu değişimin birçok sebebi vardır. Öncelikle dört mezhep imâmı arasında en fazla yer değişikliği yapıp farklı coğrafyaları tanıma imkânı kazanan Şâfiî'dir.⁴⁶ Döneminin iki ilimi çatışmasını yerinde ve neredeyse birincil ağızdan öğrenme fırsatı bulmuştur. Ehl-i hadîs ve ehl-i re'y diye isimlendirebileceğimiz bu iki ilmi çatışmayı kısaca özetlemek gerekirse daha homojen bir yapıya sahip olan Hicaz

³⁹ Ebü'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşki eş-Şâfiî İbni Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Ğurâme (b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1995), 51/271; Aybakan, "İmam Şâfiî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Yaşadığı Dönem", 22.

⁴⁰ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, 13/414; Aybakan, "Şâfiî", 38/224.

⁴¹ Güneş, "İmam Şâfiî'nin Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler", 178.

⁴² Tekili ümmü'l-veleddir. Efendisinden çocuk doğurmuş kadına denir. Efendisi ölürse cariyeye özgür olur. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2010), 592.

⁴³ Araz, "İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim", 61.

⁴⁴ Ahmad b. Abdilazîz Haddâd, "Şâfiî'nin Eski Mezhebi ve İmam Mâlik'in Mezhebi ile Alakası", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kışkacında İmam Şâfiî*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 363.

⁴⁵ Candan, "İmam Şâfiî'nin Kadîm Görüşlerinin Oluşum Süreci ve Cedit Görüşlerine Geçişin Temel Nedenleri", 477-478.

⁴⁶ Güneş, "İmam Şâfiî'nin Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler", 170.

bölgesinde hadis ağırlıklı bir fıkıh anlayışı olduğunu; Irak bölgesinde ise daha çok re'y'e bağlı bir fıkıh anlayışı olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁷ Bu da Şâfiî'ye her iki grubu en doğru şekilde karşılaştırma ve sentezleme yeterliliği vermiştir. İkinci sebep olarak ise Şâfiî'nin hocalarından farklı olarak sınırları daha belirgin ve keskin bir fıkıh anlayışı ortaya koyma isteğidir.⁴⁸

Şâfiî'nin Mısır'a geldikten sonra önceki fikirlerinin tamamını değiştirip farklı fikirler edindiğini söylemek hatalı olur. Nitekim değişikliğe uğrayan fikirlerinin değişmeyenlerin yanında az olduğu söylenmektedir.⁴⁹ Bütün bu fikir değişikliğinden hocası Mâlik'ten edindiği bilgi birikimi de payını almıştır. Özellikle Mâlik'in vefatından sonra yaşadığı ve karşılaştığı olaylar Şâfiî'de şimdiye kadar öğrendiği bilgileri gözden geçirme isteği uyandırmıştır. Her ne kadar Mısır'a geldikten sonra Mâlik'e bir reddiye yazdığı bilinse de Şâfiî'nin henüz Mısır'a gelmeden önce Mâlik'in fikirlerinden uzaklaştığı gelen rivâyetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim Mısır'a gelmeden önce Şâfiî'nin Mâlik'e beş cüzlük bir reddiye yazdığı kaynaklarımızda geçmektedir.⁵⁰

Şâfiî, Irak ehlinin görüşlerini inceleyip eleştirdiği devirde Mâlik'in bir talebesi ve onun mezhebinden biri olarak tanınsa da yapılan araştırmaların henüz o dönemde Mâlik'in görüşlerinden ayrıldığını ve aralarında ehl-i hadisin savunuculuğu dışında bir ortak yönün kalmadığı sonucuna bizleri götürür. Nitekim Şâfiî henüz Mısır'a gitmeden önce, er-Rebî' b. Süleyman'dan (ö. 270/884) Mısır halkının durumu ile ilgili Mâlik ve İmâm Ebû Hanîfe'nin baskın geldiğini belirten sözlerini duyunca, Mısır halkını her iki imâmın görüşünden vaz geçireceğini umduğunu belirtmiştir.⁵¹ Yine kaynaklarda geçen bir rivâyete göre Kâdî Hârûn b. Abdullah ez-Zührî (ö. 124/742), Şâfiî'ye Medine halkının anlayışına aykırı kitaplar telif ettiğini söylemiş, Şâfiî ise bunları da sahiplenecek insanlar

⁴⁷ Güneş, "İmam Şâfiî'nin Kavî-i Kadîm ve Kavî-i Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler", 182.

⁴⁸ Candan, "İmam Şâfiî'nin Kadîm Görüşlerinin Oluşum Süreci ve Cedit Görüşlerine Geçişin Temel Nedenleri", 504.

⁴⁹ Araz, "İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim", 58.

⁵⁰ Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiya* (Mısır: Matbaatü's-Sûade, 1974), 9/80.

⁵¹ Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/238.

olacağını bildirmiştir. Bu rivâyet Şâfiî'nin daha Mısır'a gelmeden önce Mâlik'in görüşlerine zıt fikirler ortaya koyduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁵²

Şâfiî ve Mâlikîlerin ilk etkileşiminin Şâfiî'nin Mâlik'ten ders aldığı dönemle başladığını söylemek doğru olmaz. Çünkü Şâfiî o dönem henüz bir talebedir ve onun müstakil görüşleri ya da ders halkası yoktur. Şâfiî'nin Mısır'a gelmesiyle başlayan olayları iki mezhebin ilk karşılaşması olarak kabul etmek daha doğru olur. Mısır'daki bu karşılaşmada Mâlik'in mezhebine bağlı olduklarını iddia eden kimselerin, Şâfiî'ye çok da dost davrandıkları söylenemez. Şâfiî'nin Mısır'da bulunduğu sırada kendisine, Mâlik'e ait bazı özel eşyaların özellikle sarığının yağmur duasına giderken kullanıldığı gibi haberlerin ulaşması, Şâfiî'de Mâlik'e karşı olan görüşlerini açıklama isteğini hızlandırdığı söylenebilir.⁵³

Şâfiî Mısır'a geldiğinde Mâlik'in vefatından sonra talebelerinin ortaya koyduğu ilmi birikimin olabileceğinin farkındadır ve bu birikimi okuyup öğrenmeye koyulmuştur.⁵⁴ Mısır'da kendisine en çok yardım eden Abdullah b. Abdilhakem'in (ö. 214/829) kütüphanesinden faydalanır. Ayrıca Eşheb b. Abdulazîz (ö. 204/820) ile bizzat görüşüp münazara etme fırsatını yakalar. Bu görüşme sebebiyle Şâfiî'nin, Mâlikîler için önemli bir kaynak olan *el-Esediyye*'yi de inceleme imkânı bulduğu söylenebilir.⁵⁵ Şâfiî'nin Mısır'a geldiği ilk zamanlar için Mâlik'e açık eleştirilerde bulunmadığını biliyoruz. Ama karşılaştığı bazı Mâlikîler sebebiyle Şâfiî, görüşlerini dile getirmekten çekinmemiştir. Abdullah b. Abdilhakem'in oğlu olan Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem (ö. 268/882), Şâfiî'nin Fityan b. Ebû's-Sehm ile tartışmalarından ve Fityan'ın ileri diyebileceğimiz davranışlarından sonra Mâlik'e eleştiride bulunduğunu haber vermiştir.⁵⁶ Şâfiî'nin *İhtilâfu Mâlik ve 'ş-Şâfiî* adlı eserini de bu sıra tamamlayıp gün yüzüne çıkardığı anlaşılmaktadır. Şâfiî, görüşlerini belirttikten sonra Mâlikî mezhebindekilerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Hatta valiye gidip Şâfiî'yi Mısır'dan sürgün etmesini talep etmişler, vali de bu talepler karşısında daha fazla direnememiş ve Şâfiî'yi

⁵² Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma 'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Şerif (Mağrip: Matbaatu Fedale, 1981), 3/179-180; Aybakan, "İmam Şâfiî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Yaşadığı Dönem", 22.

⁵³ Aybakan, "İmam Şâfiî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Yaşadığı Dönem", 29.

⁵⁴ Arangül, "İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten Kopuşu", 335.

⁵⁵ Araz, "İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim", 60.

⁵⁶ Beyhakî, *Menâkıbü 'ş-Şâfiî*, 1/508.

Mısırdan sürgün etmeye karar vermiştir. Ancak Şâfiî'nin validen üç gün süre istemesi bu süre zarfında valinin vefat etmesi üzerine sürgün kararı tatbik edilememiştir.⁵⁷

Mısır halkının farklı icthatlara bu derece tahammülsüz olmasını Şâfiî; “Ben; cehli, ilim zanneden bu denli bir topluluğu daha önce görmemiştim.” diyerek eleştirmiştir.⁵⁸ Nitekim o dönem için ilk defa reddiye kitabı yazan Şâfiî değildir. Şâfiî'nin ilk reddiye yazdığı kişi de Mâlik değildir. Şâfiî'den çok önce Leys b. Sa'd'ın Mâlik'in görüşlerini eleştirdiği *Mesâ'ilü'l-fikh* isimli eserini kaleme aldığı bilinmektedir.⁵⁹ İmâm Muhammed ise Medine'de kaldığı üç yıllık süre zarfında Mâlik ve Medineli diğer âlimlerle yaptığı İlmî tartışmaları derlediği *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne* isimli bir eser yazmıştır.⁶⁰ Mâlik'e henüz hayatta iken yazılan reddiyelerden başka vefatından sonra da reddiye yazılmıştır. Örneğin kaynaklarda İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Mâlikî* isimli bir eserinden bahsedilmiştir.⁶¹ Tüm bu bilgiler, Mâlik'e reddiye yazan tek ismin Şâfiî olmadığını ortaya koyması açısından önemlidir. Daha önce belirttiğimiz gibi Şâfiî sadece Mâlik'e reddiye yazmamıştır. Yani ilk defa ve tek eleştirdiği görüşler Mâlik'e ait değildir. Şâfiî, Mâlik'e reddiye yazmadan çok önce Şeybanî'ye *er-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî* isimli bir reddiye yazmıştır.⁶² Anlaşılacağı gibi reddiye türünden eser yazmak ilk defa Şâfiî'nin bulduğu ya da yaptığı bir telif yöntemi değildir.

Mısır'da Mâlikî mezhebi mensuplarının Şâfiî'ye neden bu denli tepki verdikleri müstakil bir araştırma konusu olabilir. Nitekim o dönem Mısır halkı sadece Mâlikî mezhebine mensup insanlardan oluşmamaktaydı. Hanefilerin de bulunduğu bir ortam vardı. Şâfiî'nin ise Irak ehline bir reddiye yazdığı bilinmektedir, Mâlikîlerin Şâfiî'ye göstermiş oldukları tepkinin aynısını neden Hanefî mezhebi mensupları da göstermemiştir? Kanaatimizce bu mesele dönemin düşünce yapısını ortaya koyması açısından önemlidir.

⁵⁷ Beyhakî, *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, 2/339.

⁵⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/125.

⁵⁹ Şükrü Özen, “Leys b. Sa'd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/167.

⁶⁰ Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/41.

⁶¹ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Bulga fî terâcimi e'immeti'n-nahv ve'l-luga* (b.y.: Dâru's-Saiddiddin li't-tabâ', ts.), 1/201.

⁶² Beyhakî, *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, 1/246.

Şâfiî'ye Mâlikîlerin tepkisi Şâfiî'nin ölümü ile son bulmamıştır. Şâfiî vefat ettikten sonra Mâlikî âlimleri tarafından onun görüşlerine reddiyeler yazılmıştır. Yazılan bu reddiye kitaplarından sadece İbn Lebbâd'ın kitabı bir bütün olarak günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Sonuç olarak Mâlikîler ile Şâfiîler ilk karşılaşması Mâlik'in talebesi olan Şâfiî'nin, kendi içtihatlarını açıkladığı Mısır'da yaşanmıştır. Bu karşılaşma öncesinde Şâfiî mezhebi diyebileceğimiz şekilde içtihatlarını açıklayan bir Şâfiî yoktur. Aslında Şâfiî h. 195 senesinden sonra kendi özgün fikirlerini telif etmeye başlamıştır ancak daha öncesinde ehl-i hadisin savunuculuğunu yaptığı dönemde Mâlik'in mezhebinden sayıldığı için çalışmaları yine Mâlikî mezhebi içerisinde değerlendirilmiştir. Ancak Şâfiî'nin Mısır'a gelip Mâlikî mezhebinin müntesiplerinin taklide çok daldığını görmesi, hatta Mâlik'in insanî yönünü neredeyse unutturacak uygulamaları ile karşılaşması, Şâfiî'in düşüncelerini açıklamada daha keskin ve hızlı davranmasına sebep olmuştur.

1.2.2. İmam Şâfiî'ye Reddiye Yazan Mâlikî Âlimler

Şâfiî'nin Mısır'a geldikten sonra Mâlik'e bir reddiye yazdığından, bu reddiyenin yazım aşamalarından ve sebeplerinden daha önce bahsetmiştik. Şâfiî'nin bu reddiyesi Mâlikîlerin, Şâfiî'nin görüşlerini inceleyen ve eleştiren eserler ortaya koymasına sebebiyet vermiştir. Çalışmamızın bu kısmında Şâfiî'ye *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfiî* ismiyle reddiye yazan Mâlikî âlimlerinin hayatlarını inceleyeceğiz.

1.2.2.1. İbn Sahnûn

Ebû Abdillâh Muhammed b. Sahnûn Abdisselâm b. Saîd et-Tenûhî el-Kayrevânî, 202/817 yılında Kayrevan'da dünyaya gelmiştir.⁶³ Babası *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* isimli kitabın yazarı olan Sahnûn'dur (ö. 240/854). Babasının yanında başladığı eğitimine daha sonraları Mûsâ b. Muâviye es-Sumâdihî (ö. 225/839), Abdullah b. Ebû Hassân el-Yahsubî (ö. 226/840), Abdülazîz b. Yahyâ el-Medenî el-Hâşimî (ö. 232/846), Ebû Mus'ab ez-Zührî (ö. 242/857), Ya'kûb b. Humeyd b. Kâsib (ö. 241/855), Seleme b. Şebîb en-Nîsâbûrî (ö. 247/861) ile devam etmiştir.⁶⁴

⁶³ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 4/219; Ali Bakkal, "İbn Sahnûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/300.

⁶⁴ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 4/204; Ebu Bekr el-Mâlikî Abdullâh b. Ebû Abdullâh, *Riyâdu'n-nüfûs fî tabakâti 'ulemâi'l-Kayruvân ve İfrîkiyye ve zühhâduhum ve 'ubbâduhum ve nüssâkuhum* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1/444; Bakkal, "İbn Sahnûn", 20/300.

Babası hayatta iken kendine has bir ders halkası olduğu bilinen⁶⁵ İbn Sahnûn'un, öğrencileri arasında şu isimleri sayabiliriz; İbrâhim b. Attâb el-Havlânî, Muhammed b. Sâlim el-Kattân, Ebû Muhammed Saîd b. Hakemûn, İbn Ebû'l-Velîd el-Hatîb ve Kayrevan Mezâlîm Mahkemesi başkanı Ebû'l-Kâsım et-Tûrî.⁶⁶

Ebû'l-Arab (ö. 333/945), İbn Sahnûn'unun sika biri olduğunu ve Mâlikî mezhebinin âlimlerinden kabul edildiğini belirtmiştir. İbn Hâris, İbn Sahnûn'un başarılı, âlim, fakih bir kişi olduğunu birçok kitap telif ettiğini ve babasından sonra ders halkasının başına geçtiğini haber vermiş Hemdis el-Kattan (ö. 289/903) ise Mekke, Medine ve Mısır'ın âlimlerini gördüğünü ancak içlerinde Sahnûn ve oğlu gibisini görmediğini belirtmiştir.⁶⁷ İbn Sahnûn'un ilim öğrenmek adına doğu seferine çıktığı bu sırada Şâfiî'nin önde gelen talebesi Müzenî'nin onu gördüğü ve İbn Sahnûn hakkında "Ondan daha bilgili ve zihni daha keskin kimseyi görmemiştim." şeklinde bir açıklama yaptığı rivâyet edilmiştir.⁶⁸ İbn Haris, İbn Sahnûn'un birçok kitap telif ettiğini, iki yüze yakın kitabı olduğunu haber vermiştir.⁶⁹

İbn Sahnûn ile Kesâi's-Sağîr'in ders halkasından olan Ebû Süleyman en-Nehevi'nin, Halku'l-Kur'ân meselesi hakkında bir münazara yaptıklarını ve münazaranın İbn Sahnûn'un ona sorduğu tek bir soru ile sona erdiğini kaynaklarımız nakletmiştir. Ayrıca kendisiyle münazaraya giren bir Yahudi'nin münazara sonunda Müslüman olduğu da rivâyet edilmiştir.⁷⁰

Şâfiî'ye *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'î ve ehli'l-'Irâk* isminde bir reddiye yazdığı bilinen İbn Sahnûn, birçok kitap telif etmiştir. Bu kitaplar arasında *el-Müsned*, *es-Siyer*, *Tefsîrü'l-Muvatta'*, *el-Hücce 'ale'l-Kaderiyye*, *el-Hücce 'ale'n-Nasârâ*, *el-İbâha*, *er-Red 'ale'l-Bekriyye*, *el-Îmân ve'r-red 'alâ ehli's-şîrk*, *er-Red 'alâ ehli'l-bida'*, *Tabakâtü'l-'ulemâ'*, *Kitâbü'l-Eşribe ve garîbü'l-hadîs*, *et-Târîh*, *er-Risâle fî es-sünne*, *er-Risâle fî edebi'l-münazara* adlı eserleri sayabiliriz. Bazı kimseler onun; siyer, kadılık, feraiz, tarih-

⁶⁵ Abdullâh b. Ebû Abdullâh, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/444.

⁶⁶ Bakkal, "İbn Sahnûn", 20/301.

⁶⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/205.

⁶⁸ Abdullâh b. Ebû Abdullâh, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/444-445.

⁶⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/206.

⁷⁰ Abdullâh b. Ebû Abdullâh, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/448-451.

tabakat gibi farklı alanlarda olmak üzere yüz kısımdan oluşan büyük bir kitap telif ettiğini söylemişlerdir.⁷¹

İbn Sahnûn, babasının vefatından on altı yıl sonra 256/870 yılında elli dört yaşındayken Sahil’de vefat etmiştir. Naaşı Kayrevan’a getirilmiş ve burada gömülmüştür. Cenaze namazını dönemin emiri olan İbrâhîm b. Ahmed b. el-Ağleb (ö. 289/902) kıldırmasıdır. Mezarının üstünün kapalı olduğu ve insanların aylarca kabrinin etrafında çadır kurup yaşadığı hatta bir çarşı oluşturdukları rivâyet edilmiştir.⁷²

1.2.2.2. Hammâd b. İshâk

Ebû İsmâîl Hammâd b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Bağdâdî el-Mâlikî, 199/815 yılında Basra’da doğmuştur.⁷³ Lakabı Ebû İsmail’dir.⁷⁴ Hammâd b. Zeyd’in (ö. 179/795) soyundan gelir.⁷⁵ Mâlikî mezhebinin Irak’ta yayılmasında önemli etkileri olan bir ailedendir.⁷⁶ Oğlu İbrahim, babasına bir soru yöneltildiğinde soruyu Mâlikî mezhebinin öğretilerine bağlı kalarak cevaplandırıldığını haber vermiştir.⁷⁷ Hammâd b. İshâk muhaddis ve fakihtir.⁷⁸ Hammâd b. İshâk’ın fıkıh ve hadis dersleri aldığı hocaları arasında Ka’nebî (ö. 221/836), İsmâîl b. Ebû Üveys (ö. 226/841), Ebû’l-Abbâs İbnü’l-Muazzel (ö. 240/854), Ebû Mus’ab ez-Zührî, Ebû Muhammed el-Hakemî, Ebû Şakir b. Muhammed b. Mesleme El-Mahzûmî, İshâk el-Furuvî, İbni Ebi Sabit el-Medîni’nin bulunduğu nakledilmiştir.⁷⁹ Başta oğlu İbrahim olmak üzere birçok talebe yetiştirmiştir. Bu talebeleri arasında kardeşi İsmail b. İshâk (ö. 282/896), Ebû Bekir Muhammed b. Ca’fer el-Harâitî (ö. 327/939) ve Kâdî Hüseyin b. İsmâîl el-Mehâmîlî (ö. 330/942) sayılmıştır.⁸⁰

Hammâd b. İshâk’ın Abbasi halifelerinin yanında kıymetli bir yeri olduğu belirtilmiş. Ayrıca el-Muvaffak lakaplı Ebû Ahmed b. Mütevekkkil (ö. 278/891) ile bir

⁷¹ Kâdî İyâz, *Tertibü’l-medârik*, 4/207.

⁷² Kâdî İyâz, *Tertibü’l-medârik*, 4/219-220.

⁷³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002), 9/22.

⁷⁴ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifîn* (Beyrut: Mektebetü’l-Müsennâ, ts.), 4/72.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (b.y.: Müessesetü’r-Risale, ts.), 13/16.

⁷⁶ Saffet Köse, “Hammâd b. İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/486.

⁷⁷ Kâdî İyâz, *Tertibü’l-medârik*, 4/294.

⁷⁸ Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifîn*, 4/72.

⁷⁹ Kâdî İyâz, *Tertibü’l-medârik*, 4/294.

⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/22.

arkadaşlıkları da olduğu nakledilmiştir.⁸¹ Ancak Hammâd b. İshâk'ın halife Mühtedî-Billâh döneminde (869-870) 255 senesinde Bağdat kadılığı da yaptığı bir sırada Halifenin kırbaçlı sorgulamasına maruz kaldığı ve bir katırın üstünde Sâmerâ şehrinin halkına teşhir edildiği de haber verilmiştir.⁸² Bu olaydan sonra Mühtedî'nin ölümüne kadar hüküm vermesi engellenmiştir.⁸³ Hatta kardeşi İsmail de kadılıktan azledilmiştir.⁸⁴

Kâdî Vekî' (ö. 306/918), Hammâd b. İshâk'ın iffetli ve sırdaş biri olmasının yanı sıra birçok ilmi anlamış ve yazmış biri olduğunu haber vermiştir.⁸⁵ Şâfiî'ye *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'î* isimli bir reddiye yazdığı bilinen Hammâd b. İshâk'ın günümüze kadar gelen tek eseri *Teriketü'n-nebî*'dir.⁸⁶ Bu iki kitap haricinde *el-Mühâdene* isimli bir eseri daha olduğu kaynaklarımızda geçmiştir.⁸⁷ Hammâd b. İshâk, 267/881 senesinde Sûs'ta vefat etmiştir.⁸⁸

1.2.2.3. İbn Abdilhakem

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem b. A'yen el-Mâlikî, 15 Zilhicce 182/27 Ocak 799 tarihinde dünyaya gelmiştir.⁸⁹ Babası Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem b. A'yen b. Leys (ö. 214/829) olup Mâlik'in (ö. 179/795) öğrencilerinden biri olduğu nakledilmiştir.⁹⁰

Ebû Abdillâh babasının himayesinde başladığı ilim yolculuğuna İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806), İbn Vehb (ö. 197/813), Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815), Eşheb el-Kaysî (ö. 204/820), Şâfiî (ö. 204/820), Abdullah b. Nâfi' (ö. 206/822), İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827), Ebû Abdurrahmân el-Mukrî (ö. 213/828), Ka'nebî (ö. 221/836), Harmele b. Abdülazîz el-Cühenî, Şuayb b. Leys ile devam etmiştir.⁹¹

⁸¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/294.

⁸² Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (b.y.: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002), 2/271.

⁸³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/294.

⁸⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/16.

⁸⁵ Kasım Ali Said, *Cumhuretu't-terâcîmi'l-fukahâi'l-Mâlikiyye* (Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2002), 2/1053.

⁸⁶ Köse, "Hammâd b. İshak", 15/486.

⁸⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/294.

⁸⁸ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 4/72.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-tabakâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşar Avvad Magrûf (b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 6/410.

⁹⁰ Saffet Köse, "İbn Abdülhakem, Ebû Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/277.

⁹¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/157; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/497; Köse, "İbn Abdülhakem, Ebû Abdullah", 19/277.

Yetiştirdiği öğrenciler arasında ise Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (ö. 200/816), İbnü'l-Mevvâz (ö. 269/883), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906), Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923), Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (ö. 311/924), İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî (ö. 318/930), Muhammed b. Futays (ö. 319/931), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), Abdurrahman b. Ebû Hâtim (ö. 327/938), Ebû'l-Abbâs el-Esam (ö. 346/957), İbrahim b. Muhammed el-Halvânî sayılmıştır.⁹²

Müzenî ile çağdaş olan Ebû Abdillâh, Mısır diyarının âlimlerinden kabul edilmiştir. Nesâî, Ebû Abdillâh'ın sika olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Huzeyme, İslam fakihleri arasında sahâbî ve tâbiîlerin görüşlerini Ebû Abdillâh'tan daha iyi bilen birini görmediğini söylemiştir.⁹³

Kindî (ö. 252/866), Ebû Abdillâh için zamanının en fakihi olduğunu söylemiş ve Sahnûn'un (ö. 240/854) ders halkasından olan İbn Melül'ün, Ebû Abdillâh'ı gözettiğini ve onu Sahnûn'dan daha bilgili bulduğunu belirtmiştir.⁹⁴

Babasının teşviki ile Şâfiî'ye talebelik yapan Ebû Abdillâh, Şâfiî'nin hastalığı sırasında Büveytî (ö. 231/846) ile mezhebin riyaseti konusunda bir tartışma yaşamıştır. Ancak Humeydî'nin (ö. 219/834) Şâfiî'nin kendisinden sonra ders halkasının başına Büveytî'nin geçmesini istediğini belirtmesiyle tartışma sona ermiştir. Ebû Abdillâh, yaşadığı bu tartışma sonucunda Şâfiî mezhebinin ders halkasından ayrılmıştır.⁹⁵ Gerek Şâfiî gerekse Mâlikî mezhebi tabakat kitapları olayın bu şekilde cereyan ettiğinde hem fikirdir. Sübkî (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* isimli eserinde bu olay neticesinde Ebû Abdillâh'ın, *er-Red 'ale's-Şâfi'î fîmâ hâlefe fîhi'l-Kitâb* ve *'s-Sünne* isimli kitabını yazdığını belirtmiştir.⁹⁶ Ancak bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmakta fayda vardır. Nitekim Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Ebû Abdillâh'ın Şâfiî henüz hayatta iken ona muhalif görüşler dile getirdiğini ve Ebû Abdillâh'ın Şâfiî'nin mezhebinden ziyade Mâlik'in mezhebinden ders aldığını rivâyet etmiştir.⁹⁷

⁹² Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 4/157; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/410; Köse, "İbn Abdülhakem, Ebû Abdullah", 19/277.

⁹³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/137.

⁹⁴ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 4/157-158.

⁹⁵ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 4/162-163; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/137.

⁹⁶ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenahî (b.y.: Hacer Basım, Yayın ve Dağıtım, 1413), 2/62.

⁹⁷ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 4/163.

Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) Ebû Abdillâh'ın Halku'l-Kur'ân meselesi ile ilgili olaylar esnasında İbn Ebû Duâd'ın (ö. 240/854) huzuruna çıkarıldığını ancak İbn Ebû Duâd'ın istediği yönde bir cevap vermeyince Mısır'a geri gönderilip Mısır'daki ilim halkasının sona erdirildiğini söylemiştir.⁹⁸

Ebû Abdillâh'ın *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'i*, isimli kitabının haricinde *Ahkâmü'l-Kur'ân*, *er-Red 'alâ fukahâ'i (ehli)'l-'Irâk*, *el-Vesâ'ik ve's-şürût*, *Edebü'l-kudât*, *ed-Da'vâ ve'l-beyyinât*, *İhtisâru kütübi Eşheb*, *er-Red 'alâ Bîşr el-Merîsî* isimli eserleri de vardır.⁹⁹

Ebû Abdillâh 15 Zilkade 268/882 yılında çarşamba günü vefat etmiştir. Cenaze namazını Hanefî fakihî Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884) kıldırılmıştır.¹⁰⁰

1.2.2.4. Abdullah b. Tâlib

Abdullah b. Tâlib b. Süfyan b. Sâlim b. Ukkal b. Hufface et-Temimi b. Âm beni Ağleb, 217/832 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Abbas'tır. Abdullah b. Tâlib ismi ile biliniyor olsa da Tâlib b. Saîd b. Süfyan ismi ile de anılmıştır. Sahnûn'dan (ö. 240/854) ve Mâlikî mezhebinin âlimlerinden ders almıştır. Mısır'da Muhammed b. Abdilhakem (ö. 268/882) ve Yûnus b. Abdüla'lâ (ö. 264/878) ile karşılaşmıştır. İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî (ö. 333/944) ve Ebü'l-Arab'ın (ö. 333/945) yanı sıra pek çok talebe Abdullah b. Tâlib'den ders almıştır.¹⁰¹

İki kez Kayrevan kadılığına atanmış ve bu görevi yürütmüştür. İyi giyinimli, güzel yüzlü, zeki ve münazara yeteneği kuvvetli biri olduğu rivâyet edilmiştir. İbnü'l-Lebbâd; "Yahyâ b. Ömer (ö. 289/902) hariç Abdullah b. Tâlib'den daha fakih bir kimse görmedim." demiştir. Ebü'l-Arab ise; adaletli, hükmünde tavizsiz ve dikkatli, âlim, sika ve Mâlikî mezhebinin savunucusu olduğunu söylemiştir. Eserleri arasında Şâfiî'ye bir reddiyesi olduğu bilinen Abdullah b. Tâlib'in bundan başka *Fi'r-red 'ala men hâlefe Mâlikî* ve *fi'r-red 'ale'l muhâlifîn* isimli iki eseri daha vardır.¹⁰²

⁹⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/410.

⁹⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/159-160.

¹⁰⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/138.

¹⁰¹ Burhâneddin İbrâhîm b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 1/421-423.

¹⁰² İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 1/421-423.

Abdullah b. Tâlib, mihne olaylarında hapse atılanlardan birisidir. Kadılıktan azledildikten yaklaşık bir ay sonra elli sekiz yaşında 275/888 yılında vefat etmiştir.¹⁰³

1.2.2.5. İsmâîl b. İshâk el-Cehdamî

Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Cehdamî, 200/816 yılında Basra’da doğmuştur.¹⁰⁴ Abisi Hammad b. İshâk’tır.¹⁰⁵ Babasının yanı sıra birçok hocadan hadis, kıraat ve fıkıh dersleri almıştır. İsmâîl b. İshâk, Cehdamî ismi ile tanınmıştır. Hocaları arasında Muhammed b. Abdullah el-Ensârî (ö. 215/830), Hacâc b. Minhâl el-Enmâtî (ö. 217/832), el-Ka‘nebî (ö. 221/836), Süleyman b. Harb (ö. 224/839), Ebû’l-Velid et-Tayâlisî (ö. 227/841), Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843), Ali b. Medînî (ö. 234/848-49), Ebû Bekir b. Ebû Şeybe (ö. 235/849), Ebû’l-Abbâs İbnü’l-Muazzel (ö.240/854), Ebû Mus‘ab ez-Zührî ve Nasr b. Alî el-Cehdamî (ö. 250/864) sayılmıştır.¹⁰⁶

Öğrencileri ise Yahyâ b. Ömer el-Endelüsî (ö. 289/902), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), Mûsâ b. Hârûn (ö. 294/906), el-Firyâbî (ö. 301/913), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Bîşr ed-Dûlâbî (ö. 310/923), Ebû’l-Kâsım el-Begavî (ö. 317/929), Yahyâ b. Sâid (ö. 318/930), Yûsuf b. Yakûb (ö. 318/930), Ebû Ömer el-Kâdî (ö. 320/932), İbrâhîm b. Muhammed b. Arafe Niftaveyh (ö. 323/935), İbrâhîm b. Hammâd (ö. 323/934), İbn Mücâhid el-Mukrî (ö. 324/935), Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî (ö. 328/940), Ebû Bekir b. El-Cehm (ö. 329/940), Ebû’l-Ferec el-Kâdî (ö. 331/942), Kâsım b. Asbağ el-Endelüsî (ö. 340/951) ve Bekr el-Kuşeyrî (ö.344/955) olduğu nakledilmiştir.¹⁰⁷

İsmâîl b. İshâk, Mütevekkil-Alellâh (ö. 247/861) döneminde Bağdat’ın doğu kısmına kadı olarak atanmıştır. Ancak hicri 255 yılında Mühtedî-Billâh (ö. 256/870) tarafından İsmâîl b. İshâk’ın kadılık görevine son verilmiştir. Mühtedî-Billâh’ın ölümünden sonra hicri 256 yılında Mu‘temid-Alellah (ö. 279/892) kadılık görevini yeniden İsmâîl b. İshâk’a vermiştir. İsmâîl b. İshâk, başlarda Bağdat’ın doğu daha sonra batı kısmının kadılığını yürütmüştür. Dört yıl sonra da tüm Bağdat’ın kadılık görevini üstlenmiştir. Bu görevi ölünceye kadar sürdürmüştür.¹⁰⁸ Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053)

¹⁰³ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü’l-müzheb*, 1/421-423.

¹⁰⁴ Alican Tatlı, “Cehdamî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/224.

¹⁰⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 13/16.

¹⁰⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü’l-müzheb*, 1/283.

¹⁰⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü’l-müzheb*, 1/284.

¹⁰⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 4/289; Tatlı, “Cehdamî”, 7/224.

İsmail b. İshâk'ın otuz iki sene kadılık yaptığını belirtmiştir. Ancak iki senelik azli hariç, elli seneden fazla kadılık yaptığını söyleyen âlimler de vardır.¹⁰⁹

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İsmâîl b. İshâk'ın Mâlikî mezhebini takip eden, mezhebi şerh edip özetleyen, savunan, âlim, başarılı ve fakih bir kimse olduğunu ve Kur'ân ilmi üzerine birçok kitabı olduğunu nakletmiştir. Ayrıca Cehdamî'nin Mâlik'in, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin (ö. 143/760) ve Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/749) hadislerini derleyip topladığını da aktarmıştır.¹¹⁰

el-Müberred (ö. 286/900) ise İsmâîl b. İshâk hakkında “Sika kabul edilir ve eğer fıkıh ve kadılıkla meşgul olmayıp nahiv ve edebiyatla meşgul olsaydı bizim riyasetimiz onda olur ve bu işi Basra'dan Bağdat'a taşırdı.” demiştir. Mâlikî mezhebinin Irak'ta onun vesilesiyle yayıldığını da belirtmiştir.¹¹¹ Nasr b. Alî, “Hammâd b. Zeyd'in ailesinde İsmail b. İshâk'tan daha faziletli bir kimse yoktur.” demiş; Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), “Mâlik'ten sonra bu seviyeye ulaşabilen tek kişi İsmail'dir” demiştir.¹¹² İsmâîl b. İshâk'ın kendi rivâyetiyle Medinelilerin fıkıhla ilgili görüşlerinin münazara edildiği bir toplulukta Yahyâ b. Eksem (ö. 242/857) İsmâîl b. İshâk için “İşte Medine geldi.” demiştir.¹¹³

Cehdamî bidat ehline karşı oldukça sert bir tutum izlemiş hatta onun kadılık yaptığı dönemde bidat ehli Bağdat'tan uzak durmuştur.¹¹⁴

Cehdamî, *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'î fî mes'eleti'l-humus* isimli eserinin haricinde birçok alanda kitap telif etmiştir. O'nun eserleri arasında şunları sayabiliriz; *el-Muvatta'*, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân* ve *i'râbüh*, *Kitâbü'l-Kırâ'ât*, *Kitâbü'r-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan*, *Kitâbü'r-Red 'alâ Ebî Hanîfe*, *el-Mebsût*, *Muhtasarü'l-Mebsût*, *Kitâbü'l-Emvâl*, *Kitâbü's-Şüf'a*, *Kitâbü Fazlî's-salât 'ale'n-nebî*, *Kitâbü'l-Ferâ'iz*, *Ziyâdâtü'l-câmi' mine'l-Muvatta'*, *Şevâhidü'l-Muvatta'*, *Müsnedü hadîsi Sâbit el-Bünânî*, *Müsnedü Yahyâ b. Saîd el-Ensârî*, *Müsnedü hadîsi Mâlik b. Enes*, *Müsnedü (Tenkîhu) hadîsi Eyyûb es-Sahtiyânî*, *Müsnedü hadîsi Ebî Hüreyre*.¹¹⁵

¹⁰⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/288; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/287.

¹¹⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/280.

¹¹¹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/285.

¹¹² İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/286.

¹¹³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/281; Tatlı, “Cehdamî”, 7/224.

¹¹⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/290.

¹¹⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/289.

İsmâîl b. İshâk, zilhicce ayında bir çarşamba günü yatsı namazı vaktinde 282/896 yılında aniden vefat etmiştir.¹¹⁶

1.2.2.6. Yûsuf b. Yahyâ el-Megâmî

Ebû Ömer Yûsuf b. Yahyâ b. Yûsuf ed-Devsî el-Megâmî, Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) soyundan gelmiştir.¹¹⁷ Tuleytula (Toledo) şehrinin Megâm köyünden olduğu belirtilmiştir.¹¹⁸ Kurtuba'da doğmuş ve eğitim hayatına orada başlamıştır.¹¹⁹ Humeydi (ö. 488/1095), künyesinin Ebû Ömer olduğunu nakletmiştir. Ancak kaynaklarımızda künyesinin Ebû Amr olduğu da geçmiştir.¹²⁰

Yûsuf b. Yahyâ, Endülüs'te Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849), İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238/853) ve Saîd b. Hassân'dan (ö.249/863) ders aldıktan sonra doğuya ilim yolculuğuna çıkmıştır.¹²¹ Bu ilim yolculuğunda Mısır'a, Mekke'ye gitmiş ve birçok hocadan ders almıştır. Bu hocaların arasında Yahyâ b. Müzeyn (ö. 259/873), Ali b. Abdülazîz el-Begavî (ö. 286/899), Yûsuf b. Yezîd el-Karâtisî (ö.287/900), Ebû Mus'ab' (ö. 242/857) sayılmıştır.¹²² Bu yolculuk esnasında Haremeyn'de yedi yıl kalmıştır.¹²³ Ahmed b. Nasır, Yûsuf b. Yahyâ'nın ilim yolculuğunun toplamda on bir yıl sürdüğünü nakletmiştir.¹²⁴ Yûsuf b. Yahyâ daha sonra Endülüs'e geri dönmüş birkaç yıl burada kalmıştır. Endülüs'teki bu birkaç yılın sonunda Mısır'a geri dönmüş ve bir ders halkası kurup ders vermeye başlamıştır. Temim b. Muhammed el-Kayrevânî, babasından Yûsuf b. Yahyâ'nın Mısır'daki eğitim metodu ile ilgili Yûsuf'un yanında yaklaşık yüz kitabın olduğunu ve Mısır halkının ona bazen sorular sorduğunu bazen ise kitapları kendilerine okumasını istediklerini söylediğini nakletmiştir. Yûsuf b. Yahyâ, Mısır'ın ardından Kayrevân'a gitmiş ve orada vefat etmiştir.¹²⁵

¹¹⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/290.

¹¹⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/365.

¹¹⁸ Ahmet Özel, "Megâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/358.

¹¹⁹ Kasım Ali Said, *Cumhuretu't-terâcimi'l-fukahâi'l-Mâlikiyye*, 3/1397.

¹²⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/336.

¹²¹ Özel, "Megâmî", 28/358.

¹²² İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/365.

¹²³ Muhammed Mahfuz, *Terâcimü'l-müellifin et-Tûnisiyyîn* (Lübnan; Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l İslamî, ts.), 4/345.

¹²⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/366.

¹²⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 29/166; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/336.

Endülüs'te, Mısır'da, San'a'da ve Deyr'de ders halkaları oluşturduğu bilinen Yûsuf b. Yahyâ pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencileri arasında şu isimleri sayabiliriz: Ali b. Abdülazîz el-Begavî (ö. 286/899), Ebü'l-Arab (ö. 333/945), İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî (ö. 333/944), Saîd b. Fahlûn (ö. 346/957), Ebü'l-Abbâs el-İbyânî (ö. 352/963), Ebû'z-Zikr el-Kâdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Rebi' el-Cîzî. Derslerinde özellikle İbn Habîb es-Sülemî'nin *el-Vâziha*'sını nakletmiştir.¹²⁶

Ali b. Abdulazîz'e (ö. 286/899) bir şey hakkında bir soru sorulduğunda "Size Haremeyn'nin fakihî Yûsuf b. Yahyâ lazım, nitekim o Haremeyn'de yedi yıl kaldı. Onun anlayışı yüksek ilmi ise çoktur." dediği nakledilmiştir. Şîrâzî, Yûsuf b. Yahyâ'nın fakih ve âbid bir kimse olduğunu, Şâfî'ye on ciltlik bir reddiye yazdığını söylemiştir. Şâfî'ye yazdığı bu reddiyenin bir kısmı günümüze ulaşmıştır.¹²⁷ Bu eserinden başka *Yûsuf b. Yahyâ'nın Fezâilü'l Mâlikî* ve *Fezâilü'l Ömer b. Abdilazîz* isimli iki eseri daha kaynaklarımızda geçmektedir.¹²⁸

Yûsuf b. Yahyâ, 288/901 yılında Kayrevân'da vefat etmiştir. Cenaze namazını Hamdîs el-Kattan (ö. 289/901) kıldırmıştır.¹²⁹ Ancak 283 veya 285'te vefat ettiğine dair rivâyetler de vardır.¹³⁰

1.2.2.7. Yahyâ b. Ömer el-Kinânî

Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ömer b. Yûsuf el-Kinânî el-Endelüsî, 213/828 yılında Endülüs Kurtuba'da dünyaya gelmiştir.¹³¹ Künyesi Ebû Zekerîyyâ'dır.¹³² İlk İbn Habîb es-Sülemî'nin (ö. 238/853) yanında ilim almaya başlamıştır. Daha sonra on iki yaşında kardeşi Muhammed ile birlikte ilim yolculuğuna çıkmıştır.¹³³ Bu yolculuk esnasında Dimyâtî (ö. 226/840), Sahnûn (ö. 240/854), Harmele b. Yahyâ (ö. 243/858), Ebû İshâk el-Berkî (ö. 245/859), Hâris b. Miskîn (ö. 250/864), Ebî Zeyd b. Ebü'l-Gumr (ö. 255/868), Avn b. Yûsuf (ö. 298/910), Ebû Zekerîyyâ el-Cefrî, Yahyâ b. Bükeyr, Ebû Tâhir İbnü's-Serh, Hârûn b. Sa'îd el-İylî, Ubeyd b. Mu'âviye, Nasr b. Merzûk, İbn Kâsib, Ahmed b.

¹²⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/366; Özel, "Megâmî", 28/358.

¹²⁷ Özel, "Megâmî", 28/358.

¹²⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/366.

¹²⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/366.

¹³⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/336.

¹³¹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/357.

¹³² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/462.

¹³³ Ahmet Özel, "Kinânî, Yahyâ b. Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/33.

İmrân el-Ahfeş ve İbrahim b. Merzûk'tan ders almıştır.¹³⁴ Kendi döneminde birçok kişi Yahyâ b. Ömer ile görüşüp, ondan ilim öğrenmek amacıyla onun yanına gelmiştir. Bu kimseler arasında şu isimleri sayılmıştır: Kardeşi Muhammed, Ömer b. Yûsuf (ö. 286/910), Ebû Bekir İbnü'l-Lebbâd (ö. 333/944), Ebû'l-Arab (ö. 333/945), Ebû'l-Abbâs el-İbyânî (ö. 352/963), Ahmed b. Hâlid el-Endelûsî.¹³⁵

El-Kasrî, Yahyâ b. Ömer hakkında “Ona bir mesele ile ilgili soru sorduğumda bana cevaplardı. Aradan bir müddet geçtikten sonra aynı mesele hakkında yine sorardım bana aynı cevabı verirdi. Hâlbuki başkaları mesele hakkındaki görüşünü çoktan değiştirmiş olurdu.” demiştir.¹³⁶ İbnü'l-Lebbâd ise Yahyâ b. Ömer'in çok namaz kıldığını, çok oruç tuttuğunu ve duası kabul olan birisi olduğunu haber vermiştir. Yine ilim talebelerine parasal yardımlarda bulunduğu rivâyet edilmiştir.¹³⁷

Tartışmalı konulara ve münazaralara katılmak istemediğini bildiğimiz Yahyâ b. Ömer'in reddiye türünden eserleri kaleme alması bulunduğu dönemin sosyal yapısı hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir.¹³⁸ Onun *er-Red 'ale's-Şâfi'î* isimli bir eseri vardır. Bu eserin bir kısmı Tunus'ta Dârü'l-kütübi'l-vataniyye'de kayıtlı olup günümüze ulaşabilmiştir.¹³⁹ Yahyâ b. Ömer'in *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'î* isimli eseri haricinde birçok eseri daha vardır; *Kitâbü'l-Mizân*, *Kitâbü'r-Rü'ye*, *İhtisârü'l-müstahrece (el-Müntehabe)*, *İhtilâfü İbni'l-Kâsım ve Eşheb*, *Kitâbü'n-Nisâ'*, *Fazlü'l-vudû'* ve *'s-salât*, *Kitâbü'l-Vesvese*, *Fezâ'ilü'l-Münestîr* ve *'r-ribât*, *Kitâbü Ahmiyeti'l-hüsûn*, *er-Red 'ale'l-Mürce'e*, *er-Red 'ale's-Şükûkiyye* bunlardan bazılarıdır.¹⁴⁰

Hayatının son dönemlerini Sûse şehrinde geçirmiş ve orada vefat etmiştir. Kabri orada bulunmaktadır.¹⁴¹ 289/902 yılında vefat eden Yahyâ b. Ömer vefat ettiği sırada yetmiş yaşında olduğu belirtilmiştir.¹⁴²

¹³⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/357-358.

¹³⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/358.

¹³⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/356.

¹³⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/463.

¹³⁸ Özel, “Kinânî, Yahyâ b. Ömer”, 26/33.

¹³⁹ Özel, “Kinânî, Yahyâ b. Ömer”, 26/33.

¹⁴⁰ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/355.

¹⁴¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/357.

¹⁴² İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/357.

1.2.2.8. İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî

Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Vişâh el-Lahmî el-Kayrevânî, daha tanınmış ismi ile İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî, 250/864 yılında dünyaya gelmiştir.¹⁴³ Dedesi Endülüs'ü fetheden Emevî komutanı Mûsâ b. Nusayr'ın azatlısı olan Akra'nın mevlası olup dokumacılıkla uğraşmıştır.¹⁴⁴ Çocukluk ve gençlik yılları hakkında bir bilgiye ulaşamadığımız İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî, bir dönem Kayrevân Mezâlim Mahkemesi kadısı İbnü'l-Haşşab'ın kâtipliğini yapmıştır.¹⁴⁵ İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'nin hayatı ile ilgili ulaşabildiğimiz en eski kaynak Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) Mâlikî mezhebinin fakihlerini esas alarak yazdığı fukahâ tabakat kitabı olan *Tertîbü'l-medârik*'tir. Kâdî İyâz İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî için herhangi bir rihle yani ilmi yolculuk yapmadığını hatta hacca dahi gitmediğini kaydetmiştir.¹⁴⁶ Ancak İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'nin pek çok hocadan ders aldığı bilinmektedir. Nitekim İbnü'l-Lebbâd'ın hocaları arasında Ebû Abbâs Abdullah b. Tâlib (ö. 275/889), Abdulcebbâr b. Hâlid (ö. 281/894), Yahyâ b. Ömer el-Kinânî (ö. 289/901), Hamdîs el-Kattân (ö. 289/901), Ahmed b. Ebî Süleymân (ö. 291/904), Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer (ö. 297/909), İbnü'l-Haddâd el-Mağribî (ö. 302/915), Ebû Bekir İbnü'l-Cezzâr el-Kayrevânî (ö. 369/979) ve Ebü't-Tâhir, Muhammed b. Münzir ve ez-Zebîrî'yi sayılmıştır.¹⁴⁷

İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencileri arasında Ziyâd b. Abdurrahman el-Karevî, Ebü'l-Arab et-Temîmî (ö. 333/945), Abdullah b. Ahmed el-İbyânî (ö. 352/963), Derrâs b. İsmâîl el-Fâsî (ö. 357/968), Muhammed b. Hâris el-Huşenî (ö. 361/972), Ebû Muhammed İbnü't-Tebbân (ö. 371/982) ve İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996) sayılmıştır.¹⁴⁸

İbnü'l-Lebbâd'ın, hafızasının, kavrama yeteneğinin, Mâlikî mezhebinin mezhep içi görüş farklılıkları bilgisinin ve içtihadının meşhur olduğu nakledilmiştir. Kur'ân

¹⁴³ Muhemmed Bûzigîbe, "İbnü'l-Lebbâd El-Kayrevânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/119.

¹⁴⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/286.

¹⁴⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/287; Bûzigîbe, "İbnü'l-Lebbâd El-Kayrevânî", 21/119.

¹⁴⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/287.

¹⁴⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/286; Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Vişâh el-Kayrevânî İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, thk. Abdülmecîd b. Hamde (Tunus: Dâru'l-Arabî li't-tıba'a, 1986), 10; Bûzigîbe, "İbnü'l-Lebbâd El-Kayrevânî", 21/119; Bedri Aslan, "Malikilerin İmam Şâfiî Eleştirisi: İbnü'l-Lebbâd'ın 'Kitabu'r-Redd Ala's-Şâfiî' Adlı Kitap Örneğinde", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021), 46.

¹⁴⁸ Aslan, "Malikilerin İmam Şâfiî Eleştirisi", 46.

ilimlerinde bir benzerinin olmadığı, ricâl ilmindeki bilgisinin de oldukça geniş olduğu söylenmiştir.¹⁴⁹ İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'yi, ortak hocaları Yahyâ b. Ömer el-Kinânî'den muhtemelen aynı dönem birlikte eğitim gördükleri ders arkadaşı Ebü'l-Arab (ö. 333/945) şu sözlerle tanıtmıştır: “Kadri yüce bir fakihti, ehl-i Medine'nin ayrılığa düştüğü ve birleştikleri noktaları bilen bir âlimdi, ağırbaşlı ve itaatkârdı.”¹⁵⁰ Kendisi hakkında söylenenlerin ortak sonucu olarak oldukça dindar, takva ve zühd ehli olduğu anlaşılan İbnü'l-Lebbâd'ın hayatının son dönemlerinde felç olması üzerine şişmiş ve şekli değişmiş ayaklarına bakıp ağladığı ve “Allah'ım ayakların kayacağı o gün sen bu ikisini sabit tut. Sen de biliyorsun ki o ikisi sana isyanda yürümedi.” şeklinde dua ettiği kaynaklarda yer almıştır.¹⁵¹

Zühdü, takvası ve tarafgirlikten uzak kalmasıyla bilinen İbnü'l-Lebbâd'a bir ara Fâtımîler'in kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934) kadılık teklif ettiği ancak kendisinin bunu reddettiği nakledilmiştir.¹⁵² Hayatının bir döneminde İbnü'l-Lebbâd, Fatımîlerin Keyrevân kadısı İbn Ebü'l-Minhâl tarafından hapsedilmiş daha sonra ders ve fetva vermesi yasaklanarak serbest bırakılmıştır. Bu sebeple ders halkasında önemli ölçüde dağılma yaşanmasına rağmen İbnü'l-Lebbâd evinde birkaç öğrencisine gizlice ders vermeye devam etmiştir.¹⁵³ Mihne başlığı altında olayı kitabında aktaran Kâdî İyâz, bu olayın aslında İbnü'l-Lebbâd ile İbn Ebü'l-Minhâl'in bir cenaze esnasında karşılaşmaları sebebiyle olduğunu, bu karşılaşmada İbn Ebü'l-Minhâl'in İbnü'l-Lebbâd'ın arkasında cenaze namazını kıldığını ancak İbnü'l-Lebbâd'ın İbn Ebü'l-Minhâl'in arkasında namaz kılması üzerine cereyan ettiğini bize aktarmıştır.¹⁵⁴ Kâdî İyâz, İbnü'l-Lebbâd'ın yeğeninin çabaları sayesinde hapisten çıktığını ancak çıkarken kendisine şart koşulan “Ders vermeyeceksin.” şartını “Bu iş burada bitmedi.” diyerek kabulüne dair bir emare göstermeden olduğuna işaret etmiştir.¹⁵⁵

Hicri 4. yüzyılın başlarında Mâlikîliğin riyaseti, hocası İbnü'l-Haddâd el-Mağribî'nin vefatından sonra İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'ye geçmiştir. İbnü'l-

¹⁴⁹ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 11.

¹⁵⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/287.

¹⁵¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/288.

¹⁵² İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 11; Bûzigîbe, “İbnü'l-Lebbâd El-Kayrevânî”, 21/119.

¹⁵³ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 11.

¹⁵⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/292.

¹⁵⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/293.

Lebbâd'ın vefatından sonra ise mezhebin riyaseti öğrencisi ve “Küçük Mâlik” olarak da nitelendirilen İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'ye geçmiştir.¹⁵⁶

İbnü'l-Lebbâd, birçok kitap telif etmesine rağmen *Kitâbü'r-red 'ale's-Şâfi'î* kitabı hariç günümüze bunların sadece isimleri ulaşmıştır.¹⁵⁷ İbnü'l-Lebbâd *Kitâbü'r-red 'ale's-Şâfi'î* isimli eserinde otuz altı meseleyi Mâlik ve Şâfiî'nin görüşlerini karşılaştırarak ele almıştır. Her iki imâmın görüşlerini delilleri ile verdikten sonra Mâlik'in isabet ettiğini Şâfiî'nin ise hataya düştüğünü yer yer sert bir dille ifade etmiştir.¹⁵⁸ Ayrıca bu eser, tespit ettiğimiz kadarıyla, Şâfiî'ye yazılan reddiyelerden bir bütün olarak elimize ulaşan tek eser olması yönüyle de önemlidir.¹⁵⁹ İbnü'l-Lebbâd'ın, diğer kitaplarının isimleri ise şöyledir: *Kitâbü't-Tahâre*, *İsmetü'n-nebiyyîn (İsbâtü'l-hücce fi beyâni'l-isme)*, *el-Âsâr ve'l-fevâ'id*, *Kitâbü Fezâ'ilü Mâlik*.¹⁶⁰

İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî, ömrünün son yıllarını felçli geçirmiş olup sefer ayının ortalarında cumartesi günü Hâricî reisi Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin (ö. 336/947) şehre girmesinden beş gün önce 333/944 yılında vefat etmiştir.¹⁶¹ İbnü'l-Lebbâd, hayatının özellikle son yılları Kayrevan şehrindeki siyasi çalkantılar sebebiyle oldukça farklı bir döneme denk gelmiştir. Nitekim Fâtımîler'in bölgeye hâkim olmayı istemesiyle Ehl-i sünnet ile (özellikle Mâlikî mezhebi) Hâricîler'in (bilhassa İbâziyye ve Sufriyye) varlığıyla zaten mevcut olan karışıklık iyice artmıştır.¹⁶² Esası İsmâîlîlik hareketine dayanan Fâtımî Devleti'nin bölgede söz sahibi olmasını istemeyen Sünnî Mâlikî âlimleri direniş ve protestolara başlamışlardır.¹⁶³ Bu direnişe ne derece katıldığına dair net bir bilginin olmadığı İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî, büyük ihtimal olayların yaşandığı süre zarfında evinde öğrencileriyle zor şartlar altında ilmi faaliyetlerine devam etmiş ya da felç hastalığı ile mücadele etmiştir.

¹⁵⁶ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'î*, 10.

¹⁵⁷ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'î*, 11-12.

¹⁵⁸ Aslan, “Malikilerin İmam Şâfiî Eleştirisi”, 47.

¹⁵⁹ Muammer Arangül, *İmam Şâfiî'nin “İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî” Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Mâlik Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 3.

¹⁶⁰ Büzigîbe, “İbnü'l-Lebbâd El-Kayrevânî”, 21/119.

¹⁶¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/294.

¹⁶² Eymen Fuâd Seyyid, “Fâtımîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/229.

¹⁶³ Seyyid, “Fâtımîler”, 12/229.

1.2.2.9. Dîneverî Ebû Bekr Ahmed b. Mervân

Ahmed b. Mervân, Mâlikî mezhebine bağlı olup muhaddis ve fakihtir. Hadisle daha fazla meşgul olduğu için bu yönüyle meşhur olmuştur. Hocaları arasında Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Sâlih b. Ahmed b. Hanbel (ö. 266/880), Ebû Kılâbe er-Rekâşî (ö. 276/890), Ebû Muhammed İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû Bekr Ebü'd-Dünyâ (ö. 281/894), İbrahim b. Deyzil (ö. 281/894), Kâdî İsmâîl (ö. 282/896), Alî b. Abdilazîz (ö. 286/899), Muhammed b. Yunus el-Kudeymi (ö. 286/899), Abdurrahman b. Merzûk el-Bûzûrî (ö. 297/910), Abbas b. Muhammed ed-Dûrî gibi isimlerin olduğu nakledilmiştir.¹⁶⁴ Bağdat ve Mısır'da pek çok kişiye ders verdiği bilinen¹⁶⁵ Dîneverî'nin talebeleri arasında şu isimler sayılmıştır; Ebû Bekir Ebherî (ö. 375/986), Hasan b. İsmâîl ed-Derrâb (ö. 392/1002), İbrahim b. Ali et-Temmâr el-Mısri.¹⁶⁶

Dârekutnî (ö. 385/995) onun hadis uyduranlardan biri olduğunu söyleyerek Ahmed b. Mervân'ı itham etmiştir. Ancak Müslime, Ahmed b. Mervân'ın sika olduğunu söylemiştir.¹⁶⁷

İbn Zûlâk (ö. 387/997) *Ahbâru kudât el-Mısri* isimli kitabında Ahmed b. Mervân'ın birkaç yıl Esvan'da kadılık yaptığını zikretmiştir. Ayrıca İbn Zûlâk, İbn Kuteybe'nin oğlu Ebû Ca'fer, Mısır'a kadı olarak atandığında Ebû Ca'fer'den Ahmed b. Mervân zamanı ile ilgili bir şey yazması istendiğini, Ebû Ca'fer'in ise öyle birini tanımadığını söylediğini aktarmıştır. Ancak İbn Zûlâk, daha sonra Ahmed b. Mervân'ın Ebû Ca'fer'e bir mektup yazarak kendisini çocukluk yıllarından tanıdığını söyleyerek hatırlatması üzerine Ebû Ca'fer'in bir özür mektubu yazdığını rivâyet etmiştir.¹⁶⁸

Ahmed b. Mervân'ın *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'i* isimli kitabının yanı sıra *Mücâlese ve Kitâbü'n fî Menâkıb Mâliki* isimli iki eseri daha olduğu bilinmektedir.¹⁶⁹

Hicri 333/944 yılında vefat ettiği düşünülen¹⁷⁰ Ahmed b. Mervân'ın, Zehebî (ö. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* isimli kitabında ölüm tarihinin net olmadığını ancak

¹⁶⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/427; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1/152-153.

¹⁶⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1/152-153.

¹⁶⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/427.

¹⁶⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdulfettâh Ebû Güdde (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002), 1/672.

¹⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/428; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 1/67.

¹⁶⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/427; Kasım Ali Said, *Cumhuretu't-terâcimi'l-fukahâi'l-Mâlikiyye*, 1/278.

¹⁷⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/256.

330 yılından sonra vefat ettiğini belirtmiştir.¹⁷¹ Ahmed b. Mervân'ın 84 yaşında sefer ayının ortalarında 293 yılında vefat ettiğine dair rivâyetler de vardır.¹⁷²

1.2.2.10. Bekr b. Muhammed b. Ala' el-Kuşeyri

Tam ismi Bekr b. Muhammed b. Ala' b. Muhammed b. Ziyâd b. Velîd b. Hamîm b. Melik b. Damre b. Urve b. Şenûe b. Seleme Hayr b. Beşîr b. Ka'b el-Kuşeyrî'dir.¹⁷³ Künyesi Ebû Fadl'dır.¹⁷⁴ Aslen Basralı olan daha sonra Mısır'a yerleşen Bekr b. Muhammed'in anne tarafından soyunun, sahabî İmrân b. Husayn'e (ö. 52/672) dayandığı rivâyet edilmiştir.¹⁷⁵ Hadis ve tefsir âlimi olarak tanınmıştır.¹⁷⁶ Hocaları arasında şu isimler sayılmıştır: Kâdî İsmâîl (ö. 282/896), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebû Müslim el-Keccî (ö. 292/904), el-Firyâbî (ö. 301/913), Ebû Halife el-Cumahî (ö. 305/917), Ebû Ömer el-Kâdî (ö. 320/932), İbrahim b. Hammâd (ö.323/934), İbn Hişam, Ahmed b. İbrahim b. Abd, Saîd b. Abdurrahman el-Kerâbîsî, Muhammed b. Salih et-Taberî.¹⁷⁷ Her ne kadar Kâdî İsmail'in ders halkasından olmadığı konusunda farklı bilgiler nakledilmiş olsa da Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), onun Kâdî İsmail'in ders halkasından olduğunu rivâyet etmiştir.¹⁷⁸ Gerek Endülüs'ten gerek Mısır'dan gerek de Karaviyyîn'den gelen pek çok kişi ondan ders almıştır.¹⁷⁹ Bu öğrencileri arasında şu isimler sayılmıştır: İbn Ayşûn (ö. 341/952), Ebû Abdullah en-Na'âl (ö. 372/982), İbn Avnullah (ö. 378/988), İbn Müferric (ö. 380/990), Abdullah b. Muhammed b. Esed el-Kurtubî (ö. 395/1004), Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ömer en-Nehhâs (ö.416/1025), el-Hasen b. Reşîk (ö. 456/1064), Ebû Irak, Ahmed b. Sâbit, Ebû Zeyd b. Ebû 'Âmir el-Bestî.¹⁸⁰

Bekr b. Muhammed'in eserleri arasında *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'î* isimli eseri dışında; *Ahkâmü'l-Kur'ân*, *er-Red 'ale'l-Müzenî*, *Eşribe*, *Usûl-i Fıkıh*, *Kıyas*, *Kitâbu fî Mesaili'l-Hilâf*, *Kitabu'r-Red âla Kaderiyye* isimli eserleri zikredilmiştir.¹⁸¹

¹⁷¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/428.

¹⁷² İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/152-153.

¹⁷³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 5/270.

¹⁷⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 10/136.

¹⁷⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 5/270.

¹⁷⁶ Adil Nuvayhid, *Mu'cemü'l-Müfessirin* (Beyrut, Lübnan: Müessesetü Nuveyhid es-Sekafiyyetü li't-Te'lifi ve't-Tercümeti ve'n-Neşri, 1988), 1/110.

¹⁷⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 5/271; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/428.

¹⁷⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 5/271.

¹⁷⁹ Adil Nuvayhid, *Mu'cemü'l-Müfessirin*, 1/110.

¹⁸⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 5/271; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/428.

¹⁸¹ Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/120.

Bekr b. Muhammed 23 Rebülevvel cumartesi günü 344/955 yılında seksen yaşında iken vefat etmiştir. Kabri Mukattam'da bulunmaktadır.¹⁸²

1.2.2.11. Ahmed b. Ebi Ya'lâ

Tam ismi Ahmed b. Abdulvehhâb b. Hüseyin b. Yûsuf b. Yakûb b. İsmail b. Hammâd b. Zeyd el-Basrî olup künyesi Ebû Ali'dir.¹⁸³ Âlim ve fakih bir kimse olduğu rivâyet edilmiştir.¹⁸⁴ Mısır'a gidip aralarında Ebû İshâk İbn Abdussamed el-Haşimî (ö. 325/937), İbn Dâse (ö. 346/957), Abdussamed b. Hüseyin (ö. 353/964), Ebû Hasan Ali b. İbrahim b. Hammâd (ö. 356/967), Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 397/1007), amcası Kâdî Ebû'l-Hasan, Ebû Tayyib Ahmed b. İbrahim b. Abdurrahman el-Bağdadî ve Hammâd ailesinin şeyhlerinin de bulunduğu birçok hocadan ders almıştır.¹⁸⁵ Talebeleri ise Ebû Ömer Ahmed b. Abdullah el-Bâcî (ö. 396/1006), Ebû Abdullah b. Ahmed b. Abdullah el-Bâcî (ö. 400/1010), Ebû Ömer et-Talemenkî (ö. 429/1037), Ebû İmran b. Saîd'dir.¹⁸⁶

Şâfiî'ye *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'î* isimli bir reddiye yazdığı bilinen Ahmed b. Ebî Ya'lâ, bu kitaptan başka *Kitâbü'l-lukata* ve *Kitabü'l-hucce fi'l-kible* isimli iki eseri daha olduğu kaynaklarımızda geçmiştir.¹⁸⁷

Ahmed b. Ebî Ya'lâ 375/985 yılında vefat etmiştir.¹⁸⁸

¹⁸² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 5/272.

¹⁸³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/181.

¹⁸⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1/173.

¹⁸⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/181.

¹⁸⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/182.

¹⁸⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/182.

¹⁸⁸ Arrabita.ma, "Muhammedî Alimler Birliği Portalı", (Erişim: 10 Ekim 2023).

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-LEBBÂD'IN ELE ALDIĞI MESELELERİN ANALİZİ

2.1. BAYGINKEN KILINMAYAN NAMAZLARIN HÜKMÜ

إغماء “iğmâ” kelimesi, sözlükte gizlemek, örtmek, bayılmak, baygınlık anlamına gelir. مغمى عليه “muğmâ aleyh” ise bilincin kapalı olması sebebiyle bayılan kimseye verilen isimdir.¹⁸⁹ Aklın kullanımını geçici olarak ortadan kaldıran bu hal, koma şeklinde uzun süre devam edebileceği gibi kısa süre de devam edebilir. Muğmâ aleyhin yani baygın kişinin namazı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Hanefilere göre beş vakitten fazla baygın kalan kimse, kaçırdığı namazların kazasını kılmak zorunda değildir. Şâfiî ve Mâlikîlere göre ise tam bir vakit baygın kalan kimse kaçırmış olduğu bu namazın kazasını yapmak zorunda değildir.¹⁹⁰

Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri arasında, baygınlık geçiren bir kişinin ayıldığı anda namaz sorumluluğunun başlayıp başlamayacağı hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mâlikîler, baygın bir kimsenin bir namazın vakti sona ermeden önce en az bir rek'ât kılabilir kadar bir süre kala ayılması durumunda o namazı kılmakla yükümlü olacağını belirtirler.¹⁹¹ Bu görüş, namazın vakti içinde kılınması gerektiğine dair genel bir prensibi temel almaktadır. Şâfiîler ise bu konuda farklı bir ölçüt koymuşlardır. Şâfiî'ye göre baygın kişi, namaz vaktinin sona ermesine sadece tekbir alacak kadar bir süre kala ayılırsa o namazı kılma sorumluluğu taşır.¹⁹²

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin bu görüşüne itiraz etmiştir. Ona göre Şâfiî'nin bu yaklaşımı, Hz. Peygamber'den (sav) rivâyet edilen şu hadise ters düşmüştür: Ebû Hureyre'den rivâyetle Resûlullah şöyle buyurmuştur: “*Kim sabah namazına güneş doğmadan önce bir rek'ât kılacak kadar yetişirse sabah namazına yetişmiştir. Kim de ikindi namazına güneş batmadan önce bir rek'ât kılacak kadar yetişirse ikindi namazına yetişmiştir.*”¹⁹³ İbnü'l-Lebbâd, hadiste açıkça “rek'ât” ifadesinin geçtiğini vurgulamış ve Şâfiî'nin baygınlık halinden çıkan bir kişinin herhangi bir namazın vaktinin sona

¹⁸⁹ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 4/392; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 233.

¹⁹⁰ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/107.

¹⁹¹ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *el-Müntekâ* (Mısır: Matbaatü's-Sûade, 1332), 1/10.

¹⁹² Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 1/88.

¹⁹³ Buhârî, “Mevâkîf”, 28.

ermesine yalnızca “tekbir” getirme süresi kadar bir zaman kala ayılması durumunda namazdan sorumlu tutulabileceği yönündeki görüşünün bu hadisle çeliştiğini ifade etmiştir.¹⁹⁴

Şâfiî’den bu meselede iki farklı görüş aktarılmıştır. Müzenî’nin rivâyet ettiği bir görüşe göre Şâfiî de Mâlikîler gibi “bir rek’âtlık” süreyi esas almış ve bir rek’ât kala ayılan kimsenin, bu namazı eda etmekle yükümlü olduğunu ifade etmiştir. Ancak Şâfiî’nin diğer bir görüşü ise farklı bir yoruma dayanmaktadır. Bu görüşe göre hadiste geçen “rek’ât” ifadesi, namazın bir cüz’ünü ifade eder. Bu bağlamda “tekbir” de namazın bir cüz’ü olarak değerlendirilmiş ve “rek’ât” ile aynı anlamda kabul edilmiştir.¹⁹⁵ Şâfiîlerin bu konuda dayandığı delil, Hz. Peygamber’den (sav) nakledilen şu hadistir, “*Kim ikindi namazına güneşin batmasına bir secde (miktarı) kala yetişirse veya sabah namazına güneşin doğmasına bir secde (miktarı) kala yetişirse o namaza yetişmiştir.*”¹⁹⁶ Şâfiîlere göre bu hadis, namazın herhangi bir kısmına yetişilmesi durumunda o namazla yükümlü olunacağını göstermektedir. Secde, tıpkı tekbir gibi namazın bir parçasıdır. Dolayısıyla tekbir de rek’ât gibi kabul edilip onunla aynı anlamı taşır.¹⁹⁷ Müslim (ö. 261/875), *el-Câmi ‘u’s-sahîh* isimli eserinde bu hadisi naklettikten sonra şu açıklamayı ekler: “*Secde rek’âttır.*”¹⁹⁸ Ancak ikinci hadis ile ilgili olarak Nesâî’nin (ö. 303/915) bir rivâyetinde “ilk secde” ifadesi yer almıştır. Hattâbî (ö. 388/998) ise bu açıklamaya dayanarak hadiste geçen “secde” kelimesinin kıyamı, rükûsu ve secdesiyle tamamlanmış bir rek’âtı temsil ettiğini, bu bütünlüğün “secde” kelimesiyle ifade edildiğini belirtmiştir.¹⁹⁹

Mâlik’e göre Hz. Peygamber (sav), hadiste geçen “rek’ât” kelimesiyle azla çoğu kastetmiştir. Buna karşılık Şâfiî’ye göre Hz. Peygamber (sav), “rek’ât” kelimesiyle çokla azı kastetmiştir.²⁰⁰ Yani Mâlik’e göre “rek’ât” kelimesi, bir namazın en az kısmını işaret etmiştir. Ancak Şâfiî, “rek’ât” kelimesiyle onu oluşturan kısımların kastedildiğini

¹⁹⁴ İbnü’l-Lebbâd, *er-Red ‘ale’s-Şâfi’i*, 47-48.

¹⁹⁵ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi’l-imâm eş-Şâfi’i* (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 1/105.

¹⁹⁶ Müslim, “Mesacîd”, 31.

¹⁹⁷ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Ata’ - Muhamed Ali Muavvad (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), 1/227.

¹⁹⁸ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh el-müsemma bi sahihi’l-Müslim* (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, ts.), 2/102.

¹⁹⁹ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, ed. Ahmet Hikmet Ünalnış (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 8/280.

²⁰⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-muctehid*, 1/108.

savunmuştur. Şâfiî bu görüşünü de “*Her kim ikindi namazından bir secdeye...*” hadisiyle desteklemiştir.

Mâlikîler, Şâfiîlerin bir kimsenin cuma namazına yetişmiş sayılması için tam bir rek‘âta yetişmesini şart koşarken, tekbiri rek‘ât ile aynı kabul etmelerini tutarsızlık olarak değerlendirmişlerdir.²⁰¹ Çünkü Şâfiî, cuma namazının yalnızca rükûuna yetişen bir kimseyi bu namaza yetişmiş saymamış ve bu namazın dört rek‘âta tamamlaması gerektiğini ifade etmiştir.²⁰² Mâlikîlere göre bu durum, Şâfiî’nin cuma namazında rükûu rek‘âtın bir cüz’ü kabul etmemesine rağmen diğer namazlarda tekbiri ya da secdeyi namazın bir cüz’ü saymasıyla çelişmektedir.

Müzenî, Şâfiî’nin “*Kim sabah namazından bir rek‘âta...*” hadisini delil getirerek bir kimsenin cuma namazına yetişmiş sayılması için bir rek‘âtı kılmasını yani iki secdeye yetişmiş olmasını şart koştuğunu aktarmaktadır.²⁰³

Bu bilgiler, baygın kimsenin namazıyla ilgili olarak Şâfiî’den iki farklı görüş nakledildiğini ortaya koymaktadır. Müzenî’nin *el-Muhtasar* isimli eserinde Şâfiî’nin kadîm görüşlerine de yer verdiği bilinmektedir. Müzenî, Şâfiî’nin bir namaza yetişebilmek için bir rek‘âtlık süreye ulaşmak gerektiğini mezheb-i kadîm olarak belirtmez. Ancak *el-Üm* adlı eserde rek‘ât ile “tekbir”in aynı manayı ifade ettiğinin belirtilmesi Şâfiî’nin mezheb-i cedîdinin bu yönde olduğunu ortaya koyan güçlü bir delildir.

2.2. SÜT AKRABALIĞININ OLUŞUMU İÇİN GEREKLİ OLAN EMME MİKTARI VE ŞEKLİ

İslam’da süt emzirme yoluyla oluşan süt akrabalığı, Kur’ân-ı Kerîm ile sabittir.²⁰⁴ Âyetlerde geçen رِضَاع “radâ” kelimesi, sözlükte çocuğun, emzirene temasıyla süt emmesi anlamına gelmektedir.²⁰⁵ İstilahta ise hamile kalabilecek yaşta olan bir kadından bir çocuğun belli bir yaş aralığında süt emmesi şeklinde tanımlanır.²⁰⁶ Âlimler süt emme yoluyla evlilik engelinin oluşacağı konusunda hemfikirdir. Ancak emziren ve emen

²⁰¹ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 1/327.

²⁰² Şâfiî, *el-Üm*, 1/236.

²⁰³ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1990), 1/104.

²⁰⁴ Bakara, 2/233; Nisâ, 4/23; Lokman, 31/14; Ahkaf, 46/15.

²⁰⁵ Ebû ‘Amr İshâk b. Merrâr Ebû ‘Amr eş-Şeybânî, *el-Cîm*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Kahire: el-Hey’etu’l-‘Âmme, 1394), 3/222.

²⁰⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 473.

tarafllarda bulunması gereken bazı şartlar hakkında farklı içtihatlar mevcuttur. Sütannenin yaşı, ölmüş bir kişiden bir şekilde emilen sütün hükmü, sütannenin cinsiyeti, medeni durumu ve dini gibi hususlarda farklı görüşler ortaya konmuştur. Ayrıca sütün miktarı, içilme yöntemi ve sütün başka maddelerle karıştırılarak ya da dönüştürölerek verilmesi gibi konular da tartışılmıştır.

İbnü'l-Lebbâd, süt emme ile evlenme yasağı oluşan kişiler başlığı altında Şâfiî'nin görüşlerini ele almıştır. Şâfiî'yi, süt akrabalığının oluşması için en az beş emme şartını ileri sürmesine rağmen ağız ya da burna damlatılan sütle süt akrabalığına hükmetmesi konusunda eleştirmiştir. İbnü'l-Lebbâd'a göre bu, Şâfiî'nin düştüğü çelişkiyi gösterir. Zira Şâfiî, süt hısımlığı için beş emmeyi şart koşarken ağza ve burna damlatılan bir damlayı, süt hısımlığı için yeterli görmüştür.²⁰⁷

Eserin ilerleyen bölümlerinde İbnü'l-Lebbâd, bu konuyu tekrar ele alır ve süt emme sayısı ile ilgili rivâyetleri değerlendirir. Ona göre Şâfiî, süt akrabalığının alt sınırını beş emme şeklinde belirleyerek hata etmiştir. Çünkü âyette süt emme sebebiyle evlenilmesi yasak olan kadınlar sıralanırken “radâ” kelimesi mutlak olarak zikredilmiş ve bir sınırlama getirilmemiştir. Ayrıca Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/713) Hz. Âişe'den (ö. 58/678) naklettiği rivâyetin aksine tek bir damla sütün bile evlenme engeli oluşturacağını ifade etmesi, süt emme konusunda bir alt sınır belirlenemeyeceğine işaret etmiştir. İbnü'l-Lebbâd'a göre Şâfiî, Hz. Âişe'nin hadisinde geçen معلومات “bilinen” kelimesini yorumlarken meseleyi gereksiz yere karmaşık hale getirmiştir.²⁰⁸

Bu tartışmanın temelinde süt emmenin nikâhı haram kılacak ölçüde bir akrabalık doğurması için alt sınırın bulunup bulunmadığı meselesi yatmaktadır. Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Mes'ud (ö. 32/652-53), İbn Ömer (ö. 73/693) ve İbn Abbas (ö. 68/687-88) gibi sahabîler, süt emmenin bir alt sınırı olmadığı görüşündedir. Hanefî ve Mâlikî âlimler de benzer şekilde önemli olanın sütün çocuğun midesine ulaşması olduğunu, alt sınır belirlemenin gerekmediğini savunmuşlardır.²⁰⁹ Süt emmenin alt sınırı olduğunu kabul edenler ise farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Ebû Sevr (ö. 240/854), bir ya da iki emme ile süt hısımlığının oluşmayacağını bildiren hadisler ışığında

²⁰⁷ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'*, 49.

²⁰⁸ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'*, 67-71.

²⁰⁹ Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî (Umman: Dâru'l-Furkân, 1984), 1/316.

alt sınırı üç emme olarak belirlemişlerdir. Süt hısımlığının beş emme ile gerçekleşeceğini ifade edenler arasında sahabeden İbn Zübeyr ve Hz. Âişe, Şâfiî, Hanbeliler ve Zahiriler bulunmaktadır. Hz. Hafsa'nın (ö. 45/665) da benimsediği bir başka görüş ise bu alt sınırı on emme olarak belirlemiştir.²¹⁰

Mâlikîlere göre bir çocuğun sütanneden bir defa dahi süt emmesi, süt akrabalığının oluşması için yeterlidir.²¹¹ Mâlikîlerin bu görüşü dayandırdığı delillerden biri Nisâ sûresi 23. âyetinde ²¹² süt emmeden dolayı evlenme yasağının ifade edildiği yerde “radâ” kelimesinin herhangi bir sınırlama olmaksızın mutlak bir şekilde zikredilmesidir.²¹³ Bir diğer delil, Ümmü'l-Fazl bt. Hâris'ten gelen ve Hz. Peygamber'in (sav) süt akrabalığını oluşturan emmeyi bir veya iki emme şeklinde belirttiği rivâyettir.²¹⁴ Mâlikîler, bu rivâyette herhangi bir sayı sınırı belirtilmediğini ifade etmişlerdir.²¹⁵ Ayrıca süt emme ile ilgili hadislerde “radâ” kelimesi, bir sınırlamaya tabi tutulmadan mutlak anlamda zikredilmiştir.²¹⁶ Bu hadisler arasında “Nesepten dolayı evlenmesi haram olanlar, süt emmeden dolayı da birbirlerine haram olurlar.”²¹⁷, “Radâ, eti oluşturan ve kemikleri geliştiren emmedir.”²¹⁸, “Radâ, bağırsakları birbirinden açan emmedir.”²¹⁹, “Radâ, ancak bir kimsenin açlığını giderecek kadar emmesinden dolayıdır.”²²⁰ ifadeleri bulunmaktadır. Bu delillere dayanarak Mâlikîler, süt hısımlığı için belirli bir emme sayısını şart koşmamışlardır.

Mâlikîlerin diğer bir delili, Urve b. Zübeyr'in Hz. Âişe'den naklettiği “Beş emme

²¹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 3/59-60; Şevket Pekdemir, “Anne Sütünün Evlenme Engeli Oluşturma Şartları”, *Journal of Turkish Studies* 11/17 (2016), 355.

²¹¹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/295.

²¹² “Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.” Nisâ 4/23.

²¹³ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlû'l-mu'lim şerhi Sahîhi Müslim* (b.y., ts.), 4/328.

²¹⁴ Müslim, “Radâ”, 5.

²¹⁵ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 2/295.

²¹⁶ Davut İltaş, “Süt Akrabalığının Fikhî Açından Değerlendirilmesi”, *Süt Akrabalığı ve Süt Bankası*, ed. İlhan İlkılıç - Abdullah Uçar (İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2016), 101.

²¹⁷ Buhârî, “Şehadet”, 7; İbn Mâce, “Nikâh”, 34.

²¹⁸ Ebû Dâvud, “Nikâh”, 8.

²¹⁹ İbn Mâce, “Nikâh”, 37.

²²⁰ Buhârî “Nikâh”, 21; İbn Mâce, “Nikâh”, 37.

ile neshedildi.”²²¹ rivâyetine zıt bir şekilde tek bir damla sütün bile evlenme engeli oluşturacağını ifade etmesidir. İbrahim b. Ukbe’nin, ilkin Saîd b. Müseyyeb’e daha sonra da Urve b. Zübeyr’e iki yıl içinde emzirilen çocuğun durumunu sorması üzerine her ikisinin de tek bir damla sütün evlenme yasağı oluşturacağına hükmettiği rivâyet edilmiştir.²²² Mâlikîler, bu durumda bir “ızdırâp”²²³ olduğunu ve ravinin kendi rivâyetine aykırı davrandığını ileri sürmüşlerdir.

Şâfiîlere göre ise Nisâ sûresi 23. âyetinde mutlak olarak zikredilen “radâ” kelimesi, Hz. Âişe’den gelen “On bilinen emmenin evlilik engeli oluşturacağı Allah’ın Kur’ân’da indirdikleri arasında vardı. Sonra bu, ‘beş bilinen emme’ ile neshedildi. Hz. Peygamber (sav) vefat ettiğinde Kur’ân’da okunanlar arasında bu da vardı.”²²⁴ Rivâyetiyle Hz. Peygamber (sav) tarafından beş emme ile sınırlandırılmıştır.²²⁵ Şâfiî, bu sınırlandırmayı, hırsızlık cezasını bildiren âyette²²⁶ geçen “hırsızlık yapan erkek ve kadın” ifadesinin tüm hırsızlık türlerine değil, çeyrek dinar miktarındaki hırsızlıklara sınırlandırılmasına benzetmiştir.²²⁷

Şâfiî’nin Nisâ sûresi 23. âyetindeki mutlak ifadeyi (radâ’), haber-i vâhid ile sınırlandırmasına yönelik eleştiriler olsa da Şâfiî mezhebi âlimleri Kur’ân’ın haber-i vâhid ile sabit olmayacağını ancak hükümlerinin haber-i vâhid ile uygulanabilir olduğunu ifade etmişlerdir.²²⁸ Şâfiîlerin diğer bir delili ise “Sâlim hadisi” olarak bilinen rivâyettir. Bu hadiste Hz. Peygamber (sav), Sehle bt. Süheyl’e, evlatlığı Sâlim’i (ö. 12/633) beş defa emzirmesini²²⁹ ve böylece süt akrabalığı oluşacağını bildirmiştir.²³⁰ Ayrıca “Bir ve iki emme haram kılmaz.”²³¹ hadisi, Şâfiîlere göre âyetin mukayyede hamledilmesini gerekli

²²¹ Müslim, “Radâ”, 6; Ebû Dâvud, “Nikâh”, 9.

²²² Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülberr, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-me’ânî ve’l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmet el-Ulvi - Muhammed Abdulkebir el-Bekri (Mağrib: Vizâratu ‘Umûmi’l-Evkâf ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 1967), 8/269.

²²³ Sened ve metinlerinde çözülemeyen ihtilâflar barındıran hadis.

²²⁴ Müslim, “Radâ”, 6; Ebû Dâvud, “Nikâh”, 9.

²²⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1392), 10/27.

²²⁶ “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.” Mâide, 5/38.

²²⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 5/29.

²²⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc* (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994), 5/131.

²²⁹ Müslim, “Radâ”, 7.

²³⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 5/29.

²³¹ Müslim, “Radâ”, 5.

kılmaktadır.²³²

Şâfiî, burun ve ağızdan damlatılan sütün de radâ‘ kapsamına girdiğini çünkü kafanın da جوف “cevf”²³³ sayıldığını ifade eder. Bu nedenle Şâfiî’ye göre burun ve ağza damlatılan sütle süt hısımlığı oluşur, ancak bu durumda beş emme şartı aranmaz. Bu görüş, Şâfiî’nin emzirmede beş emme şartını kabul etmesine rağmen ağız ve burna damlatılan sütü yeterli görmesi sebebiyle tutarsızlık olarak değerlendirilmiştir. Şâfiî ise bu durumun çelişki olmadığını, çünkü Hz. Peygamber’den (sav) rivâyet edilen hadislerin süt emmede beş emme sınırını ortaya koyduğunu ifade ederek savunma yapmıştır.²³⁴ Halbuki ağza ve burna süt damlatılır.

Mâlikîlere göre ağza damlatılan süt, süt hısımlığı oluşturur, burna damlatılan süt ise mideye ulaştığı kesinleşirse aynı hüküm uygulanır.²³⁵

İbnü’l-Lebbâd, Mâlikîlerin bu konuda daha tutarlı olduğunu çünkü emme sayısını sınırlamadıklarını ve böylece ağız veya burun yoluyla mideye ulaşan tek bir damla sütün dahi süt hısımlığını doğuracağını savunduklarını ifade etmiştir. Ancak İbnü’l-Lebbâd, Şâfiîlerin beş emmeyi şart koşup aynı zamanda ağza ve burna damlatılan sütü, süt hısımlığı için yeterli görmelerini tutarsızlık olarak nitelendirmiştir. Şâfiîlerin delillerine ise eserinde yer vermemiş, yalnızca sonuç odaklı bir değerlendirme yapmıştır.²³⁶

Mezhep imamlarının konuya ilişkin delilleri birçok araştırmada detaylı bir şekilde incelenmiştir.²³⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de emzirmenin miktarına ilişkin açık bir hüküm bulunmamakla beraber Hz. Peygamber’den (sav) bu konuda hem bir sınır olduğunu hem de herhangi bir sınır olmadığını ifade eden rivâyetler nakledilmiştir. Mezhep imamlarının rivâyeti kabul ve değerlendirme şartlarının farklılığı mesele üzerinde birçok görüş ortaya çıkarmıştır.

²³² İltaş, “Süt Akralığının Fıkî Açısından Değerlendirilmesi”, 99.

²³³ Cevf kelimesi insandaki boşluk anlamına gelir. Eşyadaki boşluğa da cevfi denilir. İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luğa*, 1/495.

²³⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 5/29.

²³⁵ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 2/295.

²³⁶ İbnü’l-Lebbâd, *er-Red ‘ale’s-Şâfi’i*, 49.

²³⁷ Bkz. Adil Yavuz, “Evlenmeyi Haram Kilan ‘Beş Kez Süt Emme’ Üzerine Bir Değerlendirme (Kur’ân’dan Bir Ayet Mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivayet Mi?)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 51-71; Esra Özdemir, “İslam’da Süt Akralığı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *İlahiyat* 2 (2019), 15-32; Orhan Çeker, “İslam Hukukunda Süt Akralığı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 341-358.

2.3. VİTİR NAMAZI

Vitir kelimesi sözlükte bir ve tek anlamına geldiği gibi kelimenin “vetir” şeklinde okunmasıyla gücenme, darılma, kindarlık anlamlarına da gelir.²³⁸ Vitir namazı ise beş vakit namazdan sonra birden on bir rek‘âta kadar kılınabildiği ve gece namazlarını tek hale dönüştürdüğü için bu isimle anılmıştır.²³⁹

Vitir namazının hükmü, zamanı, rek‘ât sayısı, nasıl kılınacağı ve kaza edilip edilmeyeceği konusunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Örneğin; Ebû Hanîfe, vitir namazının vacip olduğunu belirtirken, Şâfiî ve Mâlik ise sünnet bir namaz olduğunu ancak diğer sünnet namazlardan daha önemli olduğunu belirtirler. Hanefilere göre vitir namazı üç rek‘ât olup ilk iki rek‘ât teşehhüdle ayrılırken; Şâfiî ve Mâlikîlere göre ise vitir namazının ilk iki rek‘âtı ile son bir rek‘âtının arası selam ile ayrılır. Rek‘ât sayısı ile ilgili de bir ihtilaf vardır. Hanefilere göre vitir namazının rek‘ât sayısı üç iken; Şâfiîlere ve Mâlikîlere göre ise rek‘ât sayısı bir, üç, beş, yedi, dokuz, on bir olabilir. Mâlikîler, Şâfiîler gibi tek rek‘âtlık vitir namazı kılınabileceğini, fakat önceden iki rek‘âtlık bir nafîle namazının kılınması gerektiğini savunurlar.²⁴⁰

İbnü'l-Lebbâd Şâfiî'nin, İbn Ömer'den (ö. 73/693) nakledilen²⁴¹ mürsel²⁴² bir hadise dayanarak öncesinde nafîle namaz kılmadan da bir rek‘âtlı vitir namazı kılınabileceğini savunmasını eleştirmiştir. İbnü'l-Lebbâd'a göre Mâlikîlerin savunduğu görüş olan vitrin son rek‘âtından önce en az iki rek‘âtlık nafîle kılınması gerektiği daha doğru bir çıkarımdır. “Gece namazı ikişer ikişer (kılınandır). Sabah namazının vaktinin girmesinden korkan olursa bir rek‘ât kılar. Böylece bu tek rek‘ât önce kılınanı tekleştirir.”²⁴³ İbnü'l-Lebbâd bu hadisi kitabında delil göstererek öncesinde nafîle namaz olmadan kılınan tek rek‘âtın neyi tekleştireceğini, Şâfiî'ye gıyabında sormuştur. İbnü'l-

²³⁸ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, 1987), 2/842.

²³⁹ Sami Erdem, “Vitir Namazı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/111.

²⁴⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/164; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/209-210.

²⁴¹ İmâm Mâlik, Nâfi'den şöyle rivâyet eder: “Ben Mekke'de Abdullah İbni Ömer ile beraberdim. Hava kapalıydı. Abdullah sabah olmasından korktu ve bir rek‘ât vitir namazını kıldı. Sonra hava açıldı da hâlâ akşam olduğunu gördü. Önceden kıldığı namaza bir rek‘ât daha ekledi. Bundan sonra iki rek‘ât iki rek‘ât daha kıldı. Sonra sabah olmasından endişelenince bir rek‘ât vitir kıldı.” Muvatta', “Salâtü'l-leyl”,³

²⁴² Usul âlimleri ve fıkıhçıların kullanımına göre senedinin herhangi bir yerinden bir veya birden çok râvisi düşen hadis demektir.

²⁴³ Buhârî, “Vitr”, 1; Ebû Dâvûd, “Kıyamü'l-leyl”, 9.

Lebbâd, Mâlik'in de görüşünün; vitir namazından önce mutlaka nafîle bir namaz kılmak olduğunu aktarmıştır.²⁴⁴

Mâlik, bir kimsenin öncesinde iki rek'ât olmaksızın vitir namazını tek rek'ât olarak kılmasını uygun bulmamıştır. Tek rek'âtlık vitir namazından önce iki rek'âtlık namaz kılınıp selam verilmesini daha sonra vitir namazı kılınmasını uygun görmüştür.²⁴⁵

Rebi', konu ile ilgili Şâfiî'ye, bir kimsenin öncesinden nafîle bir namaz olmadan vitir kılmasının caiz olup olmadığının sorulduğunu, Şâfiî'nin ise caiz olduğunu söylediğini haber vermiştir.²⁴⁶ Şâfiî'nin konu ile ilgili delilleri ise Malik'ten naklettiği İbnü'l-Lebbâd'ın da aktardığı hadisin yanı sıra yine Mâlik'ten naklettiği şu hadistir: “ Hz. Âişe'den rivâyetle; Hz. Peygamber (sav) on bir rek'ât gece namazı kılardı, onu tek rek'âtlı vitir yapardı.”²⁴⁷ Yine Şâfiî Hz. Osman'ın ve Muaviye'nin bir rek'âtlı vitir namazı kılıp geceyi ihya ettiklerini konuya delil göstermiştir.²⁴⁸

Rebi', Mâlikîlik mezhebini kastederek kendilerinin ilk iki rek'ât ile son rek'âtının selam ile ayrıldığı en az üç rek'âtlık bir namaz dışında vitri tek rek'ât kılmayı hoş karşılamadıklarını söylemesi üzerine Şâfiî, hangi delille dayanarak Mâlikîlerin bu şekilde bir hüküm verdiklerini bilmediğini belirtmiştir. Şâfiî, Mâlikîleri kastederek tek rek'âtı hoş karşılamayıp öncesinden iki rek'âtlık bir namazı onunla kılmayı uygun bulmanın, doğru bir çıkarım olmadığını söylemiştir. Nitekim Şâfiî'ye göre iki rek'âttan sonra yapılan selam, kılınan namazdan önceki namazın arasını da sonraki namazın arasını da ayırmıştır. Çünkü selam namazların arasını en iyi ayırandır.²⁴⁹

Sonuç olarak Şâfiî'ye göre vitir namazını tek rek'ât kılmayı uygun bulduktan sonra tek rek'âtlık bir namazın kendisinden önce selamla bitirilmiş iki rek'âtlık bir namazın devamı kabul etmek tutarlı bir davranış değildir. Nitekim Şâfiî, İbnü'l-Lebbâd'ın iddia ettiği gibi bu konudaki görüşlerini sadece mürsel bir hadise de dayandırmamıştır.

²⁴⁴ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 49-50.

²⁴⁵ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/212.

²⁴⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 1/165.

²⁴⁷ Müslim, “Salâtu'l-musâfirîn”, 17

²⁴⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 1/165.

²⁴⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/165.

2.4. KÂBE’NİN İÇİNDE KILINAN NAMAZ

Bakara sûresi 149-150. âyetlerde²⁵⁰ de açıkça belirtildiği gibi Müslümanlar namaz kılarlarken Kâbe’ye yönelmelidirler. Bu konuda mezhepler arasında bir ihtilaf mevcut değildir. Ancak Kâbe’nin içinde namaz kılınıp kılınamayacağı konusu tartışmalıdır. Kâbe’nin içinde namaz kılmak ile ilgili biri İbn Abbas’tan (ö. 68/687-88) diğeri ise İbn Ömer’den gelen iki hadis mevcuttur. İbn Abbas’tan gelen rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) Kâbe’nin içine girmiş, içeride iken dua etmiştir. Kâbe’nin dışına çıktıktan sonra iki rek’ât namaz kılmış ve “*Bu kıblenizdir.*” demiştir.²⁵¹ İbn Ömer’den gelen rivâyete göre ise Hz. Peygamber (sav) yanında Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674), Osmân b. Talha (ö. 42/662) ve Bilâl b. Rebâh (ö. 20/641) ile Kâbe’nin içine girmiş, Kâbe’nin kapısını kapatmış ve bir müddet içeride kalmıştır. İbn Ömer, Bilâl b. Rebâh’a Hz. Peygamber’in (sav) içeride ne yaptığını sormuş o da Hz. Peygamber’in (sav) iki sütunu soluna bir sütunu ise sağına diğer üç sütunu ise arkasına alarak iki rek’ât namaz kıldığını söylemiştir.²⁵² Kâbe’nin içinde namaz kılmakla ilgili ihtilaflar bu iki hadise dayanarak genelde üç görüş üzerinde toplanmaktadır. İbn Abbas’tan gelen rivâyeti esas alan görüşe göre Kâbe’nin içinde herhangi bir namaz kılınamaz. İbn Ömer’den gelen rivâyeti esas alanlara göre ise Kâbe’nin içinde farz olsun nafile olsun mutlak surette namaz kılınabilir. İki hadisi cemetmeye çalışan görüşe göre ise Kâbe’nin içinde nafile namaz kılınabilir. Çünkü İbn Ömer’den gelen rivâyet bu yöndedir. Ancak farz namaz kılınamaz çünkü İbn Abbas’tan gelen rivâyeti de göz önünde bulundurmamız gerekir.²⁵³

Mâlik, Kâbe’nin içinde farz namazının, vacip olan tavaf namazının, vitir namazının ve fecr namazının kılınamayacağını sadece nafile namazın kılınabileceğini belirtmiştir. Kâbe’nin içinde farz namaz kılan bir kimsenin durumu sorulduğunda Mâlik, bu kimsenin namazını vaktinde tekrar kılması gerektiğini çünkü durumunun kibleye dönmeden namaz kılan kimsenin durumu gibi olduğunu söylemiştir.²⁵⁴

²⁵⁰ “Her nereden (yola) çıkarsan yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir. Bu, elbette rabbinden gelen bir gerçektir. Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir. Her nereden çıkarsan, yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir. Nerede bulunursanız yüzünüzü yine o tarafa döndürün ki, -haksızlığa saplanmış olanları dışındaki insanların aleyhinize kullanacakları bir delil bulunmasın. Onlardan korkmayın, benden korkun. Ve bir de size nimetimi tamamlayayım, siz de hidayete eresiniz.” Bakara 2/149-150.

²⁵¹ Buhârî, “Salât”, 30.

²⁵² Buhârî, “Hac”, 51.

²⁵³ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-muctehid*, 1/120.

²⁵⁴ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/182.

Şâfiî, farz veya nafilâ olmasına bakılmaksızın Kâbe'nin içinde namaz kılınabileceğini söylemiştir. Şâfiî bu konuda Bilal ve Üsâme'den gelen rivâyetleri değerlendirip Bilal'in Hz. Peygamber'in (sav) Kâbe'nin içinde namaz kıldığını söylediği rivâyeti Üsâme'nin kılma şekline naklettiği rivâyetten daha kesin bir delil olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber (sav) Kâbe'ye girdikten sonra Kâbe'nin kapısını kapatmış ve dua etmeye başlamıştır. Bu sırada Üsâme de dua ile meşgul olmuş ve kendisinden uzakta olan ancak Bilal'e yakın olan Hz. Peygamber'in (sav) namaz kıldığını o karanlıkta görememiştir.²⁵⁵ Şâfiî'ye göre Bilal, Hz. Peygamber'in (sav) namaz kıldığını görmüş ve bunu da rivâyet etmiştir Üsâme ise Hz. Peygamber'in (sav) namaz kıldığını görmemiştir. Gören kimsenin rivâyeti görmeyen kimsenin rivâyetinden daha katîdir.²⁵⁶ Bütün bu deliller göz önüne alındığında Hz. Peygamber'in (sav) Kâbe'nin içinde namaz kıldığı kesindir. Mâlikîler de Şâfiîlerin bu görüşüne katılırlar ancak onlara göre Hz. Peygamber'in (sav) Kâbe'nin içinde kıldığı nafilâ namazdır ve bu sebeple Kâbe'nin içinde farz namaz kılınamaz.

İbnü'l-Lebbâd bu konuyu inceleyerek Şâfiî'yi istikbâl-i kible emrine uymadığı için eleştirmiştir. Çünkü İbnü'l-Lebbâd'a göre Allah Kâbe'ye dönmemizi emretmişse Kâbe'ye sırt çevirmemizi de yasaklamıştır. Eğer Kâbe'nin içinde namaz kılınacak olursa Kâbe'nin bir kısmına sırt dönülmüş olunur. Bu da âyetin mefhumuna terstir. Tabi eğer Hz. Peygamber'in (sav) bir uygulaması varsa bu âyeti tahsis edebilir. Gelen rivâyetlerden çıkarılan sonuç Hz. Peygamber'in (sav) nafilâ namaz kılarak âyetin umumunu tahsis etmiş olduğudur. İbnü'l-Lebbâd, Mâlik'in sadece nafilâyı kabul etmesini sünnete uygunluk olarak değerlendirip hadiste ne bir artmaya ne de bir eksiltmeye gitmediğini ancak Şâfiî'nin Kâbe'nin içinde farz namaz kılınabileceğini söylemesini ise Hz. Peygamber'in (sav) sünnetine muhalefet olarak değerlendirmiştir. İbnü'l-Lebbâd'a göre Şâfiî, hadiste geçmediği halde Kâbe'nin içinde kılınan namaza farzı da ekleyerek hadise olmayan şeyi eklemiştir.²⁵⁷

Şâfiî, Kâbe'nin dışında namaz kılan kimsenin Kâbe'nin bütün duvarlarını hizalayarak namaz kılamayacağını tıpkı Kâbe'nin içinde namaz kılmak isteyen bir kimse gibi bütün duvarlara yönelemeyeceğini belirtmiştir. Mâlikîlerin Kâbe'nin içinde nafilâ

²⁵⁵ Nevevî, *El-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim*, 9/82.

²⁵⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 7/214.

²⁵⁷ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 50-51.

namaz kılınabileceğini ancak farz namaz kılınamayacağını iddia etmelerini ise Şâfiî, cehaletin son noktası olduğunu söyleyerek sert bir dille eleştirmiştir. Şâfiî, Mâlikîlere yönelik “Nafile namazın kılındığı yerlerde farz namaz kılmak haram mıdır? Farz namazlar ancak Hz. Peygamber’in (sav) nafile namaz kıldığı yerlerin dışında mı kılınır?” sorularını sormuş ve yeryüzünün herhangi bir yerinde kılınan nafile namazın orada farz namazın da kılınabileceğine delil olduğunu belirtmiştir.²⁵⁸

İbnü’l-Lebbâd, Hz. Peygamber’in (sav) Kâbe’nin içinde namaz kıldığı konusunda Şâfiî ile aynı görüştedir. İhtilafa düştükleri konu Hz. Peygamber’in (sav) kıldığı namazın hükmü konusundadır. Şâfiî’ye göre hadisten Kâbe’nin içinde farz, nafile ve vacip fark etmeksizin namaz kılınabileceği sonucu çıkarken İbnü’l-Lebbâd’a göre ise Kâbe’nin içinde farz namaz kılınabilir sonucu çıkmamaktadır.

2.5. İHRAMLININ ÖLDÜREBİLECEĞİ VE ÖLDÜREMEYECEĞİ HAYVANLAR

Mâide sûresi 95. âyetinde ²⁵⁹ ihramlı bir kimsenin kara hayvanlarını avlamasının yasak olduğu açıkça ifade edilmiştir. Eğer ihramlı bir kimse, bir kara hayvanını öldürürse bunun kefareti olarak o hayvanın dengi bir hayvanı fidye olarak vermesi gerekir. Ancak Hz. Peygamber (sav) ihramlı kimsenin beş tür hayvanı öldürmesinin cezasız olduğunu belirtmiştir. Bu hayvanlar, karga, çaylak, akrep, fare ve yırtıcı köpektir.²⁶⁰

İbnü’l-Lebbâd, bu meseleye dair değerlendirmesinde Şâfiî’nin bu hayvanlara eşeği de eklemesini eleştirmiş ve bu yaklaşımı, hadiste bulunmayan bir unsur hadise dahil etmek olarak yorumlamıştır.²⁶¹ Öte yandan Mâlik, hadiste geçen “yırtıcı köpek” ifadesini geniş bir anlamda yorumlamış ve bu kategoriye aslan, kaplan, çita ve kurt gibi yırtıcı hayvanları da dahil etmiştir. Ona göre bu hayvanlar ister ihramlı kişiye saldırınsın ister saldırmınsın, öldürülebilir ve bu durumda ihramlı ceza ödemez. Ancak bu hayvanların yavruları, saldırı durumu olmadığı sürece öldürülemez; eğer öldürülürse ihramlı fidye

²⁵⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 7/214.

²⁵⁹ “Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder. Bunu -Kâbe’ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere- aranızdan adalet sahibi iki kişi takdir eder. Yahut o kişi, yoksulları doyurarak veya ona denk olacak kadar oruç tutarak bir kefaret öder ki böylece yaptığı fiilin vebalini tatmış olsun. Allah geçmişini affetmiştir. Fakat kim bunu yeniden işlerse Allah onun cezasını verir. Allah suçlunun hakkından gelen mutlak güç sahibidir.” Mâide 5/95.

²⁶⁰ Müslim, “Hac”, 9.

²⁶¹ İbnü’l-Lebbâd, *er-Red ‘ale’ş-Şâfi’i*, 51-52.

ödemekle yükümlüdür. Ayrıca karga ve çaylak dışındaki kuşların ihramlı tarafından öldürülmesini Mâlik uygun bulmamış, ancak yırtıcı bir kuş ihramlıya saldırırsa bu, nefsi müdafaa çerçevesinde değerlendirilmiş ve cezasız kabul edilmiştir.²⁶² Mâlik'in bu konudaki görüşlerinin genel olarak hayvanın ihramlıya zarar verip vermediğine dayalı olarak şekillendiği anlaşılmaktadır. *el-Müdevvene'nin* yazarı Sahnûn'a, Mâlik'in görüşüne göre kedi, tilki ve sırtlan gibi hayvanları öldüren ihramlı kimsenin ceza alıp almayacağı sorulduğunda Sahnûn, Mâlik'in görüşüne göre bu durumda ceza ödenmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak saldırı durumunda, kendi şahsi görüşüne dayanarak, ihramlı kişinin bu hayvanları öldürmesi halinde ceza ödemeyeceğini ifade etmiştir.²⁶³ Bu yaklaşımdan hareketle Mâlik'in hadiste sayılan hayvanların zarar verici hayvanlar olduğu için öldürülebileceği kanaatinde olduğu söylenebilir.

Şâfiî ise bu meseleye dair Arâf sûresi 157. âyetine atıfta bulunarak “... (*Peygamber*) onlara temiz şeyleri helal, çirkin şeyleri ise haram kılmıştır...” ifadesini hatırlatır. Şâfiî, bu âyetteki temiz ve çirkin şeylerin âyetin muhatabı olan toplumun anlayışına göre belirlendiğini dile getirmiştir. Mâide sûresinde ise Allah'ın, ihramlı kimseye avlanmayı yasaklarken bunun sadece “av” olarak değerlendirilebilecek hayvanları kapsadığını belirtmiştir. Şâfiî'ye göre Allah eti yenen kara av hayvanları için fidye ödenmesini emrederken, eti yenmeyen hayvanlar için böyle bir yükümlülük getirmemiştir. Zira avcılık, esasen yemek için yapılır, öldürmek için değil. Nitekim Mâide sûresi 94. âyetinde²⁶⁴ Allah, ihramlı iken avcılığı bir imtihan olarak zikretmiştir. Ayrıca Mâide sûresi 96. âyetinde²⁶⁵ deniz hayvanlarının avlanmasının ihramlıya helal kılındığı ifade edilmiş, bu bağlamda kara hayvanlarının avlanmasının yasaklanması, ihram öncesinde bu hayvanların etinin tüketilmesinin yasaklanması anlamına gelmiştir. Hz. Peygamber'in (sav) ihramlı kimseye karga, çaylak, fare, saldırgan köpek, aslan, kaplan ve saldırgan kurt gibi hayvanları öldürmeyi helal kıldığı görülmektedir. Bu hayvanların ortak özelliği, etlerinin yenilmemesi olarak değerlendirilebilir. Şâfiî'nin ihramlı bir kimsenin öldürebileceği hayvanları belirlerken eti yenen ve yenmeyen ayrımını esas aldığı

²⁶² Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/449-450.

²⁶³ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/449-450.

²⁶⁴ “Ey iman edenler! Allah, görmedikleri halde kendisinden korkanları ortaya çıkarmak için ellerinizin ve mızraklarınızın yetişebileceği bir miktar av ile muhakkak ki sizleri sınavacaktır. Bundan sonra kim sınırı aşarsa onun için elem verici bir azap vardır.” Mâide 5/94.

²⁶⁵ “Kendinize ve yolculara geçimlik olmak üzere sulara avlanmak ve onu yemek size helâl kılındı. Kara avı ise ihramda bulunduğunuz sürece size haram kılındı. Toplanıp huzuruna varacağınız Allah'tan korkun.” Mâide 5/96.

anlaşılmaktadır. Ona göre Allah kara hayvanlarının avlanmasını yasaklarken bu yasağın onların etlerini tüketmeye yönelik olduğu açıktır. Dolayısıyla eti yenmeyen bir hayvanın ihramlı tarafından öldürülmesinde bir sakınca yoktur. Şâfiî'nin eşek ile ilgili görüşü ise şöyledir: Ehlî eşeğin eti yenmediği için ihramlı bir kimse onu öldürdüğünde fidye ödemez. Ehlî eşek, vahşileşmiş olsa dahi aslı ehlî olduğu için ihramlıya onu avlamak yasak değildir. Buna karşın yabani eşek eti yenilebildiği için ihramlı bir kimsenin onu öldürmesi durumunda fidye ödemesi gerekir. Ehlileştirilmiş bir yabani eşek dahi aslen yabani olduğundan ihramlı tarafından avlanması yasaktır.²⁶⁶

Sonuç olarak Mâlikîlere göre hadiste ihramlı tarafından öldürülmesine izin verilen hayvanların ortak özellikleri saldırgan veya zararlı olmalarıdır. Şâfiî'ye göre ise hadiste belirtilen bu hayvanların ortak özellikleri etlerinin yenilemez olmasıdır. Bu çıkarım farklılığından dolayı Şâfiî, eti yenmeyen ehlî eşeğin ihramlı tarafından öldürülmesinde bir beis görmez. Anlaşılabacağı üzere İbnü'l-Lebbâd'ın iddia ettiği gibi Şâfiî, ehlî eşeği zikrederek hadise bir eklemede bulunmamıştır. Nitekim ehlî eşeği hadise bir ekleme olarak değerlendirecek olursak Mâlik'in de hadiste geçmemesine rağmen kurt, kaplan, çita gibi diğer saldırgan ve zararlı hayvanları hadise eklediği sonucuna ulaşmış oluruz.

2.6. ÖLDÜRENİN SELEBİ

Selebin sözlük anlamı “zorla alınan şey” olmakla birlikte terim olarak savaşta öldürülen düşman askerinin üzerinde ya da yanında bulunan kıymetli eşyalar, giysiler, silahlar ve benzeri malzemeler anlamına gelir.²⁶⁷ Bu kavramla yakından ilişkili olan “tenfil” ise seferden sorumlu olan kimselerin askerlere ganimet dışında fazladan bir pay vaat ederek veya herhangi bir vaatte bulunmaksızın savaşta üstün başarı gösterenlere ek ganimet takdim etmesi anlamında kullanılan bir terimdir.²⁶⁸

Ebû Katâde (ö. 54/674), Hz. Peygamber'in (sav) Huneyn Savaşı sonrasında seleb hakkında şu ifadeleri kullandığını nakletmiştir: *“Biz Hz. Peygamber (sav) ile Huneyn seferindeydik. Müslümanların mola verdiği bir esnada müşriklerden birinin bir Müslümanın üzerine çıkmış olduğunu gördüm. Ona yöneldim ve arkasından yaklaşım*

²⁶⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 2/265.

²⁶⁷ Ahmet Yaman, “Seleb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/398.

²⁶⁸ Ahmet Yaman, “Tenfil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/451.

omzuna kılıcımla vurdum. Adam bana döndü, bana sarıldı, ölümün kokusunu hissettim, ardından öldü ve beni bıraktı. Daha sonra Hz. Ömer ile karşılaştım. Bana bu insanların hali ne dedi ben de bu Allah'ın emridir dedim. Sonra insanlar döndüler ya da dağıldılar. Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu: 'Kim birini öldürür ve buna dair bir delili de varsa onun selebi ona aittir.' Ebû Katâde, bunun üzerinde ayağa kalktım ve kim bana şahittir? dedim, ardından oturdum. Hz. Peygamber (sav) aynı sözü tekrar etti. Yeniden ayağa kalkarak kim bana şahittir? dedim. Bu durum üç kez tekrarlandı. Üçüncü seferinde Hz. Peygamber (sav), 'Ebû Katâde neyin var, ne oluyor?' diye sordu. Olayı anlattım. Orada bulunan bir kişi, 'doğru söylüyor ya Resulullah, Ölen kişinin selebi benim yanımda, onu ona bırak' dedi. Hz. Ebû Bekir: 'Allah'a yemin ederim ki eğer o, Allah'ın aslanlarından birine yönelmezse, Allah ve Resulü adına savaşın ve onun ganimetini size verin.' dedi. Hz. Peygamber (sav) de 'Doğru söyledin onu ona verin' diye buyurdu. Ebû Katâde, o bana verildi, kalkanı sattım ve onun parasıyla meyvelerin içine konulduğu bir kap satın aldım, bu benim İslam'da zenginleştiği ilk mal idi." dedi.²⁶⁹

Bu hadis hem Mâlikî hem de Şâfiî kaynaklarda aynen bu şekilde aktarılmış, ancak hadisin bir hükme mi yoksa bir içtihada mı delalet ettiği tartışma konusu olmuştur.

Mâlik'e göre hadis içtihada delalet etmektedir. Bu sebeple selebin ordu komutanının iznine bağlı olarak verilebileceği sonucuna ulaşmıştır.²⁷⁰ Bu anlayış çerçevesinde Mâlikîler selebin ganimete dahil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre savaşın ardından ordu komutanı "Beyyinesi olan gelip selebini alsın!" dediğinde askerler seleblerini alır. Ancak komutanın izin vermediği durumda toplanan selebler ganimete dahil edilir ve paylaşılır. Mâlikîlere göre seleb, bir tür tenfil hükmündedir.

Şâfiî, hadisin doğrudan bir hükme delalet ettiğini ve dolayısıyla savaşa katılan her askerin ordu komutanının izni olsun ya da olmasın seleb hakkına sahip olduğunu belirtmiştir.²⁷¹ Şâfiî'ye göre seleb, ganimet kapsamına alınamaz. Asker öldürdüğü düşmana dair bir delil sunabildiği sürece savaştan sonra selebini alma hakkına sahiptir demiştir. Bunun yanı sıra Şâfiî, bu hakkın yalnızca birebir çarpışmada öldürülen kişilere uygulanabileceğini, kaçıp kurtulmaya çalışanların öldürülmesinde böyle bir hakkın

²⁶⁹ Ebû Dâvûd, "Cihad", 157; Buhârî, "Fardü'l-Humus", 18; Müslim, "Cihad ve Siyer", 13.

²⁷⁰ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/517.

²⁷¹ Şâfiî, *el-Üm*, 7/240.

doğmayacağını vurgulamıştır.²⁷²

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin kaçan düşmanın selebinin alınamayacağı görüşüne itiraz etmiş, bu sonuca hadisten ulaşılamayacağını ileri sürmüştür. Ona göre hadislerde, selebin yalnızca birebir çarpışanlardan mı yoksa kaçanlardan mı alınabileceği konusunda net bir ifade yoktur. Hz. Peygamber'in (sav) böyle bir ayırım yaptığına dair bir delil bulunmadığından Şâfiî'nin bu yorumunun hadise ekleme niteliğinde olduğunu ifade etmiştir.²⁷³

Şâfiî, Hz. Peygamber'in (sav) savaşta birebir çarpışarak düşmanını öldüren kişiye selebi verdiğinin açık olduğunu savunmuştur. Ebû Katâde hadisi, onun bu görüşünü destekler niteliktedir, çünkü Ebû Katâde'nin öldürdüğü düşmanla devam eden bir savaş sırasında çarpıştığı hadisten anlaşılmaktadır.²⁷⁴ Ayrıca Şâfiî'ye göre âlimler arasında savaşta kendisini savunamayacak durumda olan birini öldüren kişiye seleb verilmemesi gerektiği konusunda icmâ bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in (sav) hadiste sözünü ettiği kimse, savaş silahı kullanan, savaşçı ve kendisini savunabilecek durumda olan birisidir.²⁷⁵

Mâlikîlere göre kaçan bir düşmanı öldüren kişiye de seleb verilebilir. Bu görüşlerinin delili Seleme b. Ekva' (ö. 74/693) hadisidir. Bu rivâyette Seleme'nin kaçan bir düşmanı öldürdüğü ve Hz. Peygamber'in (sav) onun selebini Seleme'ye verdiği belirtilmiştir.²⁷⁶ Ancak Mâlikîler, Ebû Cehil'in öldürülmesiyle ilgili hadislerin bu konuda delil olarak kullanılmasını kabul etmezler. Çünkü bu rivâyetlerde Ebû Cehil ile onu öldürenler arasında birebir bir çarpışmanın gerçekleştiğine dair bir bilgi bulunmadığı gibi bir hile ile öldürüldüğüne dair ifadeler yer almaktadır.²⁷⁷

Kanaatimizce Şâfiî, kaçan bir düşmanın öldürülmesinin İslam savaş ahlakına aykırı olduğunu ve bu kişiyi öldürenin seleb ile ödüllendirilmesinin doğru olmayacağı görüşündedir.

2.7. KÖPEĞİN YALADIĞI KABİN HÜKMÜ

İslam temizlik konusuna büyük önem verdiği için fıkıh kitaplarında temiz ve

²⁷² Şâfiî, *el-Üm*, 4/149.

²⁷³ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 52-53.

²⁷⁴ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/248-249.

²⁷⁵ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 14/138.

²⁷⁶ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 14/145-146.

²⁷⁷ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 14/147.

temizleyici maddeler hakkında detaylı bilgilere yer verilmiştir. Bu konu genellikle sular temelinde ele alınmış olsa da suyun bulunmadığı durumlarda toprakla yapılan temizlik, yani teyemmüm meselesine de değinilmiştir. Nitekim İslam’da temizlik, su ve toprakla sağlanabilir ve bu konuda açık âyetler bulunmaktadır.²⁷⁸

Fıkıh âlimleri, suyun temiz ve temizleyici olması arasında bir ayrım yapmışlardır. Örneğin saf hâliyle su hem temiz hem de temizleyici kabul edilirken içerisine rengini, kokusunu ve tadını değiştiren bir maddenin karışması durumunda temizleyici özelliğini ve hatta bazı durumlarda temiz olma vasfını kaybeder.²⁷⁹

Necis bir madde suya karışarak suyun kokusunu, rengini ve tadını değiştirmesi halinde bu suyun temizleyici olma özelliğini yitirdiği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak necasetin suyun bu özelliklerini değiştirmemesi durumunda ortaya çıkan hüküm tartışılmıştır. Bu bağlamda Mâlik’ten konu ile ilgili farklı görüşler nakledilmiştir. Bir rivâyete göre Mâlik, su az ya da çok olsun, vasfı değişmediği sürece necis bir şeyin düşmesinin suyu pisletmeyeceğini belirtmiştir. Diğer bir rivâyete göre ise az miktarda suyun içine necaset düşmesiyle necis hale gelebileceğini ifade etmiştir. Diğer bir rivâyete göre ise böyle bir suyun mekruh olduğunu söylemiştir.²⁸⁰ Şâfiî’ye göre ise iki kullenden²⁸¹ az olan durgun suya necis bir şey karışmışsa bu su temiz değildir.²⁸²

Bu konudaki tartışmalar, ilgili hadislerin zahiri ifadeleri arasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Mesela Ebû Hüreyre’den nakledilen hadislerde, “Sizden biri uyandığında kabın içine ellerini sokmadan önce iki elini de üç kere yıkasın. Çünkü gece uyurken ellerinin nerede gecelediğini bilemez.”²⁸³, “Sizden biri, durgun suya idrar yapıp ardından bu su ile yıkanmasın!”²⁸⁴ veya “Sizden biri cünüp iken durgun suda yıkanmasın!”²⁸⁵ ifadeleri, az miktarda necasetin az miktarda suyu kirlettiği izlenimini vermektedir. Ancak Enes b. Mâlik’ten (ö. 93/711-12) “Bir bedevi gelip, mescidin

²⁷⁸ Enfâl 8/11; Nisâ 4/43.

²⁷⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/29.

²⁸⁰ Ebû'l-Hasan el-Lahmî, *et-Tabsira*, thk. Ahmed Abdulkarim Necib (Katar: Vezâratu'l-Evkâf, 2011), 1/17; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/30.

²⁸¹ Sıvılar için kullanılan bir ölçü birimi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “Kulle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

²⁸² Şâfiî, *el-Üm*, 1/18.

²⁸³ Buhârî, “Vudû”, 26; Müslim, “Tahâret”, 26; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 49; İbni Mâce, “Kitâbu't-Tahâret ve Sünenihâ”, 40.

²⁸⁴ Buhârî, “Vudû”, 68; Müslim, “Tahâret”, 28 Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 36.

²⁸⁵ Müslim, “Tahâret”, 29; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 36; İbn Mâce, “Kitâbu't-Tahâret ve Sünenihâ”, 109.

*köşesine idrarını yaptı. İnsanlar ona engel olmaya kalkıştıklarında, Hz. Peygamber (sav) onların bunu yapmalarına izin vermedi. Bedevi idrarını yapmayı bitirdiğinde, Hz. Peygamber (sav) bir kova ile su dökülmesini emretti ve su döküldü.”*²⁸⁶ şeklinde gelen bir rivâyette ise az miktarda necasetin az suyu kirletmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebû Saîd el-Hudrî’den (ö. 74/693-94) “Hz. Peygamber’e (sav) Budâ’a kuyusunun suyu kullanılıyor, oysa kuyuya köpek leşleri, pis çaputlar ve insan pislikleri atılmaktadır dendiğinde Hz. Peygamber (sav) hiçbir şey suyu necis etmez buyurdu.”²⁸⁷ şeklinde gelen rivâyet de bu konunun tartışılmasına sebep olmuştur. Şâfiî, hadisler arasındaki zahiri çelişkiyi Ebû Hüreyre hadislerini az miktarda suya, Ebû Saîd hadisini ise çok miktarda suya delalet olarak yorumlamıştır. Bedevi ile ilgili olan hadis hakkında ise içine necaset giren su ile necasetin üzerine dökülen suyun farklı şeyler olduğunu söyleyerek bir çelişki olmadığını ifade etmiştir. Mâlikî âlimleri ise Ebû Hüreyre hadisini kerahete, Ebû Saîd ve Enes b. Mâlik hadisini ise caizliğe yorumlanabileceğini ifade etmişlerdir.²⁸⁸

Hayvanların artığından kalan suyun temizliği de tartışılmıştır. Deve, sığır ve davar gibi hayvanların artığının temiz olduğu konusunda ittifak bulunurken, diğer hayvanların artığı konusunda ihtilaf mevcuttur. Mâlik’ten bu konuda iki görüş nakledilmiştir: Bir görüşe göre bütün hayvanların artığı temizdir, diğer görüşe göre ise domuz hariç bütün hayvanların artığı temizdir. Şâfiî’ye göre ise köpek ve domuz hariç tüm hayvanların artığı temizdir. Bazı âlimler yırtıcı hayvanları istisna etmişken bazı âlimler ise hayvanın etinin yenilip yenilmediğine göre hüküm vermiştir.²⁸⁹

İbnü’l-Lebbâd kitabında Ebû Hüreyre’nin rivâyet ettiği “Köpek sizden birinizin kabını yalarsa onu yedi defa yıkasın!”²⁹⁰ hadisini ele alarak Şâfiî’yi hadiste açıkça belirtilmediği halde köpek ve kabı necis kabul etmesi sebebiyle eleştirmiştir. İbnü’l-Lebbâd’a göre bu hadisten Hz. Peygamber’in (sav) köpeğin necis olduğu için kabın yıkanmasını emrettiği şeklinde bir anlam çıkarılamaz. Nitekim Mâlik de bu hadisten böyle bir sonuç çıkarmamıştır.²⁹¹

Mâlik’e göre köpek ve köpeğin artığı temizdir. Hz. Peygamber’in (sav), köpeğin

²⁸⁶ Buhârî, “Vudû”, 58; Müslim, “Tahâret”, 30; İbn Mâce, “Tahâret ve Sünenihâ”, 78.

²⁸⁷ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 34; Tirmizî, “Tahâret”, 49.

²⁸⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-muctehid*, 1/30-32.

²⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-muctehid*, 1/34.

²⁹⁰ İbn Mâce, “Tahâret”, 31; Ebû Dâvûd, “Tahâret” 37; Müslim, “Tahâret”, 27.

²⁹¹ İbnü’l-Lebbâd, *er-Red ‘ale’ş-Şâfi’i*, 53-55.

yaladığı kabın yedi defa yıkanmasını emretmesi, tamamen taabbüdî bir emir olarak değerlendirilmiştir. Mâlik, Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen ilgili hadisi “اذا ولغ/yalarsa” yerine “اذا شرب/içerse” şeklinde nakletmiştir. Bu sebeple hadis “*Köpek sizden birinizin kabından içerse onu yedi defa yıkasın!*”²⁹² anlamını taşımaktadır. Mâlik bu kelime farklılığını esas alarak köpeğin ağzını sürdüğü kaptaki su bulunuyorsa o kabın yedi defa yıkanması gerektiğini; ancak içinde bir yiyecek türü varsa yıkama zorunluluğu olmadığını ileri sürmüştür.²⁹³ Mâlikî mezhebinin bu konudaki temel delillerinden biri, Mâide sûresinde²⁹⁴ köpeğin avladığı avın helal kılındığının belirtilmesidir. Mâlikîlere göre köpeğin avladığı hayvanın yenilebilir olması, kaçınılmaz olarak av üzerinde köpeğin salyasının bulunmasını da içerir. Dolayısıyla köpeğin salyasının temas ettiği bir şeyin necis kabul edilmesi tutarlı bulunmamaktadır.²⁹⁵ Bir diğer delil ise Hz. Peygamber'in (sav) yıkama işlemi için sayıyı şart koşmuş olmasıdır. Eğer bu emir, taabbüdî bir niteliğe sahip olmasaydı Hz. Peygamber'in (sav) yedi defa yıkamayı vurgulaması gerekmezdi; zira bir defa yıkama dahi temizliği sağlamak için yeterli olabilirdi. Bunun yanı sıra diğer rivâyetler de köpeğin necis olmadığı görüşünü destekler niteliktedir. Örneğin Ebû Katâde'den nakledilen ve kedilerin necis olmadığını belirten hadis, “*Kediler necis değildir, çünkü kedi daima kap kaçaklarımız arasında dolaşan bir hayvandır.*”²⁹⁶, kedilerin sürekli insanlar arasında dolaşan hayvanlar olduğu gerçeğine dayandırılmıştır. Benzer şekilde köpeklerin de insanlar arasında dolaşan hayvanlar olması sebebiyle necis sayılmaması gerektiği düşünülmüştür. Ayrıca Hz. Peygamber'e (sav) Mekke ile Medine arasındaki su birikintileriyle ilgili olarak buralara köpeklerin ve yırtıcı hayvanların girip çıktığı sorulduğunda Hz. Peygamber'in (sav) “*Onlar kendi kismetlerini alırlar, siz de kalanından bol bol içer ve yıkanırsınız.*”²⁹⁷ şeklindeki cevabı, Mâlikîler tarafından köpeklerin necis olmadığına dair bir delil olarak zikredilmiştir.²⁹⁸

Şâfiî'ye göre Ebû Hüreyre'den nakledilen köpeğin yalaması ile ilgili hadis, köpeğin

²⁹² Buhârî, “Vudû”, 33.

²⁹³ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 2/208-209.

²⁹⁴ “*Sana, kendileri için nelerin helâl kılındığını soruyorlar. De ki: “İyi ve temiz olanlar size helâl kılınmıştır.” Yırtıcı hayvanlardan olup Allah'ın size öğrettiği ile eğiterek avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin; (hayvanı ava salarken besmele çekerek) üzerine Allah'ın adını da anın. Allah'tan korkun, şüphesiz Allah'ın hesabı pek çabuktur.*” Mâide 5/4.

²⁹⁵ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 2/209; Muhammed Bağçivan, *Lafız ve Gaye Ekseninde İmam Şâfiî'nin Hukuk Metodolojisi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 20024), 96.

²⁹⁶ İbn Mâce, “Tahâret”, 32; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 38; Tirmizî, “Tahâret”, 69.

²⁹⁷ İbn Mâce, “Tahâret”, 76.

²⁹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/36.

necis olduğuna delalet etmiştir. Şâfiî mezhebine göre az miktarda bir suya necaset bulaşmışsa bu su dökülür, kap ise bir kere yıkanır; ancak üç kez yıkanması daha uygun görülmüştür. Bununla birlikte eğer kap köpeğin veya domuzun içmesi sebebiyle necasete maruz kalmışsa bu kap mutlaka biri toprakla olmak üzere yedi kez yıkanmalıdır.²⁹⁹ Şâfiî, buradan hareketle temiz bir şeyin yedi kez yıkanmasının emredilemeyeceğini ifade etmiştir. Mâlikîlerin abdest alırken uzuvların temiz olsa bile yıkanmasını delil göstermelerini ise Şâfiî, yeterli bulmamıştır. Zira abdestle ilgili bu uygulamanın bir fazilet olduğu hadislerde belirtilmişken temiz bir kabın yedi defa yıkanmasının fazilet olduğuna dair bir çıkarım mümkün değildir.³⁰⁰ Şâfiî, bütün necasetlerin hayız kanına kıyas edilmesi gerektiğini savunmuştur. Hz. Peygamber'in (sav) elbiseye bulaşan hayız kanının yıkanmasını emredip sayı zikretmemesi, bir defa yıkamanın necaseti gidermek için yeterli olduğunu göstermiştir. Ancak köpeğin yalamasıyla ilgili hadiste yedi sayısının vurgulanması bu durumun farklı bir necaset türü olduğunu ortaya koymuştur.³⁰¹ Bu sayı, Mâlikîlerin düşündüğü gibi taabbüdî bir emir değildir; zira necaset türleri birbirinden farklılık arz edebilir ve bir necaset diğerine göre daha ağır kabul edilebilir.³⁰² Şâfiî'ye göre hayız kanı bir defa yıkamakla giderilir; oysa köpeğin yalamasından kaynaklanan necaset ancak yedi kez yıkama ile temizlenebilir. Şâfiîlerin köpeği necis kabul etmelerinin bir diğer gerekçesi, köpeğin diğer hayvanlardan farklı olduğunu düşünmeleridir. Hadislerde köpeğin bulunduğu bir evde sevapların azalacağı veya meleklerin o eve girmeyeceği gibi yer alan bilgiler Şâfiîler tarafından köpeğin diğer vahşi hayvanlardan farklı bir konumda olduğuna delil olarak kabul edilmiştir.³⁰³ Ayrıca Mâlikîlerin Mâide sûresindeki âyeti delil getirerek köpeğin avladığı şeyin yenilebilir olmasının, köpeğin yaladığı şeyin temiz olduğuna işaret ettiğini öne sürmelerine karşılık Şâfiî, köpeğin avladığı şeyin yıkandığını öne sürerek çözüme kavuşturmuştur.³⁰⁴

Şâfiî'nin bu konudaki en önemli eleştirilerinden biri, Mâlikîlerin kabın yedi defa yıkanmasının illetini açıklayamamalarıdır. Mâlikîlere göre bu yıkama emri, sebebi bilinmeyen (taabbüdî) bir hüküm olarak kabul edilmektedir.³⁰⁵ Ancak Şâfiî, Mâlikîlerin

²⁹⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/19.

³⁰⁰ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 2/209-210.

³⁰¹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/19-20.

³⁰² İbn Rüşt, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/37-38.

³⁰³ Şâfiî, *el-Üm*, 1/20.

³⁰⁴ İbn Rüşt, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/36.

³⁰⁵ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/ 115.

bu yaklaşımını eleştirerek su hariç kabın içinde bulunan süt, et suyu gibi sıvıların içilebilir veya bu tür bir suyla abdest alınabilir olduğuna dair görüşlerini kesinlikle kabul edilemez bulmuştur. Şâfiî'ye göre eğer kabın necis olmadığı söyleniyorsa bu durumda kabın yıkanmasına gerek kalmaz; eğer kabın necis olduğu kabul ediliyorsa o zaman da kabın içindeki şeylerin yenilip içilemeyeceği açıktır.³⁰⁶ Dolayısıyla bu meselede Şâfiî, Mâlikîlerin görüşünü tutarlı bulmamıştır. Bu tartışmaların bir sonucu olarak bazı Mâlikî âlimleri, köpeğin artığının necis kabul edilmesinin daha güçlü bir görüş olduğunu belirtmişlerdir.³⁰⁷

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'yi domuzu da köpekle aynı hükümde değerlendirmesi nedeniyle eleştirmiştir. Hadislerde domuzdan açıkça bahsedilmemesine rağmen Şâfiî'nin domuzun artığını da necis kabul etmesini hadise yaptığı bir ilave olarak değerlendirmiştir.³⁰⁸

Şâfiî'nin bu konuda daha önce de benzer eleştirilere maruz kaldığı, kendi eserlerinden anlaşılmaktadır. Şâfiî bu yaklaşımını "Domuz köpekten daha şerli değilse de daha hayırlı değildir, biz bu sebeple kıyasta bulunduk" şeklinde açıklamıştır.³⁰⁹ Ayrıca Mâlik'ten domuzun durumu hakkında iki farklı görüş nakledilmiştir. Bu görüşlerden birinde Mâlik de domuzu diğer hayvanlardan ayrı tutarak artığını temiz olarak değerlendirmiştir.³¹⁰

Şâfiî, köpeğin yaladığı bir kabın yedi defa yıkanması gerektiğini belirtmiş, bu yıkamalardan birinin veya sonuncusunun toprak ile yapılmasını şart koşturmuştur. Eğer toprak bulunamazsa temizlik amacıyla toprak yerine geçebilecek kum veya çakıl gibi maddelerin kullanabileceğini belirtmiştir. Ancak bu konuda Şâfiî'ye ait iki farklı görüş aktarılmıştır. İlk görüşte temizlik için mutlaka toprak bulunmasının zorunlu olduğu ifade edilmişken ikinci görüşte toprak yerine istincâda olduğu gibi toprak benzeri bir şeyle de temizlik yapılabileceği belirtilmiştir.³¹¹

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'yi teyemmümde temiz kabul etmediği toprağı, köpeğin yaladığı kabın temizliğinde uygun görmesi sebebiyle eleştirmiştir. Ona göre Şâfiî,

³⁰⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 7/221.

³⁰⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/37-38.

³⁰⁸ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 54.

³⁰⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/19.

³¹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/34.

³¹¹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/19.

teyemmümde kepek, kireç ve saman karışımı bir toprağı temizleyici kabul etmemişken köpeğin yaladığı kabın bu maddelerle temizlenebileceğini kabul etmiştir. İbnü'l-Lebbâd, bu durumun bir tutarsızlık teşkil ettiğini ileri sürmüştür.³¹²

Yaptığımız araştırma neticesinde elde edilen bilgilere göre Şâfiî'nin köpeğin yaladığı kabın temizliğinde kullanılan malzemelerle teyemmümde kullanılan toprağı aynı kategoride değerlendirmede anlaşılmaktadır. Şâfiî, bazı taş türlerini teyemmüm için uygun görmemişken³¹³ istincâ konusunda taşlar arasında böyle bir ayırım yapmamıştır. Müzenî, el-Muhtaşar adlı eserinde Şâfiî'den bu meseleye dair iki farklı rivâyet nakletmiştir. İlk rivâyete göre köpeğin yaladığı kabın yalnızca toprak ile temizlenebileceği ifade edilmişken diğer rivâyete göre toprak yerine geçebilecek benzer bir maddeyle de temizlenebileceği belirtilmiştir. Ayrıca Müzenî, bu toprak benzeri maddelerin istincâda temizlik için uygun görülen maddeler arasında yer aldığını bildirmiştir.³¹⁴ Bu bilgilerden hareketle şu sonuca ulaşılabilir: Şâfiî, köpeğin yaladığı ve necis kabul ettiği kabın temizliğinde istincâ için geçerli temizlik maddelerinin kullanımını uygun görmüş; ancak teyemmüm konusunda temiz toprakla ilgili farklı bir hükme varmıştır.

2.8. UMRÂ

Umrâ, hibenin ya hibeyi yapanın ya da hibeyi alan kişinin ömrü ile sınırlandırıldığı bir hibe türüdür. Bu tür bir hibe, kişinin bir malı, “Benim ömrüm boyunca ya da senin ömrün boyunca bu mal senin olsun.” şeklinde bağışlamasıyla gerçekleşir. Bu tür bir hibede, önceliğine bakılmaksızın umrâ yapanın ya da umrâ yapılanın ölmesi ile malın umrâyı yapana geri dönmesi amaçlanmaktadır. Görünüşte rukbâ uygulamasını çağırırsa da umrâ, rukbâdan farklı bir bağış şeklidir. Çünkü rukbâda bağışı yapan ile bağışı alan kişiden hangisinin önce vefat edeceğine göre mal, hayatta kalana aittir. Eğer bağışı yapan önce ölürse mal bağışı yaptığı kişide kalırken bağışın yapıldığı kişi önce ölürse mal bağışı yapana geri döner.³¹⁵ Umrâ konusu ele alınırken süknâ kavramının da açıklanmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Süknâ, bir evin tamamından veya bir bölümünden

³¹² İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 54-55.

³¹³ Şâfiî, *el-Üm*, 1/67.

³¹⁴ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/100-101.

³¹⁵ Hacı Mehmet Günay, “Rukbâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/218.

yararlanma hakkı olarak tanımlanabilir.³¹⁶

Âlimlerin umrâ konusundaki görüşlerini üç ana başlık altında toplamak mümkündür. İlk görüşe göre umrâ hem menfaati hem de mülkiyeti kesin bir hibe hükmündedir ve hangi şartla yapılırsa yapılsın, umrâ malı hibeyi yapana geri dönmez. Cumhur bu görüşü benimsemiştir. İkinci görüşe göre ise umrâ, belirlenen şartlara bağlıdır. Buna göre umrâyı yapan kişi “Senin hayatın boyunca” şartını eklerse, umrâ yapılan kişi vefat ettiğinde mal, umrâyı yapana geri döner. Ancak umrâyı yapan kişi “Senin ve çocuklarının hayatı boyunca” şeklinde şart koşarsa, umrâ yapılan kişinin soyu tükenirse mal umrâyı yapana döner; soy tükenmezse mal, umrâ yapılanın mirasçılarına intikal eder. Bu görüş, Mâlik’e nispet edilmektedir. Üçüncü görüşe göre umrâyı yapan kişi “Bu mal senin ömrün boyunca sana aittir” derse, umrâ yapılan kişi vefat ettiğinde mal umrâyı yapana geri döner. Ancak “Bu mal senin ve çocuklarının ömrü boyunca sana aittir” derse, bu durumda mal umrâyı yapana dönmez; umrâ yapılan kişinin mirasçılarına geçer. Bu görüşü savunanlar arasında Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Dâvûd (ö. 270/884) yer alır.³¹⁷ Mâlik’in de bu görüşte olduğu ileri sürülse de Ebû Ömer’e göre Yahyâ b. Yahyâ dışında hiç kimse Mâlik’ten böyle bir görüş aktarmamıştır.³¹⁸

Umrâ konusundaki görüş ayrılıklarının temel sebebi, Hz. Peygamber’den (sav) bu hususta nakledilen hadislerdeki farklılıklardır. Ebû Seleme (ö. 4/625), Câbir b. Abdullah’ın (ö. 78/697), Hz. Peygamber’den (sav) şu sözleri işittiğini aktarmaktadır: “*Bir kimse sana ve çocuklarına diyerek umrâ yaparsa, verilen mal umrâ yapılan kişinin olur. Verilen mal umrâ yapana kesinlikle geri dönmez. Çünkü bu mal bağışlanmış ve mirasa konu olmuştur.*”³¹⁹ Yine Ebû Seleme, Câbir’in Hz. Peygamber’den (sav) şu hükmü naklettiğini rivâyet etmiştir: “*Hz. Peygamber (sav) umrânın bağışlanan kişiye ait olduğuna hükmetmiştir.*”³²⁰

Bir diğer rivâyette ise Ebû Zübeyr (ö. 126/743-44), Câbir’den Hz. Peygamber’in (sav) şu ifadelerini aktarmaktadır: “*Ey Ensar topluluğu, mallarınızı elinizde tutun; mallarınızı umrâ yapmayın. Kim birinin hayatıyla sınırlı olarak bir şey umrâ ederse, o*

³¹⁶ Hacı Mehmet Günay, “Süknâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/48.

³¹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-muctehid*, 4/116.

³¹⁸ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 22/317.

³¹⁹ Müslim, “Umrâ”, 20.

³²⁰ Müslim, “Hibât”, 4.

*mal hem hayatında hem de ölümünde umrâ yapılan kişiye aittir.”*³²¹ Bir başka rivâyette ise Câbir, Hz. Peygamber’den (sav) şu şekilde nakletmiştir: “*Umrâ ve rukbâ yapmayın. Kim bir malı umrâ veya rukbâ yaparsa, o mal umrâ yapılan kişinin mirasçısına aittir.*”³²²

Görüleceği üzere bu hadisler arasında dikkat çeken bir fark bulunmaktadır. Ebû Seleme’nin Câbir’den naklettiği hadislerde “çocuk” ifadesi geçerken, Ebû Zübeyr’in Câbir’den naklettiği hadislerde bu ifade yer almamaktadır ve umrâ mutlak olarak zikredilmiştir. Bu durum, görünürde bir şart izlenimi oluşturmaktadır. Şâyet umrâ mutlak olarak ifade edilirse, malın umrâ yapılan kişinin neslini de kapsadığı ve malın umrâ yapana geri dönmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak “çocuk” ifadesinin zikredilmediği ve yalnızca “senin ömrün boyunca” ifadesiyle yapılan umrâlarda, malın umrâ yapana geri dönebileceği izlenimi ortaya çıkmaktadır. Bu fark, mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının temelini oluşturmaktadır. Mâlikîlere göre Ebû Seleme’nin, Câbir’den naklettiği hadis, bir şart izlenimi taşımaktadır ve “Malımı sen hayatta olduğun sürece sana veriyorum.” ifadesi ile “Malımı sen ve çocukların hayatta olduğu sürece sana veriyorum.” ifadesi arasında fark bulunmaktadır. Cumhura göre ise Ebû Zübeyr’in, Câbir’den naklettiği hadis esas alınmalıdır. Buna göre umrâda zikredilen herhangi bir şartın bağlayıcı bir niteliği yoktur ve mal “çocuk” ifadesi söylensin ya da söylenmesin, mutlak surette umrâ yapılan kişiye ait kabul edilmelidir.

İbnü’l-Lebbâd, eserinde Mâlik’in şu görüşünün isabetli olduğunu ifade etmektedir: “Bir kimse, ‘Sen hayatta olduğun sürece bu malı sana verdim’ derse, umrâ yapılan kişi öldüğünde mal umrâyı yapana geri döner. Ancak ‘Sen ve çocukların hayatta olduğu sürece’ derse, umrâ yapılan kişi öldüğünde mal umrâyı yapana geri dönmeyiz.” İbnü’l-Lebbâd, Şâfiî’nin umrâda şartı kabul etmeme görüşünü eleştirerek, bu yaklaşımın hadise muhalif olduğunu iddia etmiştir.³²³

İbnü’l-Lebbâd’ın Mâlik’in görüşü olarak naklettiği bu görüş Mâlik’ten nakledilen meşhur görüş değildir. Mâlik’in bu konudaki görüşü bir kimse, “Sen hayatta olduğun sürece bu malı sana verdim” derse, umrâ yapılan kişi vefat ettiğinde mal umrâyı yapana geri döner. Ancak “Sen ve çocukların hayatta olduğunuz sürece” derse, umrâ yapılan kişi

³²¹ Müslim, “Hibât”, 4.

³²² Ebû Dâvûd, “İcâre”, 52.

³²³ İbnü’l-Lebbâd, *er-Red ‘ale’ş-Şâfi’i*, 55-57.

öldüğünde ve nesli tükenmişse mal umrâyı yapana geri döner; nesli tükenmemişse mal, umrâ yapılan kişinin mirasçılara geçer görüşüdür.³²⁴ Mâlikîlerin bu konudaki delillerinden biri umrâ hadisini nakleden Câbir b. Abdullah'ın Hz. Peygamber'in (sav) caiz kabul ettiği umrânın sana ve çocuklarına denilen umrâ olduğunu, sen yaşadığın sürece denilerek yapılan umrânın ise sahibine geri döneceğini söylediği haberdır.³²⁵ Böylece Mâlikîlere göre Câbir, Hz. Peygamber'den (sav) naklettiği hadisin nasıl uygulandığını açıklamıştır. Mâlikîlerin konu ile ilgili başka bir delili ise Hz. Hafsa'nın yeğenine yaşadığı sürece evini tahsis etmesi, Hz. Hafsa'nın yeğeni vefat ettikten sonra İbn Ömer'in bu eve mirasçı olmasıdır.³²⁶ Çünkü Hz. Hafsa'nın çocuğu yoktur ve tek mirasçısı kardeşi İbn Ömer'dir. Mâlikîlere göre umrâ dönülemez bir hibe olsaydı İbn Ömer, Hz. Hafsa'nın mirası olarak bu evi alamazdı. Demek ki umrâ malı umrâ yapana geri dönebilmektedir. Bir diğer delil, Kâsım b. Muhammed'in umrâ hakkında verdiği bir cevaptır. Kâsım, kendisine umrâ konusunda ne bildiği sorulduğunda, "Ben insanların mallarını verirken şartlar koştuklarından başka bir şey bilmiyorum." demiştir. Mâlikîlerin bir diğer delili ise Ebû Bekir b. Muhammed'in oğulları Abdullah ve Muhammed arasındaki tartışmadır. Abdullah, kardeşi Muhammed'i, Hz. Peygamber'in (sav) umrâ hadisi doğrultusunda hükmetmediği gerekçesiyle eleştirmiş ve umrâ malının geri dönmeyeceği yönünde neden hüküm vermediğini sormuştur. Muhammed ise "Ben insanların uygulamasını bu şekilde bulmadım." diyerek cevap vermiştir. Abdullah, kardeşini ikna etmeye çalışmışsa da Muhammed, bu yaklaşımı kabul etmemiştir.³²⁷ Tüm bu delillere dayanarak, Mâlikîlere göre Medine'de umrâ şartlara bağlı olarak yapılmakta ve bu durum umrâ malının umrâyı yapana geri dönebileceğini göstermektedir.

Şâfiî'ye göre umrâ, kesin bir hibedir ve umrâyı yapan kişi hangi şartı öne sürerse sürsün, mal umrâyı yapana geri dönmez. Şâfiî, Mâlikîlerin delil olarak öne sürdükleri Kâsım b. Muhammed'in şu sözünü değerlendirmiştir: "Ben insanların mallarını verirken şartlar koştuklarından başka bir şey bilmiyorum." Şâfiî'ye göre bu ifade herhangi bir bağlayıcı hüküm içermemekte yalnızca insanların uygulamalarını aktarmaktadır.³²⁸ Kâsım b. Muhammed'in umrâ şartlarını tasdik ettiğine veya bunun bağlayıcı bir hüküm

³²⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 4/116.

³²⁵ Müslim, "Umrâ", 23.

³²⁶ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 22/318.

³²⁷ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 22/318-319.

³²⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 4/66.

olduğuna dair bir beyanı bulunmamaktadır. Ayrıca, Şâfiî'ye göre Kâsım b. Muhammed'in Câbir b. Abdullah'tan nakledilen hadisi duymamış olma ihtimali de göz ardı edilemez.³²⁹ Şâfiî, umrâda ileri sürülen şartların hükümsüz ancak umrânın geçerli olduğunu savunmuştur. Bu görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber'in (sav), bir köleyi azat etmek amacıyla satın almak isteyen bir kişiye, satıcının "Velâ³³⁰ hakkı satıcıya aittir." şeklindeki şartını Hz. Peygamber (sav) geçersiz kılmış ancak satış akdini geçerli kabul ettiği yönündeki uygulamasını örnek vermiştir. Şâfiî'ye göre umrâda da durum benzerdir. Öne sürülen şart hükümsüzdür, ancak mal umrâ yapılan kişiye geçmiştir. Şâfiî'nin konuya dair bir diğer delili, bedevilerden bir adamın İbn Ömer'e başvurarak oğluna bir deveyi umrâ ettiğini ve devenin yavruladığını belirterek hüküm talep etmesi üzerine, İbn Ömer'in, "Oğlun hayatta iken de vefat ettikten sonra da deve ona aittir." şeklinde hüküm vermesidir.³³¹ Ayrıca Şâfiî, Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'in (sav) umrâyı mirasçılara verdiğini haber vermesini de delil olarak zikretmiştir. Ebû Rebâha'nın Câbir b. Abdullah'tan naklettiği, "*Umrâ ve rukbâ yapmayın. Kim bir şeyi umrâ veya rukbâ ederse, bu miras için bir yol olur.*"³³² şeklindeki hadis de Şâfiî'nin görüşünü destekleyen deliller arasındadır. Şâfiî ayrıca, Şüreyh'in umrâ malının mirasçılara kalması yönünde hüküm verdiğini belirterek bu görüşünü teyit etmiştir.³³³

Şâfiî, Mâlikîlerin, İbn Ömer'in Hz. Hafsa'nın evine mirasçı olmasını delil olarak sunmalarına eserlerinde yer vermemiştir. Ancak cumhurun, umrâ ve süknâyı aynı kapsamda değerlendirmedikleri dikkate alındığında, Şâfiî'nin bu olayı bir umrâ olarak kabul etmemiş olması muhtemeldir. Zira Mâlikîlere göre süknâ ve umrâ aynı hükümleri doğururken, cumhura göre bu iki uygulama birbirinden farklı hükümler gerektirmektedir.³³⁴

Umrâ ile ilgili gelen bazı hadislerde "çocuk" lafzının geçip bazılarında geçmemesi umrâ ile ilgili farklı görüşler ortaya çıkarmıştır. Nitekim bazı alimler "Sana umrâ yapıyorum." ile "Sana ve çocuklarına umrâ yapıyorum." cümleleri arasında fark olduğuna

³²⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 4/68.

³³⁰ "Âzatlıktan veya muvâlât sözleşmesinden doğan hükmi akrabalık bağıını ifade eder." Ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Velâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

³³¹ Şâfiî, *el-Üm*, 4/66-67.

³³² Ebû Dâvûd, "İcâre", 52.

³³³ Şâfiî, *el-Üm*, 4/67.

³³⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 4/117.

hükmetmişlerdir. Şâfiî, hadislerden yola çıkarak umrâda istisna yapılamayacağına hükmetmişken İbnü'l-Lebbâd yine aynı hadislerden yola çıkarak umrâda istisna yapılmanın mümkün olduğunu savunmuştur.

2.9. HUBUBATIN ZEKÂTI

Öşür, Arapça “uşr” kelimesinden türeyerek dilimize geçmiş olup sözlükte “onda bir” anlamına gelir. Terim olarak ise toprak mahsullerinden alınan zekâtı ifade eder.³³⁵ Öşrün farz olduğu, Kur’ân, sünnet ve icmâ ile sabittir. Bakara sûresinin 267. âyetinde yerden çıkan ürünlerden infak edilmesinin emredilmesi ve En’âm sûresi’nin 141. âyetinde hasat günü mahsullerin haklarının verilmesinin belirtilmesi, toprak ürünlerinden zekât alınmasına ilişkin Kur’ânî delillerdendir. Ayrıca, Hz. Peygamber’in (sav) “*Yağmur ve kaynak suyu gibi doğal yollarla sulanan veya sulamaya ihtiyaç duymayan bitkilerde zekât oranı onda bir, özel bir şekilde sulanan bitkilerde ise yirmide birdir.*” buyurduğu hadisi de öşrün farz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.³³⁶ Ulema arasında, toprak ürünlerinde nisâp miktarının gerekliliği, hangi ürünlerden öşür alınacağı ve öşrü alınan ürünlerin birbirine eklenip eklenemeyeceği gibi konular tartışmalı olmakla birlikte, toprak ürünlerinden zekât alınması gerektiği hususunda icmâ vardır.

Ebû Hanîfe dışındaki diğer mezhepler, toprak ürünlerinden zekât alınabilmesi için nisâp miktarının beş vesk (yaklaşık 650-660 kilogram) olması gerektiği konusunda ittifak halindedir. Hz. Peygamber’den (sav) nakledilen “*Beş veskten az olan toprak ürününde zekât yoktur.*”³³⁷ hadisini, daha önce umum olarak bildirilen öşürle ilgili emirlerin bu şekilde tahsis edilmesi olarak değerlendirmişlerdir.³³⁸

Hangi ürünlerden zekât alınacağı konusu, âlimler arasında ihtilâflıdır. Ebû Hanîfe’ye göre topraktan çıkan ot, odun, kamış ve meyvesiz ağaçlar dışında tüm toprak ürünlerinden zekât verilmesi gerekir. Ancak, öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed, bir yıl boyunca çürümeden dayanabilen toprak ürünlerinin zekâta tabi olduğunu ifade etmişlerdir.³³⁹ Mâlikî mezhebine göre ise buğday, arpa, çavdar, mısır, pirinç, mercimek,

³³⁵ Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-Himyerî, *Şemsu'l-'ulûm ve devâu kelami'l-'Arab mine'l-külûm*, thk. Hüseyin b. Abdullah Ömeri vd. (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1999), 7/4549-4550.

³³⁶ Buhârî, “Zekât”, 55; İbn Mâce, “Zekât”, 17.

³³⁷ Buhârî, “Zekât”, 42.

³³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 2/ 27.

³³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 2/27; Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (b.y.: el-Matba'atu'l-Hayriyye, 1322), 1/125; Mehmet Erkal, “Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 31.

burçak, fasulye, susam ve yenilebilir her türlü hububat zekâta tabidir.³⁴⁰ Şâfiî ise zekâta konu olan hububatin, insanların ekip biçtiği, kurutulabilen, depolanabilir ve pişirilerek ya da ezilip püre veya ekmek haline getirilerek tüketilebilen gıda maddelerinden olması gerektiğini vurgulamıştır.³⁴¹

Hububatta nisâp miktarını kabul eden âlimler, bir üründe nisâp miktarına ulaşamaması durumunda başka bir ürünle birleştirilip birleştirilemeyeceğini de tartışmışlardır. Genel görüş, toprak ürünlerinin birbirine eklenemeyeceği yönündedir. Ancak, Mâlikî mezhebine göre buğday, arpa ve çavdar gibi hububat türleri birleştirilerek zekâtları verilebilir.³⁴² Örneğin iki vesk buğdayı ve üç vesk arpası olan bir kişi, bu miktarların toplamı beş vesk nisâp miktarına ulaştığı için zekât vermekle yükümlüdür. Buna karşılık Şâfiî, farklı hububat türlerinin birbirine eklenerek nisâp miktarının tamamlanamayacağını savunur. Şâfiî'ye göre kendine özgü adı, yapısı, tadı ve yetiştirilme şekli farklı olan hububat türleri, zekât için birleştirilemez. Aynı türün alt çeşitleri birleştirilebilir, ancak farklı türler aynı sınıf altında toplansa bile zekât için bir araya getirilemez. Örneğin Şâfiî'ye göre kırmızı kuru üzüm ile siyah kuru üzüm birleştirilip zekât verilebilirken, buğday ile arpanın birbirine eklenerek zekât verilmesi mümkün değildir.³⁴³ Bu doğrultuda, iki vesk buğdayı ve üç vesk arpası olan bir kişi zekât vermekle yükümlü sayılmaz. Ancak Şâfiî, buğdayın farklı türlerinin birbirine eklenerek zekât verilmesine cevaz vermektedir.

Şâfiî'ye göre buğday türlerinden biri olan “ales” diğer buğday türlerinden farklı özelliklere sahiptir. Ales, harmanlama işleminden sonra ikinci bir kabuğa sahiptir ve bu kabuğun içinde iki dane bulunur. Normal buğday, harmanlama işlemiyle hazır hale gelirken ales buğdayında ikinci kabuk çıkarılmadan muhafaza edilmesi gerekir. Ales türü buğdayın daha az dayanıklı olduğu ve bu nedenle ikinci kabuğuyla depolanması gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca Şâfiî'nin aktardığına göre ales türü buğdayın kabuklu hali ile kabuksuz hali arasında ağırlık bakımından yarıya varan bir fark bulunmaktadır. Bu gerekçelerle, Şâfiî'ye göre ales türü buğday ikinci kabuğuyla depolanırsa nisâp miktarı on vesk olarak hesaplanmalıdır. Ancak kabuğu çıkarılarak depolanırsa bu durumda nisâp

³⁴⁰ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 9/255.

³⁴¹ Şâfiî, *el-Üm*, 2/37.

³⁴² İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 9/258.

³⁴³ Şâfiî, *el-Üm*, 2/38.

miktarı beş vesk olarak değerlendirilir.³⁴⁴ Zira buğdayın söz konusu türünde kabuk, toplam ağırlığa iki kat bir yük getirmektedir. Şâfiî'nin görüşüne göre zekâta tabi olan toprak ürünlerinin temel niteliklerinden biri yenilebilir olmalarıdır. Bu değerlendirme, kabuğun yenilebilir bir özellik taşıması dolayısıyla zekâta dâhil edilemeyeceği görüşüne dayanmaktadır. Bu bağlamda Şâfiî'ye göre üç vesk normal buğdayı ve iki vesk kabuklu ales buğdayı olan bir kişi, toplam beş vesk nisâp miktarına ulaşamadığı için zekât vermekle yükümlü değildir. Zira iki vesk ales buğdayı, kabuğu çıkarıldığında bir veske düşmektedir. Ancak üç vesk normal buğdayı ve dört vesk kabuklu ales buğdayı olan bir kişi, toplam beş vesk nisâp miktarını ulaştığı için zekâtla mükellef olur.³⁴⁵

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'yi ales buğdayı hakkındaki hükmü sebebiyle eleştirmiştir. Ona göre hadiste toprak ürünlerinin nisâp miktarının beş vesk olarak belirtildiği açık olmasına rağmen Şâfiî'nin ales buğdayı için bunu on vesk olarak değerlendirmesi, hadisin zahirine aykırı bir tutumdur. Ayrıca İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin buğdayı iki ayrı sınıfa ayırmasının da Hz. Peygamber'in (sav) sünnetine muhalif olduğunu ifade etmiştir; zira ona göre Hz. Peygamber'in (sav) sünnetinde buğdayın farklı sınıflara ayrıldığına dair bir işaret bulunmamaktadır.³⁴⁶

Bu mesele, fıkıhta hububatın zekâtı verilirken birleştirilmesi tartışması etrafında şekillenmiştir. Mâlik'e göre baklagiller tek bir sınıf olarak değerlendirilir. Bu bağlamda buğday, arpa ve çavdar aynı sınıfa girer ve zekâtları birleştirilerek verilebilir. Ancak pirinç ve mısır ne birbirleriyle ne de buğday, arpa veya çavdarla birleştirilebilir.³⁴⁷ Buna karşılık Şâfiî, Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel, hububatların isimlerine göre farklı alt sınıflara ayrıldığını ve zekât verilirken birbirleriyle karıştırılarak Nisâp miktarını tamamlamalarının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bu tartışmanın temelini, bir ürünün sınıflandırılmasında ürünün özelliği ve kullanım amacının mı yoksa isminin mi esas alınması gerektiği meselesi oluşturmaktadır. Ürünün özelliği ve kullanımını esas alanlara göre tüm ürünler benzer kullanım alanlarına sahiptir ve bu nedenle tek bir sınıf olarak kabul edilmelidir. Ancak ismi esas alanlara göre ürünlerin farklı isimlere sahip olması, onların ayrı sınıflarda değerlendirilmesini gerektirir.³⁴⁸

³⁴⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 2/37-38.

³⁴⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 2/38.

³⁴⁶ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'*, 57-59.

³⁴⁷ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/ 384.

³⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 2/28.

Mâlik'in baklagillerin tamamının tek bir sınıf olarak değerlendirilmesi gerektiğine dair görüşü için öne sürdüğü delil, Abdullah b. Ebû Bekir'in (ö. 11/632-33) Amr b. Hazm'a (ö. 53/673) söylediği: "Hurmanın, arpanın, buğdayın ve çavdarın sulanması deve ile yapılırsa bunlarda yirmide bir, eğer bunların sulaması yağmur suyu ile ise ya da su gerektirmiyorsa onda bir zekât vardır. Bunların her birinin öşrü birdir." sözüdür.³⁴⁹

Şâfiî, görüşlerini kitabında açıkladıktan sonra, Hz. Peygamber'in (sav) zirai ürünlerden öşür aldığına yönelik eleştiriyi şu şekilde cevaplamıştır: Hz. Peygamber (sav), tüm zirai ürünlerden öşür alınması gerektiğini ifade etmiş ve bu ürünlerin zekâta tabi olma hususunda birleştirildiğini belirtmiştir. Ancak bu, ürünlerin birbirine eklenmesi gerektiği anlamına gelmez. Şâfiî, bu eleştiriye, ürünlerin zekâta tabi olma açısından aynı hükme tabi olduğunu, fakat birbirlerine eklenmelerinin söz konusu olmadığını ifade ederek yanıt vermiştir.³⁵⁰

Şâfiî, ales buğdayını diğer buğday türlerinden ayırmamıştır. Şâfiî'ye göre yenilemeyen zirai ürünlerden zekât alınamayacağı için ales türü buğdayın kabuğundan da zekât alınamaz. Bu sebepten ales buğdayının zekâtı kabuksuz bir şekilde hesaplanmalıdır. Ancak ales buğdayı kabuksuz depolandığında çabuk bozulacağı için zekâtı verilirken kabuğunun ağırlığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

2.10. MECLİS MUHAYYERLİĞİ

İslam hukukunda muhayyerlikler, akitlerin gerek kuruluş aşamasında gerekse sonrasında taraflara, işlemi özgür iradeleriyle yapma ve gerektiğinde vazgeçme imkânı tanıyan bir haktır. Muhayyerlikler hem tercih etme hem de akitten cayma yetkisi olarak tezahür eder. Çeşitli türleri bulunan muhayyerliklerin bazıları mezhepler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bu bağlamda, meclis muhayyerliği de üzerinde görüş ayrılıklarının bulunduğu bir türdür. Meclis muhayyerliği, akit meclisinde îcab ve kabul gerçekleştikten sonra tarafların meclisten ayrılmadan akitten cayma hakkına sahip olması şeklinde tanımlanabilir. Bu muhayyerlik türü, Şâfiîler ve Hanbelîler tarafından kabul edilmekle birlikte, Hanefîler ve Mâlikîler tarafından benimsenmemiştir.³⁵¹

Meclis muhayyerliğinin daha iyi anlaşılabilmesi için, îcab, kabul, akid meclisi ve

³⁴⁹ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/384.

³⁵⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 2/38-39.

³⁵¹ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 14/8; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû'* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/184.

muhayyerlik kavramlarının açıklanması önem arz etmektedir. İcab, “Bir akdi gerçekleştirmek üzere ilk söylenen söz” olarak tanımlanır.³⁵² Hanefîlere göre taraflardan birinden gelen ilk irade beyanı icabtır;³⁵³ diğer mezheplerin tanımına göre ise icab satıcıdan gelen irade beyanıdır.³⁵⁴ İslam hukukundaki hâkim görüşe göre icabta bulunan kişi, henüz kabul gerçekleşmeden icabından dönebilir. Örneğin satıcı “bu kalemi on liraya sattım/satıyorum” dese alıcı henüz “aldım/alıyorum” demeden satıcının bu teklifinden dönme hakkı vardır. Oysa Mâlikî mezhebinin icaba yüklediği anlama göre icapta bulunan kişi, icabından dönemez.³⁵⁵ Bununla birlikte, Mâlikî mezhebinin yaklaşımı, teklifin geçersiz sayılabileceği durumları da içermektedir. Eğer taraflar arasında meclis birliğini bozan bir durum meydana gelirse örneğin, taraflardan birinin başka bir işle meşgul olması, farklı konuların gündeme gelmesi ya da taraflardan birinin akiddan yüz çevirmesi ile icab geçersiz hale gelebilir. Bu bağlamda, Mâlikîlerin, sözlü beyanlardan dönüşe izin vermemekle birlikte, fiilî olarak meclis birliğinin bozulması yoluyla teklifin geçersizliğini kabul ettikleri görülmektedir. Bu yaklaşım, sözlü beyan ile fiilî durum arasında bir denge arayışını yansıtır. Mâlikîler bu durumun doğurduğu çelişkiyi fark etmiş olmalı ve meselenin diyanî boyutunu çözümlmek adına Mâide sûresi’nin ilk âyetine ³⁵⁶ vurgu yapmışlardır.³⁵⁷ Onlara göre bir Müslümanın verdiği sözden dönmesi ahlaki bir zaaf göstergesidir ve dürüst bir davranış değildir.³⁵⁸ Ayrıca, satıcının icabdan önce yeterince düşünmesi gerektiği, dolayısıyla sonradan pişman olma ihtimalinin gündeme gelmemesi gerektiği belirtilmiştir.³⁵⁹

Kabul, “Bir akdi gerçekleştirmek üzere ikinci olarak söylenen söz olup, akid bu beyanla tamamlanır.” şeklinde tanımlanır.³⁶⁰ İslam hukukunda kabul muhayyerliği, mezheplerin tamamı tarafından benimsenmiştir. Bu durum, akitlerde geçerli olan rızâilik

³⁵² Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 222.

³⁵³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-sanâ’i ‘fî tertîbi ‘ş-şerâ’i* (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1986), 5/133.

³⁵⁴ Ayşe Darendeli, *İslam Hukuku Akid Teorisi Açısından İnternet Üzerinden Yapılan Sözleşmeler* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 10.

³⁵⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâbî, *Mevâhibü’l-celîl li-şerhi muhtasarı Halîl* (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1992), 4/230.

³⁵⁶ “Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin.” el-Mâide 5/1.

³⁵⁷ Hasan Şahin, “İslam Hukukunda Akid Meclisine Ait Muhayyerlikler”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 343.

³⁵⁸ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 20/234.

³⁵⁹ Ayrıntılı bilgi bkn. Şahin, “İslam Hukukunda Akid Meclisine Ait Muhayyerlikler”.

³⁶⁰ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 282.

ilkesinin doğal bir sonucudur. Buna göre bir akit sırasında satıcının yaptığı îcab, alıcı tarafından kabul veya reddedilebilir. Kabul için tanınan süre, Şâfiî mezhebi hariç olmak üzere, akid meclisinin devam ettiği süreyle sınırlıdır. Diğer bir ifadeyle, akid meclisinin sona erdiğine hükmedilmediği müddetçe kabul beyanında bulunulabilir. Ancak Şâfiîler, îcab ve kabul arasında yalnızca zorunlu olarak geçen kısa bir sürenin varlığı dışında, bu iki irade beyanının arka arkaya gelmesi gerektiğini savunurlar.³⁶¹ Kabul gerçekleştikten sonra ise, akid meclisi içerisinde Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre alıcının kabul beyanından dönme hakkı bulunmamaktadır. Buna karşılık, Şâfiîler ve Hanbelîler, kabul gerçekleştikten sonra dahi akid meclisi devam ettiği müddetçe bu beyanın geri alınabileceğini kabul etmektedirler.³⁶²

Akid meclisi, “akid” ve “meclis” kelimelerinden meydana gelen bir terkiptir. Akid kelimesi, ع-ق-د (a-k-d) kökünden türemiş olup sözlükte düğüm atma, bağlama ve sözleşme gibi anlamlara gelir. Çoğulu عقود (‘ukûd) şeklindedir. Terim anlamı itibarıyla ise farklı tanımlamalar yapılmıştır. Muhammed Kadri Paşa (ö.1306/1888), *Mürşidü’l-Hayrân* isimli eserinde akdi, “akdin konusu üzerinde bir hüküm doğuracak şekilde taraflardan birinin îcabı ile diğerinin kabulünden oluşan işlem” olarak tarif etmiştir.³⁶³ Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüklerinde akid; “Nikâh, hibe, vasiyet, alışveriş gibi şer‘î bir işlemi, iki tarafın karşılıklı iltizam ve taahhüt etmesi olup, îcab ile kabulün birbirine bağlanması” şeklinde tanımlanmıştır.³⁶⁴ Mecelle’nin 103. maddesinde ise akid: “Tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki îcab ve kabulün irtibatından ibarettir.” şeklinde tanımlanmıştır.

Akid meclisi, akdin gerçekleştirildiği yer anlamına gelir. Tanımda her ne kadar yer unsuruna vurgu yapılmış olsa da akid meclisinin zaman kavramıyla da güçlü bir ilişkisinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim Mecelle, akid meclisini tanımlarken bu hususa dikkat çekmiştir. Mecelle’de akid meclisi “Meclis-i bey’, pazarlık için olunan içtimadır.” şeklinde tarif edilmiştir.³⁶⁵ Akid meclisi, tarafların akdi gerçekleştirmek üzere bir araya gelmeleridir. Bu birleşme hakiki bir şekilde, yani fiziksel bir araya gelişle

³⁶¹ İbrahim Tüfekçi, “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 16.

³⁶² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-muctehid*, 3/187.

³⁶³ Kadri Paşa, *Mürşidü’l-hayrân ilâ ma’rifeti ahvâli’l-insan* (Bulak: el-Matbaatü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1981), 27.

³⁶⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 19.

³⁶⁵ Mecelle, md.181.

olabileceği gibi, hükmi birleşme yoluyla da meydana gelebilir. Örneğin, akid hem satıcı ve alıcının aynı anda aynı mekânda bulunmasıyla gerçekleşebilir hem de satıcının mağazada olup alıcının iletişim araçları yoluyla akde katılmasıyla vuku bulabilir. Hatta tarafların her ikisinin de iletişim araçları aracılığıyla bir araya gelmesiyle de akid meclisi oluşabilir. Bu bağlamda, akid meclisi hem hazırlar hem de gaippler arasında mümkündür. Eğer akid hazırlar arasında meydana geliyorsa, Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre îcab ve kabul ile akid tamamlanmış olur ve meclis sona erer. Akid meclisinin süresi ise îcab ve kabul arasında geçen zamandır. Buna karşılık, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre akid, tarafların fiziksel olarak birbirinden ayrılmasıyla tamamlanır.³⁶⁶ Şâfiî mezhebi, îcab ve kabulün art arda olmasını şart koştuğu için akid meclisinin süresini oldukça sınırlı kabul ederken; Hanbelîler, akid meclisinin süresini Hanefîlerle benzer şekilde, îcabın ardından kabul gerçekleşinceye kadar geçen süre olarak değerlendirir.³⁶⁷ Yani akid meclis süresi teklifin yapıldığı andan itibaren başlar. Akid meclisinin ne zaman sona ereceği konusunda mezhepler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefîlere göre akid meclisi, tarafların bulundukları mekânı değiştirmesi ya da konu değişikliğini gösteren bir emarenin ortaya çıkmasıyla sona erer. Şâfiîlere göre ise îcab ile kabul arasına fevriliği bozacak şekilde bir fasılânın girmesi meclis süresinin sona ermesi için yeterli görülür.³⁶⁸

Fıkıh eserlerinde muhayyerlik kavramı genellikle “el-hıyâr” terimiyle ifade edilmektedir. Sözlükte, “Kendisine seçim hakkı (hakk-ı hıyâr) tanınmış olan kişinin, diğer tarafın rızasına gerek duymaksızın akdi feshetme yetkisi” şeklinde tanımlanır. En genel anlamıyla muhayyerlik, onama, cayma ve tercih hakkını ifade eder.³⁶⁹

İslam hukukunda muhayyerlik, akid esnasında (örneğin, îcab ve kabul muhayyerliği gibi) ve akiddan sonra (örneğin, şart muhayyerliği, meclis muhayyerliği ve görme muhayyerliği gibi) pek çok şekilde karşımıza çıkar. Literatürde kırka yakın muhayyerlik türünden söz edilmekle birlikte, bu sayı her bir fıkıh âliminin kendi hukuki nazariyesine göre değişiklik göstermektedir. Örneğin, Mecelle’ye göre muhayyerlik türleri beş başlık altında toplanırken, Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi (ö. 1353/1935) yirmi ikiye, İbn

³⁶⁶ Hüseyin Amuce, *İslam Borçlar Hukukunda Meclis ve Hükümleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 23; Darendeli, *İslam Hukuku Akid Teorisi Açısından İnternet Üzerinden Yapılan Sözleşmeler*, 20.

³⁶⁷ Şahin, “İslam Hukukunda Akid Meclisine Ait Muhayyerlikler”, 335.

³⁶⁸ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 2/82-83.

³⁶⁹ Hasan Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 23.

Nüceym (ö. 970/1563) on sekize, İbn Kudâme (ö. 620/1223) ona ve Nevevî (ö. 676/1277) ise yediye ayırmıştır.³⁷⁰ Bu farklılık, muhayyerliklerin tasnif edilmesinde oluşturulan başlıkların altına eklenen türlerin farklı olmasından kaynaklanabileceği gibi, mezhep imamlarının kabul ettiği ve etmediği muhayyerlik türlerindeki ayrılıklardan da ileri gelmektedir. Muhayyerliklerin varlık sebebi, akdi gerçekleştiren hem alıcı hem de satıcı açısından tam bir irade serbestisi sağlamak ve tarafların aldanma ya da zarar görme ihtimalini ortadan kaldırmaktır.³⁷¹ Kaynağı itibarıyla muhayyerlikler, hükmî ve iradî olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Akdin doğal bir sonucu olarak, yani şeriatın akitlere tanıdığı bir muhayyerlik türü söz konusu olduğunda bu hükmî ya da kanunî muhayyerlik olarak adlandırılır. Ancak muhayyerlik, akdin taraflarının kendi aralarında şart koşmasıyla ortaya çıkıyorsa buna da iradî muhayyerlik denir.³⁷²

Tüm bu bilgiler ışığında meclis muhayyerliği, tarafların icab ve kabul gerçekleşerek akdin tamamlanmasından sonra, akid meclisini terk etmedikleri sürece hem alıcı hem de satıcı açısından akitten dönme hakkını ifade eder.³⁷³ Öncelikle, meclis muhayyerliğini kabul edenlerin bu muhayyerliğin yalnızca konusu mal olan ve bağlayıcı nitelikteki akitlerde geçerli olduğunu ittifakla benimsediği belirtilmelidir.³⁷⁴ Örneğin, nikâh akidinde meclis muhayyerliği uygulanamaz. Ayrıca, bu muhayyerlik türünü kabul edenler, bunun yalnızca hazırlar arasındaki akitler için geçerli olduğunu, gaip aralarında gerçekleşen akitlerde meclis muhayyerliğinin söz konusu edilemeyeceğini ifade etmişlerdir.³⁷⁵

Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, akdin taraflarına meclis muhayyerliği hakkını tanıırken, Hanefî ve Mâlikî mezhepleri bu tür bir muhayyerliği kabul etmez. Bu görüş ayrılığının temelinde, meclis muhayyerliğinin meşruiyetine delil olarak sunulan bir hadis ve bu hadis üzerinde yapılan farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. İlgili hadis şu şekildedir:

النَّبِيُّ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا بُرْكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا ، وَإِنْ كَذَبَا وَكَتَمَا مُحِقَّتْ بَرَكَةُ

³⁷⁰ AVCİ, *İslâm Hukukunda Tarafların Ön Anlaşma İle Belirledikleri Muhayyerlikler: Şart Muhayyerliği*, 11.

³⁷¹ H. Yunus Apaydın, “Muhayyerlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/26.

³⁷² Apaydın, “Muhayyerlik”, 31/26; Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 82.

³⁷³ Elif Büşra Özen, *Şart Muhayyerliğinde Malin Mülkiyeti Meselesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 10-11.

³⁷⁴ Tüfekçi, “İslâm Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, 20.

³⁷⁵ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 111.

بَيْيَٰئَهُمْ/Beyyiân ayrılmadığı sürece muhayyerdirler. Eğer birbirlerine karşı dürüst olurlarsa alışverişleri bereketlenir. Şayet birbirlerinden bir şey saklar ve birbirlerine yalan söylerlerse alışverişlerindeki bereket silinir, yok edilir.”³⁷⁶

Bu hadiste geçen البيعان “el-Beyyi‘ân” ve يتفرقا “Yeteferrakâ” kelimeleri etrafında yapılan sözcük analizleri, meclis muhayyerliğine dair farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

البيعان “el-Beyyi‘ân” kelimesinin anlamı üzerinde iki farklı görüş bulunmaktadır:

1. Hanefîler ve Mâlikîler, bu kelimenin “alışveriş yapmakta olanlar” veya “pazarlık sürecindeki taraflar” anlamına geldiğini savunmaktadır.

2. Şâfiîler ve Hanbelîler ise kelimenin “alışverişini tamamlamış, akdi gerçekleştirmiş olan taraflar” anlamına geldiğini ileri sürmektedir.³⁷⁷

Hanefîler, البيع “el-bey” kelimesine iki farklı anlam yüklemektedir:

* Birinci anlamı, “satmak”tır. Bu bağlamda “el-Beyyi‘ân” kelimesi hakikatte satıcıya, hükmen ise müşteriye delalet eder.

* İkinci anlamı ise “akit yapmak”tır. Bu anlam, “el-Beyyi‘ân” kelimesinin henüz alışverişin sonuçlanmadığı, pazarlığın devam ettiği süreci ifade etmesi demektir. Hanefîler, kelimeye bu ikinci anlamı yüklemişlerdir.³⁷⁸ Buna göre hadis, akit sürecinde satıcının îcabından dönme ve alıcının kabul muhayyerliği hakkına işaret etmektedir.

Mâlikîler de kelimeye “pazarlık sürecindeki taraflar” anlamını vermekte, ancak Hanefîlerden farklı olarak îcabı gerçekleştiren kişinin îcabından dönmeyi mümkün görmemektedir.³⁷⁹

Şevkânî (ö.1250/1834), Hanefîlerin “el-Beyyi‘ân” kelimesini “pazarlık yapanlar” şeklinde anlamlandırarak bu kelimenin hem satıcıyı hem de müşteriye ifade edemeyeceği yönündeki itirazlarını kabul etmez. Ona göre bir kişiye “hırsız” veya “zina eden” denilebilmesi için bu fiilleri işlemiş olması gerektiği gibi, bir kimsenin “satıcı” ve “alıcı”

³⁷⁶ Buhârî, “Büyû”, 44.

³⁷⁷ Tüfekçi, “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, 22.

³⁷⁸ Tüfekçi, “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, 22.

³⁷⁹ Muhammed b. Muhammed Salim el-Meclisî eş-Şenkiti, *Levâmi‘ü’l-dürer*, thk. Dâru’r-Rıdvân (Moritanya: Dâru’r-Rıdvân, 2015), 8/406.

olarak adlandırılabilmesi de akdin tamamlanmış olmasını gerektirir.³⁸⁰ Şâfiî de bu görüşe katılarak, tarafların “el-Beyyi‘ân” olarak nitelendirilebilmesi için îcab ve kabulün gerçekleşip akdin kesinleşmiş olması gerektiğini savunur.³⁸¹ Bu bağlamda, hadis yorumlarındaki bu farklılık, meclis muhayyerliği hakkına ilişkin mezhepler arasındaki görüş ayrılığının temelini oluşturmaktadır.

Mezhep imamlarının hadiste yer alan ve farklı anlam yükledikleri bir diğer kelime ise “Yeteferrakâ” fiilidir. Bu kelimeyle ilgili olarak Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, teferruk kelimesinden bedensel bir ayrılığı anlamaktadır. Buna karşın Hanefî ve Mâlikî mezhepleri, kelimenin kelâmî bir ayrılığı ifade ettiğini savunmaktadır. Hanefîler ve Mâlikîler, bu görüşlerini desteklemek için Kur’ân-ı Kerîm’den çeşitli âyetleri delil olarak göstermektedirler.

Bu bağlamda, Hanefîler ve Mâlikîler, şu âyetleri örnek verir:

1. وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ. / Ehl-i kitap ancak kendilerine o açık kanıt geldikten sonra ayrılığa düştüler.”³⁸²

2. وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا. / Eğer karı koca (çaresiz kalıp) ayrılırlarsa Allah bol rızkından onların ihtiyaçlarını giderir. Allah’ın lütfu geniştir, hikmeti sonsuzdur.”³⁸³

Hanefîler ve Mâlikîler, Beyyine sûresi 4. Âyetindeki تَفَرَّقَ fiilinin bedensel bir ayrılıktan çok fikrî veya kelâmî bir ayrılığı ifade ettiğine vurgu yapar. Aynı şekilde, Nisâ sûresi’nin 130. âyetinde de bu kelimenin bir boşanma durumunu ifade etmek için kullanıldığını belirterek, bunun anlamının fikrî bir ayrılıktan ziyade daha kapsamlı bir ayrılığı içerebileceğini savunurlar.³⁸⁴ Ancak Nisâ sûresi’nin 130. âyetindeki kullanım dikkate alındığında, kelimenin yalnızca fikrî bir ayrılığı değil, aynı zamanda fiilî bir ayrılığı da ifade ettiği açıktır. Şâfiî ise bu kelimenin zahirî anlamını terk ederek, dilin doğal yapısı içinde gelişen diğer anlamlarını tartışmaya açmanın Arap dilini bilmemek

³⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San‘ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, thk. İsmâuddîn es-Sabâbitî (Mısır: Dâru’l-Hadîs, 1993), 5/220.

³⁸¹ Tüfekçi, “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, 24.

³⁸² Beyyine 98/4.

³⁸³ Nisâ 4/130.

³⁸⁴ Serkan Başaran, “Muhteva-Yorum İlişkisi Bağlamında Alışverişte Meclis Muhayyerliği Hadîsi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2018), 178.

anlamına geldiğini ifade etmektedir.³⁸⁵

İbn Ömer'den rivâyet edilen hadisler ve onun bu hadislere dayanarak yaptığı uygulamalar, meclis muhayyerliği konusunda tartışma konusu olmuştur. Rivâyete göre İbn Ömer, Hz. Peygamber'den (sav) şöyle buyurduğunu işitmiştir: *“Alışveriş yapan iki kişi, birbirinden ayrılmadıkça muhayyerdir. Ya alışverişi kesinleştirirler ya da vazgeçerler.”*³⁸⁶

İbn Ömer'in, bir mal satın aldığında oturuyor durumdaysa satışın kesinleşmesi için ayağa kalkarak bulunduğu mekânı terk ettiği nakledilmiştir. Bir başka hadiste ise şu ifadeler yer alır:

*الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَفْقَةً خِيَارٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يُفَارِقَ صَاحِبَهُ خَشْيَةً أَنْ يَسْتَقِيلَهُ/Alıcı ve satıcı birbirinden ayrılınca kadar alışverişi yapıp yapmamakta serbesttirler. Ancak muhayyer olarak alışveriş yapmışlarsa belirttikleri zamana kadar muhayyerlik devam eder. İkâle korkusuyla taraflardan birinin alım satım yerinden ayrılması helal olmaz.”*³⁸⁷

Bu hadislerden anlaşıldığı üzere, İbn Ömer akdin kesinleşmesi için bulunduğu mekânda değişiklik yapmış, böylece akdin tamamlanmasını sağlamıştır.

Bu bağlamda tartışılan konulardan biri, الإقالة “İkâle” kelimesinin anlamıdır. İkâle, sözlükte “feshetmek, kaldırmak, düşürmek” anlamlarına gelirken terim olarak “tarafların karşılıklı icap ve kabulüyle bir akdin sona erdirilmesi” anlamında kullanılır.³⁸⁸ Meclis muhayyerliğini kabul edenler kelimenin sözlük anlamını esas alırken, Hanefiler terim anlamını dikkate almışlardır.³⁸⁹ Hz. Peygamber (sav), alışverişte ikâleyi teşvik etmiş ve şöyle buyurmuştur:

*من أقال مسلماً أقاله الله عشرته يوم القيامة/Kim bir Müslüman kardeşinin herhangi bir sebeple alışverişteki caymasını kabul ederse, Allah'ta o kimsenin kıyamet günü bir hatasını affeder.”*³⁹⁰

İkâlenin mahiyeti ise başka bir tartışma konusudur. İkâlenin fesih mi yoksa yeni bir

³⁸⁵ Tüfekçi, “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, 25.

³⁸⁶ Tirmizî, “Buyû”, 26.

³⁸⁷ Tirmizî, “Buyû”, 26.

³⁸⁸ Bilal Aybakan, “İkâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/14.

³⁸⁹ Tüfekçi, “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, 26.

³⁹⁰ İbn Mâce, “Ticaret”, 26.

akid mi olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefiler, ikâlenin fesihten ziyade, karşılıklı irade beyanına ihtiyaç duyması sebebiyle yeni bir akid olduğunu ifade etmişlerdir.³⁹¹ Buna mukabil İbn Hazm, Hanefilerin bu anlayışını eleştirmiş ve ikâlenin fesih değil de yeni bir akid kabul edilmesi durumunda, hadisin yeni bir hüküm ortaya koymayacağını savunmuştur. Çünkü ona göre Hanefilerin anladığı şekilde ikâle, akit sonrasında her zaman mümkündür. Meclis muhayyerliğini kabul edenlere göre ise İbn Ömer'in burada yaptığı şey, meclis birliğini bozarak akdi kesinleştirmektir.³⁹²

Bir diğer rivâyet, Sâlim b. Abdullah'tan, onun da babası Abdullah b. Ömer'den aktardığı şu hadistir:

عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ بَعْتُ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُثْمَانَ مَالًا بِالْوَادِي بِمَالٍ لَهُ بِحَيْبَرٍ ، فَلَمَّا تَبَايَعْنَا رَجَعْتُ عَلَى عَقِبِي حَتَّى خَرَجْتُ مِنْ بَيْتِهِ ، حَشِيَّةً أَنْ يُرَادَّنِيَ الْبَيْعُ ، وَكَانَتْ السَّنَةُ أَنَّ الْمُتَبَايَعِينَ بِالْخِيَارِ حَتَّى يَتَفَرَّقَا ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ فَلَمَّا وَجَبَ بَيْعِي وَبَيْعُهُ رَأَيْتُ أَنِّي قَدْ غَبْنْتُهُ بِأَنِّي سَقَيْتُهُ إِلَى أَرْضِ ثَمُودٍ بِثَلَاثِ لَيَالٍ / Sâlim b. Abdullah 'ın Abdullah b. Ömer'den aktardığına göre o şöyle dedi; “Ben Mü'minlerin emiri Osman'dan, onun Hayber'deki bir malı mukabilinde diğer bir vadide bir mal satın aldım. Alışverişi yaptığımız zaman ben topuğum üzerinde gerisin geri dönüp onun evinden çıktım. Böyle çabuk dışarı çıkışım, satışı geri almak istemesinden korktuğum içindi. O zaman sünnet olan, alıcı ile satıcının birbirlerinden ayrılincaya kadar muhayyer olmalarıydı. Abdullah dedi ki: Evinden çıkmamla benim ve onun bu satış muamelesi vacip olunca ben bu satış işinde onu aldattığımı düşündüm. Çünkü ben onu üç gecelik yol ile Semûd kavmi arazisine sevk etmiş, o da beni üç gecelik yol ile Medine'ye sevk etmişti.”³⁹³

Bu rivâyette yer alan “o zaman sünnet olan” ifadesi, meclis muhayyerliğini kabul etmeyenlere göre bedeni ayrılığın yürürlükte olmadığına bir delildir. Ancak meclis muhayyerliğini kabul edenler, bu ifadeden hareketle meclis muhayyerliğini reddetmenin mümkün olmadığını belirtirler. Zira bu ifade, sünnetin terk edildiğine dair bir serzeniş veya bir sitem olarak da anlaşılabilir.

Meclis muhayyerliğini kabul etmeyenlerin bu konudaki delillerinden biri, Hz. Peygamber'in (sav), Hz. Ömer ve İbn Ömer'in bir seyahat esnasında gerçekleştirdikleri

³⁹¹ Aybakan, “İkâle”, 22/14; Tüfekçi, “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, 25.

³⁹² Tüfekçi, “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, 26.

³⁹³ Buhârî, “Buyû”, 47.

alışverişidir. Rivâyete göre İbn Ömer'in bindiği ve Hz. Ömer'e ait olan bir deve, huysuzlanarak kafilenin önüne geçmeye çalışmış, Hz. Ömer ise bu deveyi zapt etmeye çalışmasına rağmen başarılı olamamıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav), Hz. Ömer'in devesini satın almış ve ardından bu deveyi İbn Ömer'e vermiştir.³⁹⁴ Meclis muhayyerliğini kabul etmeyenler, eğer bir akdin tamamlanması için bedeni ayrılık şart olsaydı, Hz. Peygamber'in (sav) deveyi satın aldıktan hemen sonra İbn Ömer'e teslim etmeyeceğini, çünkü hadis metninde bir bedeni ayrılık olduğuna dair hiçbir işaret bulunmadığını savunurlar. Buna karşılık, meclis muhayyerliğini kabul edenler, hadisenin bir yolculuk sırasında gerçekleştiğini ve Hz. Peygamber'in (sav) deveyi satın aldıktan sonra belki bir-iki adım atarak meclis birliğini bozduğunu ileri sürmektedirler.³⁹⁵ Ayrıca, burada İbn Ömer'e yapılanın bir satıştan ziyade bir hibe olduğunu da iddia etmektedirler. Hadis metninde meclis muhayyerliğini açıkça destekleyen bir ifadenin olmadığı açıktır. Ancak İbn Hazm, hadiste satış bedeline dair bir bilginin de bulunmadığını, hâlbuki Hanefilere göre bedelin mutlaka konuşulması gerektiğini belirterek, bu rivâyetten meclis muhayyerliğinin reddedilemeyeceğini ifade etmiştir.³⁹⁶

Meclis muhayyerliğini kabul etmeyenlerin öne sürdükleri bir diğer delil, meclis muhayyerliği kabul edildiğinde lazım akid kavramının ortadan kalkacağı yönündedir. Onlara göre bir mal satıldıktan sonra akdin tamamlanmış sayılmaması ve bedeni ayrılığın da şart koşulması durumunda, meclis muhayyerliği süresince malın mülkiyetinin hangi tarafa ait olduğu belirsiz kalacaktır. Bu bağlamda Şâfiîler arasında üç farklı görüş bulunmaktadır:

- 1. Birinci görüş:** Akid yapılıp yapılmaz mal da semen de el değiştirir.
- 2. İkinci görüş:** Mal ve bedel, muhayyerlik süresi sona erene kadar taraflarda kalır; bu süre zarfında mal satıcıda, bedel ise alıcıda kalmaya devam eder.
- 3. Üçüncü görüş:** Akid, muhayyerlik süresi sona erene kadar mevkuf (askıda) kalır ve ancak muhayyerlik sona erdikten sonra mal ve bedel el değiştirir.³⁹⁷

Meclis muhayyerliği ile ilgili özet bilgilerin ardından, İbnü'l-Lebbâd'ın bu mesele

³⁹⁴ Buhâri, "Buyû", 44.

³⁹⁵ Tüfekçi, "İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği", 39.

³⁹⁶ Tüfekçi, "İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği", 27.

³⁹⁷ Avcı, *İslam Hukukunda Tarafların Ön Anlaşma ile Belirledikleri Muhayyerlikler: Şart Muhayyerliği*, 89-90.

üzerinden Şâfiî'ye yönelttiği eleştirileri ele alabiliriz. İbnü'l-Lebbâd, eserinde iki hadisi delil göstererek, meclis muhayyerliğinin akdi meçhul bir hale getirdiğini ve bu görüşü nedeniyle Şâfiî'nin hata ettiğini savunmuştur. Ona göre Şâfiî'nin akdin bağlayıcı olması için bedeni ayrılığı şart koşması yanlış bir yaklaşımdır. Zira eğer akid bedeni ayrılma gerçekleşmeden bağlayıcı olmazsa, mal hâlâ satıcının mülkiyetinde olacağından satıcı, bu malı başka bir kişiye satma hakkına sahip olacaktır. Ancak, bir malın müşteri tarafından kabzedilmeden satılmasının caiz olmadığına dair gelen hadis, kabzetme işleminin akdin kesinleşmesini sağladığını açıkça ifade etmektedir.³⁹⁸

İbnü'l-Lebbâd, bu iddiasını şu iki hadis ile desteklemektedir:

“الْمُتَبَايعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ” / *Alışverişi yapan iki kişiden biri diğerine karşı ayrılmadıkları sürece muhayyerdir. Muhayyerlik şartıyla yapılan alışveriş müstesnadır.*³⁹⁹

“مَنْ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ” / *Bir kimse satın aldığı yiyeceği kabzetmeden bir başkasına satmasın.*⁴⁰⁰

İbnü'l-Lebbâd, bu iki hadis ışığında Şâfiî'nin meclis muhayyerliğinin varlığına dair görüşünü eleştirmiştir. Ona göre meclis muhayyerliğinin kabulü, henüz mülkiyeti belirli olmayan bir malın satılması anlamına gelir ki bu durum, Hz. Peygamber'in (sav) yasakladığı “hablü'l-habale”⁴⁰¹ gibi henüz elde bulunmayan bir malın satışına benzemektedir. Özellikle “*Bir kimse satın aldığı yiyeceği, kabzetmeden başka birine satmasın*” hadisi, kabzedilmeyen malın satılmasının kesin bir şekilde yasaklandığını ifade etmektedir. İbnü'l-Lebbâd, meclis muhayyerliğinin kabul edilmesiyle birlikte muhayyerlik süresi sona erene kadar malın mülkiyetinin kime ait olduğunun belirsizleştiğini ve bu durumun akdi meçhul hale getirdiğini ileri sürmüştür. Ona göre bu meçhullük, satım akdinin sıhhatine engel teşkil eder. Oysa Hz. Peygamber (sav), içinde belirsizlik (meçhullük) barındıran satışları yasaklamıştır. Bu nedenle, İbnü'l-Lebbâd'a göre Şâfiî'nin görüşü bu deliller ışığında reddedilmelidir.⁴⁰²

İbnü'l-Lebbâd, “*Alışverişi yapan iki kişiden biri diğerine karşı ayrılmadıkları*

³⁹⁸ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 59.

³⁹⁹ Buhârî, “Büyû”, 44.

⁴⁰⁰ Buhârî, “Büyû”, 51.

⁴⁰¹ Hamile hayvanın karnındaki yavruyu henüz doğmadan satmak anlamına gelen bir terimdir.

⁴⁰² İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 60.

sürece muhayyerdir.” hadisinin, lafzının açık ve kesin bir anlam taşımadığını savunmuştur. Ona göre hadiste alışveriş taraflarının ne zaman ayrılmaları gerektiği belirtilmediği gibi, ayrılmanın ne şekilde gerçekleşeceği de net olarak ifade edilmemiştir. Hadiste geçen *teferruk* kelimesi, her ne kadar Arapça’da bedensel ayrılık anlamında kullanılabilse de Kur’ân-ı Kerîm’de bu kelimenin daha çok sözlü bir ayrılığı ifade etmek için kullanıldığına dikkat çekmiştir. Hadisteki *teferruk* kelimesinin bedensel bir ayrılığı ifade ettiği kabul edilse bile, bu ayrılığın ne şekilde gerçekleşeceği meçhul olduğundan, yine akdin oluşumunda bir belirsizlik meydana gelecektir. Örneğin, bu ayrılık; tarafların birbirini göremeyeceği bir mesafede uzaklaşmaları mı, alışverişin yapıldığı mekândan ayrılmaları mı, alışveriş meclisinin dağılması mı, yoksa alışveriş yapan kişilerin birbirlerinden fiziksel olarak uzaklaşmaları mı anlamına geldiği açıklığa kavuşmamıştır. Ayrıca İbnü’l-Lebbâd, bu bağlamda Şâfiî’nin Ebû Berze⁴⁰³ hadisini meclis muhayyerliği konusunda delil olarak kullanmasını da eleştirmektedir. Ona göre söz konusu hadisteki kişiler anlaşmazlık yaşamış ve geceyi birlikte geçirmiş olsalar bile bu zaman diliminin akdin gerçekleştirildiği mecliste geçtiği söylenemez. Bunun yanı sıra Ebû Berze’nin yanına geldiklerinde, doğal olarak akdi gerçekleştirdikleri meclisten ayrılmış oldukları da açıktır. Bu nedenle, İbnü’l-Lebbâd, Ebû Berze hadisinin meclis muhayyerliğini savunmak için tutarlı bir delil olamayacağını ifade etmiştir.⁴⁰⁴

İbnü’l-Lebbâd, Abdullah b. Ömer’den nakledilen hadisin bedenen ayrılığı ispat eden bir delil olarak ileri sürülemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre İbn Ömer, ilgili hadisi yalnızca nakletmiş, ancak bu şekilde bir uygulama yapılmasını teşvik edici bir açıklama eklememiştir. Bu durum, İbnü’l-Lebbâd’a göre Şâfiî’nin İbn Ömer’in bir davranışını kendi görüşüne uygun şekilde yorumlayarak meclis muhayyerliğini savunmasında bir zorlama olduğunu göstermektedir.⁴⁰⁵

İbnü’l-Lebbâd ayrıca Şâfiî’nin meclis muhayyerliğinin bedenen ayrılma ile son

⁴⁰³ “Bize Hammâd b. Zeyd haber verdi. O Cemil b. Mürre’den, o Ebû’l-Vedî’den şöyle dediğini rivâyet etti: Biz bir gazadaydık. Birisi bir adamdan bir at satın aldı. Tam yola çıkacakken Ebû Berze’ye onu şikâyet etti. Ebû Berze ben Hz. Peygamber’den (sav) ‘*Alışveriş yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler.*’ dediğini duydum. İmâm Şâfiî dedi ki bu hadise açıklık getiren bilgiler mevcuttur. Ben bu bilgileri bana ezberleteni hatırlamıyorum ancak ben bunu başkasından da dinlemiştim. Bu iki kişi bir gece geçirdikten sonra sabah davalanmışlardı. Ebû Berze de ‘Ayrılmış olduğunuz kanaatinde değilim.’ diyerek satıştan sonra geceyi aynı yerde geçirdikleri için muhayyerlik hakkı tanımıştı.” Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 4/276.

⁴⁰⁴ İbnü’l-Lebbâd, *er-Red ‘ale’s-Şâfi’i*, 60-63.

⁴⁰⁵ İbnü’l-Lebbâd, *er-Red ‘ale’s-Şâfi’i*, 61.

bulacağı yönündeki görüşünü eleştirmiş ve bu görüşün hadislerle açık bir çelişki içerdiğini savunmuştur. Ona göre Şâfiî'nin bu yaklaşımı, akid meclisinde müşteri malı kabzetse dahi, bedenlen ayrılık gerçekleşmediği müddetçe satıcının bu malı bir başkasına satabileceği sonucuna yol açmıştır. Oysa Hz. Peygamber (sav), bir yiyeceği satın alıp kabzedene kimsenin bu yiyeceği bir başkasına satabileceğini ifade etmişken Şâfiî'nin yaklaşımı bu hakkı müşteriden almak anlamına gelir. Bu durum, İbnü'l-Lebbâd'a göre Şâfiî'nin görüşü ile sünnet arasında bir uyumsuzluk olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁰⁶

İbnü'l-Lebbâd, meclis muhayyerliğini reddetme gerekçeleri arasında müşterinin malı kabzetmiş olmasına rağmen tüm tasarruf haklarına sahip olamamasını dile getirmiştir.⁴⁰⁷ Kanaatimizce bu itiraz, yalnızca meclis muhayyerliği için değil, tüm muhayyerlik türleri için de geçerli olabilir. Örneğin, şart muhayyerliğinde, satıcı lehine üç günlük bir muhayyerlik şart koşulmuşsa, mal müşteri tarafından kabzedilmiş olsa bile, bu süre dolmadan satıcı akdi feshedip malı başka birine satabilir. Bu durumda, İbnü'l-Lebbâd'ın meclis muhayyerliği hakkındaki eleştirisi, aynı mantıkla şart muhayyerliğine de yöneltilmelidir. Ancak İbnü'l-Lebbâd dahil hiçbir mezhep, şart muhayyerliği konusunda böyle bir itirazda bulunmamıştır. Bu durum, İbnü'l-Lebbâd'ın meclis muhayyerliği ile ilgili eleştirisinin çelişkili olduğunu düşündürmektedir.

Şâfiî, meclis muhayyerliğini savunurken delillerinden biri olarak, bu muhayyerliğin olmadığına dair herhangi bir hadisin nakledilmemiş olmasını göstermektedir. Ona göre *“Alışverişi yapan iki kişiden biri diğerine karşı ayrıldıkları sürece muhayyerdir, muhayyerlik şartıyla yapılan alışveriş müstesnadır.”* hadisine hiçbir sahabe'nin sözlü ya da fiili olarak muhalefet etmediği göz önünde bulundurulmalıdır. Öyle ki Usâme b. Zeyd'in, Hz. Peygamber'in (sav) bir dinarın iki dinara karşılık satılmasını yasakladığına dair rivâyeti, âyetlerle ve diğer sahabilerden gelen rivâyetlerle uyuşmadığı gerekçesiyle hiçbir mezhep tarafından uygulanmamışken, meclis muhayyerliğinin yokluğuna dair bir rivâyet bulunmamasına rağmen, bu hadisin reddedilmesi ve görmezden gelinmesi doğru değildir.⁴⁰⁸

Şâfiî'ye göre Mâlikîler de dahil olmak üzere, meclis muhayyerliğine açıkça aykırı bir bilgi nakledilmemiştir. Ancak, Sahnûn'un, Eşheb'den aktardığına göre Hicaz âlimleri,

⁴⁰⁶ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 62.

⁴⁰⁷ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 60.

⁴⁰⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 3/6.

şart muhayyerliği haricindeki tüm akitlerin bağlayıcı olduğunu ifade etmişlerdir. Buna ek olarak “*Alışverişi yapan iki kişiden biri diğerine karşı ayrılmadıkları sürece muhayyerdir.*” hadisinin uygulanmadığı, meclis muhayyerliği ile ilgili rivâyet edilen hadisin ise şu iki hadisle nesh edildiği iddia edilmiştir:⁴⁰⁹

1. “*Müslümanlar şartları üzeredirler.*”⁴¹⁰

2. “*Alıcı ve satıcı ihtilafa düşerlerse satıcının yemin etmesi gerekir. Alıcı ise o malı almakta veya almamakta serbesttir.*”⁴¹¹

Ancak daha sonraki Mâlikî kaynaklarında, meclis muhayyerliği konusunda tartışmaların yaşandığı ve ilgili hadisin kabul edildiği görülmektedir.⁴¹² Bu durum, Şâfiî’nin, hadisin geçerliliğini ve uygulama gerekliliğini savunan görüşlerini desteklemektedir.

Şâfiî, meclis muhayyerliği lehine bir başka delil olarak, el-Beyyi‘ân kelimesinin Mâlikîlerin anladığı şekilde “pazarlık yapanlar” anlamına gelemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre ancak satış akdi tamamlandıktan sonra alıcı ve satıcıya el-Beyyi‘ân denilebilir. Satım akdinden önce bu kişiler yalnızca “pazarlık yapanlar” olarak nitelendirilir. Şâfiî bu durumu açıklarken şu örnekleri vermiştir:

1. İki kişi pazarlık yaparken üçüncü bir şahıs, “Siz alışverişi tamamlarsanız ben karımı boşarım.” derse, boşamanın geçerli olabilmesi için satım akdinin tamamlanması gerekmektedir.

2. Bir kimse, başka birine dava açıp, “Senden hakkımı almadan ayrılmam.” diye yemin ederse, hakkını almadan fiziksel olarak ayrıldığında yemini bozulmuş olur.

Bu örnekler, Şâfiî’ye göre el-Beyyi‘ân kelimesinin anlamını ve Arapçanın dil mantığını doğru şekilde anlamayı zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla, hadiste geçen terimlerin Arapçaya uygun bir şekilde yorumlanması ve buna göre bir hüküm çıkarılması gerektiğini savunmuştur.⁴¹³

Şâfiî, meclis muhayyerliği görüşünü desteklemek için Hz. Ömer’in iki sahabe

⁴⁰⁹ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 3/223.

⁴¹⁰ Ebû Dâvûd. “Kazâ”, 12.

⁴¹¹ Dârekutnî, “Büyû” 14.

⁴¹² İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-muctehid*, 3/225.

⁴¹³ Şâfiî, *el-Üm*, 3/7.

arasında gerçekleşen bir sarf akdine yönelik tutumunu delil olarak öne sürmektedir. Bu olayda, sahabilerden biri altınları eline almış, diğerine ise “Bekle, birazdan hazinedarım gelecek.” demiştir. Hz. Ömer, bu iki kişinin hazinedar gelmeden birbirlerinden ayrılmalarına izin vermemiştir. Şâfiî’ye göre bu durum, meclis muhayyerliğinin geçerliliğine işaret eder. Eğer sahabilerden biri altını elinde tutarken diğeri bunun karşılığını almadan meclisten ayrılırdı, akid tamamlanmış olacağından, bu işlem faizli bir akde dönüşecekti.⁴¹⁴ Zira Hz. Peygamber (sav), sarf akitlerinin elden ele ve anında gerçekleştirilmesi gerektiğini ücretin sonra ödenemeyeceğini açıkça bildirmiştir.⁴¹⁵

Şâfiî, İbn Ömer’in naklettiği “*Alışverişi yapan iki kişiden biri diğerine karşı ayrılmadıkları sürece muhayyerdir.*” hadisinin, İbn Ömer’in fiiliyle de desteklendiği kanaatinde. Eğer böyle olmasaydı, İbn Ömer’in alışverişi yaptıktan sonra akid meclisinden ayrılıp bir müddet yürümesinin bir anlamı olmayacaktı. Ayrıca, Şâfiî’ye göre Hz. Peygamber’in (sav) bu hadisi, meclis muhayyerliği bağlamında ifade ettiği mantık kurallarıyla da uyum göstermektedir. Zira Mâlikîlerin ve Hanefîlerin iddia ettiği gibi, bu hadiste sadece pazarlık aşamasındaki tarafların satma ve alma özgürlüklerinden bahsediliyorsa, hadisin alım satımla ilgili yeni bir hüküm getirmesi söz konusu olmayacaktır. Çünkü zaten alışverişin doğal yapısında, satıcı satma, alıcı ise alma konusunda özgürdür.⁴¹⁶

Şâfiî, alıcı ve satıcının bedenlen ayrılincaya kadar malın mülkiyet durumu konusunu eserlerinde detaylı bir şekilde ele almıştır. Ona göre malın kabzedilip edilmediğinden bağımsız olarak, bedenlen ayrılincaya kadar muhayyerlik hakkı geçerlidir ve mülkün aslı satıcıya aittir. Bu nedenle, akid meclisi dağılmadan önce müşteri malı kabzetmiş ve bu mal müşterinin elinde ziyan olmuşsa, müşteri malı tazmin etmekle yükümlüdür. Ancak müşteri malı kabzetmediği sürece bu tür bir sorumluluk doğmaz. Eğer mal satıcının elinde zayi olursa, akid kendiliğinden feshedilir. Bu durum köle satışlarında da benzer şekilde işler. Eğer alıcı ve satıcı ayrılmadan alıcı, satın aldığı köleyi azat eder ve satıcı meclis muhayyerliğini kullanarak akdi feshederse, kölenin azadı geçersiz hale gelir. Benzer şekilde, alıcı, meclis dağılmadan önce satıcının bir ihmalden faydalanarak cariye ile ilişkiye girerse ve satıcı bu akdi feshederse, alıcı, cariyeye mehr-i misl ödemekle yükümlü

⁴¹⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 3/7.

⁴¹⁵ Buhârî, “Büyü”, 54.

⁴¹⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 3/7-8.

olur.⁴¹⁷

Meclis muhayyerliğini kabul etmeyenlerin delil olarak öne sürdükleri “*Alıcı ve satıcı ihtilafa düşerlerse satıcının yemin etmesi gerekir. Alıcı ise o malı almakta veya almamakta serbesttir.*”⁴¹⁸ hadisini Şâfiî, munkatı’⁴¹⁹ bir hadis olarak değerlendirmiştir. Ona göre sahih bir hadisin munkatı’ bir hadisle karşılaştırılması ve sahih olanın reddedilmesi kabul edilemez.⁴²⁰ Dolayısıyla, meclis muhayyerliği görüşü, sahih hadislerle dayandığı için daha güçlü bir zemine sahiptir.

Meclis muhayyerliği, mezhepler arasında ihtilafı bir konudur. Temelde bu ihtilaf, konu ile ilgili gelen rivâyetlerin değerlendirilmesindeki ve kabulündeki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

2.11. İHRAMLININ KALICI KOKU SÜRMESİ

İhram kelimesi, Arapça if’âl babından türemiş olup kökü حرم “h-r-m” fiiline dayanmaktadır. Sözlükte “haram kılmak, kendini belirli şeylerden sakındırmak ve hac aylarına girmek” gibi anlamlara gelir. Terim olarak ihram, hac veya umre ibadetini ifa etmek için niyet ederek telbiye getirme suretiyle daha önce helal olan bazı fiil ve davranışlardan geçici olarak sakınmayı ifade eder. Bunun yanı sıra, hac ve umre esnasında giyilen özel kıyafet de ihram olarak adlandırılmaktadır.⁴²¹

Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde ihramla ilgili çeşitli yasaklara işaret edilmektedir. İhramlı bir kimsenin dikişli elbise giymesi,⁴²² avlanması,⁴²³ tıraş olması,⁴²⁴ cinsel ilişki kurması ve başkaları ile tartışması⁴²⁵ yasaklanan bazı davranışlardandır.

Hac ve umre için ihrama giren bir kimsenin ihrama girdikten sonra parfüm/koku süremeyeceği tüm mezheplerce kabul edilmiştir. Ancak ihrama girmek isteyen bir kimsenin ihramdan önce, ihrama girdikten sonra da kalacak şekilde bir koku sürmesinin

⁴¹⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 3/5.

⁴¹⁸ Dârekutnî, “Büyû” 14.

⁴¹⁹ Senedin sahâbîden sonra gelen kısmında bir veya daha çok râvisi atlanarak rivayet edilen hadis anlamında terim.

⁴²⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 3/10.

⁴²¹ Sâlim Ögüt, “İhram”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/539; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 235.

⁴²² Buhârî, “Hac”, 21.

⁴²³ Mâide 5/194.

⁴²⁴ Bakara 2/196.

⁴²⁵ Bakara 2/197.

caiz olup olmaması tartışılmıştır.⁴²⁶ Sahabeden Sa'd b. Ebî Vakkas (ö. 55/675), İbn Abbas, Ebû Saîd Sa'd el-Hudrî (ö. 74/693-94), Hz. Âişe, Ümmü Habibe (ö. 44/664), Abdullah İbn Zübeyr (ö. 73/692) ve Muâviye ihrama girmeden önce koku sürmenin caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Fıkıh âlimlerinden Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) ve Ebû Sevr ihrama girerken kalıcı ya da uçucu nitelikte bir koku sürmenin caiz olduğunu benimsemişlerdir.⁴²⁷ Buna karşılık, Hz. Ömer, Hz. Osman, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684-85), ihramlı bir kimsede hoş kokunun bulunmasını mekruh görmüşlerdir. Mâlik ise ihrama girmeden önce sürülen kokunun, ihram süresi boyunca kalıcı bir şekilde hissedilmesi durumunda bunu mekruh kabul etmiştir.⁴²⁸

İbnü'l-Lebbâd, eserinde ihram konusunu ele alırken Şâfiî'yi Hz. Âişe'den rivâyet edilen bir hadis bağlamında eleştirmiştir. Ona göre Şâfiî, Hz. Âişe'nin: "*Ben Hz. Peygamber'e (sav) ihrama girmeden önce de ihramdan çıkıp Kâbe'yi tavafetmeden önce de koku sürerdim.*"⁴²⁹ rivâyetini kendi görüşüne uygun düşecek şekilde yorumlamış ve hadise bazı çıkarımlarla eklemelerde bulunmuştur. Zira İbnü'l-Lebbâd'a göre bu hadiste Hz. Âişe'nin kullandığı kokunun kalıcı mı yoksa uçucu mu olduğuna dair bir açıklama mevcut değildir. İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'ye yönelik eleştirisini şu şekilde ifade etmiştir: "Sen de biliyorsun ki kokular farklı türlerde olur; kimisi kalıcıdır, kimisi ise uçucudur. Ancak sen, bu hadiste belirtilmeyen bir durumu varsayarak kokunun kalıcı olduğu sonucuna ulaştın." İbnü'l-Lebbâd'a göre Hz. Âişe'nin hadisinin zahirinde kullanılan kokunun türüyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle Mâlik'in, uçucu kokulara izin verirken kalıcı kokular hususunda bir görüş bildirmemesinin isabetli bir yaklaşım olduğunu vurgulamıştır. Buna ek olarak İbnü'l-Lebbâd, Hz. Âişe'den gelen başka rivâyeti delil olarak sunmuştur: "*Ben Hz. Peygamber'e ihrama gireceği zaman koku sürerdim sonra o, eşlerini ziyaret ederdi ve ihrama girerdi.*"⁴³⁰ Bu rivâyeti yorumlayan İbnü'l-Lebbâd, Hz. Peygamber'in (sav) ihrama girmeden önce koku sürdüğünü, ardından hanımlarını ziyaret ettiğini ve ihrama girdiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in (sav)

⁴²⁶ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 11/58.

⁴²⁷ İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 2/256.

⁴²⁸ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 11/58; Erkan Özmantar, "Merğînânî'nin el-Hidâye'sinde İhram Konusunda İmam Mâlik'e Nisbet Edilen Görüşlerin Tespit ve Tahkîk", *The Journal of Social Sciences* 40/40 (2019), 599.

⁴²⁹ Buhârî, "Hac", 18; Müslim, "Hac", 7; Muvatta', "Menasik", 7.

⁴³⁰ Müslüm, "Hac", 7.

hanımlarını ziyaret ettikten sonra mutlaka gusül abdesti aldığına işaret eden İbnü'l-Lebbâd, gusül işleminin Hz. Peygamber'in (sav) sürdüğü kokuyu gidermiş olacağını ifade etmiştir.⁴³¹

Mâlik, ihrama girmeden önce kalıcı koku sürmeyi mekruh olarak değerlendirmiştir.⁴³² Bu görüşüne delil olarak Ya'lâ b. Ümeyye'den rivâyet edilen şu hadisi göstermiştir: *"Biz Hz. Peygamber (sav) ile Ci'râne denilen bir yerde bulunuyorduk. Bir adam gelerek, 'Ey Allah'ın Resulü, bir kimse koku yaydığı halde umre için ihrama girerse bu konuda ne dersiniz?' diye sordu. Hz. Peygamber (sav) bir süre sustu. Sonrasında kendisine vahiy geldi. Vahiy hali sona erdiğinde, 'Umre hakkında soru soran kişi nerede?' diye sordu. Adam getirildiğinde Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu: 'Üzerindeki kokuyu üç kez yıka ve cübbeni çıkar. Hac yaptığın gibi umreni de yap.'"*⁴³³ Kalıcı kokuyu ihrama girmeden önce sürmenin mekruh olduğunu savunanların dayandığı bir diğer delil ise Hz. Ömer'den nakledilen şu rivâyettir: Hz. Ömer, bir yerde güzel bir koku duyduğunda, *"Bu güzel koku kimden geliyor?"* diye sordu. Bunun üzerine Muâviye b. Ebî Süfyân, *"Benden geliyor, ey Emîrü'l-Mü'minîn"* dedi. Hz. Ömer, *"Senden mi?"* diye sorduğunda, Muâviye, *"Ümmü Habîbe bana koku sürdü."* şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer, *"Kesin hükmüm şudur: Hemen geri dön ve sürdüğün kokuyu yıka!"* buyurdu.⁴³⁴

Münteşir'den gelen bir rivâyet de bu görüşü desteklemektedir. Münteşir şöyle nakleder: *"Ben İbn Ömer'e, 'Bir adam koku sürüp ihrama girerse bu konuda ne dersiniz?' diye sordum. O da bana, 'Ben ihramlı bir kimsenin koku yaymasından hoşlanmam. Beni katranla kaplamaları, bu şekilde koku sürmesinden daha sevimlidir.' dedi."* Münteşir, daha sonra Hz. Âişe'nin yanına giderek İbn Ömer'in bu sözlerini aktarmış, bunun üzerine Hz. Âişe şu şekilde cevap vermiştir: *"Ben Hz. Peygamber'e (sav) ihrama gireceği zaman koku sürerdim. Sonra o, eşlerini ziyaret eder ve ihrama girerdi."*⁴³⁵ İhramdan önce sürülen kokunun ihrama girdikten sonra kalıcı olmaması gerektiğini savunanların bir diğer dayanakları kıyastır. Bu kıyasa göre nasıl ki ihramlı bir kimse, ihrama girmeden

⁴³¹ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 63-65.

⁴³² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 2/93.

⁴³³ Buhârî, "Hac", 17.

⁴³⁴ Muvatta', "Menasik", 8.

⁴³⁵ Müslim, "Hac", 7. Bu hadisin başka bir tarikinde *"İhrama girerdi ve Hz. Peygamber'den (sav) hoş bir koku yayılırdı."* şeklinde geçmektedir. İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 2/257.

önce avladığı bir hayvanı veya ihramdan önce giydiği bir elbiseyi ihramdayken kullanamaz, aynı şekilde ihrama girmeden önce sürdüğü kokuyu da ihramdayken üzerinde bulundurmamalıdır.⁴³⁶

İhrama girmeden önce kalıcı bir koku sürmenin caiz olduğunu savunanların dayandığı deliller arasında, Hz. Âişe'den rivâyet edilen hadisler önemli bir yer tutar. Hz. Âişe şöyle demiştir: “Ben Hz. Peygamber’e (sav) ihrama girmeden önce de ihramdan çıkıp Kâbe’yi tavaf etmeden önce de koku sürerdim.”⁴³⁷ Bu konuyla ilgili Osman b. Urve’nin rivâyeti de dikkat çekicidir: “Babamın şöyle dediğini işittim: ‘Ben, Hz. Âişe’nin Hz. Peygamber’e (sav) ihrama girerken ve ihramdan çıkarken koku sürdüğünü söylediğini duydum.’ Ona, ‘Hangi kokuyu sürerdiniz?’ diye sordum. Hz. Âişe, ‘En güzel kokuyu,’ diye cevap verdi.”⁴³⁸ İbn Ömer de Hz. Âişe’den şöyle nakletmiştir: “Ben Hz. Peygamber (sav) ihrama gireceği zaman ona katı, kaliteli bir koku sürerdim.”⁴³⁹ Ayrıca el-Esved’in, Hz. Âişe’den aktardığı rivâyet de bu görüşü desteklemektedir: “Ben sanki Hz. Peygamber’in (sav) saçlarının arasındaki kokunun parlaklığını görür gibiyim. O sırada ihramlıydı.”⁴⁴⁰ Bu hadisin başka bir tarikinde ise Hz. Âişe şöyle demiştir: “Ben, Hz. Peygamber (sav) ihramlıyken üç gün sonra bile saçlarının arasındaki kokunun parlaklığını görürdüm.”⁴⁴¹

Şâfiî, Hz. Âişe’den gelen hadislerin, ihrama girmeden önce koku sürmenin caiz olduğunu açıkça ifade ettiğini belirtmiştir. Ancak bu bağlamda erkeklere özel bir kısıtlama getirmiş ve safran gibi sarı renk bırakan kokuların kullanılmasını yasaklamıştır. Şâfiî’ye göre bu tür bir yasak kadınlar için geçerli değildir. Ayrıca, ihramdan çıkış aşamasında, yani cemrelere taş atıp erkeklerin tıraş olmaları ve kadınların saçlarını kısaltmalarından sonra da ihramdan çıkan bir kimsenin koku sürmesine cevaz vermiştir. Bu görüşünü, Hz. Âişe’den rivâyet edilen şu hadisle destekler: “Ben Hz. Peygamber’e (sav) ihrama girmeden önce de ihramdan çıkıp Kâbe’yi ziyaret etmeden önce de koku sürerdim.”⁴⁴² Şâfiî, Ya’lâ b. Ümeyye’den nakledilen ve Hz. Peygamber’in (sav), bir kimseye sürülen kokuyu yıkamasını emrettiği hadis hakkında da açıklamalarda

⁴³⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-muctehid*, 2/94.

⁴³⁷ Buhârî, “Hac”, 18; Müslim, “Hac”, 7; Muvatta’, “Menasik”, 7.

⁴³⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 2/165.

⁴³⁹ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 11/63.

⁴⁴⁰ Buhârî, “Hac”, 18.

⁴⁴¹ İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 2/255.

⁴⁴² Şâfiî, *el-Üm*, 2/165.

bulunmuştur. Ona göre bu hadis kokunun “huluk” türünden bir koku olmasından dolayıdır. Nitekim “huluk” safrandan elde edilen ve sarı renk bırakan bir kokudur.⁴⁴³ Bu sebeple Hz. Peygamber (sav), bu kokunun yıkanmasını emretmiştir. Şâfiî, hadisin başka rivâyetlerinde soruyu soran kişinin “huluk” türü kokudan sorduğu⁴⁴⁴ ve hatta bu kişinin elbisesinde de sarı renk bırakan bir iz bulunduğunun belirtildiğini vurgulamıştır.⁴⁴⁵ Hz. Peygamber’in (sav), erkeklere safran ile boyanmış elbise giymelerini yasakladığına dair rivâyetler de Şâfiî’nin bu konudaki görüşünü destekler niteliktedir. Örneğin, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Hz. Peygamber’den (sav) şu hadisi nakletmiştir: “*Bir adamın vücudunda ‘huluk’tan bir şey varsa, onun namazı kabul edilmez.*”⁴⁴⁶ Benzer şekilde, Enes b. Mâlik’ten rivâyet edilen bir hadis, Hz. Peygamber’in (sav) safranla boyanmış elbiseleri yasakladığını ifade eder.⁴⁴⁷

Şâfiî’ye göre Ya‘lâ b. Ümeyye’den nakledilen ve ihramlının sürdüğü kokunun yıkanmasını emreden hadis, Veda Haccı’nda Hz. Peygamber’in (sav) ihrama girmeden önce koku sürmüş olmasıyla neshedilmiştir. Şâfiî, bu değerlendirmesini olayların kronolojik sırasına dayandırmıştır. Ya‘lâ b. Ümeyye hadisesi, Hicri 8. yılda Cır‘ane’de vuku bulmuşken, Hz. Peygamber’in (sav) Veda Haccı Hicri 10. yılda gerçekleşmiştir. Bu nedenle, Şâfiî’ye göre Veda Haccı’nda uygulanan fiil, önceki hükmü geçersiz kılmıştır. Şâfiî’nin bu konuda öne sürdüğü bir diğer delil ise, Hz. Âişe’den Hz. Peygamber’in (sav) ihram öncesinde koku sürdüğüne dair gelen hadislerin, Hz. Ömer’in bu durumu uygun görmediğine ilişkin rivâyetlerden daha fazla kişi tarafından ve daha sahih bir şekilde nakledilmiş olmasıdır. Bu bağlamda Şâfiî, Hz. Ömer’in koku sürülmesini yasaklamasının, belki de kokunun içerdiği sarı rengin giderilmesi amacıyla olduğu ihtimalini de dile getirmiştir. Ayrıca Şâfiî, Hz. Ömer’in bu konudaki tutumu ile Hz. Peygamber’in (sav) fiili arasında bir çatışma olduğu takdirde, Müslümanlar için bağlayıcı olanın Hz. Peygamber’in (sav) sünneti olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle, Hz. Ömer’in kokuya yönelik tutumu ne olursa olsun, Hz. Peygamber’in (sav) koku sürme uygulamasının esas alınması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁴⁸ Bu görüş, Şâfiî’nin sünneti

⁴⁴³ Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Harbî, *Ğarîbü’l-hadîs*, thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Ayidî (Mekke: Câmî‘atu Ummi’l-Kurâ, 1405), 1/24.

⁴⁴⁴ Müslim, “Hac”, 1.

⁴⁴⁵ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 11/51.

⁴⁴⁶ İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 2/258.

⁴⁴⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 2/167.

⁴⁴⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 2/167.

referans alarak hüküm çıkarma metodolojisini ve rivâyetler arasındaki önceliklendirme ilkesini ortaya koymaktadır.

Koku sürülmesine cevaz veren bazı âlimler, Hz. Ömer'in uygulamasının ihtiyata dayalı olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre Hz. Ömer, bir kimse tarafından sürülen kokunun etkisinin bir gece boyunca devam etmesi durumunda, cahil bir kişinin bu kokunun ihrama girdikten sonra sürüldüğünü zannedebileceği endişesiyle kokunun yıkanmasını emretmiştir.⁴⁴⁹ Bu ihtiyat, olası yanlış anlamaların ve hatalı uygulamaların önüne geçmek amacıyla ortaya konulmuş bir tutumdur.

Hz. Peygamber'in (sav) koku sürüp ardından hanımlarını ziyaret ederek ihrama girdiğini haber veren hadislerden, Hz. Peygamber'in (sav) bu esnada mutlaka gusül abdesti aldığı sonucunu çıkaranların değerlendirmeleri ise bazı âlimler tarafından isabetli bulunmamıştır. Zira bu âlimlere göre Hz. Peygamber'in (sav) hanımlarını ziyaret etmesi, yalnızca cinsel ilişki amacıyla gerçekleşmemiş olabilir. Belki de bu ziyaretler, hanımlarına ihrama nasıl girileceğini veya hac ibadetinin nasıl yerine getirileceğini öğretmek gibi amaçlar taşımaktadır. Bu görüşlerini desteklemek için Hz. Âişe'den nakledilen Hz. Peygamber'in (sav) ihramlı olduğu hâlde üzerinden üç gün geçmesine rağmen sürdüğü kokunun ışıltısının belli olduğu hadisini delil getirmişlerdir.⁴⁵⁰

İhramdan önce koku sürülmesine cevaz verenler, kokunun ihramlı kişinin giyeceği elbise veya yanında bulunduracağı av hayvanıyla kıyaslanamayacağını savunmuşlardır. Onlara göre sünnet, bu hususların arasını ayırmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (sav), ihrama girerken koku sürülmesine izin vermiş ve bu kokunun parlaklığı onun saçlarının arasından bile belli olmuştur. Ancak yine Hz. Peygamber, ihramlı bir kişinin dikişli elbise giymesini ve yanında av hayvanı bulundurmasını yasaklamıştır. Bu bağlamda, koku sürülmesini elbise ve avla kıyas etmek, sünnetin açıkça ayırdığı meseleleri birleştirmek anlamına gelir ve bu yaklaşımın hatalı olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁵¹

Mâlikî literatüründe, Ya'lâ b. Ümeyye'den nakledilen hadis zikredilirken soruyu soran kişinin sürdüğü koku sebebiyle üzerinde sarı izler bulunduğuna dair ifadeler yer alır. Ancak Hz. Peygamber'in (sav) bu kokunun safrandan kaynaklı olduğu için

⁴⁴⁹ İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 2/259.

⁴⁵⁰ İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 2/257.

⁴⁵¹ İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 2/261.

yıkanmasını emrettiği yönünde bir yorumda bulunulmamaktadır. Bu yaklaşımın sebebi, büyük ihtimalle Mâlik'in, erkekler için safranla boyanmış elbiseyi yasaklamadığı görüşüdür. Nitekim Mâlik, bu konuda İbn Ömer'in böyle bir kıyafet giymesini kendi görüşüne bir delil olarak sunmuştur.⁴⁵²

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin hadislerde belirtilen kokunun türü ile ilgili bir bilgiye sahip olmadan ihramlıya kalıcı koku sürme izni vermesini, Hz. Peygamber'in (sav) sünnetine aykırılık olarak değerlendirmiştir. Ona göre hadislerde geçen kokunun uçucu olduğunu varsaymak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Ancak Şâfiî, konu ile ilgili gelen hadisleri değerlendirdiğinde kokunun kalıcı olduğuna hükmetmenin daha isabetli olacağını belirtmiştir.

2.12. NAMAZLARIN CEM'İ MESELESİ

İslam'da beş vakit namazın kendi vaktinde kılınması esas olmakla birlikte, bazı durumlarda iki namazın birleştirilerek tek bir vakitte kılınması mümkündür. Fıkıh literatüründe bu uygulama "cem'-i salâteyn" olarak adlandırılır ve sûri cem', hakikî cem', cem'-i takdîm ve cem'-i te'hîr kavramları altında ele alınır. Sûri cem', iki namazdan birinin son vaktinde, diğerinin ise ilk vaktinde kılınmasıdır ve bu şekilde namazlar ardışık olarak eda edilerek bir cem' görünümü ortaya çıkar. Hakikî cem' ise bir namazın diğer bir namazın vaktinde kılınmasıdır. Cem'-i takdîm, öğle ve ikinci namazlarının öğle vaktinde ya da akşam ve yatsı namazlarının akşam vaktinde birleştirilmesidir. Cem'-i te'hîr ise öğle ve ikinci namazlarının ikinci vaktinde, akşam ve yatsı namazlarının ise yatsı vaktinde birleştirilerek kılınmasıdır.⁴⁵³

Âlimler, Arafat'ta öğle ile ikinci namazlarının öğle vaktinde, akşam ile yatsı namazlarının ise yatsı vaktinde birleştirilmesine dair icma etmişlerdir.⁴⁵⁴ Ancak sabah namazının herhangi bir namazla birleştirildiğine dair bir uygulama nakledilmemiştir.⁴⁵⁵ Bunun yanı sıra, hacda cem' uygulamasının haccın menasikinden mi yoksa yolculuk durumundan mı kaynaklandığı, cem'in hangi mazeretlere bağlı olarak yapılabileceği ve

⁴⁵² İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 2/258.

⁴⁵³ Osman Şahin, "Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 36; Mustafa Çakır, "Fikhî Açıdan Namazlarda Cem' Sebepleri", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 41.

⁴⁵⁴ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî İbnü'l-Münzir, *el-İcmâ'*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (b.y.: Dâru'l-Müslim li'n-Neşir ve Tevzi', 2004), 38.

⁴⁵⁵ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Muhammed ed-Dîb (b.y.: Dâru'l-Minhac, 2007), 2/467.

yolculukta cem‘ yapmanın şartlarına ilişkin çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır. Ayrıca, mazeret olmaksızın cem‘in yapılıp yapılamayacağı da tartışmalı bir meseledir.

İbnü’l-Lebbâd, Şâfi‘i’yi İbn Abbas’tan gelen “*Resûlullah korku ve yolculuk olmaksızın öğle ile ikindiye; akşam ile de yatsıyı cem‘ etti.*”⁴⁵⁶ hadisine dayanarak hüküm vermesi sebebiyle eleştirmiştir. İbnü’l-Lebbâd’a göre bu hadisten Hz. Peygamber’in (sav) öğle namazını mı ikindi vaktinde yoksa ikindi namazını mı öğle vaktinde kıldığı ya da akşam namazını mı yatsı vaktinde yoksa yatsı namazını mı akşam vaktinde kıldığı açıkça anlaşılmamaktadır. Bu nedenle İbnü’l-Lebbâd, Şâfi‘î’nin, Hz. Peygamber’in (sav) Arafat’taki uygulamasına dayanarak, hac dışında da öğle ile ikindinin cem‘-i takdîm, akşam ile yatsının ise cem‘-i te’hîr şeklinde kılınabileceği sonucuna varmasını hatalı bulmuştur. Ona göre Mâlik’in yalnızca akşam ve yatsının cem‘-i takdîm şeklinde birleştirilebileceği yönündeki görüşü daha isabetlidir. Çünkü İbn Ömer’den, yağmurlu havalarda valilerin akşam ile yatsıyı cem‘ ettikleri ve kendisinin de onlara uyduğuna dair bir rivâyet gelmiştir.⁴⁵⁷ Ayrıca, Medine ehlinin uygulaması da bu yönde olmuştur.⁴⁵⁸

Mâlik, yağmurlu gecelerde akşam ile yatsı namazlarının akşam vaktinde birleştirilmesine cevaz vermiştir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın da bu uygulamayı benimsemiş olduklarını belirtmiştir.⁴⁵⁹

Şâfi‘î’nin namazların cem‘ edilmesi konusundaki görüşü öğle ile ikindinin, akşam ile yatsının cem‘ edilebileceği ve bu cem‘in, cem‘-i takdîm ya da cem‘-i te’hîr şeklinde olabileceği yönündedir. Şâfi‘î’ye göre öğle namazı vaktinde öğle ve ikindi namazının kılınabileceği gibi bu namazlar ikindi namazı vaktinde de birleştirilerek kılınabilir, aynı şekilde akşam ve yatsı namazları akşam namazı vaktinde kılınabileceği gibi yatsı namazı vaktinde de kılınabilir, sünnetten çıkan hüküm budur.⁴⁶⁰ Şâfi‘î’nin konu ile ilgili delillerinden biri Resûlullah’ın Tebük Gazvesi’nde öğle, ikindi, akşam ve yatsıyı cem‘ etmesi⁴⁶¹ ve İbn Abbas’dan gelen şu rivâyettir: “*Size Hz. Peygamber’in (sav) yolculuk yaparken namazından haber vereyim mi? Güneş zeval vaktinde ve Hz. Peygamber (sav) evindeyse öğle ve ikindi namazını zeval vaktinde birleştirirdi. Eğer yolculuğa zeval*

⁴⁵⁶ Müslim, “Müsâfirîn” 6.

⁴⁵⁷ Muvatta’, “Kitabu’s-Salât”, 30.

⁴⁵⁸ İbnü’l-Lebbâd, *er-Red ‘ale’s-Şâfi‘î*, 65-67.

⁴⁵⁹ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/203-204.

⁴⁶⁰ Şâfi‘î, *el-Üm*, 1/96.

⁴⁶¹ Müslim, “Müsâfirîn” 6.

vaktinden önce çıkmışsa öğle namazını ikindi namazının vaktine kadar ertelerdi ve ikindi vaktinde birleştirerek kılardı.” Şâfiî, akşam ve yatsı namazının da buna göre olduğunu haber vermiştir.⁴⁶²

Şâfiî’ye göre Arafat’ta cem’-i takdîm, Müzdelife’de ise cem’-i te’hîr yapılması, Arafat’ta duanın sürekliliği ve Müzdelife’de yolculuğun devamı açısından uygun bir yöntemdir.⁴⁶³ Ayrıca, İbn Abbas’ın naklettiği bir rivâyette, Hz. Peygamber’in (sav) korku ve yolculuk durumu olmadan da namazları cem’ etmesinin, ümmete kolaylık sağlama niyetiyle olduğu belirtilmiştir.⁴⁶⁴

Kanaatimizce İbnü’l-Lebbâd, namazların cem’i meselesine eserinde yer verme gerekçesi, Şâfiî’nin bu konuda Mâlik’i eleştirmiş olmasıdır. Zira Şâfiî, İbn Abbas’tan nakledilen hadisin yalnızca bir kısmıyla amel ettiği ve bu hadisi yağmurlu günlerle sınırlandırarak tevil ettiği gerekçesiyle Mâlik’i eleştirmiştir.⁴⁶⁵

2.13. İHRAMLININ BAŞINI VE YÜZÜNÜ ÖRTMESİ

Hac ve umre ibadetlerini yerine getirmek isteyen bir kimsenin, bu ibadetlere mahsus olarak ihrama girmesi şarttır. İhrama girilmesiyle birlikte, daha öncesinde mübah olan bazı davranışlar yasak hale gelir. Bu durum, literatürde “ihram yasakları” olarak nitelendirilir. Bunları kısaca dikişli elbise giyme yasağı, koku sürme yasağı, vücudun herhangi bir yerinden kıl kesme ya da koparma yasağı ve cinsel ilişkiye girme yasağı olarak sayabiliriz.⁴⁶⁶

İhramlı bir erkeğin başını örtemeyeceği hususunda fakihler arasında icmâ bulunduğu ifade edilmiştir. Ancak ihramlı bir kimsenin yüzünü örtmesi meselesi tartışmalıdır. Bu konuda aşıktan farklı rivâyetler nakledilmiştir. Örneğin, Abdullah b. Ömer ihramlının yüzünü örtemeyeceği görüşünü savunurken, Hz. Osman, Zeyd b. Sabit, Câbir, Abdullah b. Abbas ve Sa’d b. Ebû Vakkas’tan ihramlı bir kimsenin yüzünü örtbileceğine dair rivâyetler bulunmaktadır.⁴⁶⁷

⁴⁶² Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/119.

⁴⁶³ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/119.

⁴⁶⁴ Müslim, “Müsâfirin” 6

⁴⁶⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 7/203; Arangül, *İmam Şâfiî’nin “İhtilâfu Mâlik ve’s-Şâfiî” Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Mâlik Eleştirisi*, 160.

⁴⁶⁶ Bakara 2/196; Bakara 2/197; Mâide 5/194; Buhârî, “Hac”, 21.

⁴⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-muctehid*, 2/92-93.

İbnü'l-Lebbâd, Hz. Osman'ın ihramlı iken yüzünün örtülü olduğu ve İbn Ömer'in çenenin üst kısmını yüzden sayıp ihramlının örtmesini yasakladığı birbirine zıt rivâyetleri konu ile ilgili zikretmiştir. Aynı konu başlığı altında Hz. Peygamber'in (sav) Amr b. Hazm'a diyetlerle ilgili yazdığı mektupta mûdihanın diyetinin beş deve olduğunu söylediğini de aktarmıştır. Mûdihanın ise yüz ve başta oluşan bir yaralama olduğunu belirtmiştir. İbn Ömer'in ihramlı için çenenin üst kısmını örtmeyi yasaklamasını yüzün de baştan sayıldığına bir delil olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin abdest âyetinden yola çıkarak Allah'ın yüzü yıkamayı başı ise mesh etmeyi emretmesi sebebiyle, yüz ve baş arasında bir ayırım olduğunu iddia ettiğini aktarmıştır. Ayrıca Şâfiî'nin, Hz. Osman'ın yüzünü örttüğü hadisten de yola çıkarak başını örtemeyen ihramlının yüzünü örtebileceğine hükmettiğini belirtmiştir. Ancak daha sonra Şâfiî, diyetler konusunda yüz ve başı aynı görmüştür. İbnü'l-Lebbâd'a göre bu bir çelişkidir. Çünkü Şâfiî, ihramlının yüzünü örtebileceği konusunda yüz ve başın ayrı bölgeler olduğunu söylemiş ancak mûdiha konusunda yüzü ve başı bir bölge olarak kabul etmiştir.⁴⁶⁸

Mâlik, ihramlı bir kimsenin yüzünü örtmesini tıpkı başını örtmesi gibi ihram yasaklarından saymış ve yüzündeki örtüyü çıkarmazsa fidye ödemesi gerektiğine hükmetmiştir.⁴⁶⁹ Mâlikîlerin bu konudaki delilleri İbn Ömer'den nakledilen “Çenenin üst kısmı baştan sayılır ve ihramlı bir kimsenin onu örtmemesi gerekir.” rivâyetidir.⁴⁷⁰ Bu rivâyete dayanarak Mâlik, göre yüz ve çeneyi ihramdan saymıştır.⁴⁷¹

Şâfiî'ye, ihramlı bir kimsenin yüzünü örtmesi meselesi sorulduğunda ihramlının başını örtemeyeceğini ancak yüzünü örtmesinde bir sakınca olmadığını söylemiştir. Görüşüne delil olarak ise Mâlik'ten rivâyet ettiği Abdullah b. Âmir b. Rebîa hadisini zikretmiştir. Abdullah b. Âmir b. Rebîa şöyle rivâyet etmiştir: “Ben Hz. Osman'ı o, ihramlı iken bir yaz günü Arc⁴⁷² denen yerde gördüm. Yüzü mor kadife bir şeyle örtülüydü. Sonra ona av hayvanı getirildi. Arkadaşlarına onu yiyin dedi. Onlar sen yemeyecek misin, dediler. Ben sizin heyetinizden değilim, bu av hayvanı benim içindir, dedi.”⁴⁷³ Hz. Peygamber'in (sav), ihramlı iken ölen birisinin yüzünün değil de başının açılmasını

⁴⁶⁸ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 71-72.

⁴⁶⁹ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/463.

⁴⁷⁰ Muvatta', “Hac”, 6.

⁴⁷¹ İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 15/110.

⁴⁷² Medine'ye yetmiş sekiz mil uzaklıkta bir köy.

⁴⁷³ Muvatta', “Hac”, 25.

emretmesi ve koku sürmeden üzerindeki elbiselerle kefenlenmesini söylemesi bir başka delil olarak zikredilmiştir.⁴⁷⁴ Şâfiî'nin konu ile ilgili bir diğer delili ise Abdurrahman b. Kâsım'ın babasından naklettiği “Hz. Osman, Zeyd b. Sabit ve Mervan b. Hakem ihramlı iken yüzlerini örtmüşlerdi” rivâyetidir. Şâfiî kendi delillerini zikrettikten sonra muhatabına İbn Ömer mi yoksa halife olan Hz. Osman mı tercih edilmelidir ki Hz. Osman, İbn Ömer gibi tek başına da değildir, diye sorar. Şâfiî, ihramlının yüzünü örtbileceğine dair rivâyetlerin birçok sahâbi tarafından nakledildiğini belirtmiştir. Mâlikîlerin amel-i ehl-i Medine kıstasına göre böyle bir durumda ihramlının yüzünü örtbileceğine izin vermeleri gerektiğini söylemiştir. Şâfiî, Mâlikîleri amel-i ehl-i Medine derecesine çıkacak kadar çok sahâbenin görüşünü terk edip tek bir sahâbinin rivâyetini esas alarak ihramlının yüzünü örtmesine izin vermedikleri için eleştirmiştir.⁴⁷⁵

Şâfiî, başın ve yüzün ayrı şeyler olduğunu Şârî'in bunların arasını ayırdığını söylemiştir. Konuyu soran muhatabına abdest âyetini⁴⁷⁶ zikretmiş Allah'ın yüzün yıkanmasını ancak başın mesh edilmesini farz kıldığını hatırlatmıştır. Yine bir kimsenin ihramdan çıkmak için saçlarını kısaltması ya da tıraş etmesi gerektiğini ancak çenesinin üstündeki tüylerin kısaltılması ya da tıraş edilmesi ile ihramdan çıkamayacağını da belirtmiştir.⁴⁷⁷

Konu ile ilgili üzerinde tartışma olan bir diğer rivâyet ise İbn Abbas'tan gelen Hz. Peygamber'in (sav) ihramlı iken devesinden düşüp ölen bir kimsenin başının örtülmemesini emrettiği rivâyetidir.⁴⁷⁸ İhramlının yüzünü örtbileceğine cevaz verenlere göre İbn Abbas'ın rivâyeti yüzün mutlaka açık kalması gerektiğine bir işaret değildir. Ancak ihramlı bir kimsenin yüzünü örtmesine cevaz vermeyenlere göre ise yüzün örtülmesi durumunda başın örtülmesinin önüne geçmek zor olabilir.⁴⁷⁹

⁴⁷⁴ Buhârî, “Cezau's-Sayd”, 20-21.

⁴⁷⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 7/255.

⁴⁷⁶ “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şayet hasta veya yolculuk halinde bulunursanız veya içinizden biri ayak yolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.” Mâide 5/6.

⁴⁷⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 7/256.

⁴⁷⁸ Müslim, “Hac”, 14.

⁴⁷⁹ Nevevî, *el-Mecmû*‘, 7/268.

Mâlikî mezhebine ait sonraki dönem eserlerinde bu konu tekrar ele alınmış ve Hz. Osman hadisinden yola çıkılarak şiddetli sıcaklarda yüzün örtülmesinde bir sakınca olmayacağı sonucuna varılmıştır.⁴⁸⁰ Bu görüşte olanlar Hişâm b. Urve'nin (ö. 146/763) Fatıma binti Münzir'den şöyle rivâyet ettiğini aktarmışlardır: “*Biz ihramlı iken yüzümüzü örterdik, bizimle Esmâ binti Ebi Bekir de vardı.*”⁴⁸¹ Mâlik'in konu ile ilgili görüşü ihramlının yüzünü örtemeyeceği hatta uzun süre eliyle bile yüzüne gölge yapamayacağı iken Eşheb, *Mecmuat* adlı eserinde bilerek ya da unutarak veya şiddetli sıcak ya da soğuk sebebiyle yüzünü kapatan bir kimsenin fidye ödemesine gerek olmadığını yazmıştır.⁴⁸²

Şâfiî mezhebine ait sonraki dönem eserlerinde ise Şâfiî'nin görüşüne zıt fikirler görülmektedir. Nitekim Şâfiî, ihramlının yüzünü örtebileceğine cevaz verirken sonraki Şâfiî fıkıh eserlerinde ihramlının yüzünün, arka kısımlara ulaşmasa bile örtemeyeceği söylenmiştir. Konu ile ilgili delilleri ise Hz. Peygamber'in (sav) ihramlı ölen kimsenin başının açık bırakılmasını söylediği hadistir. Tedavi, sıcaklık ya da soğukluk gibi durumlarda örtmek ise caizdir demişlerdir.⁴⁸³

İbnül-Lebbâd'ın Şâfiî'yi mûdîha konusunda yüz ve başı bir bölge olarak kabul etmesini eleştirdiği kısma geçmeden önce kanaatimizce konunun daha iyi anlaşılması için bazı kavramların tanımının yapılması yerinde olacaktır. İslam hukukunda cezalar had, kısas, diyet ve ta'zîr şeklinde ayrılır. Kısas, kasten adam öldürme veya yaralama durumlarında suçun dengi bir ceza ile cezalandırılması, haksız yere öldürdüğü cana karşılık katilin öldürülmesi ya da kasten yapılmış yaralamalarda benzeri ile muamele görmesini ifade eden kavramdır.⁴⁸⁴ İslam ceza hukukunda kasten adam öldürenin cezası kısastır, ancak maktulün ailesi katili affederse ya da öldürme işi hatâen olmuşsa bu diyete döner.⁴⁸⁵ Diyet, bir kimsenin haksız yere öldürülmesi ya da yaralanması sonucu ödenen mal veya parayı ifade eder.⁴⁸⁶ Ancak diyet kavramı genellikle ölümle sonuçlanan fiiller için kullanılırken kasten yaralamalarda erş veya hükûmet-i adl kavramları devreye girer.

⁴⁸⁰ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 4/140.

⁴⁸¹ Muvatta', "Hac", 6.

⁴⁸² Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdırrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî İbn Ebû Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-zîyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min ğayrihâ mine'l-ümmehât*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Helevî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 2/348.

⁴⁸³ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 3/2291.

⁴⁸⁴ Şamil Dağcı, "Kısas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/488.

⁴⁸⁵ Bakara 2/178-179; İsrâ 17/33; Nisâ 4/92.

⁴⁸⁶ Ali Bardakoğlu, "Diyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/473.

Erş, ölümle sonuçlanmayan yaralamalarda ya da sakat bırakma durumunda mağdura ödenen mal veya parayı ifade eden kavramdır.⁴⁸⁷ Hükûmet-i adl ise nasla belirlenmemiş, ölümle sonuçlanmayan yaralanmalarda veya sakat bırakmalarda mağdura ödenecek tazminat miktarının hâkimin kararına bırakılmasını ifade eden kavramdır.⁴⁸⁸

Ölüm haricinde diyeti gerektiren iki durum vardır: biri şecce diğeri ise uzuv kaybıdır.⁴⁸⁹ Şecce, sadece baş ve yüzde olan yaralanmalara denir, bedende olan yaralanmalara cirâh denir.⁴⁹⁰ Şeccenin çoğulu şirâcdır. Fıkıhta ve sözlükte on tür şecce vardır. Cildin kanamasını ifade edene dâmîye, cildin yarılmasını ifade edene hârîse, etin yarılmasını ifade edene bâdıa, etin oyulmasını ifade edene mütelâhîme, et ve kemik arasındaki ince zara ulaşan yaralanmaları ifade edene simhâk, kemiğin açığa çıkmasını ifade edene mûdıha, kemiğin kırılıp parçalanmasını ifade edene hâşime, kemiğin yerinden çıkmasını ifade edene munakkile, beyin zarına ulaşan yaralanmaları ifade edene me'mûme, boşluğa kadar ulaşan yaralanmaları ifade edene câife denir. Bu tür yaralanmalarda diyet mûdıha ve üzerindeki yaralanmalara uygulanmaktadır. Mûdıhanın altındaki yaralanmalarda hükûmet-i adl vardır.⁴⁹¹

Mûdıhanın diyeti (erşi) konusunda fukaha hatâen oluşan mûdıhanın diyetinin beş deve olduğu konusunda hem fikirdir. Bu da Resûlullah'ın Amr b. Hazm için yazdığı mektupta sabittir.⁴⁹² Ayrıca Amr b. Şuayb babasından o da dedesinden Resûlullah'ın şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “*Mûdıhada beş deve vardır.*”⁴⁹³

Mâlik, Ebû Hanîfe ve Şâfiî mûdıhanın yüz ve baş bölgelerinde olan yaralamalar için kullanılan bir kelime olduğunda hem fikirdirler. Ancak Mâlik mûdıhanın baş kısmında, alında ve üst çenedeki bölgelerde olabileceğini; alt çenenin boyundan sayılması sebebiyle burnun ise yüzden olmayıp çıkıntı bir kemik olması sebebiyle mûdıhadan

⁴⁸⁷ Ali Şafak, “Erş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/307.

⁴⁸⁸ Şamil Dağcı, “Hükûmet-i Adl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/463.

⁴⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 4/202.

⁴⁹⁰ Ebû Habîb Sa'dî, *el-Kâmûsu'l-fikhî* (Dımaşk; Suriye: Dâru'l-Fikr, 1988), 60; İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 17/370.

⁴⁹¹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *el-Ğaribu'l-musannef*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (b.y.: Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, ts.), 2/493; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Cerâsîm*, thk. Muhammed Câsim el-Hamîdî (Dımaşk: Vizâretu's-Sekâfe, ts.), 1/453; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 4/202.

⁴⁹² Şâfiî, *el-Üm*, 6/81.

⁴⁹³ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 4/202.

sayılamayacağını söylemiştir.⁴⁹⁴ Şâfiî ve Hanefilere göre ise mûdıha, yüz ve başın tamamıdır. Şâfiî'ye göre başın tamamı aynıdır, yüzün alt kısmı üst kısmı, çenenin alt kısmı üst kısmı, başta saç bitiminden sakalların alt kısmına kadar iki kulak arasındaki her şey mûdıhadan sayılmıştır.⁴⁹⁵

Mâlikî mezhebinin fıkıh kitaplarında Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin mûdıhayı tüm baş saymalarındaki delillerinin Enfâl sûresinde geçen “*Boyunlarının üstüne vurun!*”⁴⁹⁶ âyeti ile İbn Ömer'den gelen çenenin üst kısmının da baştan sayıldığı rivâyeti olduğu belirtilmiştir.⁴⁹⁷ Ancak yaptığımız araştırmada gerek Şâfiî mezhebinde gerek de Hanefî mezhebinde mûdıha konusu ile ilgili başlıklar altında bu delillere rastlayamadık.

Şâfiî'nin mûdıhayı tüm baş olarak kabul ettiği kesindir çünkü Şâfiî konuyu kelime bazlı ele almıştır. Hadiste mûdıha kelimesi geçmektedir ve mûdıhanın anlamının ise kemiğe ulaşan, kemiği ortaya çıkaran bir şecce (yüz ve başta olan yaralanma) olduğudur.⁴⁹⁸ Nitekim kitabında mûdıhanın abdestten farklı olarak baş ve yüzü birleştirdiğini söylemektedir.⁴⁹⁹

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin ihramlı bir kimse için başını örtmesine izin vermeyip yüzünü örtmesine izin vermesini ancak mûdıha türü yaralanmalarda yüzü de baş bölgesinden saymasını bir çelişki olarak görmüştür. Ona göre eğer yüz baş bölgesinden sayılırsa ihramlı başını örtemediği gibi yüzünü de örtememelidir. Ancak yaptığımız araştırmaya göre Şâfiî, konuyu kelime anlamı etrafında incelemiş. Gelen rivâyetlerden ihramlının yüzünün örtülebileceği sonucunu çıkarırken mûdıha kelimesinin anlam çerçevesi dahilinde yüzü, baş bölgesinden saymıştır.

2.14. GAYR-İ MÜSLİM KADINLA EVLİLİK BAĞININ DEVAMI

İslam dini toplumun en küçük yapı taşı olan aileye büyük önem atfetmiştir. Ailenin sevgi ve saygı temeli üzerine inşa edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵⁰⁰ Bu sebepten aile

⁴⁹⁴ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 4/566.

⁴⁹⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 6/82; Süğdî, *en-Nütefî 'l-fetâvâ*, 2/678.

⁴⁹⁶ Enfâl 8/12.

⁴⁹⁷ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 8/93.

⁴⁹⁸ Ebû Abdırrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü 'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/266; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Ğarîbü 'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdulmu'îd Hân (Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1964), 3/76; Sa'dî, *el-Kâmûsu'l-fikhî*, 382.

⁴⁹⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 7/334.

⁵⁰⁰ Rum 30/21.

içinde oluşabilecek muhtemel kargaşaları, fikir ayrılıklarını henüz aile kurulmadan belli bazı sınırlamalarla engellemiştir. Bu sınırlamalar evlenme engelleri başlığı altında sürekli ve geçici evlenme engelleri olarak iki kısma ayrılmıştır. Din farklılığı geçici evlenme engellerindendir. Bir Müslüman, gayr-i müslim biri ile evlenmek istediğinde o kimsenin mutlaka İslam ile şereflenmesi gerekmektedir.⁵⁰¹ Ayrıca Müslüman erkeklerin ehl-i kitapla evlenmelerine âyetle izin verilmiş olmasının yanı sıra⁵⁰² Müslüman bir kadın, ehl-i kitap bir erkekle evlenmek istediğinde yine o kimsenin İslam ile şereflenmesi gerekmektedir. İkisi de Müslüman olmayan karı ve kocadan birinin, daha sonra Müslüman olması ile nikahlarının durumunun ne olacağı yine geçici evlenme engeli başlığı altında din farklılığı konusu içinde işlenmiştir.

Mâlik, Ebû Hanîfe ve Şâfiî, kadının kocasından önce Müslüman olması durumunda kadının iddeti süresince kocasının İslam'a girmesiyle nikahlarının sabit olacağına hükmetmişlerdir. Bu iddet ise üç hayız dönemidir.⁵⁰³ Yani koca, karısının üç hayız dönemi içerisinde karısı gibi Müslüman olursa nikahları devam eder. Bu duruma delil olarak Âtike bt. Velîd'in, kocası Safvân b. Ümeyye'den önce Müslüman olduğu haberdır. Safvân, yaklaşık bir ay sonra Müslüman olmuş Resûlullah, nikahlarını muteber saymıştır. Yine İbn Şihâb'dan nakledildiğine göre kocası kâfir olup dârü'l-küfürde yaşayan bir kadının hicret etmesi durumunda, Resûlullah tarafından eşler arasındaki nikâh bağının sona erdirileceği belirtilmiştir. Ancak kocanın, iddet süresi sona ermeden önce hicret etmesi durumunda ise hükmün farklı olduğu ifade edilmiştir.⁵⁰⁴ Benzer bir şekilde İbn Abbas'tan rivâyetle; *“Resûlullah zamanında bir kadın Müslüman oldu, hicret etti ve evlendi. Kadının ilk eşi Müslüman olup Resûlullah'a geldi. Ben onunla Müslüman olmuşum, o da benim Müslüman olduğumu biliyordu dedi. Resûlullah kadını yeni*

⁵⁰¹ Bakara 2/221.

⁵⁰² “Bugün size iyi ve temiz nimetler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir; sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Gayri meşrû ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşrû bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir. Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider. O, âhirette de hüsrana uğrayanlardanır.” Mâide 5/5. İbn Ömer bunu uygun görmemiş, Allah'ın kullarından biri olduğu halde bir kadının “Rabbim İsa'dır” demesinden daha büyük şirk tasavvur edemiyorum, demiştir. Buhârî, “Talak”, 18; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhamed Sadık Kâmhavî (Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 1405), 3/324.

⁵⁰³ “Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler. Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorlarsa, Allah'ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Eğer taraflar arayı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler. Kadınların, mâkul ve meşrû ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur. Allah izzet ve hikmet sahibidir.” Bakara 2/228.

⁵⁰⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 3/72.

kocasından ayırdı ve ilk kocasına geri verdi”⁵⁰⁵ rivâyeti ile Müslüman olan karısının iddeti bitmeden önce Müslüman olan kocaya nikahın devamı hakkı tanınmıştır. Mezhep imamlarının tartıştığı konu kocanın karısından önce Müslüman olması durumunda aralarındaki nikah bağının devamı konusundadır.

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'yi bu bağlamda eleştirmiş, kocanın önce Müslüman olması ile kadının önce Müslüman olması arasında herhangi bir fark gözetmemesini isabetsiz bulmuştur. Nitekim İbnü'l-Lebbâd'a göre hadislerden de anlaşılacağı gibi kadının önce Müslüman olması ile kocanın önce Müslüman olması arasında fark vardır. Safvân b. Ümeyye'nin (ö. 41/661) müşrik olarak Huneyn ve Tâif savaşlarına katılırken karısının Müslüman olması ve nikahlarının devam etmesi karısının kocasından önce Müslüman olması durumuna örnektir. Yine İbn Şihâb ez-Zührî'den gelen rivâyette, hicret eden bir kadının iddet süresi içinde kocasının da Müslüman olması durumunda, eşler arasındaki nikâh bağının muhafaza edildiği sabittir. Kocanın Müslüman olup kadının Müslüman olmadığı durumlarda ise Mâlik, kadına İslam'ın teklif edileceğini eğer kabul etmezse aralarının ayrılacağını söylemiştir. Bu görüşüne de Mümtehine sûresi 10. âyetini⁵⁰⁶ delil getirmiştir. Kadına yapılan bu teklifin süresi ise Hind bt. Utbe'nin (ö. 14/635) Müslüman olması için beklenildiği kadardır demiştir. İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'yi, kocanın önce Müslüman olduğu durumlarda da kadının iddet süresinin beklenmesi gerektiğini söyleyerek herhangi bir hadis nakletmeksizin kendi içtihadına dayalı bir hüküm verdiği gerekçesiyle tenkit etmiştir.⁵⁰⁷

Mâlik, Mümtehine sûresindeki “*Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın.*”⁵⁰⁸ âyetini delil getirmiştir. Kocanın karısından önce Müslüman olan evliliklerde kadına, İslam'ın teklif edileceğini eğer kabul etmezse aralarındaki evlilik bağının sona ereceğine hükmetmiştir.⁵⁰⁹ İslam'ın teklif edilmesiyle kadının birkaç gün içinde kararını vermesi

⁵⁰⁵ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 24; Tirmizi, “Nikâh”, 43.

⁵⁰⁶ “Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz. Onlara (kocalarına) harcadıklarını (mehirleri) geri veriniz. Mehirlerini ödediğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizde sakınca yoktur. Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın. Siz harcadığınızı (verdiğiniz mehri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. Allah'ın hükmü işte budur. Aranızda hükmünü böyle veriyor. Allah hakkıyla bilmektedir, hüküm ve hikmet sahibidir.” Mümtehine 60/10.

⁵⁰⁷ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'*, 73-75.

⁵⁰⁸ Mümtehine 60/10.

⁵⁰⁹ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 5/519.

istenmiştir. Ebû Zeyd, İbn Kâsım'dan koca karısına İslam'ı iki ya da üç gün içinde arz eder, eğer kadın İslam'ı reddederse kendini hayız ile temizler dediğini rivâyet etmiştir.⁵¹⁰

Şâfiî ise, kocanın karısından önce Müslüman olması ile karının kocasından önce Müslüman olması arasında bir fark görmemiştir. Her ikisinin de iddet süresi içerisinde Müslüman olması durumunda nikah akitlerinin devam edeceğine hükmetmiştir. İddet süresince aralarındaki nikah mevkuf durumdadır ve cinsel ilişkide bulunmak helal değildir. Eğer iddet süresi bitmeden diğer eş Müslüman olmazsa aralarındaki nikah bağı sona erer ve nikah boşama olmadan feshedilir, demiştir.⁵¹¹ Şâfiî'nin bu konudaki delili; İbn Şihâb'ın rivâyeti ile Mahreme b. Nevfel'in (ö. 54/674) karısı Şifâ bt. Avf'dan; Ebû Süfyân b. Harb'ın (ö. 31/651-52) karısı Hind bt. Utbe'den; Hakîm b. Hizâm'ın (ö. 54/674) karısı Zeyneb bt. el-Avâm'dan önce Müslüman olup daha sonra karılarının Müslüman olması ve nikahlarının devam etmesidir.⁵¹²

Şâfiî'ye göre Mâlikîler, Mümtehine sûresinde geçen âyeti kendi görüşlerine uygun tevil etmekle hata etmişlerdir. Nitekim âyette nikahlarının hemen düşmesi anlamı çıkarken Mâlikîler, İslam teklif edilir kabul etmezse nikah düşer demişlerdir. Âyette bunu destekleyecek herhangi bir şey yoktur. Kendi görüşlerini bir habere dayandırmamış olmalarını Şâfiî, bir haber olmadan âyetin zahirinin dışında bir şey söylemek caiz değildir diyerek reddetmiştir. Yine Şâfiî'ye göre İslam'ın teklif edilmesinin, zamansal olarak ucunun açık olması da bir sorundur. Şâfiî'ye göre bu teklif edilme işi bir saat içinde de olabilir bir yıl veya daha fazla bir zaman dilimi içinde de olabilir, bir haber olmadan zamanı belirlemek doğru değildir. Ayrıca kadının kaybolması, konuşamaması ya da baygın olması gibi durumlarda boşamanın ya hemen gerçekleşmesi ya da bu durumdaki kadının beklenmesi gerekmektedir. Şâfiî, "Boşama hemen gerçekleşir derseniz İslam'ın teklif edilmesi gerekir görüşünün dışına çıkmış olursunuz, böyle bir durumdaki kadın beklenir derseniz bu durumda da kafir bir kadınla nikah akdini devam ettirmiş olursunuz" diyerek Mâlikîleri eleştirmiştir.⁵¹³

Mâlikîler ve Şâfiî, Ebû Süfyân'ın karısı Hind'den önce Müslüman olduğu rivâyeti, kendi görüşlerine delil olarak öne sürmüşlerdir. Ebû Süfyân, Merru'z-Zehran'da

⁵¹⁰ Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh et-Temîmî es-Sıkkî İbn Yûnus, *el-Câmi' li-mesâilî'l-Müdevvene* (b.y.: Câmi' atı Ümmi'l-Kurâ, 2013), 9/373.

⁵¹¹ Şâfiî, *el-Üm*, 5/48.

⁵¹² İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 5/521.

⁵¹³ Şâfiî, *el-Üm*, 7/230-231.

Müslüman olduktan sonra Mekke'ye dönmüş Hind ise o sırada hâlâ iman etmemiştir. Ancak günler sonra Müslüman olmuş ve nikahları devam etmiştir.⁵¹⁴ Mâlikîler, bu haberdeki “günler” kelimesini kısa bir süreye hamletmiş ve iddeti esas almamışlar, Şâfiî ise bunun iddet süresi dışında bir zaman dilimine hamledilmesini gerektirecek farklı bir haber olmadığını söylemiştir. Görüleceği üzere rivâyetteki “günler” kelimesinin hamledildiği anlam farklılığından dolayı konu ile ilgili hüküm de farklılaşmıştır.

2.15. BİR ŞAHİTLE VE YEMİNLE HÜKÜM VERME

Şahitlik ve yeminin, İslam ceza hukukunda ispat yöntemlerinden olduğu ulema tarafından kabul edilmiştir. Ancak farklı dava türlerindeki şahitlerin sayısı, yeminin şahitlikle eş değer görülüp görülmeyeceği, şahitlik yapan kimsenin cinsiyeti ile ilgili konularda ulema arasında fikir ayrılıkları oluşmuştur. Malî davalarda tek şahit ve davacının yemini ile hakkın ispatı da yine tartışılan konulardandır.

İbnü'l-Lebbâd'a göre Şâfiî ve Irak ehli, Mâlik'in tek şahit ve yeminle hüküm verilebileceği görüşünü eleştirmişlerdir. Şâfiî ve Irak ehli görüşlerine delil olarak Bakara sûresi 282. âyette⁵¹⁵ Allah'ın iki erkek şahit ya da bir erkek iki kadın şahidi zikrettiğini belirtmişlerdir. Bu âyetten hareketle şahitliğin alt sınırının iki erkek veya bir erkek ile iki kadın şahit olduğunu, dolayısıyla tek şahidin yeterli olamayacağını savunmuşlardır.⁵¹⁶

Yaptığımız araştırmaya göre İbnü'l-Lebbâd'ın Şâfiî'nin görüşü diye zikrettiği görüş Şâfiî'ye ait değildir. Nitekim Şâfiî de Mâlik gibi tek şahitle birlikte yemin ile hüküm verilebileceği görüşündedir.⁵¹⁷

Ebû Hanîfe, Sevrî, Evzâî ve ehl-i Iraktan olan cumhura göre hangi dava olursa olsun bir şahitle birlikte davacının yemini ile hüküm verilemez. Çünkü şahitliğin en alt sınırı

⁵¹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 3/72-73.

⁵¹⁵ “Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Aranızdan bir kâtip bunu adaletle yazsın. Kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın. Artık o yazsın, borçlu da yazdırsın; rabbi olan Allah'tan korksun ve borçtan hiçbir şeyi eksik bırakmasın. Eğer borçlu akılca zayıf veya eksik yahut kendisi yazdıramaz durumda olursa velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar. Çağrıldıklarında şahitler gelmezlik etmesinler. Borç küçük olsun büyük olsun vadesini belirterek onu yazmaktan üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah katında daha adaletli, şahitlik için daha destekleyici ve şüpheye düşmemeniz için daha uygundur. Borç ilişkisinin, aranızda alıp vererek bitirdiğiniz peşin ticaret olması müstesnadır; onu yazmamanızda sizin için bir sakınca yoktur. Alışverişi yaptığınızda şahit tutun. Kâtip de şahit de zarar görmesin. Eğer zarar verirsiniz şüphesiz bu sizin yoldan çıkmanız demektir. Allah'tan korkun, Allah size öğretiyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.” Bakara 2/282.

⁵¹⁶ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 78-79.

⁵¹⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 7/91-92.

Bakara sûresi 282. âyette iki erkek şahit, bulunmazsa bir erkek ve iki kadın şahit olarak belirlenmiştir.⁵¹⁸ Bir şahitle birlikte davacının yemini ile hüküm vermenin kabul edilmesi âyete ziyade olur. Âyete ziyade ise nesih demektir. Nesih ise ancak mütevâtir sünnet ile olur.⁵¹⁹ Bir şahitle birlikte davacının yeminini hüküm vermede kabul etmeyenlerin bir diğer delili ise Resûlullah'tan gelen, kendisine gelen husumetli iki kişiye “*Ya senin iki şahidin ya da onun yemini!*” şeklindeki rivâyettir.⁵²⁰ Bu rivâyet, hüküm için iki şahit bulunmasını aksi takdirde davalının yemin etmesinin gerekli olduğunu göstermektedir.

Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd, Ebû Sevr ve Medineli yedi fakihe göre ise bir şahitle birlikte davacının yemini ile hüküm verilebilir. Bu şekilde hüküm vermek âyetin neshi anlamına gelmez ancak âyetin hükmünü değiştirmeyen bir ziyadedir.⁵²¹ Ayrıca Allah, Bakara sûresindeki mezkûr âyetle bundan başka hüküm verme çeşidi olmadığını da söylememiştir. Örneğin davalının ikrarı ile hüküm verilebileceği, âyette geçmemesine rağmen bu şekilde hüküm verilebileceğine dair âlimler arasında icmâ vardır.⁵²² Nitekim Resûlullah'ın ve ashabının da bir şahit ve davacının yemini ile hüküm verdiği dair pek çok rivâyet vardır. Sahnûn, Resûlullah'ın ve Hz. Ali'nin bu şekilde hüküm verdiğini ve Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet eder; “*Allah katında Cibril bana geldi, bana bir şahitle birlikte yeminle hükmetmemi emretti.*”⁵²³ Yine Rebi', Şâfiî'nin İbn Abbas'ın naklettiği bir rivâyetti delil getirdiğini belirtmiştir. İbn Abbas'tan Hz. Peygamber'in (sav) şöyle dediğini nakletmiştir: “*Resûlullah bir şahitle birlikte yeminle hüküm vermiştir.*”⁵²⁴ Amr, bunun malî davalarla ilgili olduğunu söylemiştir. Saîd b. Ubâde ise “*Resûlullah Amr b. Hazm'a bir şahitle birlikte yeminle hükmetmesini emretti.*” diye rivâyet etmiştir. Yine Ebû Hureyre, Saîd b. Müseyyeb ve Ca'fer b. Muhammed de Resûlullah'ın bir şahit ve davacının yemini ile hüküm verdiğini rivâyet etmişlerdir.⁵²⁵

Şâfiî, kitabında konu için ayrı bir başlık açarak bir şahit ve davacının yemini ile hükmetmeyi kabul etmeyenleri sünnete aykırı davrandıkları için eleştirmiştir. Şâfiî, iddia

⁵¹⁸ Ebû Muhammed Ali b. Zekeriyâ Munbeci, *el-Lübab fi'l-cem beyne's-sünne ve'l-kitâb*, thk. Muhammed Fadl Abdülaziz Murad (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1994), 2/574-577.

⁵¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 4/251.

⁵²⁰ Buhârî, “Şehadet”, 20; Müslim, “İman”, 63.

⁵²¹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 4/251.

⁵²² İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 7/113.

⁵²³ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 4/42.

⁵²⁴ Müslim, “Akdiyye”, 1.

⁵²⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 6/273; Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/414.

edildiği gibi bunun Kur'ân'a muhalefet olmadığını tam aksine Hz. Peygamber'e (sav) itaat etmeyi emreden âyetlere uygun olduğunu söylemiştir. Abdest âyetini örnek getiren Şâfiî, âyette ayakların yıkanmasının geçtiğini ve mestler üzerine mesh edilmesi ile ilgili bir şeyin yazılmadığını ancak uygulamada bir şahit ve davacının yeminini kabul etmeyenlerin de edenlerin de bunu yaptıklarını hatırlatmıştır. Yine sünnetten yola çıkılarak her hırsızlık yapanın elinin kesilmediğini belirtmiştir. Ayrıca bir kadının halası veya teyzesi ile bir nikah altında toplanılamayacağını da hadislerden yola çıkılarak uygulandığını söylemiştir. En'âm sûresi 145. âyette leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilmiş hayvanların haram olduğu zikredildikten sonra “...*Bunlardan başka yasaklanmış bulamıyorum...*” diye geçmesine rağmen yine her iki grubun da azı dışı olan yırtıcı hayvanları sünnete binaen haram kabul etmesini de bir şahit ve davacının yemini ile hüküm vermeyi gerekli kıldığını belirtmiştir. Bunun gibi pek çok meselede Resûlullah'ın sünnetine uyulduğunu çünkü onun, âyetlerin açıklayıcısı olduğunu zikrederek tek şahitle olan yeminin kabul edilmemesi sünnet ile açıklanan ve uygulanan her şeyi terk etmeyi gerekli kıldığını ifade etmiştir.⁵²⁶

Mâlik'in, bir şahitle birlikte davacının yeminini kabul etmesine dair delili, hadislerin yanı sıra nükûl meselesine dayanmaktadır.⁵²⁷ Nükûl, davalının yeminden kaçınması durumunda sadece davacının yemin ettirilmesiyle davanın onun lehine sonuçlanmasını ifade etmektedir.⁵²⁸ Bilindiği üzere “*Beyyine davacıya yemin davalıya düşer*”⁵²⁹ hadisine binaen davacının şahidi yoksa davalıya yemin teklif edilir eğer davalı yemin ederse mahkeme davalının lehine sonuçlanır. Ancak davalı nükûl eder (yeminden kaçınırsa) yemin teklifi davacıya yapılır, eğer davacı yemin ederse dava onun lehine sonuçlanır. Anlaşılabacağı üzere Mâlik'e göre nükûl halinde yalnızca davacının yeminiyle hak sabit oluyorsa, nükûl olmayan durumlarda davacının hem yemin etmesi hem de bir şahit getirmesiyle hakkın sabit olması evleviyetle kabul edilmelidir. Bu bağlamda Mâlik, bir şahitle birlikte davacının yeminini yeterli görmüş ve bu uygulamayı meşru kabul etmiştir.

⁵²⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 7/91-92.

⁵²⁷ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 7/114.

⁵²⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 459.

⁵²⁹ Tirmizi, “Ahkam”, 12.

İbnü'l-Lebbâd aynı başlık altında davalının nükûl etmesi ile davacıya yemin ettirmeden hakkın sabit olacağı düşüncesini de eleştirir.⁵³⁰ Ancak bu görüş yine Şâfiî'ye ait değildir. Ebû Hanîfe ve ashabı davalının nükûl etmesiyle davacıya yemin ettirilmeden mahkemenin, davacının lehine sonuçlanacağına hükmetmişlerdir.⁵³¹

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin konu ile ilgili görüşlerini yanlış aktarmıştır. Bu bağlamda, Mâlik ve Şâfiî arasındaki tartışma, hangi tür davalarda bir şahitle birlikte davacının yeminine itibar edileceği ve bir erkek şahit bulunamadığında iki kadın şahitle birlikte davacının yemin edip edemeyeceği meselesi etrafında şekillenmektedir.⁵³² Ancak İbnü'l-Lebbâd kitabında bu konuya değinmemiştir.

2.16. MEHRİN KUR'ÂN'DAN BİR SÛRE OLARAK BELİRLENMESİ

Mehir, fıkıh literatüründe kadının nikah akdiyle hak kazandığı mal olarak tanımlanır.⁵³³ Kur'ân-ı Kerîmde mehrin bilinen bu anlamı için “ücûr”, “farîza” ve “sadûka” kelimeleri kullanılırken hadislerde genellikle “mehir” ve “sadâk” kelimeleri kullanılır.⁵³⁴ Mehrin verilmesi gerektiği hem âyet⁵³⁵ hem de hadislerle⁵³⁶ sabittir. Fakihler arasında mehrin üst sınırının bulunmadığı hususunda ittifak varken, alt sınırı konusunda ihtilaf mevcuttur.⁵³⁷

İbnü'l-Lebbâd, Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem'den rivâyetle Şâfiî'nin Kur'ân'dan bir sûre ile evlenmeyi yani Kur'ân'dan bir sûreyi kadına öğretmesi karşılığında nikahlanmayı caiz gördüğünü rivâyet etmiştir. İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin ücret karşılığında Kur'ân öğretilmesini ise caiz görmediğini aktarmıştır. İbnü'l-Lebbâd'a göre Şâfiî burada bir tenakuza düşmüştür. Çünkü Kur'ân öğretmekle ücret kazanılamayacağını söylemiş ancak mutlaka bir bedel karşılığında olması gereken mehrin, Kur'ân öğretmekle karşılanabileceğine hükmetmiştir.⁵³⁸

⁵³⁰ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 78-79.

⁵³¹ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 7/115.

⁵³² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 4/252.

⁵³³ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 356.

⁵³⁴ Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389.

⁵³⁵ Bakara 2/236-237; Nisâ 4/4, 24, 25; Mâide 5/5.

⁵³⁶ İbn Mâce, “Nikâh”, 18; İbn Mâce. “Talak”, 27.

⁵³⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 3/45.

⁵³⁸ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 79.

İbnü'l-Lebbâd'ın, Şâfiî'ye nispet ettiği Kur'ân öğretiminde ücret alınmayacağı iddiası hatalıdır. Nitekim Şâfiî, Kur'ân öğretene kişinin ücret alabileceğini söylemiştir. Şâfiî, Mâlik'ten rivâyetle Resûlullah'ın bir kadını, sahabilerden birine Kur'ân'dan bildiği bazı sûreleri kadına öğretmesi karşılığında nikahladığını haber vermiştir.⁵³⁹ Bu rivâyete binaen Şâfiî, Kur'ân'dan bir sûreyi kadına öğretmesi karşılığında kadının nikahlanmasını ve Kur'ân öğretene kişinin ücret almasını caiz görür.⁵⁴⁰ Çünkü Şâfiî'ye göre nikah ancak bir semen veya icare karşılığında olabilir.⁵⁴¹ O halde Kur'ân öğretiminde ücret almak caizdir.⁵⁴² Şâfiî'nin konu ile ilgili bir diğer delili ise Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen şu rivâyettir: *"Hz. Peygamber'in (sav) ashabından bir grup sefere çıktılar. Bir Arap kabilesi ile karşılaşınca kadar yola devam ettiler. Onlarla karşılaşınca kendilerini misafir etmelerini istediler. Onlar ise bu grubu misafir etmek istemediler. Arap kabilesinin liderini bir hayvan soktu. İyileştirmek için her şeyi denediler ama başarılı olamadılar. İçlerinden bir grup 'Belki de gelen şu cemaatin içinden biri bir çare biliyordur.' dedi. Gelip Müslüman gruba 'Liderimizi bir hayvan soktu biz çare aradık ama bulamadık, aranızdan biri çaresini biliyor mu?' diye sordular. İçlerinden biri 'Evet biliyorum, ben onu okuyarak iyileştirebilirim. Ancak biz sizden bizi misafir etmenizi istedik siz ise reddettiniz. Şimdi bize bir ücret vermezseniz iyileşmesi için ona okumam.' dedi. Bir koyun sürüsüne anlaştılar. O kişi kabile reisinin yanına gidip Fâtiha sûresini okudu ve üfledi. Reis bağlarından sıyrılmış gibi canlandı ve yürümeye başladı. Kabile anlaştıkları gibi koyunları verdi. Bazıları 'Aramızda koyunları bölüştür.' dediler. Ancak Fâtiha'yı okuyan kişi 'Bunu Hz. Peygamber'e (sav) gidinceye kadar yapmayın.' dedi. Hz. Peygamber'e (sav) gelince olan biteni anlattılar ve emrini beklediler. Hz. Peygamber (sav), 'Sen okuyarak iyileştirmeyi nereden biliyordun? İsabet etmişsiniz. Koyunları aranızda paylaşın ve bana da bir pay ayırın.' buyurdu."*⁵⁴³

Araştırmamıza göre Şâfiî'nin kadîm görüşü de Kur'ân'ı öğretmekle nikah kıyılabilmesi ve ücret alınabileceği yönündedir. Çünkü Müzenî, Şâfiî'nin bir kimse Kur'ân öğretmek üzerine birini nikahlar, ona Kur'ân'ı öğrettikten sonra henüz cima da etmeden boşanırlarsa Kur'ân öğretme ücretinin yarısını geri alır diye hükmettiğini

⁵³⁹ Buhârî, "Nikâh", 40.

⁵⁴⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 5/64.

⁵⁴¹ Şâfiî, *el-Üm*, 2/140.

⁵⁴² Nevevî, *El-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim*, 14/188.

⁵⁴³ Buhârî, "İcâre", 16; Müslim, "Selam", 23.

bildirir.⁵⁴⁴ Anlaşılabacağı üzere İbnü'l-Lebbâd konu ile ilgili Şâfiî'nin görüşünü yanlış aktarmıştır.

2.17. ÖLÜNÜN KARNININ ÜZERİNE AĞIRLIK KOYMA

İslam hukukuna göre kişi vefat ettikten sonra gözleri kapatılır, çenesi bağlanır, üzerine bir örtü serilir, cenazesi yıkanır, namazı kılınır ve defnedilir. Kişinin boğularak vefat etmesi hariç⁵⁴⁵ defnedilmesinde hızlı davranılır.⁵⁴⁶

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin ölen bir kimsenin üzerine metal bir şey koyulmasını gerekli görmesini eleştirmiştir. İbnü'l-Lebbâd'a göre Şâfiî, herhangi bir dayanağı olmadan insanlara bunu yapmasını emretmiş ve yapmayan kimselerin de günaha girdiklerini söylemiştir. Şâfiî'nin bu görüşünü ya sünnete ya da tıbbı dayandırması gerektiğini belirten İbnü'l-Lebbâd'a göre sünnette bunun bir dayanağı yoktur. Tıpta ise her ölü bedeni çürümeyeceği gibi çürüyenler bile aynı zaman miktarında çürümedikleri için Şâfiî'nin bunu emretmesi muhal bir iştir.⁵⁴⁷

Şâfiî, bazı insanların ölen kimselerin üzerine demir, kılıç vb. şeyleri, bunları bulamadıklarında nemli toprağı koyduklarını gördüğünü aktarmıştır. Bu şekilde ölünün karnının şişmesini engellemek istedikleri ve hoş olmayan bir şeyi ölüden uzaklaştırmayı bildikleri için bunu yapmalarında -Allah'ın izni ile- bir sakınca görmediğini de eklemiştir.⁵⁴⁸ Şâfiî'nin sözlerinden de anlaşılabacağı gibi ölünün üzerine metal bir şey koymanın mutlaka gerekli olduğu ve yapmayan kimselerin günahkâr sayılacağı gibi bir anlam çıkmamaktadır. Şâfiî, sadece bunun yapılmasında bir beis olmadığını söylemiştir.

Mâlikî fakihlerinden Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî'nin (ö. 776/1374) *el-Muhtasar* isimli eserinde ölünün defin işlemlerine hazırlanırken “üzerine bir ağırlık konur” ifadesi geçmektedir.⁵⁴⁹ Kitabın şerhini yapan Taceddîn Behrâm b. Abdillâh b. Abdilâziz ed-Demîrî (ö. 803/1400) ise bunun müstehap olduğunu kılıç, demir, bıçak gibi şeylerin bulunmaması durumunda nemli toprağın da ölünün karnının üzerine konulabileceğini aktarmıştır. Bunun yapılma sebebinin ise ölünün karnının şişmesinin engellenmesi

⁵⁴⁴ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/281.

⁵⁴⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/238-239.

⁵⁴⁶ İbn Mâce, “Cenâiz”, 18; Tirmizî, “Salât”, 127.

⁵⁴⁷ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 79-80.

⁵⁴⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 1/313.

⁵⁴⁹ Taceddîn Behrâm b. Abdillâh b. Abdilâziz ed-Demîrî, *Tahbîru'l-muhtasar*, thk. Ahmed b. Abdulkerîm Necîb - Hafız b. Abdirrahman Hayr (b.y.: Merkezu'n-Necibeveyh, 2013), 1/574.

olduğunu da eklemiştir.⁵⁵⁰ El-Cündî'nin, *Muhtasar* isimli eseri üzerine yazılan bir diğer şerhte ise Hulûlû'nun (ö. 898/1492) bu görüşe itiraz ettiği ve Mâlikî mezhebinin böyle bir görüşü olmadığını söylediği aktarılmıştır. Hulûlû, Mâlikî mezhebinden kimsenin bunu kabul etmediğini Şâfiî hariç bir başkasının da bunu mendup olarak nitelemediğini aktarmıştır. İbn Arafe (ö. 803/1401), İbn Abdüsselâm el-Hevvârî'nin (ö. 749/1348) ölünün üzerine metal koyulabileceği ilgili Mâlikî mezhebinin bir görüşü olduğunu söylemesini reddetmiştir. Ancak İbn Arafe'nin bunu reddetmesi, İbn Habîb es-Sülemî'nin (ö. 238/853) de ölünün üzerine metal koyulabileceği ile ilgili bir görüşü olması sebebiyle kabul edilmemiştir.⁵⁵¹ Dikkat edileceği üzere es-Sülemî hicri 238'de vefat etmiştir. İbnü'l-Lebbâd'ın, kendisinden önce yaşamış olan es-Sülemî'nin, ölünün üzerine metal bırakılması ile ilgili görüşünden haberdar olmaması ilginçtir.

Sonuç itibarıyla, ölünün karnına metal koyma uygulaması mezhepler arasında ihtilaflıdır. Şâfiî mezhebi bunu bir ruhsat olarak değerlendirirken, Mâlikîler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu uygulamanın dini bir zorunluluk olarak kabul edilmesi ise tartışmalıdır. Şâfiî'nin ölünün şişmemesi için ağır bir eşyanın konulmasında bir sakınca görmemesini İbnü'l-Lebbâd bir emir olarak algılamıştır. Halbuki Şâfiî, bunda bir beis olmadığını belirtmiştir.

2.18. CUMA NAMAZI KILINIRKEN İKİNDİ VAKTİNİN GİRMESİ

Cuma namazının vakti konusunda cumhur, zevalden sonra öğle namazı vaktinde olduğu hususunda ittifak etmiştir. Ahmed b. Hanbel ise zevalden önce de kılınabileceğini ifade etmiştir.⁵⁵² İhtilaf, cuma namazının vaktinin ne zaman sona ereceği noktasında ortaya çıkmıştır.

İbn Kâsım'dan gelen rivâyette Mâlik'e göre cuma namazı güneş batmadan önceye kadar kılınabilir.⁵⁵³ İbn Kâsım'a göre güneş batmadan önce cuma namazının bir rek'âtı kılınmış ise güneş battıktan sonra bir rek'ât daha kılınır ve bu namaz cuma namazına tamamlanır.⁵⁵⁴ Ancak bazı Mâlikî âlimleri cuma namazının vaktinin ikindi namazı vaktinin girmesiyle son bulacağını söylemişlerdir. Nitekim Ebû Bekr el-Ebherî (ö.

⁵⁵⁰ Demîrî, *Tahbir'ul-muhtasar*, 1/577.

⁵⁵¹ Şenkiti, *Levâmi'ü'd-dürer*, 3/91.

⁵⁵² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/167.

⁵⁵³ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/239.

⁵⁵⁴ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 1/56.

375/986), “İkinci vakti girmeden iki secdesi ile tam bir rek‘ât cuma namazı kılınmışsa ikinci vakti girse bile bu namaz cuma namazına tamamlanır; ancak ikinci namazı vakti girmeden önce cuma namazından iki secdesi ile tam bir rek‘ât kılınmamışsa bu namaz öğle namazına tamamlanır” demiştir.⁵⁵⁵

Ebû Hanîfe ve Şâfi‘î’ye göre cuma namazının vakti ikinci namazının vaktinin girmesi ile sona erer.⁵⁵⁶ Ebû Hanîfe’ye göre bir secde ya da bir oturuş eksikken ikinci namazının vakti girmişse o namaz öğle namazına dönüştürülür.⁵⁵⁷ Şâfi‘î’ye göre ise cuma namazı kılan bir kimse selam vermeden önce ikinci namazının vakti girerse namazını öğle namazına tamamlamalıdır. Çünkü Şâfi‘î’ye göre cuma namazının vakti zevalden sonra öğle namazının bitişine kadardır. Bu vakitten önce ya da sonra cuma namazı kılınmaz.⁵⁵⁸

İbnü’l-Lebbâd, Şâfi‘î’nin, ikinci vakti girince cemaatin cuma namazını öğleye çevirmesi gerektiği görüşünü eleştirmiştir. İbnü’l-Lebbâd’a göre cuma namazı ve öğle namazı birbirlerinden farklı iki namazdır; halbuki Şâfi‘î sanki bunlar birbirlerine denkmiş gibi bir farzdan diğer farza geçmiştir. İbnü’l-Lebbâd, cuma namazının farzının iki rek‘ât olduğunu, öncesinde hutbe bulunduğunu ve imamın cehrî kıraat ile namazı kıldırıldığını oysa öğle namazının farzının dört rek‘ât olduğunu, öncesinde hutbe bulunmadığını ve imamın sırrî kıraat ile namaz kıldırıldığını belirtmiştir. Bu sebeple Şâfi‘î’nin niyet getirilen cuma namazını, öğle namazı ile tamamlatmasını doğru bulmamıştır. İbnü’l-Lebbâd, Hz. Peygamber’in (sav) “*Namazın anahtarı abdesttir, namaza tekbir ile girilir ve selam ile çıkılır.*”⁵⁵⁹ hadisine binaen, bir namazın ancak selamla tamamlanabileceğini ve diğerine dönüşemeyeceğini vurgulamıştır. Şâfi‘î’nin, ikinci namazının vaktinin girmesi ile selam vermeden cuma namazını, öğle namazına dönüştürmesini hadise aykırılık olduğunu belirtmiştir.⁵⁶⁰

Mâlikîlere ve Şâfi‘îlere göre bir kimse cuma namazının ilk rekatını kaçırırsa namazı öğle namazına tamamlar.⁵⁶¹ Bu bilgi ışığında İbnü’l-Lebbâd’ın Şâfi‘î’ye yönelttiği

⁵⁵⁵ Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve ’t-tahsîl*, thk. Muhammed Hacı (Lübnan; Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1988), 1/236.

⁵⁵⁶ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 1/253.

⁵⁵⁷ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 1/56.

⁵⁵⁸ Şâfi‘î, *el-Üm*, 1/223.

⁵⁵⁹ İbn Mâce, “Tahâret”, 3; Ebû Davyt, “Tahâret”, 31; Tirmizî, “Tahâret”, 3.

⁵⁶⁰ İbnü’l-Lebbâd, *er-Red ‘ale’ş-Şâfi‘î*, 80-81.

⁵⁶¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/208; Hattâbî, *Mevâhibü’l-celîl li-şerhi muhtasarı Halîl*, 1/408.

“Cemaat cumaya niyet etmişti ama sen onlara öğle namazını kıldırдың.” eleştirisi anlamsız olur. Çünkü Mâlikîler de bütün bir cemaat olmasa bile cuma namazına niyet edip geç kalan bir kimsenin öğle namazını kılması gerektiğini söylemiştir. Üstelik böyle bir kimsenin selam vermesi gerektiğine dair bir kayıt da yoktur.

2.19. MAHREM KİŞİYE DOKUNMANIN ABDESTE ETKİSİ

İslam’da bazı ibadetlerden önce abdest alınmasının farz olduğu gerek âyetlerle⁵⁶² gerek hadislerle⁵⁶³ üzerinde ittifak edilen bir meseledir. Âlimler abdestin idrar, dışkı, yellenme, meni ve vedi’ ile bozulduğuna dair görüş birliği içindedirler. Ancak insan vücudundan sebileyn dışında bir yerden çıkan şeylerin, uykunun, kadına dokunmanın, erkeklik organına dokunmanın, ateşte pişen gıdaları yemenin, namazda gülmenin ve cenaze taşımanın abdesti bozduğu konusunda ise ihtilaf etmişlerdir.⁵⁶⁴

Kadına dokunmanın abdesti bozup bozmayacağına dair ihtilafın sebebi **أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ** “Kadınlara dokunursanız”⁵⁶⁵ âyetindeki **لَمَسْتُمُ** “lâ mestum” kelimesidir. Âyetteki **الْمَسُ** “lems” kelimesi hakikatte elle dokunmak anlamına gelir, mecazi olarak ise cinsel ilişki manasında kullanılmaktadır.⁵⁶⁶

Mâlik’e göre eğer bir erkek bir kadına şehvet ile dokunursa ya da bir kadın bir erkeğe şehvetle dokunursa her ikisinin de abdesti bozulur. Şehvetle dokunuş elbise üzerinden bile olsa abdest bozulur.⁵⁶⁷

Şâfiî’ye göre ise şehvetle olsun ya da olmasın bir erkek bir kadına dokunursa ya da bir kadın bir erkeğe dokunursa abdestleri bozulur. Ancak elbise üzerinden dokunurlarsa abdestleri bozulmaz.⁵⁶⁸

İbnü’l-Lebbâd’ın aktardığına göre Şâfiî, bir kimsenin annesine, kızına ve kız kardeşine dokunmasının abdesti bozacağını ifade etmiştir. İbnü’l-Lebbâd, Şâfiî’nin bu görüşüne karşı sunulabilecek en büyük delilin Hz. Peygamber’in (sav) torunu Ümâme bt. Ebi’l-Âs’ı (ö. 50/670) taşıyarak kıldığı namaz olduğunu belirtmiştir.⁵⁶⁹ Ayrıca İbnü’l-

⁵⁶² Nisâ 4/43; Mâide 5/6.

⁵⁶³ Buhârî, “Hıyl”, 2; Müslim, “Tahâret” 2; İbn Mâce, “Tahâret” 2; Ebû Dâvûd “Tahâret” 31.

⁵⁶⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-muctehid*, 1/40-46.

⁵⁶⁵ Nisâ 4/43; Mâide 5/6.

⁵⁶⁶ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd El-Farabi El-Cevheri - Ahmed Abdulğafur Attar, *es-Sıhah Tacül-Luga ve Sıhahül-Arabiyye* (Beyrut: Daru’l İlmi Lilmelayin, 1987), 3/975.

⁵⁶⁷ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/121.

⁵⁶⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 1/29-30.

⁵⁶⁹ Buhârî, “Salât”, 106; Müslim, “Mesâcid”, 10.

Lebbâd'a göre Hz. Peygamber'in (sav) namaz esnasında secdeye gitmek istediğinde, kıblesi üzerinde uyuyan Hz. Âişe'nin ayaklarına dokunduğuna ve onun da ayaklarını topladığına dair hadis ⁵⁷⁰ de Şâfiî'nin bu görüşüne karşı bir delildir.⁵⁷¹

Kanaatimizce İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'yi abdestin bozulmasında “şehvet olması” şartını aramadığı için eleştirir. Ona göre âyetteki “dokunma” kelimesi mutlak olarak alınır ve şehvet ile olmasına bağlanmazsa kişinin annesine, kızına ve kız kardeşine dokunması ile abdestin bozulacağı sonucu çıkar. Yine Hz. Âişe'den gelen rivâyeti Şâfiî de naklettiği halde hadise muhalif davranmış olur.

Şâfiî'nin *el-Üm* isimli eserinde mahrem olanlara dokunan kişinin abdestinin bozulacağı ile ilgili bir bilgi mevcut değildir. Ancak Şâfiî mezhebinin diğer kaynaklarında Şâfiî'nin, konu ile ilgili iki farklı görüşü olduğu nakledilmiştir. Şâfiî'den gelen bir görüşe göre âyetin umumu dikkate alındığında mahrem olsun ya da olmasın bir erkek, bir kadına dokunursa abdesti bozulur. Bir diğer görüşe göre ise ki bu görüş sahih olup kadîm ve cedîd görüşünde yer alır, dokunmanın maksadı göz önüne alınarak mahrem kişilere dokunmanın abdesti bozmayacağıdır. Çünkü dokunmadaki maksat genel itibariyle şehvet duygusudur ki bu duyguda mahrem olan kimselere karşı kaybolmuştur. Bu tıpkı adamın adama ya da kadının kadına dokunması gibidir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) de torununu namazda iken taşımıştır. Onu taşıırken mutlaka ona dokunmuş olmalıdır.⁵⁷² Yine Zâhirîlerin önemli temsilcilerinden sayılan İbn Hazm'ın aktardığına göre Şâfiî, kadının erkeğe veya erkeğin kadına bilerek ve arada bir engel olmadan dokunmasının abdesti bozacağını ve dokunulananın dokunanın annesi, kızı, babası, oğlu olmasında bir fark gözetmediği görüşündedir.⁵⁷³

Kanaatimizce Şâfiî kaynakların mahrem kişilere dokunmada abdestin bozulmamasını şehvet duygusunun olmayışı ile açıklamaları ilginçtir. Çünkü Şâfiî kaynakların öne sürdüğü gibi mahreme dokunmanın abdesti bozmamasının sebebi şehvet duygusunun olmayışı ise bu Mâlik'in konu ile ilgili görüşüdür ki bu durumda her dokunmada şehvet duygusunun olup olmadığına bakmak gerekir. Bu da Şâfiî'nin şehvetli

⁵⁷⁰ Buhârî, “Salât”, 22.

⁵⁷¹ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 81-83.

⁵⁷² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad - Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1/188; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/51.

⁵⁷³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/227.

olsun ya da şehvetsiz olsun erkeğin kadına kadının erkeğe dokunması abdesti bozar görüşü ile çelişir. Yani mahremde şehvet duygusunu esas alırken mahrem olmayanda ise şehvet duygusu önemini yitirmiş olur. Halbuki Şâfiî, kadının saçına dokunmanın abdesti bozmayacağını açıklarken şehvet duygusunun kalpte olduğuna hükmün ise amele göre verilmesi gerektiğini ve saçın, ciltten sayılmadığı için bir dokunma teşkil etmediğini söylemiştir.⁵⁷⁴ Ancak akıllara şöyle bir soru da gelebilir eğer dokunmada şehvet duygusunun varlığına bakılmazsa mutlak dokunma yani mahrem olsun olmasın kadının erkeğe erkeğin kadına dokunması abdesti bozmaz mı? Halbuki daha önce de belirttiğimiz gibi Şâfiî'nin sahih olan görüşüne göre mahreme dokunmak abdesti bozmaz.

Âyetlerde geçen “lems” kelimesinin hakikatte elle dokunmak anlamına geldiğini, mecazi olarak ise cinsel ilişki manasında kullanıldığına dair görüş farklılıkları olduğunu daha önce belirtmiş, Mâlikîlerin ve Şâfiîlerin kelimeye elle dokunmak anlamını verdiğini de söylemiştik. Ancak “lems” kelimesine elle dokunmak anlamını verenler de kendi aralarında kelimenin kendisiyle has murat edilen bir umum mu yoksa umum ifade eden bir umum mu olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Kelimeye has anlam murat edilen bir kelime olarak bakanlara göre dokunmadaki maksat lezzet duymaktır ve lezzet duyulursa abdest bozulur. Kelimeye umum anlamını verenlere göre dokunmada lezzet duymak şart değildir ve lezzet duyulmayan dokunmalarda da abdest bozulur. Lezzet duyulmasını şart koşanların bir diğer delili ise Hz. Peygamber'in (sav) secde ederken Hz. Âişe'nin ayaklarına dokunduğu hadisinin⁵⁷⁵ yanı sıra Urve'nin Hz. Âişe'den naklettiği Resûlullah'ın bazı hanımlarını öptüğü, sonra abdest almadan namaza gittiği hadisidir.⁵⁷⁶ Ancak Ebû Ömer bu hadisi, Hicaz muhaddislerinin zayıf, Kûfe muhaddislerinin ise sahîh gördüğünü söylemiştir. Kendisi ise hadisi Ma'bed b. Nebâte tariki ile sahih kabul etmiştir. Ayrıca Şâfiî'nin, hadis in Ma'bed b. Nebâte yoluyla geldiği sabit olsaydı gerek öpme konusu ile ilgili gerek de dokunma konusu ile ilgili görüş beyan etmeyeceğini söylemiştir.⁵⁷⁷

Mâlik'in abdestin bozulması için dokunmada lezzet duyulması şartı ile ilgili İbn Rüşd, sahabeden kimsenin böyle bir şartı dile getirmediğini haber verir.⁵⁷⁸ Ancak

⁵⁷⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 1/30.

⁵⁷⁵ Buhârî, “Salât”, 22.

⁵⁷⁶ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 69.

⁵⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/30.

⁵⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/44.

Mâlikîler âyetlerin maksadının yorumu ve konu ile ilgili gelen hadislerden şehvet duygusunun olması gerektiği sonucuna varmışlardır.

Şâfiî'ye göre âyetteki dokunmadan maksat el ile dokunmadır ve kadın erkek arasındaki her dokunma abdesti bozar. Ancak mahrem olana dokunma abdesti bozmaz. Hattâbî (ö. 388/998) mahrem olana dokunmada abdestin bozulmayacağı hükmünün Ümâme bt. Ebi'l-Âs hadisine dayandığını söylemiştir.⁵⁷⁹ Yani Şâfiîlere göre âyet umum bir ifade ile hüküm vermiştir ancak hadis âyetin umumunu tahsis etmiştir.

Mâlikîlerin şehvetsiz dokunmanın abdesti bozmayacağı görüşüne delil olarak zikrettikleri Hz. Âişe'den gelen Hz. Peygamber'in (sav) namaz kılarken onun ayağına dokunduğu hadisini ise Şâfiîler, hadiste Hz. Âişe'nin ayaklarının çıplak olduğuna dair bir işaret olmadığı gerekçesiyle Mâlikîlerin görüşlerine delil olarak kullanılamayacağını söylemişlerdir. Muhtemelen Hz. Âişe'nin üzerinde bir örtü vardı ve Hz. Peygamber (sav) bu örtü üzerinden Hz. Âişe'nin ayağına dokunmuştur, çünkü uyuyan kişinin üzerinde bir örtü olması normaldir demişleridir.⁵⁸⁰ O halde Şâfiî, şehvetin varlığını abdestin bozulması için bir ölçüt kabul etmeyerek Mâlik'ten, mahrem kişilere dokunmanın abdesti bozmayacağını söyleyerek de İbn Hazm'dan ayrılmıştır.

2.20. ÇOCUĞUN ERKEKLİK ORGANINA DOKUNMANIN ABDESTE ETKİSİ

Abdestin bozulması ile ilgili ulemanın yedi mesele üzerinde ihtilaf ettiğini daha önce belirtmiştik. Bu yedi meseleden biri de erkeklik organına dokunulduğunda abdestin bozulması ile ilgilidir. Bu ihtilafın sebebi konu ile ilgili iki farklı rivâyetin bulunmasıdır. Mervan b. Hakem'in (ö. 65/685) Büsre bt. Safvân' dan naklettiği "*Ben Resûlullah'tan şöyle işittim: kim erkeklik organına dokunursa abdest alsın.*"⁵⁸¹ rivâyetine göre kişinin erkeklik organına dokunması sebebiyle abdesti bozulur. Ancak Talk b. Ali'nin babasından naklettiği "*Bedevinin biri Resûlullah'a erkeklik organına dokunmanın abdesti bozup bozmayacağını sordu. Resûlullah 'O da sizden olan bir et parçası değil mi?' diye cevap verdi.*"⁵⁸² rivâyetine göre ise kişinin erkeklik organına dokunmak abdesti bozmaz.

⁵⁷⁹ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed, *Tefsiru Süneni Ebû Dâvûd*, ts., 1/ 191.

⁵⁸⁰ Nevevî, *El-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim*, 4/330.

⁵⁸¹ İbn Mâce, "Tahâret", 63; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 69; Tirmizî, "Tahâret", 61.

⁵⁸² Tirmizî, "Tahâret", 62.

Ebû Hanîfe ve ashabı, Bûsre bt. Safvân hadisini zayıf bulup, Talk b. Ali hadisini tercih ettikleri için erkeklik organına dokunmanın abdesti bozmayacağına hükmetmişlerdir.⁵⁸³ Mâlik ve Şâfiî ise Bûsre bt. Safvân hadisini sahih görmüşlerdir. Bu hadise binaen bir kimse avuç içi ile erkeklik organına dokunursa abdestinin bozulacağına hükmetmişlerdir.⁵⁸⁴ Mâlik'ten konu ile ilgili birçok görüş nakledilmiştir. Bir görüşe göre eğer dokunan kişi duygulanırsa abdesti bozulur, duygulanmazsa bozulmaz iken diğer bir görüşe göre ise elin içi ile dokunursa abdest bozulur elin dışı ile dokunursa bozulmaz yönündedir.⁵⁸⁵

Şâfiî, Bûsre bt. Safvân hadisinin yanı sıra Ebû Hüreyre'den naklettiği “*Kim erkeklik organına arada bir engel olmaksızın el uzatır/ dokunursa abdest alsın.*” hadisini de delil olarak zikretmiştir. Şâfiî, konu ile ilgili hadisleri zikrettikten sonra bilerek ya da bilmeyerek arada bir engel olmaksızın erkeklik organına avucunun içi ile dokunan kişinin abdestinin bozulacağına, yine bir çocuğun erkeklik organına dokunmanın ya da bir kadının kendi organına dokunmasının abdesti bozacağına hükmetmiştir.⁵⁸⁶ Şâfiî mezhebi kaynaklarında erkeklik organına dokunmanın abdesti bozacağına dair sahabeden on küsur hadis nakledilmiştir.⁵⁸⁷

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'yi çocuğun erkeklik organına ve anüsüne dokunulduğunda abdestin bozulacağını savunduğu için eleştirmiştir. İbnü'l-Lebbâd bu görüşün Şâfiî'ye ait olduğunu ondan başka kimsenin de böyle bir görüş ileri sürmediğini ekleyip Şâfiî'ye gıyabında bu görüşün delilinin Kur'ân mı hadis mi olduğunu sormuştur. İbnü'l-Lebbâd kendi görüşüne ise Ebû Zibyan'dan naklettiği “*Resûlullah Hz. Hüseyin'in bacaklarını ayırdı ve onun üzümciüğünü öptü*”⁵⁸⁸ hadisini delil göstermiştir. İbnü'l-Lebbâd bu

⁵⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasan Keylani Kadiri (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403), 1/59-60; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/45.

⁵⁸⁴ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/118.; Şâfiî, *el-Üm*, 1/34.

⁵⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/45.

⁵⁸⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 1/34.

⁵⁸⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/42; Hüseyin Kahraman, “Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın (Messû'l-Ferc) Abdeste Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 111-142.

⁵⁸⁸ Eserde Ebû Zibyan'dan nakledilen hadiste زَبِيبَتُهُ “zebibetehu” kelimesi yerine رَنِينُهُ “reninehu” kelimesini kullanılmıştır. Yaptığımız araştırmalara göre ise hadisin metninde زَبِيبَتُهُ “zebibetehu” kelimesi geçmektedir. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebü'd-Dünyâ, *el-İyâl*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Suudiyye: Dâru İbni'l-Kayyim, 1990), 1/376; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecid Selefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 12/108; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut, Lübnan: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1997), 7/175.

hadisten yola çıkarak Hz. Peygamber'in (sav) ağzıyla dokunduğu şeye kişinin parmağı ile dokunması sebebiyle abdestinin bozulmayacağını ifade etmiştir.⁵⁸⁹

İbnü'l-Lebbâd'ın kendi görüşüne delil olarak sunduğu bu hadis, senedindeki Kâbus b. Ebî Zibyan'dan dolayı muhaddislerce tenkit edilip zayıf kabul edilmiştir.⁵⁹⁰ Nitekim İbn Sa'd (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* isimli eserinde Kâbus b. Ebî Zibyan'da zayıflık olduğundan delil olarak kullanılamayacağını söylemiştir.⁵⁹¹ Nesâî (ö. 303/915) de Kâbus b. Ebî Zibyan için zayıftır demiştir.⁵⁹²

Şâfiî, erkeklik organına dokunmanın abdesti bozacağına işaret eden hadisleri kitabında zikrettikten sonra herhangi bir özel delil getirmeden çocuğun erkeklik organına dokunmanın da abdesti bozacağına hükmetmiştir. Kanaatimizce Şâfiî, hadiste geçen ذَكَرَ "erkelik organı" kelimesini umuma hamletmiştir. Nitekim sonraki dönemde yazılan Şâfiî mezhebi fıkıh kitaplarında ismin şümulüne binaen böyle bir hüküm verildiği anlaşılmaktadır.⁵⁹³

Mâlikî mezhebine göre çocuğun erkeklik organına dokunmak abdesti bozmaz.⁵⁹⁴ Bu görüşlerini ise şöyle temellendirmişlerdir: "Baliğ olan kişinin erkeklik organına dokunmakla abdest bozulur. Çünkü bu dokunmadan abdesti bozan mezinin çıkması muhtemeldir. Çocukta ise mezi olmadığı için çocuğun erkeklik organına dokunmak abdesti bozmaz."⁵⁹⁵ Mâlikî fakihler çocuğun erkeklik organına dokunulduğunda abdestin bozulacağı görüşünün hadisin umumundan çıkarıldığını ancak hadisin zahirinde bu görüşü yönlendiren herhangi bir sebebin bulunmadığını söylemişlerdir.⁵⁹⁶

Şâfiî, yetişkin bir kimsenin erkeklik organına dokunmanın abdesti bozacağına dair hadisleri esas alarak yetişkin olsun çocuk olsun kişinin erkeklik organına dokunmanın

⁵⁸⁹ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 83-84.

⁵⁹⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Mücerred fî esmâ'i ricâli Süneni İbn Mâce*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Suudiyye: Dâru'r-Râye, 1988), 168.

⁵⁹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Âta (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 6/330.

⁵⁹² Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 2/78.

⁵⁹³ Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, thk. Kâsım Muhammed en-Nurî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 1/187; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minhâcü'l-kavîm* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 38.

⁵⁹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398), 1/302; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/432.

⁵⁹⁵ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ala's-şerhi'l-kebîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/121.

⁵⁹⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd Abdurrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî İbn Ebû Zeyd, *ez-Zeb'an mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed el-Alemî (b.y.: Memleketü'l-Mağrebiyye, 2011), 1/281.

abdesti bozacağına hükmetmiştir. Mâlikîler ise çocuklarda mezinin olmamasını gerekçe gösterip erkeklik organına dokunma sebebiyle abdestin bozulmasını yetişkinlere has kılmışlardır. İbnü'l-Lebbâd ise Şâfiî'nin konu ile ilgili görüşlerini muhaddislerce tenkit edilen bir hadisle eleştirmiştir.

2.21. CENAZEYE DOKUNMANIN ABDESTE ETKİSİ

Abdesti bozan tartışmalı yedi meseleden biri de ölmüş bir kimseye dokunmanın abdesti bozup bozmayacağıdır. Temelde bu tartışma Ebû Hüreyre'den gelen “*Kim ölmüş bir kimseyi yıkarsa gusül alsın ve kim ölmüş bir kimseyi taşırsa abdest alsın.*”⁵⁹⁷ hadisi ile Esmâ bt. Umeys'in (ö. 40/661), kocası Hz. Ebû Bekir vefat ettiğinde onu yıkayıp sonra etrafındaki sahabeye “*Ben orucum, bugün de çok soğuk bir gün, benim gusül abdesti almama gerek var mı?*” diye sorduğu sahabenin ise “*hayır*” diye cevap verdiği rivâyet⁵⁹⁸ arasındaki çelişkidir. Ancak Ebû Hüreyre rivâyeti, sahih kabul edilmezken Esmâ rivâyeti, sahih kabul edilmiştir. İbn Rüşd'e göre aslında Esmâ rivâyeti Ebû Hüreyre rivâyeti arasında bir çakışma yoktur. Nitekim Esmâ, etrafındaki sahabeye guslün gerekli olup olmadığını sorduğunda orada bulunan sahabeye konu ile ilgili herhangi bir hadis ulaşmamış olabilir.⁵⁹⁹ Bu sebeple konu ile ilgili görüşler Ebû Hüreyre hadisinin etrafında yoğunlaşmıştır. Ebû Hüreyre hadisi sened ve metin bakımından incelenmiş ve hadisin senedini sahih görmeyenlerin yanı sıra senedini sahih görenler ise hadisin metnini farklı anlamlara hamletmişlerdir.⁶⁰⁰

Tirmizî, Ebû Hüreyre hadisini hasen olarak değerlendirip bunun üzerinde âlimlerin ihtilaf ettiğini kiminin ölüyü yıkayanın gusül abdesti alması gerektiğini söylerken kiminin ise abdest alması gerektiğini söylediğini haber verir. Yine Tirmizî hadis ile ilgili yaptığı açıklamada Mâlik ve Şâfiî'nin ölüyü yıkamaktan dolayı gusül abdestini hoş gördüklerini ancak vacip/farz görmediklerini aktarır.⁶⁰¹

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin Müslüman bir kimsenin ölü bedenine dokunmanın ya da el ile cesedinin sıvazlanmasının abdesti bozacağına hükmettiğini aktarmıştır. İbnü'l-

⁵⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 39.

⁵⁹⁸ Muvatta', “Cenâiz”, 1.

⁵⁹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/229.

⁶⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bkn. Halil İbrahim Doğan, “Ölüyü Yıkayanın Gusül ve Taşıyanın Abdest Almasıyla İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Açısından Değerlendirilmesi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2023), 21-44.

⁶⁰¹ Tirmizî, “Cenâiz” 17.

Lebbâd'a göre bu görüş, Hz. Peygamber'den (sav) ve ashabından gelen haberlere aykırıdır. Nitekim Hz. Âişe'den gelen rivâyete göre Hz. Peygamber (sav), Osmân b. Maz'ûn (ö. 2/624) vefat edince onu öpmüş ve onun için ağlamıştır.⁶⁰² Yine İbn Abbas'tan rivâyetle Hz. Peygamber vefat ettiğinde Hz. Ebû Bekir, onun örtülü yüzünü açmış ve öpmüştür. Abdullah b. Ömer ise Saîd b. Zeyd'in (ö. 51/671) ölen çocuğuna hanut otunu sürmüş, onu taşımış sonra mescide girip abdest almadan namaz kılmıştır.⁶⁰³ İbnü'l-Lebbâd'a göre tüm bu haberler, ölüye dokunmanın canlı birine dokunmak gibi olup abdesti bozmadığını gösterirken; Şâfiî, bu delillerin aksine ölüye dokunmanın abdesti bozacağına hükmetmiştir. İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'yi köpek ve domuza dokunmanın abdesti bozmayacağını söyleyip vefat etmiş bir müminin bedenine dokunmanın abdesti bozacağına hükmetmesi sebebiyle eleştirmiştir. Ona göre Şâfiî, bu görüşüyle ölmüş mümin bedenini domuz ve köpekten daha necis kabul etmiştir.⁶⁰⁴

Mâlikî fıkıh kitaplarında bu konu “İnsanoğlu ölümle necis olur mu?” sorusu etrafında incelenmiştir. Mâlikî âlimler bu konu hakkında farklı fikirler öne sürmüşlerdir. İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007), konu ile ilgili Mâlik'ten gelen bir metnin olmadığını ve kendisinin de ölmüş insan bedenini, Hz. Peygamber'in (sav) Osmân b. Maz'ûn'ün naaşını öpmesini delil göstererek temiz kabul ettiğini zikretmiştir. Ancak *el-Utbiyye* isimli eserde ve başka eserlerde Mâlik'in, ölüyü yıkayan kimsenin gusül abdesti alması görüşünde olduğuna dair rivâyetler vardır. Hatta Mâlik'in “Ben insanları böyle yaparken buldum.” dediği de zikredilmiştir.⁶⁰⁵

Mâlik *Muhtasar* isimli eserinde ölüyü yıkayan kimsenin gusül abdesti almasının güzel olacağını ancak ölüyü taşıyanın abdest almasına gerek olmadığını zikretmiştir. Mâlikî fakihi İbn Habîb (ö. 238/853) ise ölüyü yıkayan kişinin gusül abdesti ya da taşıyanın abdest almasına gerek olmadığını hem sahâbenin ve tâbiînin hem de Mâlik'in görüşünün bu yönde olduğunu söylemiştir.⁶⁰⁶ Mâlik'e göre ölüyü yıkayan kimsenin gusül alması güzel olur. Nitekim ölüden ona sakınamayacağı bir şey bulaşabilir. Ölüye dokunmaktan dolayı, ona hanût otu sürmekten ya da onu taşımaktan dolayı abdest

⁶⁰² Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 40; Tirmizî, “Cenâiz”, 14.

⁶⁰³ Muvatta', “Tahâret”, 4.

⁶⁰⁴ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 84-86.

⁶⁰⁵ İbn Yûnus, *el-Câmi' li-mesâili'l-Müdevvene*, 3/1035-1036.

⁶⁰⁶ İbn Ebû Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 1/546.

almasına ise gerek yoktur. Eğer eline bir şey bulaşırsa sadece elini yıkar.⁶⁰⁷ İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071) de ölüyü taşımaktan dolayı abdest alınmayacağı hususunda ittifak olduğunu haber vermiştir.⁶⁰⁸ Ölüye dokunmaktan dolayı abdest alınmasının cenaze namazına hazırlık mahiyetinde olduğu da yine Mâlikî âlimlerce zikredilmiştir.⁶⁰⁹

Mâlikî fıkıh kitapları konu ile ilgili hadisin Ebû Hüreyre'den rivâyetle “*Kim ölüyü yıkarsa gusûl alsın.*” şeklinde *el-Muvatta'da* geçtiğini söylemişlerdir.⁶¹⁰ Kanaatimizce bu nedenle konu, gusûl abdestinin gerekli olup olmadığı etrafında yoğunlaşmış ve ölüye dokunmanın abdesti gerekli kılıp kılmayacağına pek değinilmemiştir. Mâlikî âlimler gusûl abdestinin gerekliliği konusunda farklı fikirler öne sürmüşlerdir. Bazıları ölüyü yıkamaktan dolayı alınan gusûl abdestinin taabbüdî bir emir olup vacip/farz olduğunu belirtmişken bazıları ise bunun bir illete bağlı olarak mendûb olduğunu belirtmiştir. Bir illetle mendûb olduğunu söyleyenler bu illetin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısım âlime göre yıkamadaki illet ölüden, yıkayan kişinin üzerine bir şey sıçrama ihtimali iken⁶¹¹ bir kısım âlime göre ise burada kastedilen cünüplükteki gibi bir gusûl abdesti olmayıp sadece üzerine bulaşan veya sıçrayan şeyin yıkanmasıdır, çünkü o ölümden dolayı necis olmuştur.⁶¹² Ancak ölünün necis olduğu görüşünü bazı Mâlikî âlimleri kabul etmemiştir. Onlara göre gusûl abdestinin alınmasının sebebi insanın hayatta iken de öldükten sonra da saygın bir varlık olmasından kaynaklıdır. Nitekim İsrâ sûresi 70. âyette⁶¹³ buna işaret edilmiştir.⁶¹⁴

Şâfiî, ölüyü yıkayan kişinin gusûl abdestini terk etmesini, ölüyü taşıyanın ise abdesti terk etmesini hoş karşılamaz ancak bu durumdaki kişi için guslün de abdestin de vacip/farz olduğuna hükmetmez. Şâfiî, konu ile ilgili gelen hadisin senedindeki bir kişi

⁶⁰⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî el-Mâzerî, *Şerhu't-telkîn*, thk. Muhammed Muhtâr es-Selâmî (b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 1/1123.

⁶⁰⁸ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 1/174.

⁶⁰⁹ İbn Yûnus, *el-Câmi' li-mesâilî'l-Müdevvene*, 3/1037.

⁶¹⁰ Yaptığımız araştırmada İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eserinde bu hadisi bulamadık. Ancak *el-Muvatta'* şerhlerinde Esmâ binti Umeys hadisi şerh edilirken Ebû Hüreyre hadisine de değinilmiştir. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Takiyyuddîn en-Nedvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 2/84.

⁶¹¹ Kâdî Abdülvehhâb Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî, *el-Ma'üne ala mezhebi âlimi'l-Medine "el-İmam Malik b. Enes"*, thk. Hümeş Abdülhak (Mekke: Mektebetu'l-Ticariyye, ts.), 343.

⁶¹² Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ala's-şerhi'l-kebîr*, 1/416.

⁶¹³ “Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık” İsrâ 17/70.

⁶¹⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. Saîd er-Recrâcî, *Menâhicü't-tahsîl ve netâicu letâifi't-te'vîl* (b.y.: Dâru İbn Hazm, 2007), 2/13-14.

sebebiyle ikna olmadığını, bu sebeple ölüyü yıkayan kimseye guslü, ölüyü taşıyan kimseye ise abdesti vacip/farz görmediğini söylemiştir. Eğer bu hadis konusunda ikna edilebilirse hem guslü hem de abdesti vacip/farz kılacağını da eklemiştir.⁶¹⁵ Beyhakî'ye göre Tirmizî hasen dese de “*Kim ölmüş bir kimseyi yıkarsa gusül alsın ve kim ölmüş bir kimseyi taşırsa abdest alsın.*” hadisi zayıftır. Nitekim ravilerinde meçhullük vardır.⁶¹⁶ Müzenî *el-Muhtasar* isimli eserinde Şâfiî'nin eğer Hz. Peygamber'den (sav) gelen hadis sabit olsaydı cünüplükten dolayı alınan gusül abdestinden sonra en çok vacip/farz olan guslün, ölüyü yıkamaktan dolayı alınan gusül ile ölüye dokunmaktan dolayı alınan abdest olduğuna hükmedeceğini aktarmıştır.⁶¹⁷

Şâfiî fıkıh kitaplarında bu konu “Cuma namazı için alınan gusül abdesti mi daha gereklidir yoksa ölüyü yıkamaktan dolayı alınan gusül abdesti mi daha gereklidir?” sorusu çerçevesinde tartışılmıştır.⁶¹⁸ Şâfiî, eğer mezkûr hadis sabit olsaydı ölüyü yıkamaktan dolayı alınan guslün daha gerekli olacağına hükmedeceğini zikretmiştir. Müzenî ise hadis sabit olmadığına göre cuma namazı için alınan gusül abdestinin daha gerekli olduğunu belirtmiştir. Nitekim Müzenî, kendi görüşünü “Domuza veya leşe dokunmakla abdest veya gusül gerekmeyeceğine dair icmâ varken mümin bir kimsenin ölmüş bedenine dokunmak nasıl guslü veya abdesti gerekli kılar?” diye sorarak akli bir çıkarımla da desteklemiştir.⁶¹⁹

Şâfiî, hadisi zayıf kabul ettiği için ölüyü yıkayan kimseye guslü ve ölüye dokunan kimseye abdesti vacip görmez ancak bunları yapmanın sünnet olduğuna hükmeder. Çünkü her ne kadar Ebû Hüreyre'den gelen hadis zayıf olsa da Hz. Âişe'den gelen “*Hz. Peygamber (sav) şu dört şeyden dolayı gusül alırdı: cünüplük, cuma namazı, hacamat ve ölü yıkamak.*” şeklinde bir başka hadis daha vardır.⁶²⁰ Nevevî, konu ile ilgili iki görüş zikretmiştir. En sahih görüşe göre hadis sahih kabul edilse bile ölüyü yıkamaktan dolayı alınan gusül abdesti sünnettir ve istishâba hamledilir. Diğer bir görüşe göre ise Şâfiî, kadîm görüşünde konuyu muallakta bırakmış hadis sahih kabul edilirse ölüden sonra gusül abdestinin vacip/farz olacağını söylemiş ancak cedîd görüşünde ölüyü yıkamaktan

⁶¹⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 1/53.

⁶¹⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/185.

⁶¹⁷ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/103.

⁶¹⁸ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, 1/310.

⁶¹⁹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/103.

⁶²⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/377.

dolayı alınan gusûl abdestinin sünnet olacağını söylemiştir.⁶²¹ Ölüye dokunmaktan dolayı abdest alınması konusunda bazı Şâfiî âlimler, bunun ölünün fercine dokunmaktan dolayı olduğunu bazıları ise bunun sadece dokunmaktan kaynaklı müstehap olduğunu zikretmişlerdir.⁶²² İmrânî (ö. 558/1163) ise ölüye dokunmaktan dolayı abdest alınması hususunun cenaze namazını kaçırmamak için olduğunu ya da burada kastedilen şeyin ellerin yıkanması olduğunu belirtmiştir.⁶²³

İbnü'l-Lebbâd'ın aktardığının aksine Şâfiî, ölü bir kimsenin bedenine dokunan kişi için abdesti gerekli görmemiştir. Çünkü konu ile ilgili zikredilen hadis, Şâfiî'ye göre zayıftır. Ancak Şâfiî, Hz. Âişe'den gelen farklı bir rivâyeti göz önüne alarak ölü bir bedene dokunan kişinin abdest almasını sünnete uygun bulur.

2.22. İKİ KİŞİNİN KIBLE KONUSUNDA FARKLI İÇTİHATLARININ OLMASI

Namaz kılarken kibleye yönelmenin şart olduğu konusunda Müslümanlar arasında Bakara sûresi 149. âyetine⁶²⁴ binaen ittifak vardır. Yine Kâbe'nin gözle görüldüğü yerlerde bizzat Kâbe'ye dönmenin gerekliliği konusunda da ittifak vardır. Ancak Kâbe'nin gözle görülemediği yerlerde bizzat Kâbe'ye mi yoksa Kâbe'nin bulunduğu yöne mi dönülmesi gerektiği ya da isabetin şart olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Kimi fakihler Kâbe'nin bizzat kendisine dönülmesi gerektiğini kimileri de Kâbe'nin bulunduğu tarafa yönelmenin yeterli olacağını belirtmiştir. Yine Kâbe'ye isabet etmenin gerekli olup olmadığı konusunda kimisi Kâbe'ye isabet edilmezse namazın iade edilmesi gerektiğini kimisi ise iadenin gerekli olmadığını söylemiştir. Şâfiî, kibleye isabet etmeyen kişinin namazını mutlaka iade etmesi gerektiğine hükmetmişken; Mâlik ise vakit çıkmamışsa bu namazı iade etmesinin müstehap olduğunu söylemiştir.⁶²⁵

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin iki kişi kible konusunda farklı içtihatlara sahipse biri diğerine tabi olamayacağı görüşünde olduğunu nakletmiştir. Ayrıca gözü gördüğü halde hava bulutlu olduğu için Kâbe'yi göremeyen ya da kibleyi tespit etmek için gerekli işaretlere bir şekilde sahip olamayan kişinin kör hükmünde olacağını söylediğini

⁶²¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/185.

⁶²² Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, 1/311.

⁶²³ İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, 3/37.

⁶²⁴ “Her nereden (yola) çıkarsan yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir. Bu, elbette rabbinden gelen bir gerçektir. Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.” Bakara 2/149.

⁶²⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/118-119.

aktarmıştır. İbnü'l-Lebbâd, kör bir kimsenin kendisine kibleyi gösteren gözü gören birinin verdiği bilgi doğrultusunda namazını kılacağına dair hükmün bulunduğunu hatırlatmıştır. Bütün bu bilgilerden sonra Şâfiî'nin; "Gören bir kimse kendisine kıblenin delilleri gizli kalmışsa bir başkası ona kibleyi gösterdiğinde ona tabii olamaz." görüşünde çelişkiye düştüğünü söylemiştir. İbnü'l-Lebbâd Şâfiî'nin aynı konu hakkında birbiriyle çelişkili iki farklı hüküm verdiğini belirtmiştir. Nitekim Şâfiî, kendisine kible tespitindeki deliller gizli kalan kişiyi kör bir kimseye benzetmiş ama bu kimsenin kör kimse gibi bir başkasının bilgisine dayanarak kibleyi tespit etmesine de izin vermemiştir.⁶²⁶

Mâlik, kibleyi bulma delillerinin yokluğundan dolayı doğru yöne yönelerek namaz kılamayan ve bunu namazın bitiminden sonra fark eden kimse için vakit devam ediyorsa namazı iade etmesi gerektiğine, vakit çıkmışsa iade etmesine gerek olmadığına hükmetmiştir. Nitekim Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/697) gelen bir rivâyette havanın bulutlu olması sebebiyle kible içtihat ile tespit edilmiş ancak daha sonra bunun yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Durum Resûlullah'a bildirildiğinde Resûlullah yaptıklarının güzel olduğunu beyan etmiş ve namazın iadesini emretmemiştir.⁶²⁷ *el-Müdevvene*'de kör bir kimsenin namazı ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak daha sonraki Mâlikî fıkıh kitaplarında konu incelenmiştir. Mâzerî (ö. 536/1141), içtihattan yoksun olan kişinin kör kimse gibi olduğunu ve adil bir kimseyi taklit etmesi gerektiğine hükmetmiştir. İbn Şâs (ö. 616/1219) da kibleyi bulmaktan aciz olan kör bir kimsenin mükellef, Müslüman ve kible yönünün delillerini bilen bir kimseye uyması gerektiğini belirtmiştir.⁶²⁸

Şâfiî'nin konu ile ilgili görüşleri ise İbnü'l-Lebbâd'ın aktardığı gibi değildir. Şâfiî, gözü gördüğü halde delillerden yoksun olduğu için kibleyi tespit edemeyen biri ile kör birini eşit görmüş ve her ikisi de bir başkasına sorarak kibleyi tespit edebilir demiştir. Ancak Şâfiî, gözü gördüğü halde delillerin yokluğundan dolayı kibleyi bulamayan ile kör olduğu için kibleyi bulamayan kişi arasında bir konuda ayrıma gitmiştir. Şâfiî'ye göre kör birine x isminde bir adam gelip kıblenin doğu yönünde olduğunu söylese ve kör adam bu bilgi ışığında namazını kılrsa, ancak daha sonra y isminde başka bir adam gelip kıblenin batı yönünde olduğunu söylese ve kör kişi, x ile y isimli bu adamların birini diğerine güvenilir olmaları konusunda da önceleyemiyorsa namazını iade etmez. Eğer y isimli

⁶²⁶ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'*, 86-87.

⁶²⁷ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/184.

⁶²⁸ Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ muhtasarı Halîl*, 1/510.

adamin daha güvenilir olduğunu biliyorsa namazını iade eder. Ancak gözü gördüğü halde kibleyi delillerin yokluğundan dolayı bulamayan bir adama x isimli biri gelip kiblenin doğu tarafında olduğunu söylese o kişi de buna uygun olarak namazını kılsa sonra y isimli bir başkası gelip kiblenin batıda olduğunu söylese gözü gören kişi için bu iki kişinin delil değeri eşit olacağı için namazını iade etmesi gerekir. Çünkü Şâfiî'ye göre gözü gören kişi ya içtihatla ya da kesin bilgiye göre namazını kılar. Hava kapalı ve kendisi içtihatla bulunacak delillerden yoksun ise, bu durumda birine sorup kibleyi öğrenebilir. Bu da kesin bilgiye girer. Ancak bir başkası, ona kibleyi gösteren kişiden farklı istikameti gösterirse, ilk bilgi kesin bilgi olma özelliğini kaybeder ve şüpheli olur. Halbuki gözü gören kişi şüpheli bir bilgiye göre namaz kılamaz.⁶²⁹ Nitekim Müzenî de Şâfiî'nin, birbirinden farklı içtihatlarla kible yönünü belirleyen kişilerin birbirlerine uyamayacaklarını söylediğini haber verir. Bu şekilde farklı iki yönün kible olduğunu düşünen kimselerden birine kör bir kişinin tabii olmasının caiz ancak gözü gördüğü halde kibleyi gösteren delillerin kendisine kapalı kaldığı kişiye ise caiz olmadığını söylemiştir.⁶³⁰

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin kör bir kimse ile gözü gördüğü halde kible yönünü bulmada zorluk çeken kişi arasında koymuş olduğu ince farkı aktaramamıştır. Şâfiî, kör bir kimse ile gözü gördüğü halde kible yönünü tespit edemeyen kişiyi bir başkasının onlara kible yönünü göstermesi konusunda eşit görmüştür. Ancak kible yönünü gösteren kişinin yanılması konusunda kör ile gözü gördüğü halde kible yönünü tespit edemeyen kişi arasında bir fark olduğuna hükmetmiştir. Çünkü kör kimse için gözü gören farklı içtihatlarla sahip iki kişinin delil değeri aynı iken gören kimse için bu iki kişinin delil değeri yoktur. Nitekim kendisi de tıpkı onlar gibi görebilmektedir. Bu sebepten onların kible yönünü göstermesi delil derecesinde değil içtihat derecesindedir.

2.23. SULARDAN BİRİNİN TEMİZ DİĞERİNİN NECİS OLDUĞU DURUM

Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin temiz ve necis sular hakkındaki görüşlerini çalışmamızın “Köpeğin yaladığı kabın hükmü” başlığı altında incelenmiştik. Bu başlıkta ise iki sudan birinin necis olduğu ancak ilk bakışta hangisinin necis olduğu anlaşılmayan sular ile alınan abdest üzerindeki ihtilafa değinilecektir. Bilindiği üzere suyun

⁶²⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/114-116.

⁶³⁰ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/106.

bulunmadığı ya da kullanımının mümkün olmadığı durumlarda teyemmüm abdesti alınır. Suyu bulamayan yolcu ve hasta kişilerin teyemmüm abdesti alacağına dair ittifak vardır. Ancak su bulabildiği halde kullanımının sakıncalı olduğu hasta, su bulamayan mukîm, su bulabilen ayrıca hasta da olmayan ancak suya ulaşmasına bir korkunun engel olduğu yolcu ve şiddetli soğuktan dolayı suyu kullanmaktan çekinen kişinin teyemmüm abdesti almasında ise ihtilaf vardır.⁶³¹

İbnü'l-Lebbâd; Şâfiî'nin, biri necis diğeri temiz olan sular konusunda kişinin içtiği ile abdest alıp namazını kılabilmesine hükmettiğini aktarmıştır. Ayrıca Şâfiî'nin bu şekildeki iki su arasında bir içtihadı varılamadığı ve şüpheye düştüğü durumlarda her iki suyun da terk edilerek teyemmüm abdesti alınması gerektiğine ve daha sonra bu namazların iade edilmesi gerektiğine hükmettiğini nakletmiştir. İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin çelişkiye düştüğünü belirtmiştir. Çünkü bu durumda ya temiz suyun varlığı dikkate alınarak abdest alınmasına ya da temiz suyun bulunmadığı söylenerek teyemmüm alınmasına hükmedilmesi gerekir. Eğer teyemmüm abdesti alması söylenirse bu kişinin kıldığı namazı iade etmemesi gerekir. Yani hem su bulamayan kişi olarak teyemmüm abdesti almasına hükmedip hem de kıldığı namazları iade ettirmek doğru değildir. Nitekim bu bir zorlamadır. Hâlbuki Allah Kur'ân-ı Kerîm'de su bulunmadığında teyemmüm abdesti almaya izin vermiş,⁶³² insanı gücünün yetemeyeceği şeylerle sorumlu tutmamış⁶³³ ve dinde zorluğun olmadığını⁶³⁴ bildirmiştir.⁶³⁵

Mâlik'in *el-Müdevvene* adlı eserinde biri temiz diğeri necis olan iki kap su ile ilgili bir hükme rastlayamadık. Ancak İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827) ve Sahnûn, hangisinin temiz hangisinin necis olduğu bilinmeyen sulardan biri ile abdest alıp bir namaz kılınacağını sonra diğeri ile abdest alıp bir namaz daha kılınacağını belirtmişlerdir.⁶³⁶

Şâfiî'ye göre necis sudan başka su bulamayan kişi teyemmüm abdesti alır. Bununla birlikte yanında iki kap su bulunan ve bu sulardan birinin temiz diğerinin ise necis

⁶³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/72.

⁶³² Nisâ 4/43; Mâide 5/6.

⁶³³ Bakara 2/286.

⁶³⁴ Hac 22/78.

⁶³⁵ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 87-88.

⁶³⁶ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülberr, *İhtilâfu akvâli Mâlik ve ashâbuhu*, thk. Hamîd Muhammed Lahmer - Miklos Muranyi (b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 27; Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullâh b. Necm es-Sa'dî İbn Şâs, *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne fî mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîd b. Muhammed Lahmer (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 1/24.

olduğunu bilen ancak hangisinin temiz hangisinin necis olduğunu bilmeyen kişi, teyemmüm abdesti alamaz. Bu durumda olan kişi, ihtihadı ile temiz olduğuna hükmettiği suyu kullanır diğerini ise döker. Çünkü teyemmüm abdesti alabilmesi için yanında temiz su bulunmaması gerekir. Halbuki hangisi olduğunu bilme bile yanında temiz su vardır. İhtihadı ile temiz kabul ettiği suyun daha sonra necis olduğu kesinleşirse, kıldığı namazı iade etmesi gerekir. Şâfiî'ye göre yolculukta necasete dokunan ya da kendisine necaset bulaşan ve su bulamayan kişi, teyemmüm abdesti alarak namazını kılar. Ancak daha sonra kıldığı namazı iade eder. Çünkü teyemmüm, vücuda temas eden necaseti temizlemez.⁶³⁷

Şâfiî, İbnü'l-Lebbâd'ın aktardığı üzere yanında biri temiz diğeri necis olduğunu bildiği ama hangisinin temiz hangisinin necis olduğunu tayin edemediği su bulunan kişinin teyemmüm abdesti almasına hükmetmemiştir. Şâfiî, bu kişinin iki sudan birinin temiz olduğuna ihtihadı ile belirlemesini istemiştir. Ancak daha sonra hükmettiği suyun necis olduğu kesinleşirse kıldığı namazı iade edeceğini belirtmiştir. Şâfiî, necasete dokunan ve su bulamayan kişiye teyemmüm abdesti almasını ve namazını kılmamasını daha sonra ise bu namazı iade etmesini söylemiştir. İbnü'l-Lebbâd'ın Şâfiî'yi eleştirdiği husus kişiye hem teyemmüm abdestini aldırıp namaz kıldırıp hem de daha sonra namazını iade etmesini istemesidir. İbnü'l-Lebbâd, teyemmüm abdestinin alınabileceğine dair âyette namazın iadesi ile ilgili bir bilgi verilmediği ve bunun Müslümanlara dinini yaşamada zorluk çıkaracağı üzerinde durmuştur.

Anlaşılabacağı üzere Şâfiî, teyemmüm abdestinin hadesten taharet için yeterli olduğu, necasetten taharet için ise yeterli olmadığı düşüncesindedir. Nitekim Mâlik de istincâda taş kullanımı hariç, necasetin ancak su ile giderilebileceğine hükmetmiştir.⁶³⁸ Burada akla şu soru da gelebilir: Madem Şâfiî, necasetin teyemmüm abdesti ile giderilemeyeceğini söylemektedir, neden kişiye teyemmüm abdesti aldırıp namaz kıldırıp daha sonra bunun iadesini istemektedir? Bu bir zorluk değil midir? Bunun sebebi Şâfiî'nin, bir şekilde namaz kılma imkânı olan kişinin namazını kılmayıp vakti geçirmesini caiz görmemesidir.⁶³⁹ Ayrıca bu şekilde hem namazı kıldırıp hem de iade etmesini isteme durumu sadece Şâfiî'ye has değildir. Nitekim Mâlikî kaynaklar hapiste olup su ve temiz toprağa ulaşma imkânı olmayan kişinin namazı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. İbnü'l-

⁶³⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 1/24-25.

⁶³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/90.

⁶³⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/68.

Kâsım (ö. 191/806) bu durumdaki kişinin namazını kılacağına, su veya temiz toprağa ulaştığında ise kıldığı namazı iade edeceğine hükmetmiştir.⁶⁴⁰

İbnü'l-Lebbâd, konu ile ilgili Şâfiî'nin görüşünü yanlış aktarmıştır. O, Şâfiî'nin necasete dokunmuş ancak su bulamayan kimse için verdiği hükmü, yanında biri temiz diğeri necis su bulunan ancak hangisinin temiz hangisinin necis olduğunu bilemeyen kimse için verdiği hükümle karıştırmıştır.

2.24. NAMAZ ESNASINDA ERGENLİĞE ULAŞAN ÇOCUK

İslam hukukunda bulûğ yaşı, kişinin bazı hak ve sorumluluklarını doğurduğu için önemlidir. Bulûğ, sözlükte ulaşmak anlamına gelir. Terim olarak ise bir insanın dinî yükümlülüklerle sorumlu tutulması, yani mükellef kabul edilmesi için çocukluk sınırını aşmasına denir. Böylece tasarruflarındaki sınırlama da kalkar. Erkek çocuklarının ihtilam olma, birini hamile bırakabilme veya meninin çıkması gibi belirtiler ile bulûğa erdikleri kabul edilir. Kız çocuklarının ise ihtilam olma, hayız görme ve hamile kalabilme gibi belirtiler ile bulûğa erdikleri kabul edilir. Eğer bu belirtiler çocukta olmazsa hem erkek hem de kız çocuklarının on beş yaşını tamamlamaları bulûğa erdiklerinin belirtisi olarak kabul edilir. Bulûğ yaşının en alt sınırı ise erkeklerde on iki, kızlarda ise dokuz yaştır.⁶⁴¹ Erkekler on iki, kızlar dokuz yaşından sonra bulûğa girme belirtilerinden birini gösterirlerse buna fiilî bulûğ denir. Eğer bulûğa girme belirtilerini göstermezlerse genel kanaate göre on beş yaşını tamamlamaları ile bâliğ kabul edilmelerine ise hükmen bulûğ denir.⁶⁴² Çocuk fiilî bulûğ belirtileri göstermemiş ancak on beş yaşını da tamamlamamışsa bu dönemdeki çocuğa mürâhik denir. Mürâhik, çocuğun bulûğa girmesine yakın olduğunu ifade eden bir terimdir. Kız çocukları için mürâhika kelimesi kullanılır.⁶⁴³ Âlimler mürâhik çocuğun ibadeti ile ilgili bazı konular üzerinde tartışmışlardır. Örneğin mürâhik bir çocuk Arafât vakfesinden önce bulûğa ererse Mâlik'e göre bu durumda ihramdan çıkmak mümkün olmayacağı için ihram devam eder ancak yapılan hac İslam'ın

⁶⁴⁰ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 1/304.

⁶⁴¹ Muhammed 'Umeym el-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî, *et-Ta'rîfatü'l-fikhiyye* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 46.

⁶⁴² Ali Bardakoğlu, "Bulûğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/413-414.

⁶⁴³ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman b. Battal Battal, *en-Nuzumü'l-müstazeb fi tefsiri garabi elfazi'l-mühezzeb*, thk. Mustafa Abdulhafız Sâlim (Mekke: Mektebetü'l-Ticariyye, 1991), 2/129; Bereketî, *et-Tarîfatü'l-fikhiyye*, 201.

farz olan haccının yerine geçmez. Şâfiî'ye göre ise bu hac İslam'ın farz olan haccının yerine geçer.⁶⁴⁴

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin bir çocuk namazdayken veya oruç tutarken henüz bu ibadetlerini tamamlamadan on beş yaşına girdiğinde namazını ve orucunu tamamlamasının sonra bunları iade etmesinin güzel olacağına dair görüşünü aktarır. İbnü'l-Lebbâd'a göre Şâfiî birbirlerine kıyaslanamayacak, hükümleri farklı olan oruç ve namazı birbirine kıyaslamıştır. Ayrıca Şâfiî hesaplaması neredeyse imkânsız olan bir durum hakkında görüş belirtmiştir. Nitekim çok kısa süren namaz ibadetinde çocuğun on beş yaşına girip girmediğini tespit etmek oldukça zordur. İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'yi on beş yaşına girmesine dakikalar kalan çocuğun namazı ve orucu ile ilgili görüş belirtmesine rağmen aynı çocuğun cihadı ile ilgili görüş belirtmemesi konusunda da eleştirir. İbnü'l-Lebbâd'a göre on beş yaşına girmesine birkaç saat kala cihada katılmış kişi ile ilgili de aynı hükmü vermek gerekir. Bu kıyas sonucunda on beş yaşına girmesine birkaç saat kala savaşa katılıp henüz on beş yaşına girmeden savaş kazanılırsa bu çocuğa ganimetten pay düşmemesi gerekir. Halbuki Hz. Peygamber'den (sav) ve ashabından buna dair bir bilgi gelmemiştir. Tam aksine İbn Ömer on dört yaşında Uhud savaşına katılmak istemiş Hz. Peygamber (sav) onu savaşa katmamıştır. On beş yaşına geldiğinde Hendek savaşına katılmak istediğinde Hz. Peygamber (sav) onun savaşa katılmasına izin vermiştir. Halbuki o daha on beş yaşını tamamlamamıştı.⁶⁴⁵

Şâfiî'nin mürâhikin namaz ve oruç esnasında bulûğa ermesine dair bir görüşüne *el-Üm'de* rastlayamadık. Ancak Şâfiî fıkıh kitaplarında Şâfiî'nin bu mesele ile ilgili görüşü aktarılmıştır. Şâfiî'ye göre mürâhik çocuk, edâ etmekte olduğu namaz veya oruç ibadeti içerisinde on beş yaşını doldurursa Şâfiî, başladığı ibadeti tamamlamasını ve iade etmesini tavsiye etmiştir. Ancak Şâfiî'ye göre ibadetin iadesinin zorunlu olduğu açık değildir. Müzenî'ye göre oruç tutmayan birinin o günün sonunda oruç tutması mümkün değildir. Ancak namaz kılmayan birinin vaktin sonunda namaz kılması mümkündür. Örneğin güneş batmadan önce ikinci namazının son vaktine yetişen kişi ikinci namazını baştan kılabilir. Fakat oruç ibadeti için bu söz konusu değildir. Kişi güneşin batmasına az bir vakit kala oruç ibadetini baştan tutamaz. Bu sebepten namazı iade etmesi mümkünken

⁶⁴⁴ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 4/339; Ahmet Ekşi, "Bülüğ Çağına Gelmemiş Çocuğun Haccı", *Fıkhi Boyutuyla Hac* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 426-445.

⁶⁴⁵ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'*, 88.

orucu iade etmesi mümkün olamaz.⁶⁴⁶ Ebû İshâk'a göre Şâfiî'nin konu ile ilgili görüşünden ibadeti tamamlamanın gerekli olduğu iadenin ise müstehap olduğu anlaşılmaktadır. Namaz ibadetine başlayıp ibadetin içinde on beş yaşına girmesi sebebiyle bulûğa eren çocuk zaten şartları ile tam bir namaz kılmaktadır. Tek fark namazın hükmünün bulûğa eren kişi üzerine farz olmasıdır. Dolayısıyla namazı tekrar kılması zorunlu değildir. Ancak Ebü'l-Abbâs, namazı tamamlamakla birlikte namazı iade etmek gerektiğini savunmuştur. Çünkü mürâhik olarak başladığı namazın sonunda bulûğa ermiştir. Daha önce kendisine nafîle olan bir ibadet farza dönüşmüştür. Mezhep içindeki bazı âlimlere göre ise namaz tamamlandıktan sonra iade edilecek kadar vakit kalmışsa iade edilir kalmamışsa iade edilmez. Bu görüş sahih kabul edilmemiştir. Çünkü vakit kaldığı için iadesi zorunludur denilirse bir rek'âtlık bir vakte dahi ulaşıldığında namazın kılınması gerekli olur.⁶⁴⁷

Mürâhik çocuğun ergenlik yaşına ulaşması sebebiyle ganimetten pay alması konusunda âlimler arasında ihtilaf vardır. Mâlikî mezhebine göre böyle bir çocuğun ganimetten pay alabilmesi ancak savaşılabilecek güçte olması şartı ile mümkündür. Nitekim sahabe arasında da çocukların ganimetten pay alamayacakları görüşü yaygındır. Şâfiî mezhebine göre ise böyle bir çocuğa ganimetten pay verilebilir.⁶⁴⁸ Şâfiî, İbnü'l-Lebbâd'ın aksine İbn Ömer'in Hendek savaşında iken on beş yaşında olduğunu nakleder. Cihada katılacak kişinin yaşı ile ilgili Resûlullah'ın on beş yaşını tamamlamış olmasını esas aldığını söyler.⁶⁴⁹

Mâlik'in mürâhik çocukla ilgili bir görüşüne rastlayamadık. Mâlikî mezhebi bu konuyu hac ibadeti çerçevesinde ele almıştır. Çocuğun namazı ile ilgili Mâlikî mezhebi içinde farklı görüşler mevcuttur. Bazı âlimler, çocuğun kıldığı namazın sevabının tamamen ebeveynine yazılacağını, bazıları sevabın çocuk ile ebeveyni arasında taksim edileceğini ifade etmiştir. Ayrıca mürâhik çocuğun henüz günah ve sevap kazanamayacağını ileri sürenler olduğu gibi itaati sebebiyle sevap elde edeceğini belirten âlimler de bulunmaktadır.⁶⁵⁰

⁶⁴⁶ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/107.

⁶⁴⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/100.

⁶⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 2/154.

⁶⁴⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/87.

⁶⁵⁰ Şenkiti, *Levâmi'ü'd-dürer*, 1/733.

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'yi gerçekleşme ihtimali düşük konularda görüş belirtmesi dolayısıyla eleştirmiştir. Kanaatimizce Şâfiî, meseleye bütünsel yaklaşmış mürâhikin haccı ve orucu hakkında görüş belirttiği gibi namazı hakkında da görüş belirtmiştir.

2.25. NAMAZDA FÂTİHA SÛRESİNİN OKUNMASI

Sözlükte okumak anlamına gelen kıraat, fıkıh terimi olarak namazın farzlarından olan kıyamda Kur'ân'dan bir miktar okumayı ifade eder.⁶⁵¹ Namazda kıraatin farz olduğu konusunda ulema arasında ittifak vardır. Bununla birlikte, iki rivâyet dışında, namazda kıraatin tamamen terkine dair bir bilgi nakledilmemiştir. Bu rivâyetlerden biri, Hz. Ömer'in namaz kılıp kıraati unuttuğuna dair nakildir. Etrafindakiler kendisine kıraati terk ettiğini hatırlatınca, Hz. Ömer rükû ve secdesinin nasıl olduğunu sormuş, uygun olduğu kendisine bildirildiğinde ise “Öyleyse bir sakınca yoktur.” şeklinde cevap vermiştir.⁶⁵² Diğer rivâyete göre ise İbn Abbas, Resûlullah'ın bazı namazlarda Kur'ân okuduğunu bazı namazlarda ise okumadığını rivâyet etmiş ve kendisi de kıraatin açıktan yapılmadığı namazlarda okumamıştır. Kendisine Resûlullah'ın öğle ve ikindi namazlarında okuyup okumadığı sorulan İbn Abbas, Resûlullah'ın bu namazlarda okumadığını zikretmiştir. Ancak Habbâb b. Eret (ö. 37/657), Resûlullah'ın öğle ve ikindi namazlarında da okuduğunu haber vermiş bunu nasıl anladığı sorulunca da sakalının titremesinden anladığını belirtmiştir.⁶⁵³ Cumhur Habbâb b. Eret hadisini kabul edip bu hadisten yola çıkarak Hz. Peygamber'in (sav) tüm namazlarda kıraat yaptığında hem fikirdir.⁶⁵⁴

Namazda Fâtiha sûresinin okunmasının gerekli olup olmadığı ulema arasında tartışılmıştır. Bu tartışmaların sebebi Hz. Peygamber'den (sav) gelen “Fâtiha sûresini okumayanın namazı yoktur.”⁶⁵⁵ ile “İçinde Ümmü'l-Kur'ân'ın okunmadığı her namaz eksiktir/bozuktur.”⁶⁵⁶ hadislerinin farklı yorumlanmasıdır.

⁶⁵¹ Ebûbekir Sifî, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/433.

⁶⁵² İmâm Mâlik, bu hadisi *el-Muvatta'* isimli eserinde zikretmiş olmasına rağmen amelin böyle olmadığını söylemiştir. Hz. Ömer'in bu namazı iade ettiği de söylenmiştir. Abdurrahman b. Mervân b. Abdurrahman el-Ensârî Ebû'l-Metraf, *Tefsîrü'l-Muvatta'*, thk. Âmir Hasan Sabri (Katar: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 1/146.

⁶⁵³ İbn Mâce, “Kitâbu ikâmeti's-salât ve's-sünnetü fihâ”, 7; Ebû Dâvûd, “Kitâbu's-salât”, 14; Buhârî, “Ezân”, 91.

⁶⁵⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/134.

⁶⁵⁵ Tirmizî, “Kitâbu's-salât”, 183; Ebû Dâvûd, “Kitâbu's-salât”, 21.

⁶⁵⁶ İbn Mâce, “Kitâbu ikâmeti's-salât ve's-sünnetü fihâ”, 11; Ebû Dâvûd, “Kitâbu's-salât”, 21; Müslim, “Salât”, 11.

Ebû Hanîfe ve ashabı “*Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.*”⁶⁵⁷ âyetine dayanarak namazda Fâtiha sûresinden başka sûrenin de okunabileceğine hükmetmişlerdir. Âyete haber-i vâhid ile ziyade yapılamayacağını ve Hz. Peygamber’den (sav) “...*Namaza kalktığında güzelce abdest al. Sonra kıbleye yönel ve tekbir getir. Sonra Kur’ân’dan kolayına geleni oku...*”⁶⁵⁸ rivâyetinin bulunduğunu aktarmışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber’den (sav) gelen “*Fâtiha’sız namaz olmaz.*” hadisi, Fâtiha sûresinin faziletini anlatmak içindir. Yine Hz. Peygamber’den (sav) gelen “*Kim Ümmü’l-Kur’ân’ı okumadan namaz kılsa o namaz eksiktir/bozuktur.*” hadisi de Fâtiha’sız namazın caiz olmadığına değil eksik olduğuna işaret eder.⁶⁵⁹

Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshâk, Ebû Sevr ve Dâvûd, Ebû Hüreyre’den nakledilen “*Kim içinde Ümmü’l-Kur’ân’ı okumadığı bir namaz kılsa o namaz eksiktir, o namaz eksiktir, o namaz eksiktir tam değildir.*” hadisine dayanarak Fâtiha’sız namazın kabul olmayacağı görüşündedirler.⁶⁶⁰ Tirmizî Sünen’inde “*Fâtiha’yı okumayanın namazı yoktur.*” hadisini zikrettikten sonra ilim ehlinin çoğunluğunun ve ashabın uygulamasının Fâtiha’yı okumak üzere olduğunu haber verir. Hz. Ömer, Câbir b. Abdullah, İmrân b. Husayn (ö. 52/672) ve diğerlerinin Fâtiha’sız namazı caiz görmediklerini aktarır.⁶⁶¹

İbnü’l-Lebbâd, Şâfiî’nin Fâtiha’dan tek harf eksik okuyup sonradan bunu hatırlayan kimse için namazını iade etmesini gerekli gördüğünü nakletmiştir. Ayrıca Şâfiî, Fâtiha’yı güzel okuyamayan kimsenin Fâtiha yerine Fâtiha’nın âyet sayısına denk başka bir sûre okuyabileceğini söylemiştir. Ancak Şâfiî, Fâtiha yerine okuduğu bu diğer sûre ile ilgili harf sayısını dikkate almamış âyet sayısının yediye ulaşmasını yeterli

⁶⁵⁷ Müzzemmil 73/20.

⁶⁵⁸ Ebû Hüreyre’den naklen “Bir adam mescide girdi ve Hz. Peygamber (sav) de mescidin bir köşesinde oturmaktaydı. Adam namaz kıldı. Sonra geldi ve Hz. Peygamber’e (sav) selam verdi. Hz. Peygamber (sav) onun selamına karşılık verdi ve “dön namazını kıl, sen namaz kılmadın dedi.” Adam dönüp namaz kıldı. Sonra geldi ve selam verdi. Hz. Peygamber (sav) onun selamına karşılık verdi ve “dön namazını kıl, sen namaz kılmadın” dedi. İkinci ya da üçüncü seferinde adam “bana öğret ya Resûlullah!” dedi. Hz. Peygamber (sav) “Namaza kalktığında güzelce abdest al. Sonra kıbleye yönel ve tekbir getir. Sonra Kur’ân’dan kolayına geleni oku. Sonra rükûya git. Rükûyu tam yaptığınan emin oluncaya kadar rükûda kal. Sonra tam düz oluncaya kadar kalk. Sonra secde yap. Secdeyi tam yaptığınan emin oluncaya kadar secde kal. Sonra tam bir oturuşla otur. Sonra tekrar secdeye git ve secdeni tam yaptığınan emin oluncaya kadar secde kal. Sonra secdeden kalk ve tam bir oturuşla otur. Sonra bunları tüm namazında yap” dedi. İbn Mâce, “Kitâbu ikameti’s-salât ve sünnetü fihâ”, 72; Ebû Dâvûd, “Kitâbu’s-salât”, 33; Tirmizî, “Salât”, 226; Buhârî, “İsti’zân”, 18, Müslim, “Salât”, 11.

⁶⁵⁹ Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî ez-Zeylâi, *Tebyînü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Kahire: Matbaatü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 1/105.

⁶⁶⁰ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 1/447-449.

⁶⁶¹ Tirmizî, “Kitâbu’s-salât”, 183.

görmüştür. İbnü'l-Lebbâd'a göre bu bir çelişkidir. Çünkü Fâtiha'da tek harfin eksikliği kabul edilmiyorsa Fâtiha yerine okunan sûrenin de ona âyet bakımından değil harf bakımından eşit olması gerekir.⁶⁶²

Mâlik'e bir rek'atta Fâtiha sûresini okumayı unutan kişinin durumu sorulduğunda o, bu kişinin namazını iade etmesine hükmetmiştir. Mâlik, verdiği bu hükmün Câbir b. Abdullah'ın Fâtiha'nın okunmadığı namazın kabul olmadığı ancak kişinin imamın arkasında Fâtiha'sız kıldığı namazın ise geçerli olduğu görüşüne dayandığını söylemiştir.⁶⁶³ Mâlik'in, Kur'an-ı Kerim'i okumayı bilmeyen kimsenin namazına dair bir görüşüne rastlayamadık. Ancak Lahmî, Kur'an'ı iyi okuyamayan kişinin namazı ile ilgili mezhep içinde bir ihtilaf olduğunu söylemiştir. İbn Sahnûn, Kur'an'ı iyi okuyamayanın namazda Allah'ı zikretmesinin farz olduğunu belirtmiştir. Kâdî Abdülvehhâb ise tesbih ve hamdin yapılmasının gerekli olmadığını bu durumdaki kimsenin kıyamda bir müddet beklemesinin yeterli olacağını hatta beklemeyip rükûa gitmesinin de caiz olduğunu söylemiştir.⁶⁶⁴

Şâfiî'ye göre bir kimse yanlışlıkla ya da unutarak Fâtiha sûresinden bir harfi okumazsa kıldığı rek'ât kabul olmaz. Bu rek'âtı tekrar kılmalıdır. Eğer namazı bitirir ve sonra Fâtiha'dan bir harf dahi olsa okumadığını hatırlarsa namazını iade etmesi gerekir.⁶⁶⁵ Çünkü bir harf dahi Fâtiha'dan eksiltirirse o kimse için Fâtiha'yı tam okudu denilemez.⁶⁶⁶ Şâfiî'nin bu görüşü Kur'an'ı okuyabilen ya da en azından Fâtiha sûresini okuyabilen kimseler ile ilgilidir. Şâfiî, *el-Üm'de* Kur'an-ı Kerim'i iyi okuyamayanlar ile ilgili görüşlerini iki hadis etrafında açıklamıştır. İlk hadis “Sizden biriniz namaza kalktığı zaman Allah'ın emrettiği gibi abdest alsın. Sonra tekbir getirsin. Eğer (hafızasında) Kur'an'dan bir şey varsa onu okusun. Eğer (hafızasında) Kur'an'dan bir şey yoksa Allah'ı hamd etsin ve tekbir getirsin. Sonra rükûa gitsin. Rükûsunu tam yaptığundan emin oluncaya kadar rükûda kalsın. Sonra tam dik olduğundan emin oluncaya kadar rükûdan doğrulsun. Sonra secdeyi yapsın. Secdesini tam yaptığundan emin oluncaya kadar secdede kalsın. Sonra başını secdeden kaldırsın ve otursun. Oturmasının tam olduğundan

⁶⁶² İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 90.

⁶⁶³ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/164.

⁶⁶⁴ Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ muhtasarı Halîl*, 1/519; Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1/352-353.

⁶⁶⁵ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/111.

⁶⁶⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 1/129.

emin olsun. Kim ki bunlardan bir şey eksiltirse namazı eksik olur.” şeklinde nakledilen hadistir. Diğer hadis ise Rifâa b. Râfî’in (ö. 42/662) naklettiği “Bir adam mescitte Hz. Peygamber’e (sav) yakın bir yerde namaz kılıyordu. Sonra geldi Hz. Peygamber’e (sav) selam verdi. Hz. Peygamber (sav) ona ‘Dön namazını tekrar kıl! Sen namaz kılmadın dedi.’ Adam döndü ve daha önce kıldığı gibi bir namaz kıldı. Hz. Peygamber (sav) ona yine ‘Dön namazını tekrar kıl! Sen namaz kılmadın.’ dedi. Adam ‘Bana nasıl namaz kılınır öğret ya Resûlullah!’ dedi. Hz. Peygamber (sav) ‘Kibleye yöneldiğinde tekbir getir. Sonra Ümmü’l-Kur’ân-ı ve Allah’ın okumanı istediğini oku. Sonra rûkûa git. Elinin içini dizlerinin üzerine koy ve bir miktar rûkûda bekle ve sırtını düzleştir. Kalktığın zaman omurganı dikleştir. Başını kemikler yerine yerleşinceye kadar kaldır. Secde yaptığında secdede bir müddet bekle. Sonra doğrul ve sol bacağının üzerine otur. Sonra bunları her rek’ât ve secdende mutmain oluncaya dek tekrar yap.” hadisidir. Şâfiî bu hadislerden yola çıkarak Kur’ân’ı okuyamayan kişinin Allah’ı zikretmesi, ona hamd ve tekbir getirmesi gerektiğine, bunu yapmazsa namazının geçerli olmadığına hükmetmiştir. Hadislerde okuma emri için Kur’ân’ı okuyabilenler muhatap alınmıştır. Nitekim güç yetirebilen ve akledebilen kimseler farzlara muhataptır.⁶⁶⁷

Şâfiî’ye göre Fâtiha’yı okuyamayan ancak başka âyeti/ sûre okuyabilen kimsenin namazda mutlaka bildiği âyetleri okuması gerekir. Başka âyet/sûreyi bilen kimsenin Fâtiha sûresi miktarınca en az yedi âyet okuması gerekir. Eğer okuyabiliyorsa Fâtiha sûresi miktarından ve âyet sayısından bir âyet fazla okuması güzel olur. Fâtiha sûresini okuyamıyor ancak onun miktarınca âyeti okuyabiliyorsa namazını iade etmesine gerek yoktur. Eğer yedi âyet okuyabiliyor ancak yedi âyetten az okumuşsa kıldığı namazı iade etmesi gerekir. Okuduğu bu yedi âyetin uzun ya da kısa olması, aynı sûrede ya da farklı sûrelerde bulunması arasında bir fark yoktur. Eğer yedi âyet kadar bilmiyorsa namazda Allah’ı zikretmenin yanında bildiği kadar âyeti okur. Çünkü Hz. Peygamber (sav) Fâtiha’yı iyi bilmeyen için Allah’ı zikretmesini emretmiştir.⁶⁶⁸

Şâfiî’nin bu konudaki görüşlerini, kişinin gücünün yettiği şeyle mükellef tutulması esasına dayandırdığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şâfiî’ye göre Kur’ân okuyamayan kimse için namazda kıraat farz değildir. Kıraat Kur’ân okuyabilen üzerine farzdır.⁶⁶⁹ O halde

⁶⁶⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 1/123.

⁶⁶⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 1/124.

⁶⁶⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/125.

Fâtiha sûresini dahi okuyamayan kişiye harf hesabı yaptırmak yapamadığı şeyle mükellef tutmak anlamına gelecektir.

2.26. KOYUNLARIN DİNLENDİĞİ YERDE NAMAZ KILMAK

Eti yenen hayvanların idrar ve dışkısının necis olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Şâfiî ve Hanefî'ye göre eti yenen hayvanların idrar ve dışkıları necisken, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise necis değildir.⁶⁷⁰ Bu ihtilafın iki sebebi vardır. Birinci sebep konu ile ilgili gelen hadislerin arasındaki çelişkidir. İkinci sebep ise insan idrar ve dışkısının hayvanlarınkine kıyas edilip edilmeyeceğidir.⁶⁷¹

Eti yenen hayvanların idrar ve dışkısının temiz olduğunu düşünen Mâlikîlere göre Allah En'âm sûresinde⁶⁷² haram olanları sayarken eti yenmeyen hayvanların idrar ve dışkısından bahsetmemiştir. Yine Mâide sûresinde hayvanların helal kılındığı bildirilmiştir.⁶⁷³ Bu da hayvan idrar ve dışkısı ile ilgili bir yasaklamanın olmadığını göstermektedir. Halbuki Hz. Peygamber (sav), eşyanın bir yasaklama olmadığı sürece ibâha üzerine olduğunu bildirmiştir. Konu ile ilgili hadisler de eti yenen hayvanların idrar ve dışkılarının temiz olduğuna delildir. Nitekim Berâ b. Âzib'in (ö. 71/690) Hz. Peygamber 'den (sav) rivâyet ettiği "*Eti yenen hayvanların idrarında bir beis yoktur.*"⁶⁷⁴ hadisi açıkça idrarın bir sakınca doğurmadığını göstermektedir. Çünkü بئس "beis" kelimesi şiddet ve zorluk anlamına gelmektedir. "Bir beis yoktur." denildiğinde ise bunun mübah olduğu anlaşılır. Yine Enes'ten rivâyetle Hz. Peygamber'in (sav) "*İşkembesi olan hayvanların idrarının içilmesinde bir beis yoktur*" hadisi de eti yenen hayvanların idrarının necis olmadığına delildir.⁶⁷⁵ Hz. Peygamber'in (sav) Ureynelilere deve idrarını

⁶⁷⁰ Daha fazla bilgi için bk. Mustafa Genç, "Eti Yenilen Canlı Evcil Hayvanların Bedenlerinden Ayrılan Bazı Maddelerin Tahâret Açısından Değerlendirilmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2018), 167-198; Veysel Özdemir, "Acelecî Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar", *Academic Knowledge* 2/1 (2019), 1-15.

⁶⁷¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/87.

⁶⁷² De ki: "Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça (yiyebilir). Çünkü rabbîni bağışlayan ve esirgeyendir." En'âm 6/145.

⁶⁷³ Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin. İhramda bulunduğunuz sırada avlanmayı helâl saymamanız şartıyla, size bildirilecek olanlar dışındaki "en'âm" denen hayvanlar sizin için helâl kılınmıştır. Şüphesiz Allah dilediği gibi hükmeder. Mâide 5/1.

⁶⁷⁴ Beyhâkî, "Kitabu's-Salât", 506.

⁶⁷⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî İbnü'l-Kassâr, *Uyûnü'l-edille fî mesâ'ili'l-hilâf beyne fukahâ'i'l-emsâr*, thk. Abdülhamid b. Sa'd b. Nasır es-Suûdî (Suudi Arabistan: Vizâratu't-Ta'limi'l-Alî, 2006), 2/125.

içmelerini tavsiye etmesi⁶⁷⁶ ve Kâbe'yi hayvan üzerinde tavaf etmesi⁶⁷⁷ de yine eti yenen hayvanların idrar ve dışkılarının temiz olduğuna delildir.⁶⁷⁸ Ureyneliler hadisi zaruret çerçevesinde yorumlandığında, hastalık durumunda deve idrarının kullanımına Hz. Peygamber (sav) tarafından ruhsat verildiğinin kabul edilmesi gerekmektedir. Halbuki bu Hz. Peygamber'den (sav) gelen “Sizin şifanız size haram kılınan şeylere konmamıştır.”⁶⁷⁹ hadisine aykırıdır.⁶⁸⁰

Eti yenen hayvanların idrar ve dışkısının necis olduğunu düşünen Şâfiîlere göre Allah, Nahl sûresinde temiz olan sütün, pislik (dışkı) ve kan arasından çıktığına⁶⁸¹ dikkatleri çekmiştir. Böylece Allah iki pis arasından temiz süt çıkararak bize lütufta bulunmuştur.⁶⁸² Konuya delil pek çok hadis de vardır. Örneğin Hz. Peygamber (sav) istincâ için üç taş istemiş kendisine iki taş ve tezek verilince taşları kabul etmiş ancak tezeği necis olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.⁶⁸³ Yine bir bedevinin mescitte yaptığı idrarın üzerine su dökülmesini emretmiştir.⁶⁸⁴ İdrarın necis olduğunu gösteren bir diğer delil ise Hz. Peygamber'in (sav) iki kabir arasından geçerken kabirde bulunan kişinin idrarından sakınmadığı için kabir azabı çektiğini haber verdiği hadistir.⁶⁸⁵ Hz. Peygamber'in (sav) Ureynelilere deve idrarını tavsiye etmesi tedavi amaçlıdır. Buna Allah'ın ümmetin şifasını, haram kıldığı şeylere koymamıştır hadisi ile itiraz edilemez. Çünkü bu hadis şaraba hamledilir.⁶⁸⁶ Şâfiî'ye göre eti yensin yenmesin tüm canlıların idrarı necistir. Ancak zaruret durumunda kullanılabilir.⁶⁸⁷

İbnü'l-Lebbâd'a göre Şâfiî'nin eti yenen hayvanların idrar ve dışkısının necis olduğu görüşü, Hz. Peygamber'in (sav) koyunların ağıllarında namaz kılmaya izin verdiği hadislerle çelişmektedir. İbnü'l-Lebbâd, hayvanların dinlendikleri yere mutlaka idrar ve dışkılarını bırakacaklarını söyleyerek Şâfiî'nin Hz. Peygamber'in (sav) bu yerlerde

⁶⁷⁶ Buhârî, “Vudû”, 66; İbn Mâce, “Hudûd”, 20; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3; Tirmizî, “Tahâret”, 55.

⁶⁷⁷ İbn Mâce, “Menasik”, 28; Ebû Dâvûd, “Menasik”, 48; Buhârî, “Hac”, 58; Müslim, “Hac”, 42.

⁶⁷⁸ Ebû Tahir İbrahim b. Abdussamed et-Tenûhî, *et-Tenbih 'alâ mebdâii't-tevcîh*, thk. Muhammed Belahsan (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2007), 1/234-235.

⁶⁷⁹ Buhârî, “Eşreb” 15.

⁶⁸⁰ İbnü'l-Kassâr, *Uyûnü'l-edille fî mesâ'ili'l-hilâf beyne fukahâ'i'l-emsâr*, 2/125.

⁶⁸¹ “Sizin için sağmal hayvanlarda da kesin olarak ibret vardır. Nitekim size hayvanın karnında, besin artıklarıyla kan arasında (oluşan), içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz.” Nahl 16/66.

⁶⁸² İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, 1/418.

⁶⁸³ Buhârî, “Vudû”, 21.

⁶⁸⁴ Buhârî, “Vudû”, 58; Müslim, “Tahâret”, 30; İbn Mâce, “et-Tahâretü ve Sünenühâ”, 78.

⁶⁸⁵ İbn Mâce, “Tahâret”, 11.

⁶⁸⁶ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/233.

⁶⁸⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 3/117.

namaz kılmaya ancak idrar ve dışkıdan temiz ise izin verdiğine dair yorumunu ise asılsız bulmuştur. Çünkü bu tür yerlerin hayvanın idrar ve dışkısından muhal olması neredeyse imkansızdır. Nitekim konu ile ilgili Abdullâh b. Amr b. el-Âs'dan (ö. 65/684-85) Resûlullah'ın koyunların ağıllarında namaz kıldığını dair rivâyet vardır. Yine Câbir b. Semûre, bir adamın Hz. Peygamber'e (sav) geldiğini ve “*Koyunların ağıllarında namaz kılabilir miyim?*” diye sorduğunu haber vermiştir. Hz. Peygamber (sav) ise adamın koyunların ağıllarında namaz kılmasına izin vermiştir. Adam etlerini yediğinde abdest almasının gerekli olup olmadığını sorduğunda ise Hz. Peygamber (sav) gerekli olmadığını söylemiştir.⁶⁸⁸ Ebû Hüreyre de Hz. Peygamber'in (sav) “*Koyunların ağıllarında namaz kılın.*” hadisini rivâyet etmiştir.⁶⁸⁹ Yine ashap “*Koyunların gündüz dinlendikleri yerde namaz kılın, develerin dinlendikleri yerde ise namaz kılmayın!*” hadisini nakletmişlerdir.⁶⁹⁰ Süfyân es-Sevrî, Resûlullah'ın “*Eti yenen hayvanın idrarında bir besi yoktur.*” dediğini nakleder. Yine İbn Abbas, Resûlullah'ın “*Develerin idrarında ve sütünde (karın ağrısı çekenler için) şifa vardır.*” dediğini aktarmıştır.⁶⁹¹ İbnü'l-Lebbâd'ın konu ile ilgili bir diğer delili ise Ebû Katâde'den aktardığı “*Eti yenen hayvanın idrarı ve ondan çıkanlarda bir beis olmadığı.*” sözüdür. İbnü'l-Lebbâd, konu ile ilgili delillerin çok fazla olduğunu belirtmiş en son Ureyneliler ile ilgili olan hadisi zikretmiştir. İbnü'l-Lebbâd'a göre bu hadis, deve idrarının tıpkı deve sütü gibi temiz olduğuna açıkça delalet etmiştir. Nitekim necis olsaydı Hz. Peygamber'in (sav) içilmesine izin vermeyeceğine dikkat çekmiştir. Çünkü necis olan şeylerin içilmesi de tedavi amaçlı kullanılması da haramdır.⁶⁹²

Hz. Peygamber'in (sav) koyun ağıllarında namaz kılmaya izin verip deve ağılların da ise izin vermediği hadisi, eti yenen hayvanların idrar ve dışkılarının necis olup olmadığı üzerinde ihtilafa düşen âlimlerce farklı yorumlanmıştır. Eti yenen hayvanların idrar ve dışkısının necis olduğunu savunan âlimlere göre Hz. Peygamber'in (sav) koyun ağıllarında namaz kılmaya izin vermesi taabbüdî bir emirdir. Eti yenen hayvanların idrar

⁶⁸⁸ Müslim, “Hayz”, 25.

⁶⁸⁹ İbn Mâce, “Kitâbu'l-Mesâcid ve Cemâ'at”, 12.

⁶⁹⁰ İbn Mâce, “Kitâbu'l-Mesâcid ve Cemâ'at”, 12; İbn Mâce, “Kitâbu't-Tahâreti ve sünenihâ”, 67; Tirmizî, “Salât”, 259.

⁶⁹¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd* (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.), 1/393(no:2677).

⁶⁹² İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'*, 94.

ve dışkısının temiz olduğunu savunan âlimlere göre ise Hz. Peygamber'in (sav) develerin ağıllarında namaz kılmaktan menetmesi taabbüdî bir emirdir.⁶⁹³

Mâlik'e koyun ağıllarında namaz kılınıp kılınamayacağı sorulduğunda bunda bir beis olmadığını söylemiştir. Sahnûn, Abdullâh b. Mugaffel'den (ö. 59/679) rivâyetle Hz. Peygamber'in (sav) deve ağıllarında namaz kılmayı nehyettiğini, koyun ve inek ağıllarında ise namaz kılmaya müsaade ettiğini aktarmıştır.⁶⁹⁴ Konunun devamında Hz. Peygamber'in (sav) yedi yerde namaz kılmaya izin vermediği hadis ele alınmış ve Mâlik'in yol kenarlarında/ortasında namaz kılmayı kerih gördüğü belirtilmiştir. Bu kerih görmenin sebebi olarak ise hayvanların yol kenarlarından/ortasından geçip oralara idrar ve dışkı bırakmaları olarak açıklanmıştır.⁶⁹⁵ İlk bakışta burada bir çelişki varmış gibi görünse de yoldan geçen hayvanla ilgili eti yenen ya da yenmeyen ayrımı yapılmamıştır. Bu sebepten yolun kenarında/ortasında namaz kılmayı kerih görmenin sebebi eti yenmeyen hayvanların idrar ve dışkıları da olabilir. Çünkü Mâlik'e göre eti yenmeyen hayvanların idrar ve dışkıları necistir.⁶⁹⁶

Şâfiî konu ile ilgili Abdullah b. Muğaffel'in, Hz. Peygamber'den (sav) şöyle rivâyet ettiğini nakletmiştir: *"Sizler develerin a'tânında iken namaz vakti girmişse oradan çıktıktan sonra namazınızı kılın. Çünkü develer yaratılmış cinlerden bir cindir. Görmüyor musun ki onlar kaçtıklarında nasıl da burun delikleri büyüyor. Eğer koyunların merâhında namaz vakti girmişse namazınızı kılın. Çünkü orada sakinlik ve bereket vardır."* Şâfiî, hadiste geçen أَطْن a'tân ve مَرَّاح merâh kelimelerini ağıl anlamında değerlendirmez. Ona göre a'tân, develerin su içtiği kuyuya yakın olup develerin rahatça su içmeleri için bir teknenin bulunduğu yerdir. Merâh ise toprağı güzel, verimli ve kuzey esintisinden korunmuş yerdir. Ne a'tân develerin otlatıldığı ve barındığı yerdir ne de merâh koyunların merası ve kaldığı yerdir. Nitekim Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber (sav) develer necis oldukları için değil huysuz oldukları için develere yakın yerde namaz kılmayı hoş karşılamamıştır. Yine Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber'in (sav) merâhta namaz kılmaya izin verdiği yer hayvan pisliğinin olmadığı yerdir. Nitekim idrar ve deve, koyun, inek, at, eşek pisliğinin/dışkısının bizzat bulunduğu yerde namaz kılınmaz. Böyle bir yerde namaz

⁶⁹³ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/87.

⁶⁹⁴ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/182.

⁶⁹⁵ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/182-183.

⁶⁹⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/584.

kılınmışsa iade edilir. Ancak bu tür pisliklere yakın yerde namaz kılınmışsa namaz geçerlidir. Şâfiî, açıktan pisliğin olmadığı temiz toprakta hayvan pisliğine yakın bile olsa namaz kılınmasına cevaz vermiş ancak deve pisliğinin olmamasına rağmen develere yakın yerde develerin huysuzluğundan dolayı namaz kılmayı hoş karşılamamıştır. Hadisten anlaşılan da Şâfiî’ye göre budur. Şâfiî’ye göre fitraten koyunlar temiz yerleri tercih ederler develer ise pis yerleri tercih ederler.⁶⁹⁷ Bu bağlamda, bir mekânın namaz kılmaya elverişli olup olmadığı hususu da bu ölçüyle değerlendirilebilir. Zira bir hayvanın yaratılışı gereği temiz bir yeri tercih etmesi, bizim için o yerin temizlik açısından uygunluğuna dair bir işaret teşkil etmektedir.

Şâfiî’nin konu ile ilgili naklettiği hadiste koyunlar için مَرَاه “merâh” kelimesi geçmektedir. İbnül-Lebbâd’ın aktardığı hadislerin bazılarında da مَرَاه “merâh” kelimesi, bazılarında ise مَرَابِد “merâbid” kelimesi geçmektedir. Şâfiî görüşlerini “merâh” kelimesinin koyunların gündüz ya da gece dinlendikleri yer anlamına gelmediği üzerine bina etmiştir. Yaptığımız araştırmaya göre âlimlerin çoğunun, merâh ve merâbid kelimeleri arasında bir ayrım yapmadıklarını her iki kelimeyi de koyunların dinlendikleri yer anlamında kullandıklarını tespit ettik. Ancak bazı âlimlere göre “merâh” kelimesi koyun “merâbidinin” temiz olan kısmı için kullanılmaktadır.⁶⁹⁸

2.27. BİR MEKÂNIN İDRARDAN TEMİZLENMESİ

Çalışmamızın “Köpeğin yaladığı kabın hükmü” başlığı altında İslam’ın temizliğe verdiği öneme daha önce değinmiştik. Ayrıca suya karışan necasetle necasetin üzerine dökülen su arasında bir fark olduğundan bahsetmiştik. Bu bölümde necaset bulaşan bir yerin temizlenmesi üzerinde duracağız.

Toprak bir mekânın necasetten temizlenmesi konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Ebû Hanîfe necasetin bulaştığı yerin kazılması gerektiğine, cumhur ise necasetin bulaştığı yere su dökmenin yeterli olacağını hükmetmiştir.⁶⁹⁹ Bu tartışma “*Bir bedevi gelip, mescidin köşesine idrarını yaptı. İnsanlar ona engel olmaya kalkıştıklarında, Hz. Peygamber (sav), bunu yapmalarına izin vermedi. Bedevi idrarını*

⁶⁹⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 1/113.

⁶⁹⁸ Osman b. Saîd el-Kemâhî, *el-Müheyye’ fi keşfi esrârî’l-Muvatta’*, thk. Ahmed Ali (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2005), 1/366.

⁶⁹⁹ Nevevî, *El-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim*, 3/190-191; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/337-338.

yapmayı bitirdiğinde, Hz. Peygamber (sav), bir kova ile su dökülmesini emretti ve su döküldü."⁷⁰⁰ hadisi etrafında cereyan etmiştir.

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin "Bir kişi bir mescide ya da yere idrarını yaparsa o yer ancak üzerine büyük bir kap su dökülerek temizlenir. Eğer iki kişi idrarını aynı yere yaparsa orası ancak iki kap su dökülerek temizlenir." görüşünü zikretmiştir. Ayrıca Şâfiî'nin görüşüne binaen kişi sayısına orantılı olarak dökülecek su kaplarının sayısının da artacağını belirtmiştir. İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin her bir kişi için bir kova su dökülmesi gerektiği görüşünü neye dayanarak söylediğini sorgulamıştır. Nitekim İbnü'l-Lebbâd'a göre bedevinin mescide idrarını yaptığı hadiste Hz. Peygamber (sav) idrarın üzerine bir kova su dökülmesini emretmiş ancak bunu bir miktar belirlemek için söylememiştir. Eğer öyle olsaydı bu kabın içine aldığı su miktarı da bedevinin idrarının miktarı da âlimlerce araştırılırdı. Çünkü herkesin yaptığı idrar miktarı farklı farklıdır. Halbuki Şâfiî'ye göre idrar miktarına bakılmadan az olsun çok olsun bir kova su dökülür. Kova sayısı ise ancak kişi sayısı fazlalaşırsa artar. İbnü'l-Lebbâd'a göre hadisten kesinlikle böyle bir mana çıkarılamaz. Çünkü bu hadis su miktarını belirlememiştir.⁷⁰¹

Konu ile ilgili *el-Müdevvene'de* bir bilgiye rastlayamadık. Ancak bedevinin mescitte yapmış olduğu idrar ile ilgili hadisten yola çıkarak Mâlikîler, necasetin bulaştığı yere necaseti kaplayacak/giderecek miktarda su dökülmesinin yeterli olacağını söylemişlerdir. Dökülen su ile idrarın koku ve rengi giderilmişse necaset bulaşan yer, necasetten temizlenmiştir. Mezhep içerisinde bazı âlimler necasetin bulaştığı toprağın kazılıp temiz olan kısmının yüzeye çıkarılması gerektiği konusunda fikir beyan etmişlerse de genel kanaat, hadisten de yola çıkarak su dökmenin yeterli olacağı yönündedir. İki kişinin aynı yere yapmış olduğu idrarın temizlenmesi hususunda ise bir kova suyun yeterli olacağı belirtilmiştir. Her bir kişi için bir kova su dökülmesinin ise batıl bir görüş olduğu söylenmiştir.⁷⁰²

Şâfiî'ye göre üzerine idrar yapılan toprak hadislerde de belirtildiği gibi su ile temizlenir. İdrar toprağın içinde yok oluncaya kadar ve kokusu gidinceye kadar su dökülür. Eğer dökülen su neticesinde idrardan bir eser kalmamış koku ve rengi de gitmişse o toprak temizlenmiş sayılır. Bu suyun asgari miktarı ise büyük bir kova sudur.

⁷⁰⁰ Buhârî, "Vudû", 58; Müslim, "Tahâret", 30; İbn Mâce, "et-Tahâretü ve sünenühâ", 78.

⁷⁰¹ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'*, 94-95.

⁷⁰² Şenkiti, *Levâmi 'ü'd-dürer*, 1/333.

İdrarın fazla olması hükmü değiştirmez. Üzerine büyük bir kova su dökölerek temizlenir. Çünkü dökölün bu su miktarı idrardan fazla olup en az yedi katına denktir. Şâfiî, bir kişinin idrarını yaptığı yerin büyük bir kova su ile temizlenebileceğini eğer kişi sayısı ikiye çıkarsa bu durumda ancak iki kova su ile temizlenebileceğini söylemiştir. Şâfiî’ye göre kişi sayısı arttıkça kova miktarı da artmalıdır.⁷⁰³ Anlaşılacağı üzere Şâfiî’ye göre önemli olan idrarın kalıntısının topraktan giderilmesidir. Hadiste bunun büyük bir kova su ile yapılabileceği çıkarılmaktadır. Bu sebeple Şâfiî, idrarın üzerine büyük bir kova su dökmenin toprağı temizlemede asgari miktar olduğunu düşünmektedir.

İbnü’l-Lebbâd’ın eleştirdiği nokta Şâfiî’nin, bir kişiden sadır olan idrar miktarı çok olsa bile bir büyük kova suyun o idrarı temizleyeceğine hükmedip iki kişi idrarını yapmışsa o yerin ancak iki kova su ile temizlenebileceğini söylemesidir. Nitekim İbnü’l-Lebbâd’a göre madem çok miktardaki idrar, büyük bir kova su ile temizlenebiliyor, o halde ne kadar miktar idrar yaptıkları belli olmayan iki kişinin idrarı da yine büyük bir kova su ile temizlenebilmelidir. Ancak kanaatimizce İbnü’l-Lebbâd’ın bu konudaki görüşü toprağın temizlenmesindeki asgari su miktarını belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Çünkü İbnü’l-Lebbâd’ın görüşüne göre kişinin idrar miktarını, idrarını yaparken hesaplaması gerekecektir ki ona göre idrarını yaptığı toprağın üzerine dökeceği su miktarını hesaplasın. Bu da neredeyse kişiyi kaldıramayacağı şeyle mükellef tutmaktır. Halbuki Şâfiî, hadiste geçen bir bedevi ve bir kova sudan yola çıkarak asgari miktarı belirlemiştir. Şâfiî’nin kişi sayısının artması ile kova sayısının da artabileceği görüşü hadisin zahirine hamledilebilirken Mâlikîlerin idrarın kalıntısı gidene kadar su dökölmesi gerektiği görüşü hadisin zahirinden çıkarılamamaktadır. Nitekim hadisin devamında Hz. Peygamber’in (sav) necaset bulaşan yerin temizlenmesi konusunda bir açıklaması da bulunmamaktadır. Örneğin Hz. Peygamber (sav) “Rengi ve kokusu gitti mi?” diye sormamış ya da “Renk ve koku gidene kadar su dökün.” diye emretmemiştir.

2.28. DOMUZ VE KÖPEK HARİCİNDEKİ HAYVAN DERİSİNİN TABAKLANARAK TEMİZLENMESİ

Hz. Peygamber’den (sav) gelen hadislere binaen temizleme yöntemlerinden biri de tabaklamadır. Tabaklama için hadislerde derinin işlenmesi anlamına gelen دبع “Debeğa”

⁷⁰³ Şâfiî, *el-Üm*, 1/69; Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/112.

fiili kullanılır.⁷⁰⁴ الدباجة “Dibâğ” derinin içindeki kötü koku ve nemin giderilmesi için bir madde ile derinin işlenmesi anlamına gelir. Deriyi işlerken kullanılan madde için de yine bu kelime kullanılır.⁷⁰⁵ Tabaklama iki şekilde yapılır. Birincisi hakiki tabaklamadır ve şap, mazi, tuz vb. şeylerle yapılır. Diğerisi ise hükmî tabaklamadır ve toprağa sermekle veya güneşe, havaya ve rüzgâra bırakmakla yapılır.⁷⁰⁶ Âlimler tabaklamanın temizlik yöntemlerinden biri olduğu konusunda ittifak etseler de eti yenmeyen hayvanların derilerinin tabaklama ile temizlenip temizlenmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eşheb’in (ö. 204/820) rivâyetine göre Mâlik, eti yenmeyen hayvanların derilerinin tabaklama ile temizlenemeyeceğini söylemiştir. Mâlikî mezhebinin genel görüşü de bu yöndedir.⁷⁰⁷ Şâfiî’ye göre ise eti yensin yenmesin domuz ve köpek haricindeki tüm hayvanların derileri tabaklama ile temizlenir.⁷⁰⁸ Şâfiî’ye göre eti yenen hayvan İslamî usule göre kesilmişse derisi, tabaklanmadan da kullanılabilir. Ama eti yenmeyen hayvan İslamî usule göre kesilmişse bile derisi tabaklanmadan kullanılamaz.⁷⁰⁹

Murdar hayvanın derisinin tabaklama ile temizlenmesi konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda yedi farklı görüş vardır. Ahmed b. Hanbel’den gelen iki rivâyetin en meşhuru ve Mâlik’ten gelen bir rivâyete göre murdar hayvanın derisini hiçbir şey temizlemez. Evzâî (ö. 157/774), İbn Mübârek (ö. 181/797), Ebû Dâvûd ve İshâk b. Râhûye’ye (ö. 238/853) göre murdar hayvanlardan sadece eti yenenlerin derileri tabaklama ile temizlenir. Şâfiî’ye göre domuz ve köpek hariç eti yensin yenmesin bütün murdar hayvanların etleri tabaklama ile temizlenir. Ebû Hanîfe’ye göre domuz hariç bütün murdar hayvanların eti yensin yenmesin derileri tabaklama ile temizlenir. Mâlik’ten gelen bir diğer rivâyete göre ise bütün hayvanların derilerinin kuru tarafı temizdir. Zahirîlere ve Ebû Dâvûd’tan gelen bir rivâyete göre bütün hayvanların

⁷⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bkn. Nevzat Aydın, “Derinin Tabaklanması Rivayetinin Sened Tenkidi ve Domuz Derisinin Kullanımı Açısından Değerlendirilmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 157-189.

⁷⁰⁵ Mahmud Abdurrahman Abdülmün’im, *Mu’cemü’l-mustalahât ve’l-elfâzi’l-fıkhiyye* (b.y.: Dâru’l-Fazîle, ts.), 2/75; Derya Durmuş, *Tabaklama ve Sonrası Yaş İşlemlerde Mikrobiyal Yükün Tespiti Üzerine Bir Araştırma* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 14.

⁷⁰⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Kitabevi, 2002), 87.

⁷⁰⁷ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 5/294.

⁷⁰⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 1/23.

⁷⁰⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/111.

derilerinin hem iç hem de dış kısmı temizdir. Zührî (ö. 124/742) ise tabaklanmadan da hayvanların derisinin temiz olduğu görüşündedir.⁷¹⁰

Âlimler murdar olan hayvanın, kıl ve kemik gibi parçalarından hangilerinin murdar olduğu konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre kıl ve kemik murdar değildir. Şâfiî'ye göre ise hem kıl hem de kemik murdardır. Mâlik ise kemiğin murdar, kılın murdar olmadığı görüşündedir. Bu ihtilafın sebebi “hayat” isminin (yaşam eylemlerinin) azaların hangisi için kullanıldığında ihtilaf edilmesidir. “Hayat” ismini, hissetmek için kullananlara göre kıl ve kemik murdar değildir. Çünkü her ikisinde de his yoktur. Ölüm geldiğinde yaşam eylemlerinde bir değişiklik yaratmaz. Hissi, yaşam eylemlerinden biri kabul edenlerden bazılarına göre ise kemikte his olduğu için ölüm gelince kemik hissizleşir ve murdar olur, kılda ise zaten his olmadığı için ölüm onda bir değişiklik yapmaz. Bu sebeple önceki temiz halinde kalır. “Hayat” ismini, büyüme ve beslenme için kullananlara göre ise kıl ve kemik büyüme ve beslenmeyi kaybederse murdar olur. Yani ölüm kıl ve kemikteki büyüme ve beslenmeyi engeller ve önceki hallerini değiştirir. Onların necis olmasına sebep olur.⁷¹¹

Âlimler arasında tartışılan bir diğer konu tabaklama ile murdar hayvanın hangi parçalarının temizleneceğidir. Yani hayvanın murdar olması sebebiyle kullanılamayan yün, kıl ve tüyün tabaklanma ile kullanılabilir olup olmadığıdır.

İbnül-Lebbâd, Şâfiî'nin “Köpek ve domuz hariç bütün deriler tabaklama ile temiz hale gelir. Domuz ve köpek derisi tabaklansa bile temiz olamazlar. Bu ikisi dışındaki hayvanlar vahşi olsunlar yırtıcı olsunlar ve hatta maymunlar tabaklanma sonucu temiz olurlar. Tabaklama hayvanın sadece derisini temizler. Yünü, tüyü ve kılını ise temizlemez.” görüşünde olduğunu aktarmıştır. İbnü'l-Lebbâd bu görüşün şaşırtıcı olduğunu söylemiştir. Ona göre bu görüşüyle Şâfiî, tabaklamadan önce temiz olan bir şeyi tabaklamadan sonra necis kabul etmiştir. İbnü'l-Lebbâd'a göre şaşırlacak bir diğer şey ise Şâfiî'nin bu konudaki delilidir. Şâfiî'nin bu konuda öne sürdüğü delil “Eğer yün, tüy ve kıl ruhun ölmesi ile ölmüyor olsaydı ya da tabaklanma ile temizlenebilseydi ölmüş hayvanın boynuzu da dişi de kemiği de caiz olurdu. Çünkü tabaklamanın öncesi de sonrası da aynıdır.” düşüncesidir. İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'yi ölmüş hayvanın kemik ve

⁷¹⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/217.

⁷¹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/85.

dişini, yün, tüy ve kıla kıyas ederek hiçbir âlimin kıyaslamadığı şeyleri kıyasladığı için eleştirmiştir.⁷¹² Halbuki hayvan hayatta iken ondan kesilen veya kemik ve dışından sökülen şey helaldir. Onu giymek mal olarak edinmek hem Kur’ân’a hem de sünnete uygundur. Nitekim Allah Nahl sûresinde hayvanların deri yün ve tüylerini kullanmaya⁷¹³ izni vermiştir.⁷¹⁴

Mâlik’e göre sadece eti yenen hayvanların derisi tabaklama yöntemi ile temizlenebilir.⁷¹⁵ Mâlikîlere göre murdar hayvanın kılı temiz kabul edildiği için tabaklanması şart koşulmaz.⁷¹⁶ Yani deri tabaklandığında kıllardan arındırmaya gerek yoktur.⁷¹⁷

Şâfiî konu ile ilgili İbn Abbas’tan şu hadisi rivâyet etmiştir: “Hz. Peygamber (sav), eşi Meymûne’nin (ö. 51/671) azatlı kölesinin koyununun öldüğünü gördü. ‘Niçin derisinden yararlanmıyorsunuz?’ diye sordu. Onlar ‘Ya Resûlullah bu ölmüş bir hayvandır’ deyince Hz. Peygamber (sav) ‘Onun yenmesi haramdır’ diye buyurdu.”⁷¹⁸ Bir diğer hadiste Hz. Peygamber (sav), “Tabaklama hayvan derisini temiz kılar.”, “Hayvan derisi tabaklanırsa temiz olur” diye buyurmuştur.⁷¹⁹ Yine Resûlullah “Ölmüş hayvanın derisinden tabaklayarak faydalanınız.” diye emretmiştir.⁷²⁰ Tüm bu hadislerden yola çıkarak Şâfiî, köpek ve domuz haricindeki tüm hayvanların, eti yenmeyen yırtıcı hayvanlar da dahil, derilerinin tabaklanarak temizleneceğine hükmetmiştir. Şâfiî, murdar hayvanın kılının, kemiğinin ve dişinin necis olduğunu söylemiştir. Eğer murdar hayvan eti yenen bir hayvansa tabaklama kılını, kemiğini ve dişini temizler. Ancak murdar olan hayvan eti yenmeyen bir hayvansa tabaklama onun kılını, kemiğini ve dişini temizlemez.⁷²¹ Çünkü tabaklanma deriyi temizler, demiştir.⁷²²

⁷¹² Eseri tahkik eden Abdülmecîd b. Hamde burada bir cümle düşüklüğü olduğunu not etmiştir.

⁷¹³ “Allah size evlerinizi huzur yeri yaptı; hayvanların derisinden gerek yolculuk gününüzde gerekse ikamet gününüzde kolaylıkla taşıyabileceğiniz barınaklar yapmanızı; kezâ bir süreye kadar onların yünlerini, yumuşak tüylerini, kıllarını ev ve giyim eşyasıyla ticaret malı olarak değerlendirmenizi sağladı.” Nahl 16/80.

⁷¹⁴ İbnü’l-Lebbâd, *er-Red ‘ale’s-Şâfi’i*, 95-96.

⁷¹⁵ İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 3/355.

⁷¹⁶ Ahmed b. Ğânim el-Mâlikî en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü’d-devânî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), 1/387.

⁷¹⁷ Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Bulgatü’s-sâlik li akrebi’l-mesâlik*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995), 1/36.

⁷¹⁸ Buhârî, “Buyû”, 101; Müslim, “Hayz”, 27; İbni Mâce, “Libâs”, 25.

⁷¹⁹ İbni Mâce, “Libâs”, 25; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 39; Tirmizî, “Libâs”, 7; Müslim, “Hayz”, 27.

⁷²⁰ İbni Mâce, “Libâs”, 25; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 39.

⁷²¹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/22-23.

⁷²² Şâfiî, *el-Üm*, 1/71.

Anlaşılabacağı üzere İbnü'l-Lebbâd'ın belirttiği gibi Şâfiî, hayvanın yün, kıl ve tüyünü tabaklamadan sonra necis kabul etmez. Şâfiî, murdar hayvanın yün, kıl ve tüyünü necis kabul eder ve eti yenmeyen murdar hayvanlar için tabaklansa bile yün, kıl ve tüylerinin temizlenmeyeceğini belirtir. Eti yenen murdar hayvanların ise tabaklama ile yün, kıl ve tüyünün temiz olacağına hükmeder.

Akıllara şöyle bir soru gelebilir. Şâfiî, tabaklama yöntemi ile eti yenen murdar hayvanların hem derisinin hem de yün, kıl ve tüyünün temiz olacağına hükmetmiş, ama aynı tabaklama yöntemi ile eti yenmeyen murdar hayvanların sadece derisinin temiz olacağına hükmetmiştir. Yöntem aynı iken neden sonuç farklılaşmıştır? Çünkü Şâfiîlere göre tabaklama “hayat” gibidir. Derinin sağlığını korur ve ondan faydalanmayı mümkün kılar. Tıpkı hayatın derideki necaseti defetmesi gibi tabaklama da necaseti defeder.⁷²³ Şâfiî'ye göre eti yenen hayvanlar hayatta iken yün, kıl ve tüyleri koparılıp kullanılabilir. Eti yenmeyen hayvanların ise hayatta ya da ölü olmalarına bakılmaksızın yün, kıl ve tüyleri koparılıp kullanılamaz.⁷²⁴ Koyun ve aslan üzerinden örnek verecek olursak Şâfiî'ye göre koyun hayatta iken onun kılı koparılıp kullanılabilir, ama aslanın kılı koparılıp kullanılamaz. Murdar olduklarında ise her ikisinin kılı necis olur. Tabaklama işlemi her ikisini hayattaki konumlarına geri döndürür. Böylece tabaklanmış koyunun derisi üzerindeki kıl kullanılabilir, aslanın derisinin üzerindeki kıl ise kullanılamaz hale geri döner.

Şâfiî'ye göre eti yensin yenmesin murdar hayvanın kemiği temiz değildir. Tabaklama ya da yıkama ile temizlenmez. Nitekim Abdullah b. Dinar, İbn Ömer'in fil kemiğinden elde edilen yağı kullanmayı kerih gördüğünü, çünkü onun bir ölüye ait olduğunu söylediğini rivâyet etmiştir. Bu delile dayanarak Şâfiî, murdar hayvanın kemik ve dişini necis kabul etmiştir. Ancak eti yenen ve İslamî usullere göre kesilen bir hayvansa dişi ve kemiği temiz kabul etmiştir.⁷²⁵ Yaptığımız araştırma sonucunda İbnü'l-Lebbâd'ın iddia ettiği gibi Şâfiî'nin yün, kıl ve tüyü, kemik ve dişe kıyas ettiğine dair bir bilgiye ulaşamadık.

⁷²³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/214.

⁷²⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 1/71-72.

⁷²⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 1/23.

2.29. İNSAN SAÇININ TEMİZLİĞİ

Bir önceki başlıkta hayvan kılının temizliği ile ilgili ihtilafları incelemiştik. Bu başlık altında ise insandan düşen, koparılan ya da kesilen saçla ilgili görüşleri inceleyeceğiz.

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin tıraş olan ve bıyıklarını kesen bir kimsenin üzerine düşen kıllar sebebiyle kıldığı namazlarını iade etmesi gerektiğine dair bir görüşüne değinmiştir. İbnü'l-Lebbâd'ın aktardığına göre Şâfiî bu kılların necis olduğunu söylemiş, az olsun çok olsun bir fark gözetmemiştir. İbnü'l-Lebbâd'a göre bu açık bir şekilde sünnete ve icmâya muhalefettir. Dinde aşırıya kaçmaktır. Nitekim Hz. Peygamber (sav) veda haccında tıraş olmuş saçlarını taksim ederek ashabına vermiştir. İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'ye göre necis olan bu saçlarla ashabın ne yaptığını kitabında sormuş ve konu ile ilgili gelen hadisleri zikrederek Şâfiî'yi eleştirmiştir.⁷²⁶

Ebû Talha'dan (ö. 34/654-55) gelen bir rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) ihramdan çıktığında berberi çağırmış, berber eliyle Hz. Peygamber'in (sav) saçını yaymış, başının üzerinde elini gezdirmiş ve sağ tarafını tıraş etmiştir. Kesilen bu saçlar insanlar arasında taksim edilmiştir. Sonra sol tarafını tıraş etmiş ve Ebû Talha'ya vermiştir.⁷²⁷ İbni Sîrîn (ö. 110/729), bunu Saîd b. el-Müseyyeb'e (ö. 94/713) zikretmiştir. Saîd ise Hz. Peygamber'in (sav) saçına sahip olmanın onun gözünde dünyadaki bütün altın ve gümüşten daha değerli olduğunu söylemiştir. Mâlik b. Enes, Hâlid b. Velîd'in sarığının içinde Hz. Peygamber'in (sav) saçlarından olduğunu ve onlarla namaz kıldığını haber vermiştir. Mâlik b. Enes, Hâlid b. Velîd'in Yermük günü savaşa bu sarıkla geldiğini o günün şiddetiyle sarığın başından düşüp alınması zor bir yere girdiğini rivâyet etmiştir. Rivâyetin devamında Hâlid b. Velîd, sarığını arayıp bulmaya çalıştığı için insanlar onu azarlamış, Hâlid ise onlara “Peygamber tıraş olduğu zaman ben onun saçlarını aldım ve sarığımın içine koydum. Bu sebepten o sarığı istedim.” demiştir.⁷²⁸

İbnü'l-Lebbâd'a göre tüm bu rivâyetler göz önünde bulundurulduğunda Şâfiî'nin görüşünün dinde aşırılık olduğunda şüphe yoktur. Çünkü bir kimsenin üzerine az olsun çok olsun saç ve bıyığından bir şey dökülmemesi neredeyse imkansızdır. Bu Hz.

⁷²⁶ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 96-99.

⁷²⁷ Ebû Dâvûd, “Menasik”, 78; Müslim, “Hac”, 56.

⁷²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-Âlemî, 1984), 3/884.

Peygamber'in (sav) saçlarını taksim ettiği hadise de muhaliftir. İbnü'l-Lebbâd Hac sûresi 78. âyeti⁷²⁹ zikretmiş ve "Allah İslam'ı kolaylık ve genişlikle vasıflandırmışken Şâfiî'nin görüşü bir zorluk değil midir?" diye sormuştur.⁷³⁰

Yaptığımız araştırma sonucunda İbnü'l-Lebbâd'ın aktardığı gibi Şâfiî'nin kişinin üzerine düşen saç veya kılı necis gördüğü ile ilgili bir görüşüne rastlayamadık. Nemerî (ö. 463/1071), *el-İstizkâr* isimli eserinde âlimlerin insan saçını temiz gördüklerini aktarmış, Şâfiî'nin daha önceki görüşünün bu yönde olmadığını ancak bu görüşünden Ebû Talha hadisi ile vazgeçip insan saçını temiz kabul ettiğini zikretmiştir.⁷³¹

Şâfiî, kişinin saçına insan saçı ve eti yenmeyen hayvan kılını eklemeyi caiz görmemiştir. Saçına insan saçı ekleyerek namaz kılan kimsenin namazını iade etmesi gerektiğini söylemiştir.⁷³² Şâfiî'nin bu konudaki delili ise; bir kadının Hz. Peygamber (sav)'e kızının dökülen saçlarının yerine saç ekletip ekletemeyeceğini sorduğu ve Hz. Peygamber'in (sav) de "*Saç ekletene de ekleyene de lanet edildi.*" diye cevap verdiği hadistir.⁷³³ Saç ekleme konusu diğer mezheplerce de caiz görülmez. Ancak bunun sebebi insan saçının necis kabul edilmesi değildir. Âlimler Hz. Peygamber'den (sav) gelen "*Peygamber saç ekleyene de ekletene de dövme yapana da yaptırana da lanet etmiştir.*"⁷³⁴ hadisine binaen insanların saçlarına, insan saçı eklemelerini caiz görmemişlerdir.

Mâlikîlere göre saça saç eklemek içinde bir hile barındırdığı ve yaratılışı değiştirme kastı taşıdığı için yasaklanmıştır.⁷³⁵ Mâlik'in görüşüne göre saça eklenen her şey yasaktır. Ancak bazı Mâlikî âlimlere göre pamuk ve yünle saçı çoğaltmada bir sakınca yoktur.⁷³⁶

Şâfiî âlimler ise insan saçının ve diğer parçalarının kullanımını insanın saygın bir varlık olması sebebiyle haram görmüşlerdir. Öyle ki insan saçıyla, kılıyla ve diğer

⁷²⁹ "Allah yolunda, gerektiği gibi cihad edin. Sizi O seçti ve size din konusunda hiçbir güçlük yüklemeyi; ceddiniz İbrâhim'in dininde olduğu gibi. O size hem daha önce hem de bu Kur'an'da "müslümanlar" adını verdi ki peygamber size şahitlik etsin, siz de insanlara şahitlik edesiniz. Haydi namazı kılın, zekâtı verin ve Allah'a sımsıkı bağlanın. Sizin mevlânız O'dur. O ne güzel mevlâdır ve ne iyi yardımcıdır." Hac 22/78.

⁷³⁰ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfiî*, 97.

⁷³¹ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 4/68.

⁷³² Şâfiî, *el-Üm*, 1/71.

⁷³³ İbn Mâce, "Nikâh", 52; Buhârî, "Libâs" 85.

⁷³⁴ İbn Mâce, "Nikâh", 52; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 4; Tirmizî, "Libâs", 25; Buhârî, "Libâs, 83; Müslim, "Libâs ve Zînet", 33.

⁷³⁵ Kâsım b. İsâ İbn Nâcî et-Tenûhî, *Şerhu İbn Nâcî et-Tenûhî 'alâ metni'r-Risâle*, thk. Ahmed Ferid Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 2/457; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 2/314.

⁷³⁶ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1981), 11/145-146; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ muhtasarı Halîl*, 1/210.

parçaları ile defnedilir.⁷³⁷ Ayrıca Şâfiî âlimlere göre eklenen saç bir başka kadına aittir ve saçlarına bir başkasının saçlarını ekleyen kadının kocasının bu saçlara bakması caiz değildir.⁷³⁸ Saç eklemenin caiz olmamasının sebeplerinden biri de bu durumda bir hile kastı bulunma olasılığıdır.⁷³⁹

2.30. KIRIK KEMİĞİN TEDAVİSİ

Mâlikî ve Şâfiî mezhebine göre kemiğin necis kabul edildiğinden daha önce bahsetmiştik. Konu ile ilgili olarak Şâfiîlerin çoğunluğunun ve Mâlikîlerin delili Yâsîn sûresinin 78. âyetinde⁷⁴⁰ Allah'ın ölmüş kemikleri yeniden dirilteceğini yani onlara yeniden hayat vereceğini söylemesidir. Bu âyetten anlaşılabileceği gibi kemiklerde de hayat kavramı vardır ve ölümle hayat ortadan kalktığı için kemikler necis olur. Bu delilden farklı olarak Şâfiîlerden Ebû İshâk el- İsferyânî (ö. 418/1027), kemiğin de tıpkı saç gibi olduğunu his ve acı duygusundan yoksun olduğu için necis olduğunu söylemiştir.⁷⁴¹ Günümüzde bu konu kemik grefti,⁷⁴² organ nakli gibi uygulamaların cevazı çerçevesinde tartışılmaktadır.⁷⁴³

İbnü'l-Lebbâd kırık kemiğin tedavisi başlığı altında Şâfiî'nin şu görüşünü aktarır: “Kemik kırıklarında ancak eti yenen ve boğazlanmış hayvanların kemikleri kullanılabilir, kişinin vücuduna sadece bunlarla ekleme yapılabilir. Eğer kişinin kırık kemiğinin yerine necis bir kemikle ekleme yapılmışsa bu necis kemiğin yerinden çıkarılması gerekir. Kişi bunu reddederse zamanının otoritesi bunu yapmaya kişiyi zorlamalıdır. Eğer necis kemik çıkarılmaz ve kişi bu kemikle ölürse tümü ölü kabul edilir ve hesabı Allah'a kalır.” İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin bu görüşünü kişinin ölmesine sebep olacak bir şeyin yapılmasını vacip kıldığı için eleştirmiştir. Ayrıca İbnü'l-Lebbâd'a göre Şâfiî, otoriteyi bir Müslümanın ölmesine sebebiyet verecek bir zorlama ile mükellef tutarak hata etmiştir. Şâfiî'nin görüşü

⁷³⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/139.

⁷³⁸ Abdülvehid b. İsmâil er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, thk. Tarık Fethi es-Seyyid (b.y.: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2009), 2/197.

⁷³⁹ Mâverî, *Şerhu't-telkîn*, 2/256; İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 2/95-97.

⁷⁴⁰ “Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve ‘Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?’ diyor.” Yasin 36/78.

⁷⁴¹ Mâzerî, *Şerhu't-telkîn*, 1/266; İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 1/78.

⁷⁴² Aşınmış kemiklerin yerine insan veya hayvan kemiğinden elde edilen dokularla yapılan tedavi yöntemlerinden biridir.

⁷⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkn. Halil Kılıç, *İslam Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh*, ed. Muhammed Bağçıvan (Ankara: Fecr, 2021), 323-324.

hem âyetlere hem de hadislerle muhaliftir. Nitekim Mâide sûresi 45. âyeti⁷⁴⁴ bir kişinin ancak kısas sonucunda canına zarar verilebileceğini bildirmiştir. Hz. Peygamber'den (sav) gelen sahih sünnete göre ise kısas uygulandığında ölme riski olan kişi için kısas uygulaması yapılmamıştır. Amr b. Ma'dikerib'den (ö. 21/641-42) gelen rivâyete göre bir adam me'mûme⁷⁴⁵ türü bir yaralanma ile yaralanmıştı. Hz. Ömer kısas uygulamak istemiş ancak Hz. Abbas ona Hz. Peygamber'in (sav) me'mûme, munakkîle⁷⁴⁶ ve câifede⁷⁴⁷ kısas olmadığını söylediğini⁷⁴⁸ haber vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer diyetle hükmetmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94), Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer'in me'mûme, munakkîle, câifede ve kısas uygulanmasının mümkün olmadığı tüm yaralanmalarda kısas uygulamadıklarını haber vermiştir. Câifede diyetin üçte birine, câifeden daha büyük yaralanmalarda ise diyetin üçte ikisine hükmetmişlerdir. İbnü'l-Lebbâd bu haberleri zikrettikten sonra Şâfiî'yi sünnete muhalif davrandığı için eleştirmiş ve Şâfiî'ye gıyabında, "Birini yaralamış olan suçlu bir kimse mi yoksa isteği dışında kemiği kırılmış ve necis kemikle tedavi olmuş bir kimse mi ölüm riski dikkate alınmadan hareket edilmeyi hak eder?" diye sormuştur.⁷⁴⁹

Mâlik, iltihaplı yaralara ölü hayvanın kemiğinden elde edilmiş doğal kurşun oksitle tedavi yapılabileceğini ancak namaz kılmak istenildiğinde bunun yıkanmasının gerekli olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Mâcişûn ise Mâlik'in bu görüşünün aksine yıkamadan da namaz kılınabileceğine hükmetmiştir.⁷⁵⁰ Mâlikîlere göre eklenen necis kemik et tutmuş ve yağa karışmışsa yerinden çıkarılmaz. Bu tıpkı içki içen kişiye içtiğini kusturmayı zorunlu tutmamak gibidir.⁷⁵¹

Şâfiî'ye göre kemiği kırılmış ve yerinden çıkmış bir kadının tedavisi ancak etiyenen ve boğazlanmış bir hayvanın kemiği ile yapılabilir. Bunun dışındaki tüm kemikler necistir. Eğer necis bir kemikle böyle bir tedavi yapılmışsa o kemiğin yerinden

⁷⁴⁴ "Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, "Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... Yaralamalarda da kısas vardır. Kim kısası bağışlarsa bu kendisi için bir kefarettir. Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir" diye yazdık." Mâide 5/45.

⁷⁴⁵ Beyin zarına ulaşan yaralanmaları ifade eder.

⁷⁴⁶ Kemiğin yerinden çıkmasını ifade eden yaralanma çeşididir.

⁷⁴⁷ Boşluğa kadar ulaşan yaralanmaları ifade eder.

⁷⁴⁸ İbni Mâce, "Diyet", 9.

⁷⁴⁹ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 99-101.

⁷⁵⁰ Mâzerî, *Şerhu't-telkîn*, 1/827.

⁷⁵¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/255.

çıkarılması gerekir. Kişi bunu reddederse dönemin otoritesi onu çıkarmaya zorlayabilir. Kişi kemik yerinden çıkmadan ölürse hesabı Allah'a kalır.⁷⁵²

Şâfiî'nin necis kemiğin yerinden çıkarılması ile ilgili görüşünden ne anlaşılması gerektiği mezhep içinde tartışılmıştır. Eklenen necis kemiğin eklendiği yere kaynaşması, et tutması ve kemiğin eklendiği yerden çıkarılması durumunda kişinin canına zarar vermesi gibi faktörler farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bazı Şâfiî âlimlere göre kemiğin kaynaşmış olması ya da et tutmuş olması önemli değildir. Kemik necis olduğu için kaynaşmış ve et tutmuş bile olsa yerinden çıkarılması gerekir. Şâfiî'nin görüşünden bu anlaşılmaktadır. Bazı Şâfiî âlimlere göre ise eğer kemik kaynaşmaz ve et tutmazsa necis kemiğin yerinden çıkarılması farz olur. Necis kemiğin yerinden çıkarılması durumunda kişinin can veya uzuv kaybı yaşama riski konusunda da ihtilaf vardır. Mezhebin genel görüşü, kemik kaynaşsın ya da kaynaşmasın eğer can veya uzuv kaybı riski yüksekse necis kemik yerinden çıkarılmaz. Ancak mezhep içinde can veya uzuv kaybı riskini dikkate almayan âlimler de vardır. Bu âlimlere göre namazın gereğince eda edilmesi için necis kemiğin yerinden çıkarılması gerekir. Nitekim namazın terki için kan döküldüğü malumdur. Ayrıca katile kısas cezası veya zâniye had cezası uygulandığında da cana zarar gelir. Ancak bu cezaların uygulanmasından vazgeçilmez. Necis kemiğin yerinden çıkarılma işlemi kişiye zarar vermediği veya uzuvlarının kaybına sebep olmadığı durumlarda gerçekleştirilebileceği görüşünde olanlar ise canı korumanın namazın şartlarından birine riâyet etmekten daha önemli olduğu kanaatindedirler. Ayrıca kişinin necis kemiğin yerinden çıkarılması durumunda yaşayacağı can kaybı namazın tamamen kılınmamasına sebebiyet verecektir. Bu durumun kısas cezasına veya zâniye uygulanan had cezasına benzetilmesi de doğru değildir. Çünkü ne adam öldürmek ne de zina yapmak zaruret durumunda helal değildir. Ancak necis kemikten başka bir kemiğin bulunmadığı durumlarda zarurete binaen necis kemikle tedavi yapılabilir. Ayrıca kısas cezasının ve zâniye uygulanan had cezasının caydırıcı ve engelleyici bir yönü vardır. Necis kemiğin yerinden çıkarılmasının ise böyle bir toplumsal yönü yoktur.⁷⁵³

Şâfiî, necis kemikle yapılan tedavi ile ilgili verdiği hükümde, kemiğin eklendiği yere kaynaşması ile ilgili bir istisna zikretmemiştir. Bu da mezhep içinde Şâfiî'nin konu ile ilgili verdiği hükümde hangi durumları kastettiğinin tartışılmasına sebep olmuştur.

⁷⁵² Şâfiî, *el-Üm*, 1/71.

⁷⁵³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/255; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, 2/314.

İbnü-Lebbâd, Şâfiî'nin konu ile ilgili verdiği hükümde “kemiğin vücuda kaynaşmış olsa bile” istisnasını yaptığını düşünerek eleştiride bulunmuştur.

2.31. KAFASINDAN KESİLEN HAYVANIN HÜKMÜ

Bir hayvan, İslamî usullere uygun olarak kesilmek istendiğinde yani tezkiye edilmek istendiğinde iki tür kesime tabi tutulabilir. Biri ihtiyârî kesimdir ki uygun bir aletle hayvanı, boğaz veya göğüs yerinden kesmektir. Diğerisi ise ızdırarî kesimdir ki (hayvanın yakalanmasının zor olduğu ya da kaçma ihtimalinin yüksek olduğu çaresiz kalınan durumlarda) hayvanın denk gelen bir yerinden kesilmesidir.⁷⁵⁴ Bir hayvanın boğaz kısmından kesilmesine zebh, göğüs kısmından kesilmesine ise nahr denilir.⁷⁵⁵ Davar ve kuşlarda zebhin kullanılması, develer de nahrın kullanılması sünnettir. İneklerde ise hem zebh hem de nahr kullanılabilir. Ulemanın ihtilaf ettiği konu davar ve kuşlar için nahrın, develer için ise zebhin kullanılıp kullanılamayacağıdır. Mâlik bir zaruret olmadığı sürece davar ve kuşlarda nahrın, develer de ise zebhin kullanılamayacağını söylemiştir. Cumhur ise her iki kesim şeklinin de bütün hayvanlar için kullanılabileceğine hükmetmiştir.⁷⁵⁶ Hayvanın tezkiye edilmesi etinin helal ya da haram olması sonucunu doğurduğu için fakihler konuyu ayrıntılı bir şekilde açıklamışlardır. Konu etrafında hayvanı kesenin niteliği, kesimde kullanılan alet, kesme esnasında besmelenin söylenmesi ve kesilen hayvanın rahminden çıkan yavrusu gibi konular araştırılmıştır.⁷⁵⁷

Hayvanın tezkiye edilmesi (bir zaruret yoksa) boğaz ve göğüs kısmından yapılır. Nefes borusu, yemek borusu ve iki damarın kesilmesi ile hayvandaki hayat emaresinin ortadan kalktığı konusunda ittifak vardır. Ancak hayvanın bu dört bölgesinden en az kaçınının kesilmesiyle tezkiyenin tamamlanacağı konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Mâlik'ten gelen meşhur görüşe göre iki damarın ve nefes borusunun kesilmesi gerekir, daha azının kesilmesi tezkiye için yeterli değildir. Ancak Mâlik'ten gelen farklı görüşler de vardır. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu dört şeyden üçünün kesilmesi tezkiye için yeterlidir.

⁷⁵⁴ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, çev. Celal Yeniçeri (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2016), 573.

⁷⁵⁵ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 477.

⁷⁵⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 2/207.

⁷⁵⁷ Mehmet Şener, “Hayvan (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/97.

Şâfiî'ye göre ise tezkiyenin yerine getirilmesi için en azından nefes ve yemek borularının kesilmiş olması gereklidir.⁷⁵⁸

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin bir kimse hayvanı kafasından keserse hayvanda bu kesimden sonra hâlâ hareket varsa o hayvanın eti helal, hayvanda hareket yoksa hayvanın etinin haram olacağına dair görüşünü zikretmiştir. Şâfiî'nin bu görüşünün ise ilim ehlinin görüşüne ters olduğunu belirtmiştir. Çünkü tezkiye, canlı hayvanlar için mümkündür. Kafa kemiğinden kesilen hayvanda ise önce omuriliği kesileceği için nefes borusu ve damarlar kesilmeden hayvan zaten ölmüş olacağını söylemiştir. İbnü'l-Lebbâd konuyu iki soru çevresinde açıklamaya çalışmıştır. İlk soruda bir kimsenin bir koyunu kafasından vurup kemiğini kırarak beynini akıttığı, ancak koyunun nefes borusu ile damarlarının kaldığı ifade edilmiştir. Koyun onu kesmek isteyen adam gelinceye kadar can çekişir. Bu durumdaki koyunun nefes borusu ve damarları kesilirse bu hayvanın yenmesinin helal olup olmadığını sormuştur. İkinci soruda ise bir kimsenin bir koyunu kılıçla ikiye ayırması ve her iki parçada da can çekişmenin devam etmesi durumunda başın bulunduğu kısmın tezkiye edilmesi hâlinde hayvanın hangi bölümlerinin yenmesinin helal olup olmadığını sormuştur. Yani ikiye ayrılmış hayvanın başının bulunduğu kısım mı yoksa hem başın hem de arka ayakların bulunduğu kısım mı helaldir diye sormuştur. İbnü'l-Lebbâd, sorduğu iki soruda da verdiği örneklerin aynı sonucu doğurduğunu söylemiştir. Ayrıca Ebû Mâlik el-Eş'arî'nin rivâyet ettiği "*Resûlullah kendisi ve ashabı için bir deve kesilmesini emretmişti. Bir adam kılıcı ile kalkmış, ona (deveye) vurmuş ve başını kesmişti. Bu durum Resûlullah'a bildirilince başka kesilmiş bir hayvan getirilmesini emretmişti. Onları ise onu yemekten nehyetmişti.*" hadisinin Şâfiî'nin görüşüne muhalif olduğunu belirtmiştir. Yine Saîd b. Müseyyeb'in bu şekilde kesilen bir hayvanın etinin helal olmadığını söylediğini de aktarmıştır. Ayrıca Muhammed b. Cübeyr b. Met'am, bir yabancıya kendisi için bir tavuk kesmesini emretmiş, o kişi ise tavuğun başını, yalnızca onu gövdesine bağlayan küçük bir deri parçası kalacak şekilde koparmıştır. Ebû Hüveyris, bu meselenin Saîd b. Müseyyeb'e sorulduğunu ve onun bu şekilde yapılan kesimin eti helal kılmayacağını belirttiğini, ayrıca hayvanın arka veya ön bacağı kesilmesi durumunda etinin yenilip yenilmediğini sorduğunu aktarmıştır. İbn Abbas kesimin boyun ve göğüs kısmında olduğunu söylemiş, Ebû Ümâme el-Bâhilî (ö. 86/705) ise

⁷⁵⁸ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/391; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 2/207-208.

Resûlullah'ın tırnak ve dişle olmadığı sürece “*Damarları kesileni yiyin.*” dediğini aktarmıştır. İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin görüşünün hem Ebû Ümâme el-Bâhilî'den gelen rivâyete hem de İbn Abbas'ın görüşüne ters düştüğünü belirtmiştir.⁷⁵⁹

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin tezkiyenin en azının nefes ve yemek borusunun kesilmesi olduğu görüşünü de eleştirmiştir. Ayrıca Şâfiî'nin konu ile ilgili delil olarak öne sürdüğü “*Damarları kesilip koparılanı ye.*” hadisinin de Şâfiî'nin görüşünü desteklemekten uzak olduğunu belirtmiştir. Yine Şâfiî'nin damarlar kesilse bile hayat emaresinin devam ettiği yönündeki görüşünü de kabul etmez. Şâfiî'ye gıyabında “Damarları kesilip de hayatta kalan bir canlıdan söz edildiğini hiç duydun mu?” şeklinde bir soru yöneltmiştir. Şâfiî'nin konu ile ilgili görüşlerinin Hz. Peygamber'den (sav) gelen hadise ve İbn Abbas'ın konu ile ilgili görüşlerine ters olduğunu da ekler.⁷⁶⁰

Burada iki mesele tartışılmaktadır: Birincisi, başı kesilmiş ancak nefes ve yemek boruları sağlam kalmış olan hayvanın hükmü; ikincisi ise yalnızca nefes ve yemek borusu kesilmiş olan hayvanın durumudur. Başı kesilmiş ancak nefes ve yemek borusu kalmış olan hayvanın durumu üzerinden ise iki husus ele alınmıştır: Bunlardan ilki, ensesinden kesilen hayvanın hükmü, diğeri ise ölüm anında kesilen hayvanın durumudur.

Mâlikî mezhebine göre hayvanın ense bölgesinden kesilmesi caiz görülmemiştir. Nitekim Saîd b. Müseyyeb ve İbn Şihâb da bu görüşü benimsemiştir. Ebû Hanîfe, Şâfiî, İshâk ve Ebû Sevr ise İbn Ömer, Hz. Ali ve İmran b. Huseyn'den rivâyetle bunun caiz olduğuna hükmetmişlerdir. Bu ihtilaf, ölmek üzere olan hayvanın tezkiyesinin caiz olup olmadığı hususunda ileri sürülen farklı görüşlerden kaynaklanmaktadır.⁷⁶¹

Ulema hasta olan hayvanın kesimi konusunda ittifak etmişlerse de hastalıktan dolayı ölmek üzere olan hayvanın kesimi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhur ve Mâlik'ten gelen meşhur görüşe göre ölmek üzere olan hayvan tezkiye edilebilir. Ancak Mâlik'ten gelen başka bir rivâyete göre ise böyle bir hayvan tezkiye edilemez. Bu ihtilafın sebebi kıyasın rivâyet ile çakışmasıdır. Nitekim Kâ'b b. Mâlik'in (ö. 50/670) cariyesi koyun otlatırken bir tane koyun düşüp yaralanmış cariyeye onu taş ile kesmiştir. Bu durum Resûlullah'a sorulduğunda “*Onu yiyin.*” diye buyurmuştur. Kıyasa göre tezkiye yalnızca

⁷⁵⁹ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 101-104.

⁷⁶⁰ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 104-105.

⁷⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 2/209.

canlı hayvanlar için geçerlidir. Ölmek üzere olan hayvanlar ise meyte (ölü hayvan) hükmündedirler. Bununla birlikte ölmek üzere olan hayvanın tezkiye edilebileceğini söyleyenlere göre ise hayvanda bir hayat emaresinin bulunması gerekir. Bazıları bu hayat emaresini, hayvanın hareket etmesi olarak değerlendirmiştir. Ebû Hüreyre bu görüşü benimsemiştir. Bazıları ise hareketi esas almamıştır. Zeyd b. Sâbit bu görüşü benimseyenler arasındadır. Saîd b. Müseyyeb ve Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) ise hayvanın gözünün, kuyruğunun ve ayağının kıpırdamasını hayat emaresi olarak kabul etmişlerdir. Başka bir grup ise hayvanın nefes almasını hayat emaresi olarak değerlendirmiş, İbn Habîb de bu görüşü benimsemiştir.⁷⁶²

Mâlik’e nefes borusu kesilmiş ancak damarları kesilmemiş ya da damarları kesilmiş ancak nefes borusu kesilmemiş hayvan hakkında sorulduğunda o, her ikisinin de kesilmesi gerektiğini söylemiştir. Yani Mâlik’e göre hem nefes borusu hem de damarları bir arada kesilmeyen hayvanın eti yenmez.⁷⁶³ Yemek borusunun kesilmesi ile ilgili ise *el-Müdevvene*’de bir bilgi aktarılmamıştır. Lahmî ise Mâlik’ten nefes ve yemek borusu ile damarların kesilmesinin gerekli olduğunu ancak sadece damarların kesilmesinin de tezkiyeyi oluşturacağını aktarmıştır. İbn Habîb ise Mâlik’e göre damarlarla birlikte nefes borusunun yarısının kesilmesinin tezkiye için gerekli en alt limit olduğunu haber vermiştir. Mâlikîlere göre tezkiyeden kasıt, kanın en kolay şekilde vücuttan çıkarılmasıdır. Yemek borusunun kesilmesi ve damarların kesilmemesi ile ölüm gerçekleşmez. Ancak nefes borusunun kesilmesi ile maksat hasıl olur. Hz. Peygamber’den (sav) gelen “*Kanı akıtılan ve üzerine Allah’ın ismi zikredileni yiyin.*” hadisi Mâlikîlerin konu ile ilgili delilidir. Çünkü kanın akması damarlardan olur. İki damarın kesilmesi çoğunlukla nefes borusunun kesilmesini gerektirir, çünkü nefes borusu bu damarların önündedir. Bu bağlamda, söz konusu ifadenin doğrudan damarlara, dolaylı olarak ise nefes borusuna işaret ettiği anlaşılmaktadır. Yemek borusunun ise ense kemiğine bitişik bir konumda bulunması sebebiyle bu ifade kapsamında değerlendirilmediği görülmektedir.⁷⁶⁴

⁷⁶² İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-muctehid*, 2/205.

⁷⁶³ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/543.

⁷⁶⁴ Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîre (fi’l-fikh)*, thk. Mahmud Bû Hubze (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994), 4/133.

Şâfiî'ye göre tezkiyenin en mükemmel hali nefes ve yemek borularının damarlarla birlikte kesilmesidir. Tezkiyenin oluşmasının en alt limiti ise nefes ve yemek borularının kesilmesidir. Çünkü bazen damarlar kesilse bile hayvan yine hayatta kalabilir. Halbuki nefes ve yemek borularının kesilmesi ile hayvan kısa bir süre dahi hayatta kalamaz. Nefes borusu ve damarlar kesilmiş ancak yemek borusu kesilmemişse Şâfiî hayvanın kısa bir süre bile olsa hayatta kalacağını ön gördüğü için tezkiyenin tamamlanmadığını belirtmiştir.⁷⁶⁵ Şâfiî, av hayvanları için ızdırarî tezkiyenin ayrıntıları ile ilgili verdiği bilgilerde bir av hayvanın ikiye ayrılması durumunda her iki yarısının da yenilebileceğini söylemiştir. Nitekim tezkiye, hayvanın tamamını helal kılar.⁷⁶⁶

Şâfiî'ye göre bir hayvanın kafası koparıldıktan ya da boynunun bir yanı kesildikten sonra henüz hayvan hayatta iken nefes ve yemek boruları kesilirse hayvan yenir. Ancak nefes ve yemek borularını kesmeden önce hayvana yaptığı ilk yaralama sebebiyle kişi kötü bir iş yapmış olur. Eğer hayvan ilk yaralama sebebiyle hemen ölürse bu durumda nefes ve yemek borularının kesilmesi hayvanın etinin yenmesi için yeterli olmaz.⁷⁶⁷ Bu durum tıpkı hayvanın ayağını kesip sonra boğazlamak gibidir.⁷⁶⁸ Nitekim hayvan ayağı kesildiği için ölmemiş ancak nefes ve yemek borusu kesildikten sonra ölmüştür. Kafası kesildiğinde de hâlâ canlılığı devam ediyorsa bir uzvunun kesildiği düşünülebilir.

Şâfiîlerin konu ile ilgili delili, Râfi' b. Hadîc'ten (ö. 73/692) nakledilen rivâyettir. Hadiste Resûlullah'a düşmanla karşılaştıklarında yanlarında kesim aletleri olmadığı için keskin bir nesne ile kesim yapıp yapamayacakları sorulmuş. Resûlullah ise *"Allah'ın adı anılarak kanı akıtılanı yiyin. Diş ve tırnak ile kesileni yemeyin. Çünkü diş bir kemiktir, tırnak ise Habeşlilerin bıçağıdır."*⁷⁶⁹ buyurmuştur. Şâfiîler bu rivâyetten yola çıkarak kanın akmasına itibar etmişlerdir. Boğaz ile yemek borusunun kesilmesiyle kanın aktığı, dolayısıyla kesimin geçerli olmasının buna bağlı olduğu ayrıca tezkiyenin gayesinin, hayvanın canını en az acı ile almak olduğu belirtilmiştir. Nitekim Şeddâd b. Evs'in (ö. 58/678) Resûlullah'tan rivâyet ettiği *"Allah her şeyde ihsanı farz kılmıştır. Öldürdüğünüzde, güzel öldürün; bıçağınızı keskinleştirin ve kesim yapacağınız hayvanı*

⁷⁶⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 2/259.

⁷⁶⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 2/261.

⁷⁶⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 2/262.

⁷⁶⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-muftîn*, thk. Zühayr Şaviş (Beyrut; Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1991), 3/202.

⁷⁶⁹ Buhârî, "Şerike", 3.

*rahat ettirin.*⁷⁷⁰ hadisinin de buna delalet ettiğine hükmedilmiştir. Hayvanın canının çıkması için en kolay yol, nefesin kesilmesidir ve bu, nefes borusunun kesilmesiyle sağlanır. Yemek borusunun kesilmesi de aynı şekilde önemlidir, çünkü iç organlara açılan yoldur ve ikisi kesildiğinde hayatta kalma ihtimali kalmaz. Damarlar ise hem insan hem hayvanda zarar gördüğünde yaşam devam edebilir. Bu nedenle, hayatın sona erdiği unsurlar dikkate alınarak yapılan kesim, hayatın sürdüğü unsurlara göre daha geçerli kabul edilmiştir.⁷⁷¹

Hayvanın tezkiyesi ile ilgili gelen hadislerde “...*kani akıtılanı yiyin.*” ibaresinin delalet ettiği anlam üzerine farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mâlik’e göre tezkiyenin alt limiti hayvanın nefes borusu ve damarlarının kesilmesi iken Şâfiî’ye göre nefes ve yemek borularının kesilmesidir. İbnü’l-Lebbâd, Şâfiî’yi tezkiyede alt limit olarak damarların kesilmesi gerektiğini söylememesi sebebiyle eleştirmiştir. Ancak Şâfiî, hayvanın damarlarının kesilmesi ile değil yemek ve nefes borusunun kesilmesi ile hayatının son bulacağı görüşündedir.

2.32. NAMAZ İÇİN EZAN VAKİTLERİ

Ezan, bildirmek anlamına gelen اذن “Ezene” fiilinden türetilmiştir. Kelime Tevbe sûresinin 3. âyetinde⁷⁷² bu manada kullanılmıştır.⁷⁷³ Bir terim olarak ise ezan, namaz vaktinin bildirilmesini ifade eder.⁷⁷⁴ Bu anlamda Kur’ân-ı Kerîmde اذن “Ezene” fiilinden türetilen bir kullanım mevcut değildir. Ancak نادى “Nada” kökünden türetilen çağırmak fiili “namaza çağırılmak” şeklinde kullanılmıştır.⁷⁷⁵ Aslında namaz, risâletin Mekke döneminde farz olmasına rağmen insanların namaza nasıl çağırılmaları gerektiği konusu Medine döneminde gündeme gelmiştir.⁷⁷⁶ Yapılan istişareler sonucunda önerilen teklifler farklı dinlere ait uygulamalar olduğu için Resûlullah tarafından kabul edilmemiştir. Daha

⁷⁷⁰ İbn Mâce, “Zebâih”, 3; Ebû Dâvûd, “Dahâyâ” 12; Tirmizî, “Diyet”, 14; Müslim, “Sayd ve zebâih”, 11

⁷⁷¹ Mâverîdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 15/88.

⁷⁷² “Yine Allah ve resulünden bu büyük hac günü insanlara duyurudur: Allah ve resulünün müşriklerle hiçbir bağı yoktur. Şayet tövbe ederseniz, bu kendi iyiliğinize olur; eğer sırt çevirirseniz bilin ki siz Allah’ı âcizliğe düşüremezsiniz. (Resulüm!) İnkârcıları elem veren bir azapla müjdele!” Tevbe 9/3.

⁷⁷³ A’râf 7/44, 167; Yûsûf 12/70; İbrâhîm 14/7; Enbiyâ 21/109; Hacc 22/27 âyetlerinde de yine “bildirmek, duyurmak, bağışlamak” anlamında kullanılmıştır.

⁷⁷⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *ez-Zâhir fî ġaribi elfâzi’ş-Şâfiî*, thk. Mesud Abdulhamid es-Sû’danî (b.y.: Dâru’t-Tala’, ts.), 54.

⁷⁷⁵ Mâide 5/58; Cum’a 62/9.

⁷⁷⁶ Abdurrahman Çetin, “Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/36.

sonra Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe'nin (ö. 32/653) görmüş olduğu ve Hz. Ömer'in de onayladığı rüya ile ezan sabit olmuştur.⁷⁷⁷

Farz namazlardan önce ezan okumanın hükmü konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bazıları farz olarak değerlendirirken, diğerleri sünnet-i müekkede olduğunu ifade etmiştir. Farz olduğunu kabul edenler ise farz-ı ayn mı yoksa farz-ı kifâye mi olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Mâlik'ten mescitlerde cemaatle kılınan namazlarda ezan okumanın farz olduğuna dair bir görüş nakledildiği gibi sünnet-i müekkede olduğuna dair bir görüş de nakledilmiştir. Mâlik tek başına kılınan namazlarda ise ezan okumayı farz ya da sünnet olarak görmemiştir. Ebû Hanîfe ve Şâfiî ise gerek tek başına gerekse cemaatle kılınan namazlar için ezanı, sünnet kabul etmişlerdir. Cemaatle kılınan namazlar için ise ezanın sünnet-i müekkede olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁷⁸ Ezan okumanın keyfiyeti, kaza namazlarında ve cem' edilen namazlarda ezan okumanın durumu, farz olmayan namazlarda ezan okumanın gerekliliği gibi konular yine âlimler tarafından ezan bahsi çevresinde tartışılmıştır.⁷⁷⁹

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin sabah namazı hariç, ezanın namazın vaktinin girmesi ile okunması gerektiğine dair görüşünü aktarmıştır. Şâfiî, bu konuda kıyasın yapılamayacağını ileri sürmüş sünnete ittibâ edilmesi gerektiğini belirtmiştir. İbnü'l-Lebbâd'a göre Şâfiî "Kıyas yoktur, sünnete itaat edin." derken sanki "Kıyas olsaydı sünnete itaat edilmezdi." demek istemiştir. Halbuki sünnetin olduğu yerde kıyasa bakmak büyük hatadır. Nitekim Kur'ân-Kerîm'de de Hz. Peygamber'in (sav) sözlerinin herhangi bir kişinin sözü gibi olmadığı ve uyulması gerektiğini belirten pek çok âyet vardır.⁷⁸⁰ Ayrıca sabah namazının vaktinden önce ezanın okunması ile ilgili "*Bilal gece ezan okur; İbn Ümmü Mektûm ezan okuyana kadar yiyin için.*" hadisi pek çok tarikle rivâyet edilmiştir.⁷⁸¹

Ulema sabah namazı hariç tüm namazlar için ezanın ancak namazın vakti girmişse okunacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak sabah namazının vaktinden önce ezan okunması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mâlik ve Şâfiî, fecirden önce sabah namazı için

⁷⁷⁷ Müslim, "Salât", 1; Ebû Dâvûd, "Salât", 27; İbn Mâce, "Ezân" 1.

⁷⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/114; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/77-78.

⁷⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Maçın, "Ezan Ahkâmı", *Ortak Dilimiz Ezan*, ed. Mahmut Öztürk (Ankara: Nida Akademi, 2018), 55-83.

⁷⁸⁰ Nûr 24/63; Haşr 59/7.

⁷⁸¹ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 105-107.

ezan okumayı caiz görmüştür. Ebû Hanîfe ise sabah namazı için fecirden önce ezan okunmayacağını, fecirden sonra okunması gerektiğini söylemiştir.⁷⁸²

Sabah namazından önce ezan okunabileceğini yönünde görüş belirten Mâlik, Şâfiî, Evzâî, Ebû Yûsuf, Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel biri fecirden önce diğeri fecirden sonra olmak üzere iki kez ezan okunabileceğini söylemişlerdir.⁷⁸³ Konu ile ilgili delilleri ise Hz. Peygamber'den (sav) naklettikleri “*Bilal gece ezan okur, İbn Ümmü Mektûm ezan okuyana kadar yiyin için.*” hadisidir.⁷⁸⁴ Hadisin başka rivâyetlerin de İbn Ümmü Mektûm kör olduğu için insanların “*Sabah oldu, sabah oldu.*” dediği nakledilmiştir.⁷⁸⁵ Rivâyetteki “sabah oldu” ifadesi fecirden önce ezan okunabileceği görüşünde olanlar için sabahın yakın olduğu anlamında tevil edilmiştir.⁷⁸⁶

Sabah namazında fecirden sonra ezan okunacağı yönünde görüş belirten Sevrî, Ebû Hanîfe ve Muhammed'in konu ile ilgili delili ise İbn Ömer'den naklettikleri “*Bilal fecirden önce ezan okudu. Nebi dönmesini ve 'Dikkat edin köle yanılmıştır.' diye nida etmesini emretti.*” hadisinin⁷⁸⁷ yanı sıra Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Bilal'e “*Fecir sana belli oluncaya kadar ezan okuma.*” uyarısıdır.⁷⁸⁸ Ayrıca sabah namazının ezanının fecirden sonra okunması gerektiğini düşünen âlimler, bu konuyu diğer vakit namazlarının ezanlarının namaz vakti girdikten sonra okunmasına kıyas etmişlerdir.⁷⁸⁹ Sabah namazı için fecirden önce de ezan okunabileceği görüşünde olanların delil olarak öne sürdükleri hadis daha sahih kabul edilmiştir.⁷⁹⁰

Şâfiî, “*Bilal gece ezan okur, İbn Ümmü Mektûm ezan okuyana kadar yiyin için.*” hadisini konu ile ilgili zikrettikten sonra sabah namazı için gece ezan okunmasının bazı sebeplerine değinir. Gece yolculuğa çıkmak isteyen yolculuğa çıkması, uyuyan uyanması ve namaz için hazırlanmak isteyen hazırlanması için de güzel bir uygulama olduğunu belirtir. Fecir doğduktan sonra bir ezan daha okumanın güzel olacağını ancak okunmaması durumunda bir sıkıntı olmayacağını da ekler. Çünkü Hz. Peygamber (sav)

⁷⁸² Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1994), 1/116; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/115.

⁷⁸³ Nevevî, *el-Mecmû*, 3/89.

⁷⁸⁴ Tirmizî, “Salâta”, 149; Buhârî, “Ezân”, 11, Müslim, “Sıyâm”, 8.

⁷⁸⁵ Buhârî, “Şehâdet”, 11.

⁷⁸⁶ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 1/406.

⁷⁸⁷ Tirmizî, “Salât”, 149.

⁷⁸⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 41.

⁷⁸⁹ İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 1/406; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i fî tertibi's-şerâ'i*, 1/154.

⁷⁹⁰ Nevevî, *el-Mecmû*, 3/89.

döneminde sabah namazının ezanının vakti fecirden öncedir. Sabah namazından başka hiçbir namaz için de vaktinden önce ezan okunmaz. Diğer tüm namazların vakitleri girdikten sonra ezanları okunur.⁷⁹¹

İbnü'l-Lebbâd'ın aktardığı üzere Şâfiî'nin bu meseleye dair “Kıyas yoktur, sünnete itaat edin.” şeklinde bir ifadede bulunduğu dair herhangi bir tespitte bulunamadık.

2.33. İMAM VE ONA UYAN KİŞİNİN NİYETLERİNİN FARKLI OLMASI

Namaz ibadetinin cemaatle eda edilmesine büyük önem verilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'den (sav) cemaatle namaz kılmanın tek başına namaz kılmaktan yirmi yedi kat daha faziletli olduğuna dair rivâyetler vardır.⁷⁹² Namaz kıldırmak için öne geçen kişiye İmam,⁷⁹³ namazda imamın arkasında namaz kılan kişiye ise me'mûm denir.⁷⁹⁴

Namaz ibadetinin geçerli olması için bazı şartlar vardır. Bunların bir kısmının namaza hazırlık safhasında bir kısmının ise namaz kılarken yerine getirilmesi gerekir. Namaz kılan kişinin vakit girdikten sonra abdestli, kibleye yönelmiş, niyet ve tekbirini getirmiş olması gerekir. Bunlardan birinin eksik olması namazı geçerli kılmaz.⁷⁹⁵ Niyet bir şeye azmetmek, karar vermek anlamına gelir.⁷⁹⁶ Namazı kılmayı istemek ve hangi namazı kılacağını belirlemek anlamındadır.⁷⁹⁷ Âlimler namazın kabulü için niyetin gerekli olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak imam ile me'mûmun niyetlerinin aynı olması gerektiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yani imam öğle namazına me'mûm ise ikinci namazına niyet ederse bu namazın geçerli olup olmadığı tartışılmıştır. Mâlik ve Ebû Hanîfe imam ve me'mûmun niyetlerinin aynı olması gerektiği görüşündedirler. Şâfiî ise aynı olmasını gerekli görmez. Bunun sebebi konu ile ilgili farklı iki hadisin rivâyet edilmesidir. İmama bütünüyle uyulması gerektiğini düşünenler, Hz. Peygamber'den (sav) gelen “*İmam ona uyulması için imam olmuştur.*”⁷⁹⁸ hadisini görüşlerine delil olarak sunmuşlardır. Bu hadisin, niyeti de kapsadığını belirtmişlerdir. İmam ile me'mûmun niyetlerinin farklı olabileceğini savunanlar ise Muâz b. Cebel'in Hz. Peygamber (sav) ile

⁷⁹¹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/102.

⁷⁹² İbnî Mâce, “Mesâcid ve Camâat”, 16; Tirmizî, “Salât” 161; Buhârî, “Ezân”, 30; Müslim “Mesâcid”, 43.

⁷⁹³ Mahmud Abdurrahman Abdülmün'im, *Mu'cemü'l-mustalahât ve'l-elfâzi'l-fıkhiyye*, 1/281.

⁷⁹⁴ Reinhart Dozy, *Tekmilatü'l-me'âcimü'l-Arabiyye*, çev. Muhammed Selim en-Ne'îmî (Irak: Vîzâratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 2000), 1/185.

⁷⁹⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 1/121.

⁷⁹⁶ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd El-Farabi El-Cevheri - Ahmed Abdulğafur Attar, *es-Sıhah Tacül-Luga ve Sıhahül-Arabiyye*, 6/2516.

⁷⁹⁷ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 458.

⁷⁹⁸ İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 13; Tirmizî, “Salât”, 267; Buhârî, “Salât”, 18; Müslim, “Salât”, 19.

yatsı namazını kılıp daha sonra kavmine giderek onlara imamlık yaptığı⁷⁹⁹ hadisi delil olarak sunmuşlardır. Hz. Peygamber'den (sav) gelen “*İmam ona uyulması için imam olmuştur.*” hadisini ise imamın davranışlarının takip edilmesi gerektiğini söyleyerek hadisin, niyeti kapsamadığını belirtmişlerdir.⁸⁰⁰ Şâfiî'nin konu ile ilgili bir diğer delili ise Resûlullah'ın öğle namazını insanlara korku namazı olarak kıldırıldığı sırada bir grupla birlikte iki rek'ât kılıp selam vermesi sonraki grupla iki rek'ât kılıp selam vermesidir. Şâfiî, Resûlullah'ın ilk kıldığı iki rek'âtın kendisi için farz diğer iki rek'âtın ise nafîle olduğunu söylemiştir.⁸⁰¹

İbnü'l-Lebbâd, imam ikinci namazı vaktinde öğle namazı niyeti ile namaz kıldırma me'mûm ise ikinci namazı niyeti ile ona uysa ve imamın da öğle namazı niyeti ile namaz kıldırıldığını bilse Şâfiî'ye göre bu namazın geçerli olduğunu aktarmıştır. Şâfiî'ye göre İmâm, öğle namazını kılmış me'mûm ise ikinci namazını kılmıştır. Her ikisinin namazı da geçerlidir. Yine Şâfiî, henüz sabah namazı kılmayan bir kimse, iki rek'ât nafîle namaz kılmak isteyen bir kimsenin arkasında ona tabi olup namaz kılabilceğini söylemiştir. Bu durumda imamın namazı nafîle, ona uyan kişinin namazı ise farz olur. İbnü'l-Lebbâd'a göre Şâfiî'nin bu konudaki görüşü Şâfiî'yi, farz namazda kadın, kafir veya mecnun bir kimseye tabi olan kişinin namazının da geçerli olacağı görüşüne yönlendirmiştir. Ancak Şâfiî, görüşüne “eğer bilmiyorsa” eklemesi yapmıştır. İbnü'l-Lebbâd'a göre “eğer bilmiyorsa” bir istisna olmamıştır. Nitekim Müzenî de Şâfiî'nin kafir bir kimsenin arkasında namaz kıldığını öğrenen kişinin namazını iade etmesi gerektiğine dair görüşünü kabul etmemiştir. Müzenî cünüp, kadın, mecnun veya kafir bir kimseye onların durumundan habersiz olarak tabi olup namaz kılan kimsenin namazının geçerli olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre her kişi kendisi için namaz kılar ve birinin namazının fâsid olması diğerinin namazını fâsid kılmaz. İbnü'l-Lebbâd “Dikkat edilirse nafîle namaz kılan bir kimseye farz namaz kılmak isteyen bir kimsenin, onun nafîle namaz kıldığını bilse bile tabi olacağı söylenmiştir”⁸⁰² diyerek eleştiride bulunmuştur.⁸⁰³

⁷⁹⁹ Buhârî, “Edeb”, 74; Müslim, “Salât”, 36.

⁸⁰⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/128.

⁸⁰¹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/200.

⁸⁰² Kitabı tahkik eden bu kısmın rutubetten dolayı zarar gördüğünü ve birkaç satırın eksik olduğunu dipnotta yazmıştır.

⁸⁰³ İbnü'l-Lebbâd, *er-Red 'ale's-Şâfi'i*, 107-108.

İbnü'l-Lebbâd bu bölümde kadın, cünüp, kafir veya mecnun bir kimsenin imam olması durumunda Şâfiî'nin görüşlerini incelemiştir. İbnü'l-Lebbâd Şâfiî'nin, kadın, cünüp veya mecnun bir kimsenin imam olduğu durumlarda me'mûmun bu durumdan habersiz olması kaydı ile namazının geçerli olacağına hükmettiğini aktarmıştır. Ancak Şâfiî kadının erkeklere imam olması durumunda namazın geçerli olmayacağını söylemiş “eğer bilmiyorsa” kaydını eklememiştir.⁸⁰⁴ Şâfiî, cünüp bir şekilde imam olan kişi için me'mûmun, imamın cünüp olduğunu namazdan sonra öğrendiğinde namazın me'mûm için geçerli, imam için ise geçersiz olduğunu söylemiştir. Eğer me'mûm, imamın cünüp olduğunu namazın içinde iken öğrenirse namazdan ayrılması gerektiğini de eklemiştir. Me'mûm, imamın cünüp olduğunu bilerek ona tabi olursa ikisinin de namazının geçersiz olduğuna hükmetmiştir.⁸⁰⁵ Şâfiî, kafir bir kimsenin imam olması durumunda ise me'mûm, imamın kafir olduğunu bilsin ya da sonradan öğrensin bu namazın geçerli olmadığını söylemiştir.⁸⁰⁶ Şâfiî, mecnun bir kişinin imamlığı hakkında ise hem imamın hem de me'mûmun namazının geçerli olmadığını bildirmiştir.⁸⁰⁷ Görüldüğü üzere Şâfiî; kadın, kafir veya mecnun bir kimsenin imam olması konusunda me'mûmun namazının geçerli olmasını “eğer bilmiyorsa” kaydına bağlamamıştır.

İbnü'l-Lebbâd, Müzenî'nin Şâfiî'nin kadın, cünüp, kafir veya mecnun bir kimsenin imamlığı konusundaki görüşlerini “Eğer bunların durumları me'mûm tarafından bilinmiyorsa kılınan namaz geçerlidir, çünkü herkes kendisi için namaz kılar.” diyerek reddettiğini aktarmıştır. Ancak yaptığımız araştırmaya göre Müzenî, kafir kimsenin imam olması durumu ile ilgili kitabında Şâfiî'nin görüşlerini aktarmakla yetinmiştir.⁸⁰⁸ Yine kadının kadınlara imam olacağını söylemiş, erkeklere imamlığı konusunda bir bilgi vermemiştir.⁸⁰⁹ Mecnun kişinin imamlığı konusuna ise kitabında hiç değinmemiştir.

Müzenî'nin Şâfiî'nin görüşüne katılmadığı kısım ümmî bir kimsenin imam olup ümmî olmayan bir kimsenin me'mûm olduğu namazla ilgilidir. Şâfiî, imamın ümmî, me'mûmun ise ümmî olmadığı durumlarda imamın namazının geçerli, me'mûmun namazının ise geçersiz olduğunu ve namazını iade etmesi gerektiğini söylemiştir.⁸¹⁰

⁸⁰⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 1/191.

⁸⁰⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 1/194-195.

⁸⁰⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 1/195.

⁸⁰⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 1/195-196.

⁸⁰⁸ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/116.

⁸⁰⁹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/117.

⁸¹⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 1/194.

Müzenî bu durumu, cünüp kişinin imam olduğu me'mûmun imamın cünüplüğünden habersiz olduğu durumda, me'mûmun namazının geçerli sayılmasına kıyas eder. Müzenî'ye göre namazı cünüp olarak kılmak, namazın rükünlerinden birini yerine getirmemekten daha kötü bir şeydir. Nitekim cünübün, namazının hiçbir rükününü yerine getirmediği açıktır. Halbuki ümmî olan kişi sadece kıraat rükününü yerine getirememiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) oturarak imamlık yaptığı da bilinmektedir. Yani Hz. Peygamber (sav) namazın rükünlerinden biri olan kıyamı terk etmiş ancak namaz yine de sahih olmuştur. Kıraat de kıyam gibi namazın rükünlerindendir.⁸¹¹

Mâverdî bu meselede Şâfiî'nin "ümmî" kelimesiyle Fâtiha'yı güzel okuyamayanı kastettiğini belirtmiştir. Şâfiî, böyle bir kimsenin Fâtiha'yı güzel okuyan bir kişiye imam olmasını uygun bulmamıştır. Şâfiî mezhebinde imamın Fâtiha'yı güzel okumadığı niyet edilirken öğrenilir yine de bu kişiye uyulursa me'mûmun namazının batıl olacağı konusunda ittifak vardır. İhtilaf edilen kısım ise namazın bitiminde imamın Fâtiha'yı güzel okumaktan aciz olduğunun öğrenilmesidir. Bu durumda farklı görüşler vardır. Şâfiî'nin sahih olan cedîd görüşüne göre bu namaz ister kıraati cehrî olsun ister hafî olsun batıldır, iade edilmelidir. Şâfiî'nin kadîm görüşüne göre ise namazın kıraati cehrî ise namaz batıl olur ve iade edilmesi gerekir. Namazın kıraati hafî ise me'mûmun kendisinin okuması gerektiği için namaz batıl olmaz.⁸¹²

Müzenî, bu durumun Şâfiî'nin korku namazı hakkındaki görüşüne kıyas edilmesi gerektiğini savunur. Şâfiî, korku namazında imamın ilk rek'âtın secdesini unutup ikinci rek'âta kalktığı anda hatırlaması durumunda ikinci grubun namazına bir etkisi olmayacağını ancak imamın namazının bozulacağını söylemiştir. Çünkü namaz kılan bir kimsenin namazı başkasının namazının batıl olması ile batıl olmaz.⁸¹³

Ümmî bir kimsenin imam olması durumunda me'mûmun namazının geçerli olmayacağı yönündeki görüşe Hz. Peygamber'den (sav) aktarılan "*İnsanlara Allah'ın kitabını en iyi bilen kişi imamlık yapar.*"⁸¹⁴ ve "*En iyi okuyanız imamınızdır.*"⁸¹⁵ hadisleri delil olarak gösterilmiştir. Ayrıca me'mûmun rükûa yettiği durumlarda imamın

⁸¹¹ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/116.

⁸¹² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/330.

⁸¹³ Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/116.

⁸¹⁴ İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 46; Ebû Dâvûd, "Salât", 61; Tirmizî, "Salât", 174; Müslim, "Mesacid", 54.

⁸¹⁵ Ebû Dâvûd, "Salât", 61.

onun yerine Fâtiha ve zamm-ı sûreyi okuduğu kabul edilir. Yani imam me'mûmun kıraatini üstlenmiş olur. Halbuki ümmî bir kimse kıraati üstlenmeye ehil değildir. Cünüp ve oturarak namaz kıldıran kişi arasında ise fark vardır. Çünkü temizlik ve kıyamı imam üstlenemez. Temizlik ve kıyamın olmaması me'mûmun namazının değerini düşürmez. Korku namazında ise imam okuyabildiği halde unutup okumamıştır. Bu durumda namaz imam için geçerli olmazken me'mûm için geçerli olmuştur. Çünkü imam kıraati yapmasa bile imamlığa ehildir.⁸¹⁶

Kanaatimizce İbnü'l-Lebbâd bu meselede Müzenî'nin görüşlerine de yer vererek Şâfiî'nin talebelerinden birinin onun görüşlerini reddetmesini eleştiri konusu yapmıştır. Halbuki Müzenî'nin Şâfiî'nin görüşlerinden bazısını kabul etmeyip sorgulaması Şâfiî'nin görüşlerinin hatalı olduğunu ispat etmez. Nitekim Şâfiî de Mâlik'in bazı görüşlerini reddetmiştir.

⁸¹⁶ Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/331.

SONUÇ

Reddiye kitapları yazmanın birçok sebebi vardır. Öncelikle temel amaç dinin korunmasıdır. İslam'da olmayan ya da yanlış çıkarımlar sonucu ulaşılan içtihatların önlenmesi amaçlanmaktadır. Böylece din asli halini koruyabilecek ve yaşanılabilirliğinde bir bozulma olmayacaktır. Bir diğer sebep ise farklı din ve felsefelerle karşı İslam'ın üstünlüğünü ortaya koyabilmektir. Sonuçta hak din İslam'dır ve bunun bütün insanlığa anlatılması gerekmektedir. Ayrıca farklı dinlerden ya da felsefelerden İslam'a yapılan eleştirilere cevap niteliğinde de reddiyeler yazılmıştır. Reddiyeler bazen de bir mezhebin veya bir kimsenin görüşlerinin haklılığını ortaya koymak için yazılmıştır. Bu durumda daha önce bir başkası tarafından çürütülmeye çalışılan düşüncelerin aslında ne kadar doğru ve geçerli olduğu muhataba ispatlanmaya çalışılmaktadır.

İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eserini ezberlemiş ve farklı rivâyetler bulunsa da en az altı yıl Mâlik'e talebelik etmiştir. Mâlik'in vefatından sonra Şâfiî'nin yaşadığı birtakım olaylar ve karşılaştığı yeni fikirler ve örfler onun görüşlerinde değişimlere sebep olmuştur. Yer yer görüşlerini açıklamaktan ve kendi görüşlerinden farklı görüşleri eleştirmekten çekinmeyen Şâfiî, birçok reddiye kitabı yazmıştır. Şâfiî'nin, Mâlik'e de bir reddiye yazdığı bilinmektedir. Şâfiî'nin, Mısır'a geldikten sonra tam şeklini verdiği bu reddiye kitabı Mâlik'in talebeleri ve Mâlikî mezhebinin müntesipleri tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiriler, Şâfiî'ye reddiye kitapları yazılarak ortaya konmaya çalışılmıştır.

Şâfiî, Mâlik'in usul ve görüşlerini eleştirdiği *İhtilâfî Mâlik ve 'ş-Şâfi'î* isimli eserini kaleme aldıktan sonra Mâlik'in talebeleri, yazmış oldukları reddiyeler ile cevap vermeye çalışmışlardır. Ancak bu reddiyelerden bir bütün halinde günümüze kadar sadece İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'ye nispet edilen *Kitâbü'r-Red 'ale 'ş-Şâfi'î* isimli eser gelebilmiştir.

Özelde Mâlik'in genel de ise Mâlikî mezhebinin görüşlerini savunmayı amaçlayan *Kitâbü'r-Red 'ale 'ş-Şâfi'î* isimli eserde, İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin görüşlerini Mâlik'in görüşleri ile karşılaştırıp Mâlik'in isabet ettiğini Şâfiî'nin ise hata ettiğini ortaya koymayı amaçlamıştır. İbnü'l-Lebbâd, kitabını Şâfiî'nin hadislere aykırı görüşleri olduğu düşüncesi temeline dayandırmıştır. Ona göre Şâfiî, hadislere aykırı hükümler vermiştir. Hz. Peygamber'den (sav) gelen hadisleri kendi görüşüne uydurmaya çalışmış böylece hadisten çıkarılamayacak hükümler elde etmiştir. Şâfiî'nin başkalarını eleştirdiği hatalara

kendisinin de düştüğünü söylemiş, bir başkasının söylemesi durumunda asla kabul etmeyeceğı hükümleri Şâfiî'nin, kendisinde hoş gördüğünü belirtmiştir. İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'yi görüşlerinde tutarlı davranmadığı için de eleştirmiştir. Ona göre Şâfiî, bir yerde kabul edip hüküm bağladığı hadise, bir başka yerde muhalefet etmiştir.

İbnü'l-Lebbâd, Şâfiî'nin görüşlerini zikrederken Şâfiî'nin delillerine kitabında yer vermemiştir. Konu ile ilgili Şâfiî'nin hükmünü zikrettikten sonra Mâlik'in görüşüne yer vermiş ve Mâlik'in konu ile ilgili delil gösterdiği hadisleri vurgulamıştır. Bu aşamada konu ile ilgili farklı hadisler varsa bile buna kitabında yer vermemiş ya da hadisin farklı anlaşılabilme durumlarına değinmemiştir. Biz çalışmamızda konuları ele alırken Şâfiî'nin delillerini de zikretmeye çalıştık.

Çalışmamızda tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Lebbâd, bazen Şâfiî'nin görüşü olarak ırak ekolünün görüşünü zikretmiştir. Bu da Şâfiî'yi hicaz ekolünden görmeyip ırak ekolünden gördüğünü düşündürmektedir. Nitekim bazı meselelerde Şâfiî'nin görüşü olarak zikrettiğı görüşler Şâfiî'ye ait olmayıp Ebû Hanîfe'ye aittir. Bazı meselelerde ise Şâfiî'nin görüşlerini yanlış anlamlandırmak için oldukça fazla efor sarfettiğini söyleyebiliriz. Bu durum da kitabın bir mezhep taassubu ile yazıldığı görüşünü destekler niteliktedir. Bazı durumlarda ise Şâfiî'nin görüşlerini reddetmeye o kadar odaklanmıştır ki Mâlik'in de Şâfiî ile aynı görüşte olduğunu gözden kaçırmıştır. Bu durum, kitabın Mâlik'in görüşlerini savunmaktan ziyade Şâfiî'nin görüşlerini reddetmek için yazıldığı imajını vermektedir. Ayrıca Şâfiî'nin görüşlerine karşı delil olarak öne sürdüğü hadislerin sıhhat durumuna önem vermemiştir. Muhaddislerce zayıf kabul edilen hadisleri kullanmakta bir beis görmemiştir.

Çalışmış olduğumuz eser Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin hüküm çıkarma yöntemleri, konuya bakış açıları ve hadisleri yorumlama biçimleri hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Ayrıca ülkemizde dile getirilmemiş ancak bazı güncel mesellerin temelini oluşturacak bilgiler içermektedir. Bu sebepten kitabın içindeki konuların farklı çalışmalarda daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesini faydalı buluyoruz.

KAYNAKÇA

- Abdullâh b. Ebû Abdullâh, Ebu Bekr el-Mâlikî. *Riyâdu'n-nüfûs fî tabakâti 'ulemâi'l-Kayrûvân ve İfrîkiyye ve zühhâduhum ve 'ubbâduhum ve nüssâkuhum*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Adil Nuvayhid. *Mu'cemü'l-Müfessirin*. 2 Cilt. Beyrut, Lübnan: Müessesetü Nuveyhid es-Sekafiyyetü li't-Te'lifi ve't-Tercümeti ve'n-Neşri, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.
- Amuce, Hüseyin. *İslam Borçlar Hukukunda Meclis ve Hükümleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Apaydın, H. Yunus. “Muhayyerlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/25-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Arangül, Muammer. *İmam Şâfiî'nin “İhtilâfu Mâlik ve 'ş-Şâfiî” Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Mâlik Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Arangül, Muammer. “İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten Kopuşu”. *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 319-344. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Araz, Yunus. “İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 33-74.
- Arrabita.ma, “Muhammedî Alimler Birliği Portalı”, Erişim: 10 Ekim 2023. — أسرة آل حماد — بوابة الرابطة المحمدية للعلماء (arrabita.ma)
- Aslan, Bedri. “Malikilerin İmam Şâfiî Eleştirisi: İbnü'l-Lebbâd'ın ‘Kitabu'r-Redd Ala's-Şâfiî' Adlı Kitap Örneğinde”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021), 45-21. <https://doi.org/10.18506/anemon.906739>
- Avcı, Fatih. *İslâm Hukukunda Tarafların Ön Anlaşma ile Belirledikleri Muhayyerlikler: Şart Muhayyerliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Aybakan, Bilal. “İkâle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aybakan, Bilal. “İmam Şâfiî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Yaşadığı Dönem”. *İmam Şâfiî Paneli*, 2018.

- Aybakan, Bilal. “Şâfiî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Mehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Nevzat. “Derinin Tabaklanması Rivayetinin Sened Tenkidi ve Domuz Derisinin Kullanımı Açısından Değerlendirilmesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 157-189.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-. *el-Müntekâ*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Sûade, 1332.
- Bağçivan, Muhammed. *Lafız ve Gaye Ekseninde İmam Şâfiî'nin Hukuk Metodolojisi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 20024.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Bakkal, Ali. “İbn Sahnûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/300-302. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. “Bulûğ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. “Diyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/473-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Başaran, Serkan. “Muhteva-Yorum İlişkisi Bağlamında Alışverişte Meclis Muhayyerliği Hadîsi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2018), 157-182.
- Battâl, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Süleymân el-. *en-Nazmü'l-müsta'zeb fî tefsîri ğarîbi elfâzi'l-Mühezzeb*. thk. Mustafa Abdulhâfız Sâlim. 2 Cilt. Mekke: Mektebetu't-Ticâriyye, 1991.
- Bereketî, Muhammed 'Umeym el-İhsân el-Müceddidî el-. *et-Ta'rîfatü'l-fikhiyye*. 1 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Ma'rîfetü's-sünen ve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Menâkıbü'ş-Şâfiî*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1970.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Kitabevi, 2002.
- Bûzigîbe, Muhammed. “İbnü’l-Lebbâd El-Kayrevânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/119. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. ed. Ahmet Hikmet Ünalı. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Candan, Abdurrahman. “İmam Şâfî’nin Kadim Görüşlerinin Oluşum Süreci ve Cedit Görüşlerine Geçişin Temel Nedenleri”. *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfî*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 473-516. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. thk. Muhamed Sadık Kâmhavî. Beyrut: Dâru’l-İhyâ, 1405.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh Tâcu’l-luğa ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlim li’l-melâyîn, 1987.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *Nihâyetü’l-matlab fî dirâyeti’l-mezheb*. thk. Abdülazim Muhammed ed-Dîb. b.y.: Dâru’l-Minhac, 2007.
- Çakır, Mustafa. “Fikhî Açından Namazlarda Cem‘ Sebepleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 37-79.
- Çeker, Orhan. “İslam Hukukunda Süt Akrabalığı”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 341-358.
- Çetin, Abdurrahman. “Ezan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/36-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çoban, Bekir Zakir. “Bir Eleştiri Türü Olarak İslam Geleneğinde Hiristiyanlara Karşı Yazılan Reddiyeler”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. ed. Mahsun Aytepe - Teceli Karasu. 383-391. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Dağcı, Şamil. “Hükûmet-i Adl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dağcı, Şamil. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/488-495. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Darendeli, Ayşe. *İslam Hukuku Akid Teorisi Açısından İnternet Üzerinden Yapılan Sözleşmeler*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Demir, Halis. "Hanefî Mezhebinde Reddiyye Literatürüne Dair Bazı Eserler". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsun Aytepe - Teceli Karasu. 245-373. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Demîrî, Taceddîn Behrâm b. Abdillâh b. Abdilaziz ed-. *Tahbîru'l-muhtasar*. thk. Ahmed b. Abdulkerîm Necîb - Hafız b. Abdirrahman Hayr. 5 Cilt. b.y.: Merkezu'n-Necibeveyh, 2013.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ala's-şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Doğan, Halil İbrahim. "Ölüyü Yıkayanın Gusül ve Taşınanın Abdest Almasıyla İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Açısından Değerlendirilmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2023), 21-44. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1250044>
- Dozy, Reinhart. *Tekmiletü'l-me'âcimü'l-Arabiyye*. çev. Muhammed Selim en-Ne'îmî. 11 Cilt. Irak: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 2000.
- Durmuş, Derya. *Tabaklama ve Sonrası Yaş İşlemlerde Mikrobiyal Yükün Tespiti Üzerine Bir Araştırma*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiya*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Sûade, 1974.
- Ebû 'Amr eş-Şeybânî, Ebû 'Amr İshâk b. Merrâr. *el-Cîm*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-'Âmme, 1394.
- Ebû'l-Metraf, Abdurrahman b. Mervân b. Abdurrahman el-Ensârî. *Tefsîrû'l-Muvatta'*. thk. Âmir Hasan Sabri. 2 Cilt. Katar: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- Ekşi, Ahmet. "Büluğ Çağına Gelmemiş Çocuğun Haccı". *Fıkhi Boyutuyla Hac*. 426-445. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Erdem, Sami. "Vitr Namazı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/111-113. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 3. Basım, 2010.
- Erkal, Mehmet. "Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 9-36.

- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. *ez-Zâhir fî ġarîbi elfâzi* 'ş-Şâfîi. thk. Mesud Abdulhamid es-Sû'danî. b.y.: Dâru't-Tala', ts.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâi. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Bulga fî terâcimi e'immeti'n-nahv ve'l-luga*. b.y.: Dâru's-Saiddiddin li't-tabâ', ts.
- Genç, Mustafa. "Eti Yenilen Canlı Evcil Hayvanların Bedenlerinden Ayrılan Bazı Maddelerin Tahâret Açısından Değerlendirilmesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2018), 167-198.
- Günay, Hacı Mehmet. "Rukbâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/218-219. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Günay, Hacı Mehmet. "Süknâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/48-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güneş, Abdurrahman. "İmam Şâfîi'nin Kavî-i Kadîm ve Kavî-i Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/10 (2019), 169-194.
- Haddâd, Ahmad b. Abdilazîz. "Şâfîi'nin Eski Mezhebi ve İmam Mâlik'in Mezhebi ile Alakası". *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfîi*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 361-398. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. b.y.: el-Matba'atu'l-Hayriyye, 1322.
- Hacak Hasan, "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü", İslam Düşünce Atlası, Erişim: 10 Ekim 2023. <https://islamdusunceatlası.org/klasik-donemde-fikih-uslu>
- Harbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-. *Ġarîbü'l-hadîs*. thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Ayidî. 3 Cilt. Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, 1405.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2002.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. "Hazret-i Aîşe'nin Hadis Tenkitçiliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1-4 (1973), 59-74.
- Hattâbî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân el-. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1992.

- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm el-. *Tefsiru's-Süneni Ebû Dâvûd*. b.y., ts.
- Herevî, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-. *el-Ğarîbu'l-musannef*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. b.y.: Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, ts.
- Herevî, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-. *Ğarîbü'l-hadîs*. thk. Muhammed Abdulmu'îd Hân. 4 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1964.
- Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-. *Şemsu'l-'ulûm ve devâu kelami'l-'Arab mine'l-külûm*. thk. Hüseyin b. Abdullah Ömeri vd. 11 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Fıkr, 1999.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Salim Muhammed Ata' - Muhamed Ali Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmet el-Ulvi - Muhammed Abdulkebir el-Bekri. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratu 'Umûmi'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *İhtilâfu akvâli Mâlik ve ashâbuhu*. thk. Hamîd Muhammed Lahmer - Miklos Muranyi. b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut, Lübnan: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min ğayrihâ mine'l-ümmehât*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Helevî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *ez-Zeb 'an mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed el-Alemî. 2 Cilt. b.y.: Memleketü'l-Mağrebiyye, 2011.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *el-İyâl*. thk. Necm Abdurrahman Halef. 2 Cilt. Suudiyye: Dâru İbni'l-Kayyim, 1990.

- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Ferhûn, Burhâneddin İbrâhîm b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma 'rifeti a 'yâni 'ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Minhâcü'l-kavîm*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şîrî. b.y.: Dâru'l-İhyâ, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Cerâsîm*. thk. Muhammed Câsim el-Hamîdî. 2 Cilt. Dımaşk: Vizâretu's-Sekâfe, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414.
- İbn Nâcî et-Tenûhî, Kâsım b. İsa. *Şerhu İbn Nâcî et-Tenûhî 'alâ metni'r-Risâle*. thk. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Hacî. 20 Cilt. Lübnan; Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Âta. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullâh b. Necm es-Sa'dî. *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne fî mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Hamîd b. Muhammed Lahmer. 3 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- İbn Yûnus, Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh et-Temîmî es-Sıkkîlî. *el-Câmi' li-mesâili'l-Müdevvene*. 24 Cilt. b.y.: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 2013.

- İbni Asâkir, Ebü'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşki eş-Şâfiî. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. thk. Amr b. Ğurâme. 80 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Uyûnü'l-edille fî mesâ'ili'l-hilâf beyne fukahâ'i'l-emsâr*. thk. Abdülhamid b. Sa'd b. Nasır es-Suûdî. Suudi Arabistan: Vizâratu't-Ta'limi'l-Alî, 2006.
- İbnü'l-Lebbâd, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Vişâh el-Kayrevânî. *er-Red 'ale's-Şâfi'î*. thk. Abdülmecîd b. Hamde. Tunus: Dâru'l-Arabî li't-tıba'a, 1986.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî. *el-İcmâ'*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. b.y.: Dâru'l-Müslim li'n-Neşir ve Tevzi', 2004.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk en-. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İltaş, Davut. "Süt Akralığının Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi". *Süt Akralığı ve Süt Bankası*. ed. İlhan İlkılıç - Abdullah Uçar. 81-124. İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2016.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Kâsım Muhammed en-Nurî. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî. *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Hûmeys Abdülhak. 3 Cilt. Mekke: Mektebetu't-Ticâriyye, ts.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu'lim şerhi Sahîhi Müslim*. 8 Cilt. b.y., ts.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Şerif. 8 Cilt. Mağrip: Matbaatu Fedale, 1981.
- Kadri Paşa. *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insan*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1981.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın (Messü'l-Ferc) Abdeste Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 111-142.
- Kahveci, Niyazi. "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma". *Dini Araştırmalar* 8/23 (2005), 69-91.

- Kallek, Cengiz. “Kulle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/357-358. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-. *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âsiri't-tirazi'l-âhiri ve'l-evvel*. Katar: Vezâratu'l-Evkâf, 2007.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-. *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*. thk. Mahmud Bû Hubze. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Kasım Ali Said. *Cumhuretu't-terâcimi'l-fukahâi'l-Mâlikiyye*. 3 Cilt. Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2002.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdulkadir Arnaûd. 6 Cilt. İstanbul: Mektebetu İrsika, 2010.
- Kaya, Mahmut. “Kindî, Ya'kûb b. İshak (Hayatı ve Şahsiyeti)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Müsennâ, ts.
- Kemâhî, Osman b. Saîd el-. *el-Müheyye' fî keşfi esrâri'l-Muvatta'*. thk. Ahmed Ali. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Kılıç, Halil. *İslam Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh*. ed. Muhammed Bağçivan. Ankara: Fecr, 2021.
- Köse, Saffet. “Hammâd b. İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/486. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Köse, Saffet. “İbn Abdülhakem, Ebû Abdullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/277-278. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-. *el-Künâ ve'l-esmâ'*. thk. Abdürrahîm Muhammed el-Kâşgarî. 2 Cilt. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984.
- Lahmî, Ebü'l-Hasan el-. *et-Tabsira*. thk. Ahmed Abdulkarim Necib. 14 Cilt. Katar: Vezâratu'l-Evkâf, 2011.
- Maçın, Hasan. “Ezan Ahkâmı”. *Ortak Dilimiz Ezan*. ed. Mahmut Öztürk. 55-83. Ankara: Nida Akademi, 2018.

- Mahmud Abdurrahman Abdülmün'im. *Mu'cemü'l-mustalahât ve'l-elfâzi'l-fıkhiyye*. b.y.: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Takiyyuddîn en-Nedvî. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Mâverî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad - Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî el-. *Şerhu't-telkîn*. thk. Muhammed Muhtâr es-Selâmî. 5 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd el-. *el-İhtiyâr*. çev. Celal Yeniçeri. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2016.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980.
- Muhammed Mahfuz. *Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnisiyyîn*. 5 Cilt. Lübnan; Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l İslâmî, ts.
- Munbeci, Ebû Muhammed Ali b. Zekeriyya. *el-Lübab fî'l-cem beyne's-sünne ve'l-kitâb*. thk. Muhammed Fadl Abdülaziz Murad. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh el-müsemma bi sahihi'l-Müslim*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Nefrâvî, Ahmed b. Ğânim el-Mâlikî en-. *el-Fevâkihü'd-devânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Mecmû'*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Minhâc fî şerhi sahihi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1392.

- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-muftîn*. thk. Züheyr Şaviş. 12 Cilt. Beyrut; Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1991.
- Öğüt, Salim. "İhram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özdemir, Esra. "İslam'da Süt Akrabalığı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *İlahiyat* 2 (2019), 15-32.
- Özdemir, Veysel. "Aceleci Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar". *Academic Knowledge* 2/1 (2019), 1-15.
- Özel, Ahmet. "Kinânî, Yahyâ b. Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/33-34. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet. "Megâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/358. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özen, Elif Büşra. *Şart Muhayyerliğinde Malin Mülkiyeti Meselesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özen, Şükrü. "Leys b. Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/164-168. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. "Velâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/11-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özmantar, Erkan. "Merğînânî'nin el-Hidâye'sinde İhram Konusunda İmam Mâlik'e Nisbet Edilen Görüşlerin Tespit ve Tahkîkî". *The Journal of Social Sciences* 40/40 (2019), 597-611. <https://doi.org/10.29228/SOBIDER.32600>
- Pekdemir, Şevket. "Anne Sütünün Evlenme Engeli Oluşturma Şartları". *Journal of Turkish Studies* 11/17 (2016), 543-568.
- Recrâcî, Ebû'l-Hasan Ali b. Saîd er-. *Menâhicü't-tahsil ve netâicu letâifi't-te'vîl*. 10 Cilt. b.y.: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Rûyânî, Abdülvâhid b. İsmâil er-. *Bahrü'l-mezheb*. thk. Tarık Fethi es-Seyyid. 14 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2009.
- Sa'dî, Ebû Habîb. *el-Kâmûsu'l-fikhî*. Dimaşk; Suriye: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnaud, Turkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih es-. *Me'âni'n-nahv*. 4 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2000.

- Sâvî, Ahmed b. Muhammed es-. *Bulgatü's-sâlik li akrebi'l-mesâlik*. thk. Muhammed Abdusselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Sifil, Ebubekir. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Reddiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/516-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Suğdî, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-. *en-Nütef fî'l-fetâvâ*. thk. Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî. Umman: Dâru'l-Furkân, 1984.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tenahî. 10 Cilt. b.y.: Hacer Basım, Yayın ve Dağıtım, 1413.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1403.
- Şafak, Ali. "Erş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şahin, Hasan. *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Şahin, Hasan. "İslam Hukukunda Akid Meclisine Ait Muhayyerlikler". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 323-356.
- Şahin, Osman. "Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 31-73.

- Şener, Mehmet. “Hayvan (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/92-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şenkiti, Muhammed b. Muhammed Salim el-Meclisî eş-. *Levâmi ‘ü’ d-dürer*. thk. Dâru’r-Rıdvân. 15 Cilt. Moritanya: Dâru’r-Rıdvân, 2015.
- Şeşen, Ramazan. “Câhiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/20-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San’ânî el-Yemenî eş-. *Neylû’l-evtâr*. thk. İsâmuddîn es-Sabâbitî. 8 Cilt. Mısır: Dâru’l-Hadîs, 1993.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medîne*. thk. Mehdi Hasan Keyhani Kadiri. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1403.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Mühezzebe fî fıkhi’l-imâm eş-Şâfi’î*. 3 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *Tabakatü’l-fukahâ’*. thk. İhsan Abbas. Lübnan: Dâru’l-râidî’l-arab, 1970.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *Muğni’l-muhtâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994.
- Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-. *el-Mu‘cemü’l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecid Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Taş, Aydın. “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tatlı, Alican. “Cehdamî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tenûhî, Ebû Tahir İbrahim b. Abdussamed et-. *et-Tenbîh ‘alâ mebdâii’t-tevcîh*. thk. Muhammed Belahsan. 2 Cilt. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Tüfekçi, İbrahim. “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 11-42.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-. *Kitâbü’l-meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Âlemî, 1984.
- Venşerîsî, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-. *el-Mi‘yâru’l-mu‘rib*. thk. Muhammed Haccî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1981.
- Yaman, Ahmet. “Seleb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/398-399. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Yaman, Ahmet. “Tenfil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/451-452. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yavuz, Adil. “Evlenmeyi Haram Kilan ‘Beş Kez Süt Emme’ Üzerine Bir Değerlendirme (Kur’ân’dan Bir Ayet Mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivayet Mi?)”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 51-71.
- Yıldız, Rifat. “Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakına Fıkhî Yaklaşım”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsun Aytepe - Teceli Karasu. 387-401. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Yücedoğru, Zeynep. *İbn Hazm ve er-red ‘alâ İbni’n-Nağrile el-yehûdî İsimli Reddiyesinin Analizi*. Sakarya Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî ez-. *Tâcu’l-’arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. thk. Mecmu’atü mine’l-muhakkın. b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *el-Mücerred fî esmâ’i ricâli Süneni İbn Mâce*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. Suudiyye: Dâru’r-Râye, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. 25 Cilt. b.y.: Müessesetü’r-Risale, 1985. Basım, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-(tabakâtü’l) meşâhîr ve’l-a’lâm*. thk. Beşar Avvad Magruf. 15 Cilt. b.y.: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-. *el-İcâbe*. thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 2001.
- Zeylaî, Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî ez-. *Tebyînü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik*. Kahire: Matbaatü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313.
- Ziriklî, Hayreddin ez-. *el-A’lâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru’l-İlm li’l-melâyîn, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletuhu*. 10 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Fıkr, 4. Basım, ts.
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf ez-. *Şerhu’z-Zürkânî ‘alâ muhtasarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002.

