

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSTAHİRİN MUHALİF GÖRÜŞLERİ VE ŞÂFİİ MEZHEBİNDEKİ YERİ
(İBADETLER VE AİLE HUKUKU ÖZELİNDE)

İbrahim SİZGEN

DOKTORA TEZİ

ADANA/2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSTAHİRÎ'NİN MUHALİF GÖRÜŞLERİ VE ŞÂFİÎ MEZHEBİNDEKİ YERİ
(İBADETLER VE AİLE HUKUKU ÖZELİNDE)

İbrahim SİZGEN

Danışman: Prof. Dr. Nasi ASLAN
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Metin YİĞİT
Jüri Üyesi: Prof. Dr. İsmail ŞIK
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Bedri ASLAN
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Ali Hatalmış

DOKTORA TEZİ

ADANA/2021

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında
DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Nasi ASLAN
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Metin YİĞİT

Üye: Prof. Dr. İsmail ŞIK

Üye: Doç. Dr. Bedri ASLAN

Üye: Doç. Dr. Ali HATALMIŞ

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.... / / 2021

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

İbrahim SİZGEN

ÖZET

İSTAHİRÎ’NİN MUHALİF GÖRÜŞLERİ VE ŞÂFİÎ MEZHEBİNDEKİ YERİ (İBADETLER VE AİLE HUKUKU ÖZELİNDE)

İbrahim SİZGEN

Doktora Tezi, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Nasi ASLAN

Bu çalışmada, Şâfiî tabakât kitaplarında ismi geçen, üçüncü neslin önde gelen fakihlerinden olup mezhebin kurucusu İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) usûl ve kaidelerini dikkate alarak görüş beyan eden Ebû Saîd el-İstahrî’nin (ö. 328/940) ibadet ve aile hukuku özelinde mezhebe muhalif görüşleri ele alınmaktadır.

Dönemin çeşitli âlimlerinden temel İslâmî ilimleri tedris ettikten sonra fıkıh ilmine yoğunlaşan ve bu ilimde önemli bir mesafe kateden İstahrî, başta Ebü’l-Kâsım el-Enmâtî (ö. 288/901) olmak üzere birçok âlimin rahle-i tedrisinden geçerek zekâsı, aklı, fikhî meseleleri kavrama yetisiyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Bundan mütevellid o, kısa zamanda müctehidlerin övgü ve iltifatlarına mazhar olmuş; dönemin halifeleri tarafından Kum ve Sicistân’a “kadî”; Bağdat’a ise “muhtesib” olarak atanmıştır.

Kaynaklarda çokça kitap telif ettiği söylense de kendisinden fikhî görüşlerini ihtiva ettiği bir eser günümüze –görüldüğü kadarıyla- intikal ettiği tespit edilememiş; ancak bu görüşlere Şâfiî mezhebinin farklı kaynaklarında oldukça yer verildiği görülmektedir.

İstahrî, çoğunlukla mezhepte müftâ bih görüşe muvafık kalsa da yer yer İmam Şâfiî’nin kavlini farklı yorumlaması, ilgili fikhî meseleye literal yaklaşması, konuya ilişkin ayet veya hadislerin zâhirîyle istidlâl etmesi ya da aklî temellendirmede bulunması gibi birtakım gerekçelere binaen farklı görüşler ileri sürmüştür. Elbette ki bunda onun fikhî birkimi, münazara ehli ve delil sunma becerisinin güçlü olması gibi özelliklerinin bulunması fıkıh meselelerini temellendirmedeki metodu ve ictihad ameliyesini etkin bir şekilde kullanmasının rolü büyüktür. Bu yüzdendir ki, onun ilmî ve içtihadî şöhreti sadece müntesibi olduğu mezheble sınırlı kalmamıştır. Nitekim onun görüş ve tercihleri Hanefî,

Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin temel fıkıh kaynakları yanında mukayeseli olarak kaleme alınan birçok eserde incelenir olmuştur.

İstahrî'nin mezhebe büyük bir zenginlik kazandıran farklı görüşleri, -mezhebin genel kanaatine aykırı olsa da- fukaha tarafından değer görmüş; bu görüşler birçok fıkıh eserinde yer edinmiştir. Bu yüzden o, Şâfiî müctehid sıralamasında “ashâbü'l-vücûh/müctehid fi'l-mezheb” kategorisinde değerlendirilmiştir.

Bu çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi, kaynakları, kapsam ve sınırlılıklarından bahsedilmiştir. Birinci bölümde ise İstahrî'nin hayatı, yaşadığı dönemin siyâsî, içtimâî, iktisâdî ve ilmî kültürel yapısı, ilmî kişiliği, kendilerinden ders aldığı hocaları, ders halkasına iştirak eden talebeleri, telif ettiği eserler ve Şâfiî mezhebindeki konumu ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

İkinci ve üçüncü bölümlerde ise İstahrî'nin ibadet ve aile hukukuna münhasır mezhebe muhalefet ettiği görüşleri meseleye ilişkin referans gösterdiği aklî ve naklî deliller bağlamında mukayeseli olarak detaylı bir şekilde incelenecektir. Sonuç bölümünde de araştırma sonucunda elde edilen veriler ve tespit edilen farklılıklar aktarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Şâfiî mezhebi, İstahrî, ictihad, ashâbü'l-vücûh, muhalif.

ABSTRACT

ISTAHRI'S DISSENTING OPINIONS TO DOCTRINE OF SHAFI'I AND HIS POSITION IN THE DOCTRINE (IN WORSHIP AND FAMILY LAW)

İbrahim SİZGEN

Ph. D. Thesis, Department of Main Islamic Sciences

Advisor: Prof. Dr. Nasi ASLAN

In this study, the oppositional views of Abu Said al-Istahri (d. 328/940), who is mentioned in Shafi'i biography books and who is one of the leading mujtahids of the third generation and also mentioned in Shafi'i biography books are mentioned. He also clarifies his opinions about worship and family law.

After studying the basic Islamic sciences from various scholars, Istahri concentrated on the science of fiqh and made a significant progress in this science, and took lessons from many teachers, especially from Abu'l-Qasim al-Enmati. He attracted most of scholars attention with his intelligence, reason, and ability to comprehend the issues related to the science of fiqh. As a result, he achieved soon the admiration and appreciation of the mujtahids; judge of Q'um and Sicistan by the caliphs of the period; He was appointed to Baghdad as a muhtasib. In literature although it is known that he wrote many books, a work containing his fiqh views reached to our age; however, it has been seen that these views are given a lot of place in the various sources of the Shafi'i sect. Istahri mostly agreed with the mufta bih opinion of the madhab. However, in some cases, he opposed the sect to which he belonged. Undoubtedly, this is due to Imam Shafii's different interpretation of his views, his conceptual approach to the issue, his clinging to the outward signs of the verses or hadiths he presented as evidence on the subject, or his rational justification. Of course, in this, there is the fact that he gained the appreciation of the mujtahids of the first and last period with his features such as his vast knowledge, ability to debate and strong ability to present evidence. Besides, the role of his objective method and effective use of ijtihad in his approach to fiqh issues cannot be ignored. For this reason, his scientific and ijtihad reputation was not limited to the sect he was a follower of. As a matter of fact, his views and preferences have been examined in many comparative works together with the main fiqh sources of the Hanafi, Maliki and Hanbali sect. His opposing views, which were put forward by Istahri and added great wealth to the sect, were appreciated by the mujtahids, even though they were contrary to the general opinion of the sect, and took place in many fiqh works. Therefore, he was evaluated in the category of ashabu'l-wujûh/mujtahid fil-madhab in the Shafi'i mujtahid ranking.

This study consists of introduction, three chapters and conclusion. In the introduction, the subject, importance, purpose, method, sources, scope and limitations of the study are mentioned. In the first part, Istahri's life, the political, social, economic and scientific cultural structure of the period he lived in, his scientific personality, the teachers from whom he took lessons, the students who participated in the lecture circle, the works he wrote and his position in the Shafii sect are discussed in detail. In the second and third chapters, Istahri's views that he opposes worship and family law to the exclusive sect are examined in detail in the context of the religious and rational evidences he refers to. In the conclusion part, the data obtained as a result of the research and the differences detected are conveyed.

Keywords: Fiqh, Shafii sect, Istahri, ijtihad, ashabu'l-wujûh, dissident.



ÖNSÖZ

Hız. Peygamber (s.a.v.) ve sonrasında devam edegelen sahâbe ve Tâbiîn dönemi, İslâm hukuk tarihi açısından verimli bir zaman dilimini ifade etmektedir. Fukahanın üstün gayret ve çabalarıyla büyük ilerleme kaydeden fikhın altın çağı olarakta tanımlanan müctehidler/mezhep imamları dönemine denk gelmektedir. Nitekim bu dönem, aralarında dört mezhep imamının da bulunduğu birçok müctehide ev sahipliği yapmıştır. İslâmî ilimler sahasında yoğun bir şekilde cereyan eden tedvîn ve tasnif faaliyeti, ilmî ve kültürel hareketliliği daha da ileri seviyelere çıkararak fikh mezheplerinin temelleri bu çağda atılmıştır. Fikhî mezheplerin bazısı, çeşitli sebeplerden ötürü tarihi süreç içerisinde kaybolursa da bunlardan bazısı benimsenip bir ekol haline gelerek sonraki dönemlerde varlığını korumuşlardır. Bahse konu ekolleşen mezheplerden birisi, Şâfiî mezhebidir.

Şâfiî mezhebinin teşekkül edip gelişmesi ve sistematik yapıya kavuşmasında mezhebin kurucusu İmam Şâfiî'nin yanında kuşkusuz mezhep müctehidlerinin katkısı göz ardı edilemez. Nitekim onlar mezhep imamının usûl ve kaidelerinin sonraki nesillere aktarılmasında çok önemli vazifeler üstlenerek bir taraftan mezhebe dair görüşleri tedvîn ederken diğer taraftan mezhep imamının usûl ve kaidelerine bağlı kalarak kendilerine özgü ictihadlarıyla mezhebe muhalefet etmişlerdir. Bu vasıfları haiz olan ve mezhebe geniş bir perspektif kazandıran Şâfiî hukukçulardan biri de Ebû Saîd el-İstahrî'dir.

İstahrî, mezhep içi tartışmalarda birçok muhalefeti sebebiyle kendisinden sıklıkla söz ettirmiştir. Şâfiî mezhebinin kurumsallaşması ve gelişmesinde büyük role sahip olduğundan “ashâbül-vücûh” kategorisinde yer verilen İstahrî hakkında bazı çalışmalar yapılmış olsa da bu çalışmaların bir kısmının kapsamı içerik bakımından dar; bir kısmının ise meseleye ilişkin tatmin edici açıklama ve mukayeseli tartışmalar noktasında yeterli olmadığı görülmüştür. Öte yandan ülkemizde İstahrî'nin hayatı, mezhebe muhalif görüşleri ve mezhepteki yerine ilişkin herhangi bir araştırma yapılmamış olması bizi, bu çalışmayı yapmaya sevk eden önemli etkenlerden biri olmuştur.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İstahrî'nin yaşadığı çağın genel özellikleri, hayatı, ilmî kişiliği, hocaları, öğrencileri ve mezhepteki yeri gibi hususları tespit edebilmek amacıyla Şâfiî fukahası özelinde tabakât, terâcim ve menâkib türünden yazılan ilk dönem kaynak eserlere müracaat edilecektir. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise İstahrî'nin ibadet ve aile hukuku bağlamında mezhebin müftâ bih görüşlerine muhalefet ettiği ictihadlarına yer verilecektir. Meselelerin tamamında

İstahrî'nin muhalif olduğu görüşe muvafık olan gerek mezhep içi gerekse diğeri mezhep imamlarına -mümkün mertebe- temas edilecektir.

Çalışmamızın konusunun belirlenmesinden başlayıp gelişimi ve nihayete erdirilmesine kadar ki her aşamasında kıymetli alakalarını, maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Nasi ASLAN beye teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca tezi okuyarak değerli fikir ve düşünceleriyle çalışmaya önemli katkıda bulunan değerli TİK üyeleri Prof. Dr. İsmail ŞIK ve Doç. Dr. Ali HATALMIŞ hocalarım yanında kıymetli mesai arkadaşlarım Doç. Dr. Mustafa HAYTA, Doç. Dr. Ömer KORKMAZ, Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇİNAR, Arş. Gör. Dr. Hasan KAYAPINAR ile Arş. Gör. Dr. Ahmet BEKEN'e teşekkürü borç bilirim.

Aynı şekilde çalışmada karşılaşılan müşkil meselelerin tahlil edilmesinde kendileriyle fikir teatisinde bulunduğum Siirt/Tillo Memdûhiyye Yatılı Erkek Kur'an Kursundan hocam Mollâ Sirac İNCE ile arkadaşım Mollâ Cesim (Tahsin) TEMİZ'e şükranlarımı sunarım.

Son olarak uzun ve zorlu bir süreç olan tezin hazırlanması ve yazıya geçirilmesinde fedâkârlıklarını, maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen kıymetli aileme, eşime ve sevgili çocuklarıma bilâ nihâye teşekkür ederim.

Muvaffâkiyet ancak Allah'tandır.

İbrahim SİZGEN

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	V
ABSTRACT	vii
ÖNSÖZ.....	ix
İÇİNDEKİLER.....	xi
KISALTMALAR	xiv

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
2. Araştırmanın Yöntemi ve Başlıca Kaynakları	1
3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları	4
4. Araştırma İle İlgili Yapılan Çalışmalar	4

BÖLÜM I

EBÛ SAİD EL-İSTAHİRÎ'NİN HAYATI VE MEZHEPTEKİ YERİ

1.1. İstahrî ve Yaşadığı Dönem	6
1.1.1. Siyâsî Durum	6
1.1.2. İctimâî ve İktisadî Durum	9
1.1.3. İlmî Durum	11
1.2. İstahrî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği	13
1.2.1. İstahrî'nin Hayatı	13
1.2.2. Hocaları	17
1.2.3. Öğrencileri	22
1.2.4. Eserleri	26
1.2.5. Üstlendiği Görevler	28
1.2.5.1. Muhtesiplik	28
1.2.5.2. Kadılık	28
1.2.6. Vefatı	29
1.3. İstahrî'nin Mezhepteki Yeri	30
1.3.1. Müstakil Müctehid	33
1.3.2. Müntesib Müctehid	34
1.3.2.1. Müntesib Mutlak Müctehid	34
1.3.2.2. Ashâbü'l-vücûh	35
1.3.2.3. Ashâbü't-tercîh	37
1.3.2.4. Hüffâzu'l-mezheb ve nekaletüh	39

BÖLÜM II

İSTAHİRÎ'NİN İBADETLER İLE İLGİLİ MUHALİF GÖRÜŞLERİ

2.1. Tahâretle İlgili Muhalif Görüşleri	41
2.1.1. Akıcı Kanı Olmayan Haşerelerin Kanı	41
2.1.2. Ağır Necâsetlerin Temizlenmesi	43

2.1.3. Sıvı Necâsetin Temizlenmesinde Suyun Miktarı	46
2.1.4. Pis Suyun Kendiliğinden Temizlenmesi	48
2.1.5. Eti Yenmeyen Hayvanın Sütü	51
2.1.6. Eti Yenen Hayvanın İdrar ve Gaitası	52
2.1.7. İhtidâ Eden Gayrı müslimin Yeniden Gusletmesi	56
2.1.8. Âsi Yolcunun Mesh Süresi	59
2.1.9. Teyemmümlünün Farz Namazdan Önce Nafile Kılması	62
2.1.10. Aynı Teyemmümle Farz Namazdan Sonra Cenaze Namazı Kılmak	65
2.1.11. Teyemmümden Hemen Sonra Namaz Kılmak	67
2.1.12. Teyemmüm Edecek Kişiye Su Hibe Edilmesi	69
2.1.13. Hayızlı Kadından Sarı veya Bulanık Kan Gelmesi	71
2.1.14. Mu'tâdenin Temyize İtibar Etmesi	75
2.2. Namazla İlgili Muhalif Görüşleri	78
2.2.1. Sabah Namazının Son Vakti	78
2.2.2. İkinci Namazının Son Vakti	80
2.2.3. Yatsı Namazının Son Vakti	83
2.2.4. Cuma Namazı İçin Ezan ve Kâmetin Hükümü	87
2.2.5. Kelime-i şehâdetin Arapça Telaffuzu	90
2.2.6. Mukîmin Nâfile Namazlarda Kibleye Yönelmesi	92
2.2.7. Erkeğin Avret Mahalli	95
2.2.8. Erkeğin Namazda Omzunu Örtmesi	98
2.2.9. Kadının Kölesine Karşı Avret Mahalli	100
2.2.10. Bulûğa Eren Kişinin Namazı İade Etmesi	103
2.2.11. İmam ile Muktedî Arasında Büyük Nehrin Bulunması	106
2.2.12. Namazda Tasfîk	108
2.2.13. Cem-i takdimde Farzların Peşpeşe Kılınması	111
2.2.14. Cem Edilen Farzlar Arasında Nafile Kılınması	114
2.2.15. Bayram Namazının Hükümü	116
2.2.16. Bayram Namazının Terk Edilmesi	120
2.3. Zekâtla İlgili Muhalif Görüşleri	122
2.3.1. Devenin Zekâtında Ortaklığın Nisaba Etkisi	122
2.3.2. Telef Olan Hissenin Zekât Miktarına Etkisi	125
2.3.3. Zekât Mallarının Tefrik Edilmesi	127
2.3.4. Farklı Sınıf Mallarda Havelânü'l-havl	129
2.3.5. Fıtır Sadakası Olarak Verilebilecek Gıda Maddeleri	131
2.3.6. Kölenin Fıtır Sadakası	134
2.3.7. Fıtır Sadakasının Sarf Yerleri	137
2.3.8. Hâşimoğullarına Zekât Verilmesi	140
2.4. Oruçla İlgili Muhalif Görüşleri	144
2.4.1. Gün Boyu Uyumanın Oruca Etkisi	144
2.5. Hac İle İlgili Muhalif Görüşleri	146
2.5.1. Annenin Küçük Çocuğu Yerine Haccetmesi	146
2.5.2. Temettu'/Kırân Haccı Sebebiyle Tutulan Oruçta Fasılanın Miktarı	150
2.5.3. Birinci Tahallülün Vakti	153
2.5.4. Sa'yde Şavtın Belirlenmesi	156
2.5.6. Haccın Fevt Etmesi	159
2.5.7. Birden Fazla İhram Yasağının İhlal Edilmesi	162

2.5.8. İhramlının Çekirge Öldürmesi.....	165
2.5.9. Bir Başkası Adına Ücretli Hac Yapanın İhramdan Önce Ölmesi	168
2.5.10. Kurban Etinin Tasadduk Edilmesi.....	170
2.5.11. Vâcip Kurbanda Niyetin Keyfiyeti.....	173
2.5.12. Şer'î Usûlle Kesimde Alt Sınır	176
2.5.13. Avın Bir Başkası Tarafından Telef Edilmesi	180

BÖLÜM III

AİLE HUKUKU İLE İLGİLİ MUHALİF GÖRÜŞLERİ

3.1. Nikâhla İlgili Muhalif Görüşleri	183
3.1.1. Nikâh Akdinde İrade Beyanı.....	183
3.1.2. Velinin İzninin Nikâh Akdine Etkisi	186
3.1.3. Nikâh Akdinde Adâleti Mechul Olanın Şahitliği	189
3.1.4. Şahitlerin İhramlı Olması.....	191
3.1.5. Evlilikte Din Farkı	193
3.1.6. İktidarsızlık Nedeniyle Nikâhın Feshi	196
3.2. Mehirle İlgili Muhalif Görüşleri	199
3.2.1. Mehrin Kesinlik Kazanması.....	199
3.2.2. Eşler Arasında Kasm	203
3.3. Talâkla İlgili Muhalif Görüşleri.....	208
3.3.1. Arapça Dışında Sarih Talâk Lafızlarının Kullanımı.....	208
3.3.2. Şarta Bağlı Talâkta Şartın Geçerlilik Süresi	211
3.3.3. Tefvîz-i Talâkta Kinâî Boşama	214
3.3.4. Zihâr Keffâretinde Temlik Şartı	218
3.3.5. Zihârda Bulunan Mürtedin Keffâreti	221
3.3.6. Kadının İddet Bekleme Yeri	225
3.3.7. Vefat İddetinde Hamileliğin Nafakaya Etkisi	229
3.3.8. Emzirme Sebebiyle Nafakanın Arttırılması	232
3.4. Nafaka İle İlgili Muhalif Görüşleri	234
3.4.1. Gayrı müslim Annenin Hidâne Hakkı	234

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

KAYNAKÇA.....	247
---------------	-----

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhisselam
b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
HZR.	: Hazırlayan
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
r.a	: Radıyallahu Anh
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik Eden
thr.	: Tahriç Eden
tlk.	: Talik Yapan
trc.	: Tercüme Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri, ve bunun gibi
vd.	: Ve devamı ve diğerleri
vs.	: Vesaire
yay.	: Yayınları
yy.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Araştırmanın konusunu, İstahrî'nin ibadetler ve aile hukuku özelinde mezhebe muhalif görüşleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada Şâfiî mezhebinin önemli müctehidlerinden İstahrî'nin ibadet ve aile hukuku özelinde mezhepte müftâ bih kabul edilen görüşlere muhalefet ettiği ictihadlara yer verilecektir. İlgili çalışma ile Şâfiî fıkhnın farklı kaynaklarında ibadet ve aile hukuku konularında zikredilen İstahrî'nin mezhebe muhalif görüşleri bir araya getirilmeye çalışılacak; bu görüşlerden hareketle onun diğer imamlardan farklı bir ictihad ortaya koymasının nedenleri, ictihadında takip ettiği usûl ve esas aldığı kaideler tespit edilip fıkıh anlayışı ortaya konulacaktır.

Erken dönem Irak Şâfiî hukukçularından Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî'nin en önemli talebelerinden biri olan İstahrî'nin fıkıh düşüncesinin ortaya çıkarılması mezhebin gelişimini anlama noktasında önemlidir. İstahrî, Şâfiî fıkhnın köşe taşlarından biri olduğu, mufassal ve mukayeseli olarak kaleme alınan temel eserlerde yer yer kendisine atıf yapıldığı halde gerek geçmişte gerekse günümüzde hak ettiği değeri kazanamamıştır. Bunda belki de Şâfiî fıkıh kitaplarında onun, mezhepte müftâ bih kabul edilen görüşlere muhalefet nedeni ve delili, bazı meselelerde yer yer ortaya konulmaksızın, *خِلَافاً لِأَبِي سَعِيدٍ* “Ebû Saîd el-İstahrî'nin hilâfına” *الإِصْطِحَارِي* “Ebû Saîd el-İstahrî dedi”, *عَلَى مَذْهَبِ أَبِي سَعِيدٍ* “Bu, Ebû Saîd'in görüşüdür”, *هُوَ قَوْلُ أَبِي سَعِيدٍ* “Ebû Saîd'in kavline göre” veya *ذَهَبَ أَبُو سَعِيدٍ* “Ebû Saîd, şu görüşü ileri sürmüştür” şeklinde fıkhnın bir nevi geçirtilmesinin, bundan dolayı da fıkıh tahsili yapan kişinin nazarında İstahrî'nin dikkate alınmayan bir müctehid olarak algılanmasının etkisi vardır.

Bu çalışmayla İstahrî'nin hayatı, ilmî kişiliği, ulemanın onun hakkındaki değerlendirmeleri, furû-ı fıkhnın hemen hemen her meselesinde mezhebe muhalif görüşüne yer verilmesi sebebiyle mezhep içerisindeki yerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. İstahrî'ye ilişkin elde edilen bulgular neticesinde, onun fukaha arasındaki öneminin farkına varılmasına büyük katkı sunacaktır. Çalışma bu hali ile İstahrî hakkında oluşan mezkûr algının değişmesinde de etkin bir rol alacaktır.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Başlıca Kaynakları

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılacaktır. Başta Şâfiî fıkıh literatürü olmak üzere klasik ve modern kaynaklar dikkatlice araştırılacak, elde edilen bilgi ve bulgular uygun başlıklar altında kaydedilerek değerlendirilecektir. Böylelikle çalışma, üç bölümden oluşacaktır.

Birinci bölümde İstahrî'nin yaşadığı çağın genel özellikleri, hayatı, ilmî kişiliği, hocaları, öğrencileri ve mezhepteki yeri gibi hususları tespit edebilmek amacıyla, bilhassa Şâfiî muhitte yazılan tarih, tabakât, terâcim ve menâkib türündeki temel kaynaklara müracaat edilecektir. Bunlardan Şâfiî fukahası özelinde yazılmış tabakât eserleri içinde Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *Tabakâtü'l-fukahâ'sı*, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lüğât* 1, Tâceddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ'sı*, İsnevî'nin (ö. 772/1370) *Tabakâtü's-Şâfiyye'si*, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tabakâtü'l-fukahâ'sı* ve İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448) *Tabakâtü's-Şâfiyye'si* en çok kullanılan eserlerden olmuşlardır.

Bu eserler yanında biyografi ve fihrist niteliğini haiz kaynaklardan İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân* 1, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'sı*, Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât* 1, Ziriklî'nin (1893-1976) *el-A'lâm* 1, Hacı Halife'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn* u ile Bağdatlı İsmail Paşa'nın (ö. 1920) *Hediyyetü'l-ârifin* inden de istifade edilecektir.

İkinci ve üçüncü bölümde ise İstahrî'nin ibadet ve aile hukuku bağlamında mezhebin müftâ bih görüşlerine muhalefet ettiği ictehadlarına yer verilecektir. Şâfiî mezhebinin müftâ bih görüşünün tespitinde ise Râfîî ve Nevevî'nin görüşleri esas alınacaktır. Bu cihetten mezhepte müftâ bih görüşler, genelde “Şâfiî fukahasına göre”, “Şâfiî hukukçuların çoğunluğuna göre” ya da “Şâfiî mezhebinin kâhir ekseriyetine göre” gibi kayıtlar konularak verilecektir.

İstahrî, baştan sona fûrû-ı fıkıh konularını ihtiva eden bir eser -görüldüğü kadarıyla- ya telif etmemiş ya da telif ettiği halde günümüze intikal etmemiştir. Bu açıdan İstahrî'nin ibadet ve aile hukuku özelinde mezhebe muhalif fikhî görüşlerinin tespit edebilmek için mezhebin en temel kaynaklarına müracaat edilecektir. Fıkıh konularının tasnif ve tertibinde klasik kaynaklarda genellikle farklılık arz ettiğinden Şâfiî mezhebinin en muteber kaynaklarından biri olan ve İstahrî'nin muhalif ve gayrı muhalif olmak üzere hemen hemen bütün görüşlerine çokça atıfta bulunan Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvi'l-kebîr* adlı eserindeki tertip -mümkün mertebe- göz önünde bulundurulacaktır. İstahrî'nin görüşlerine yönelik Mâverdî'nin *el-Hâvi'l-kebîr* adlı eseri yanında ayrıca müracaat edilen diğer eserler ise şu şekilde sıralanabilir: Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb fî fikhî'l-imâm eş-Şâfiî'si*, Cüveynî'nin

(ö. 478/1085) *Nihâyetü'l-mezheb fî dirâyeti'l-mezheb*'i, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Vasît fî'l-mezheb*'i, Ebü'l-Hüseyin el-İmrânî'nin (ö. 558/1163) *el-Beyân fî mezhebi'l-imâmi's-Şâfiî*'si, Râfiî el-Kazvînî'nin (ö. 623/1226) *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*'i, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Fetâvâ İbni's-Salâh ve Şerhu müşkili'l-Vasît*'i, Nevevî'nin *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*'i ile *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*'i, Zekerîyyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *Esne'l-metâlib*'i, İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*'ı, Hatîb eş-Şîrbînî'nin (ö. 977/1570) *Muğni'l-muhtâc*'ı, Şemseddîn er-Remlî'nin (ö. 1004/1596) *Nihâyetü'l-muhtâc*'ı ve diğerleri...

İstahrî'nin ibadet ve aile hukuku sahasında mezhebe muhalefet ettiği görüşleri, ilgili kaynaklar doğrultusunda tespit edildikten sonra her bir mesele hakkında öncelikle literatür taraması yapılacaktır. Söz konusu taramadan sonra konuyla ilgili fukaha tarafından elde edilen genel kabul görmüş özlü bilgiler, girizgâh mahiyetinde okuyucunun istifadesine sunulacaktır. Söz konusu girizgâhtan sonra Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerin konuya ilişkin müftâ bih kanaatlerinin aynı olması durumunda “fukaha, cumhûr-ı ulemâ ya da İslâm hukukçuları” gibi ifadelerle mesele, şer'î deliller bağlamında izah edilmeye çalışılacaktır. Ancak ilgili mezheplerin meseleye yönelik müftâ bih kanaatlerinin birbirinden farklı olması durumunda mesele, mezheplerin kronolojik sıralaması dikkate alınarak incelemeye tabi tutulacaktır. Böylece İstahrî'nin konuya dair açıklama ve tercihlerine uygun bir zemin hazırlanacaktır. Daha sonra ise İstahrî'nin meseleye dair kanaati, temellendirmedeki metodu ve –varsa- muhalefet gerekçesi delilleriyle birlikte işlenecektir. Her iki tarafa dair görüş ve deliller ortaya konulduktan sonra ulaşıldığı kadarıyla gerek Şâfiî fukahası gerekse İstahrî ile aynı görüşte olan müctehidler zikredilmeye çalışılacaktır. Sonraki aşamada ise ilgili meselede, Şâfiî fukahası ile İstahrî arasında cereyan eden ictihad farklılıkları, bu farklılıklara sebebiyet veren referans ve istidlâller ayrıca onların meseleye dair birbirlerine olan eleştiri ve reddiyeleri klasik eserler bağlamında tespit edilerek mukayeseli bir yöntemle izah edilmeye çalışılacaktır. En sonunda ise her meseleyi kendi içerisinde bir değerlendirmeye tabi tutup yer yer görüşler arası tercihte bulunmaya gayret edilecektir.

Sonuç kısmında ise, çalışmanın tamamında ortaya konulan bilgilere dayanarak elde edilen tespitler analiz edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın yazım aşamasında şekil yönünden Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü “Tez Yazım Klavuzu” esas alınacaktır. Öte yandan ilahiyat sahasının kendine mahsus yaygın kullanımlarına da özen gösterilecektir. Arapça eserler ve yayınevi isimlerinin yazımında ise “i'râb” kuralları referans alınmış olup ayetlerin Türkçe'ye

aktarılmasında başta Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve farklı diğer meâllerden istifade edilecektir.

3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Çalışma, yukarıda işaret edildiği üzere İstahrî'nin ibadetler ve aile hukuku özelinde mezhebe muhalif görüşlerini kapsamaktadır. Dolayısıyla İstahrî'nin ilgili alanlarda mezhebe muvafık kaldığı görüşleri yanında ibadet ve aile hukuku dışında kalan muamelât, cinâyât, akdiye (yargılama hukuku), ey mân (yeminler), nüzûr, siyer, ıtk vb. konulardaki muhalif görüşlerine bu çalışmada yer verilmeyecektir. Zîra söz konusu hususlara da temas edilmesi durumunda çalışmanın sınırları genişleyecek ve hacmi artacaktır. Esasında İstahrî'nin ibadet ve aile hukuku dışındaki muhalif görüşlerinin ele alınması müstakil bir çalışmanın konusu olabilir. Bununla birlikte söz konusu çalışmada İstahrî'nin usûl konusunda farklı yaklaşıma sahip bazı hususlara kısaca işaret edilecek; usûl ile ilgili ayrıntılar ise, -çalışmanın sınırlarını zorlayacağı düşüncesiyle- başka bir çalışmaya bırakılacaktır.

4. Araştırma İle İlgili Yapılan Çalışmalar

İstahrî başta Şâfiî mezhebi olmak üzere diğer mezheplerde de kendinden ve ictihadlarından çokça bahsettirmesine rağmen hakkında, çok fazla çalışma ve araştırmanın yapıldığı söylenemez. Tespit edilebildiği kadarıyla onunla alakalı yapılan müstakil çalışmalar, şunlardır:

- Medine İslâm Üniversitesi h.1425-1426/2004-2005 yılında Abdülbâsit Hâc Abdurrahmân tarafından “*Ârâu Ebî Saîd el-İstahrî el-fıkhiyye cem'an ve dirâseten*” adıyla kaleme alınan doktora tezi.¹ İstahrî'nin mezhebe muhalif ve gayrı muhalif görüşlerini ele alan bu çalışmada yazar, doğrudan sadece İstahrî'den nakil yapmıştır. Bu yönüyle çalışmanın, derleme olduğu söylenebilir. Ancak şer'î meselelerin aydınlatıcı literal izahı yanında konuya dair bilgi, analiz ve değerlendirmeler bakımından yetersiz olduğu görülen bu çalışma İstahrî'nin mezhebe muhalif bazı görüşleri bakımından da eksiktir. Nitekim yazar, ilgili çalışmasında İstahrî'nin mezhebe muhalefet ettiği bazı görüşlerine (erkeğin namazda omzunu örtmesinin hükmü gibi) –muhtemelen kaynaklarda tespit edemediğinden- yer vermemiştir. Hâlbuki çalışmada yer verilmeyen bu gibi

¹ Hâc Abdurrahman, Abdülbâsit, *Ârâu Ebî Saîd el-İstahrî el-fıkhiyye*, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 2005.

meselelerin açıklığa kavuşturulması, İstahrî'nin mezhebe muhalif görüşlerinin bilinmesi açısından oldukça önem arz etmektedir.

- Nail Okuyucu tarafından hazırlanan ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin EK-1. cildinde yer alan “İstahrî, Ebû Saîd” başlıklı madde bir diğer çalışmadır.² Yazar bu çalışmada biyografik sayılabilecek bir araştırma yapmıştır. Bu bağlamda o, İstahrî'nin hayatına ilişkin bilgilere, fıkıh ve hadis eğitimi aldığı hocalarına, yetiştirdiği talebelerine, eserlerine, mezhebe olan katkısına, Şâfiî müctehidler sınıflandırmasındaki yerine ve usûl-fürû sahasındaki birtakım görüşlerine kısaca yer vermiştir. Bundan ötürü yazarın söz konusu çalışması, -İstahrî'nin genel olarak tanıtılmasına ilişkin kılavuzluk etse de- bizim çalışmamıza kıyasla oldukça yüzeyseldir. Kaldı ki yazar tarafından ele alınan biyografik nitelikteki söz konusu çalışma, doğrudan İstahrî'nin ibadet ve aile hukukuna özel mezhebe muhalif görüşlerine dönük bir mahiyette değildir. Bu yüzden bizim çalışmamız, İstahrî'nin genel hatlarıyla hayatını, ilmî konumunu ve özellikle de ibadet ve aile hukuku özelinde mezhebe muhalif görüş ve delillerini bütün yönleriyle ihtiva ettiğinden ondan belirgin şekilde ayrılmaktadır.

² Okuyucu, Nail, “İstahrî, Ebû Saîd”, *DİA*, İstanbul 2016, Ek I, 669-670.

BÖLÜM I

EBÛ SAÎD EL-İSTAHİRÎ'NİN HAYATI VE MEZHEPTEKİ YERİ

1.1. İstahrî ve Yaşadığı Dönem

Fakihlerin içinde yaşadıkları toplumun siyâsî, içtimâî, iktisâdî ve ilmî durumlarından müteessir olmaması kaçınılmazdır. Tüm bunların fakîhin yetişmesinde ve kişiliğinin teşekkül etmesinde büyük rolü vardır. Bundan dolayı İstahrî'nin hayatı hakkında bilgi vermeden önce yaşadığı dönemin özellikleri hakkında kısa bilgi vermek yerinde olacaktır.

1.1.1. Siyâsî Durum

İstahrî'nin doğumu, tabakât ve terâcim kaynaklarında 244/858; vefatı ise hâkim kanaate göre 328/940 olarak ifade edilmiştir.³ Söz konusu tarihler dikkate alındığında onun literatürde “ikinci Abbâsî dönemi” şeklinde nitelendirilen bir devirde yaşadığı anlaşılmaktadır.⁴

İkinci Abbâsî döneminde Türk nüfûzu, Zenci isyanı ve Karâmita gibi birtakım önemli siyâsî olayların cereyan ettiği görülmüştür.⁵ Türk nüfûzu; Türklerin askerî gücü elinde bulundurdıkları ve askerî komuta görevlerinde başarılı oldukları bir dönemdir. Emevilerin izledikleri mevâlî politikalarına tepki olarak kurulan ikinci Abbâsî dönemi halifelerinin bu siyaseti özellikle Türklerin tarih sahnesinde kendilerini göstermelerine imkân tanımıştır. Bu sayede İslâm âlemi kabiliyetleri ve cesaretleri ile maiyetleri altında bulundukları efendilerine, mensubu bulundukları dinlerine ve bağlı oldukları topraklarına hizmet edecek Eşnâs et-Türkî (ö. 230/844), İnâk et-Türkî (ö. 235/849), Musa b. Boğa el-Kebîr (ö. 248/862) ve Boğa es-Sağîr, (ö. 252/867) gibi değerli Türk komutanların ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Bu komutanların özellikle Abbâsîlerin zayıf oldukları

³ Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafâ, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 2000, XI, 287; Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, *Tabakâtu's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâcî, Dâru Hicr, byy, h. 1413, III, 233.

⁴ İbrâhîm Hasan, Ali, *et-Târîhu'l-islâmiyyi'l-âmm*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, Kahire ts, 419-420; Üçok, Bahriye, *İslam Tarihi Emeviler-Abbâsiler*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 188; Şen, Mehmet Emin, *Abbâsilerin İkinci Döneminde Siyasi ve Kültürel Alanda Türkler*, Doktora Tezi, Konya 2008, s. 47; Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbâsiler”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 37.

⁵ Şâkir, Mahmûd, *et-Târîhu'l-İslâmî*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 2000, II, 43; 68; 70; Yıldız, *İslam Devleti Hizmetinde Türkler*, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Çağ Yayınları, İstanbul ts, III, 16; 353.

dönemlerde devleti uğraştıracak kadar nüfûz sahibi olmaları ve hatta bunlardan bazılarının kendi müstakil devletlerini kurmaları dikkate şayandır. Bu duruma zemin hazırlayan husus ise Mütevekkil-Alellâh (ö. 247/861) başta olmak üzere sonraki Abbâsî halifelerinin, Arap devletinin kurucusu ve İslâm'ın asıl unsuru olan Arapları ihmal ederek önce İranlılara daha sonra Türklere güvenmeleri, devletin mülkî ve idârî makamlarını onlara tahsis etmeleridir. Nitekim bu uygulama sebebiyle Arap asabiyeti zayıflamış, toplumsal etkileri azalmış, durumları kötüleşmiş ve devleti destekleme noktasındaki gayretleri zayıflamıştır. Arap etkeninin Abbâsî halifelerine karşı kin ve nefretlerini artıran bir başka sebep ise, bu halifelerin Emevî hanedânını şiddetle cezalandırmaları ve onları işkenceye tabi tutmaları olduğu söylenebilir. Hz. Ali (ö. 40/661) taraftarlarına düşmanca muamelelerin de etkili olduğu ifade edilebilir. Zira Hz. Ali taraftarlarının da kılıçlarıyla kurulan devletin halifeleri Abbâs oğulları olmuştur. Sünnî doktrin tarafından ehl-i dalâlet olarak nitelendirilen Hürremiyye ve Ravendiyye gibi düşünce ekollerinin ortaya çıkması, Abbâsî iktidarının zayıflamasında ciddi rol oynamıştır. Bu hareketler Müslümanların gruplaşmasına sebep olmuştur. Bütün bu etkenlere ve olumsuzluklara rağmen Abbâsî Devleti'nin takdire şayan yönleri ve üstün bir medeniyet anlayışları da vardı. Bu dönemde Abbâsî Devleti'ne kaybettiği güç ve kudretini kazandırmak için gayret sarf eden halifeler de haklı olarak şöhret kazanmıştır. Yine bu dönemde bazı küçük devletler ortaya çıkmış, bu devletlerin ortaya çıkışı ise, her ne kadar İslâm medeniyetinin ilerlemesine ciddi katkılar sağlamış olsa da Abbâsî Devleti'ni menfi yönden etkilemiştir.⁶

Zenci isyanı; Hz. Ali'nin soyundan geldiğini iddia eden Ali b. Muhammed el-Fârisî'nin Basra ve çevresindeki büyük çiftliklerde çok zor şartlar altında çalışan zenci köleleri devlete karşı organize etmesi sonucu Mu'temid-Alellâh 256/870 döneminde Basra'da başlamıştır. Kısa sürede Irak'ın güneyine ve İran'ın güneybatısında yer alan Hûzistân eyaletine sıçrayan bu isyan, hem bu bölgelerde yaşayan insanlara hem de Abbâsî Devleti'ne çok zararlar vermiş ve Bağdat'ı tehdit eder hale gelmiştir. Öyle ki üzerlerine gönderilen pek çok Abbâsî ordusunu yenerek adeta kendi başlarına buyruk bir devlet gibi hareket etmeye başlamışlardır. Bunun üzerine isyanı bastırmakla görevlendirilen veliaht Muvaffak, ancak çetin mücadelelerden sonra 270/883'de zenci liderini öldürerek isyanı bastırabilmiştir. On beş yıl devam eden isyanın bastırılması için oldukça yoğun bütçe

⁶ Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ, Dâru'l-A'lemî, Beyrut 2010, I, 319; Dayf, Şevkî, *el-'Asru'l-Abbâsî's-sânî*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır ts, s. 10-13; İbrâhîm Hasan, *et-Târîhu'l-islâmiyyi'l-'âmm*, s. 421-431; Eyyûb, İbrâhîm, *et-Târîhu'l-Abbâsiyyi'l-hadârî ve's-siyâsî*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Âlemî, Beyrut 1989, s. 200-212.

harcayan Abbâsî Devleti, bahse konu olan isyan ile siyâsî ve iktisâdî yönden sıkıntılı günler geçirmiş bunun neticesinde de yıkılmanın eşiğine gelmiştir.⁷

Zenci isyanından sonra 278/891'de İsmâiliye fırkasının bir kolu olan⁸ ve Ehl-i Beyt sevgisini istismar ederek kurdukları gizli örgüt sayesinde devlet içinde siyâsî nüfûz elde etmeyi amaçlayan Karmatiler Kûfe, Bahreyn ve Suriye olmak üzere üç değişik bölgede ortaya çıkmıştır.⁹ Kurucusu Hamdân b. Karmat (ö. 293/906)'tır. O, Kûfe yakınlarında zahiren zühd hayatı yaşayıp halkın yoksulluğu ve Abbâsîler'in bölgedeki otorite boşluğundan faydalanıp kayınbiraderi Abbân (ö. 382/1003) ile özel mülkiyeti ortadan kaldırarak "ortak mülkiyet" anlayışını amaç edinen "Karâmite" adını verdiği bir örgüt kurmuştur. Zenginlerin malını paylaşmayı ilke edinen bu örgüt, kısa sürede Irak'ın tamamına yayılmıştır. Zahirde dini, ancak hakikatte iktisâdî hüviyete sahip olan bu örgüt, İslâm'ın getirdiği kuralların birçoğunu gereksiz saymış özellikle Mazdeizmin görüşlerine uygun fikirler ileri sürmüştür. Bağdat ile Basra arasında yer alan Vasıt civarında Hamdân'ın başlattığı ilk isyan örgütü, çöldeki Arap bedevilerden destek görmemekle birlikte Sevâd (aşağı Irak) köylüleri arasında geniş bir şekilde yayılmıştır. Hamdân tarafından başlatılan ve yaklaşık olarak on sene devam eden bu isyan, özellikle her sene şahıs başına bir dinarlık yeni bir vergi konulmasına karşı bir tepki niteliğindeydi. Ebû Saîd el-Cennâbî (ö. 301/913) liderliğinde başlayan ikinci Karmatî örgütü ise Bahreyn'de ortaya çıkmıştır. Ebû Saîd el-Cennâbî, bedevilerden ve Karmatî örgütüne bağlı olanların birçoğunun desteğiyle güç kazanmıştır. Karmatî faaliyetinin en büyük merkezi durumuna gelen Bahreyn'de güçlü; iktisâdî bakımdan da başarılı ve dayanıklı bir devlet kuran Ebû Saîd el-Cennâbî, Fatımîler'den destek alarak Bağdat'da ikâmet eden Abbâsî halifelerine korkulu günler yaşatmış; dönemin halifesi Mu'tezid tarafından gönderilen askerî birliği yenilgiye uğratmıştır.¹⁰ Karmatîlerin yoğunlaşan isyan hareketleri neticesinde Abbâsî iktidarı oldukça zayıflamış bunun neticesinde de Karmatîler, Basra körfezinin kuzey kıyılarını egemenliği altına almakla yetinmeyip aynı zamanda Yemen, Suriye ve Bağdat'ı

⁷ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Dâru Süveydân, Beyrut 1967, IX, 663; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987-2003, VI, 208-226; Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Târîhu'l-hulefâ*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1952, s. 316; Dayf, *el-'Asru'l-abbâsî's-sânî*, s. 26-33; Sağır, Abdullah, *Abbasi Döneminde Zenci Hareketi (255-270/869-883)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002; Şen, *İkinci Döneminde Siyasi ve Kültürel Alanda Türkler*, s. 121-128.

⁸ Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbu'l-bed' ve't-târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire ts, V, 124.

⁹ İbn Fazlillâh el-Ömerî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Mesâlikü'l-efsâr fi memâlikü'l-emsâr*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, XXIV, 12.

¹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VI, 396-397; İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Târîhu İbn Haldûn*, nşr. Halîl Şehâde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000-2001, IV, 114-115.

kontrol altına almışlardır.¹¹ Söz konusu isyan ve olaylar Abbâsî iktidarının merkezi otoritesini muazzam ölçüde zayıflatmıştır.

Anlaşıldığı üzere İstahrî teolojik farklılaşmaların tezahür ettiği, kelâmî mezheplerin bölünüp yeni akımların ortaya çıktığı çok hareketli ve çalkantılı bir dönemde yaşamıştır.

1.1.2. İctimâî ve İktisâdî Durum

İkinci Abbâsî döneminin İslâm toplumu, birbirinden farklı din, dil, ırk ve renge ait insanlardan müteşekkil olmakla birlikte toplumun nüvesini Araplar, İranlılar, Türkler ve Mağribliler (Berberîler) oluşturmuştur. Halk genel olarak Tabakâtü'l-'ulyâ (havâs tabakadan oluşan grup), Tabakâtü'l-vüstâ (orta tabakadan oluşan grup) ve Tabakâtü'd-dünyâ (alt tabakadan oluşan grup) olmak üzere üç ana sınıfa ayrılmıştır. Tabakâtü'l-'ulyâ; halife, ailesi, devlet erkânı ve Hâşimî soyundan gelenlerden oluşmaktadır. Dînî ve siyâsî otorite olan halife ve ailesi, en yüksek tabakada yer alır. Devlet erkânı; vezirler, valiler ve yardımcılarının teşekkül etmiştir. Hâşimî soyundan geleneler; Kureyş kabilesinden ve neseblerinin Hz. Peygamber'e dayanması sebebiyle eşraf kabul edilmişler bu yüzden halife tarafından özel muamele görmüşlerdir. Tabakâtü'l-vüstâ; ordu komutanları, divan kâtipleri, kadılar, âlimler ve mümtâz sanatkâr ve seçkin tüccarlardan oluşmuştur. Tabakâtü'd-dünyâ ise; ilk iki tabakanın dışında kalan işçiler, ustalar, çiftçiler, askerler ve köleler yanında Arap, Türk, Fars, Kürt, Berberî ve Zencî gibi değişik etnisiteden müteşekkildir.¹²

Devletler ya da kabileler arası vaki olan savaş esirlerinden meydana gelen ve çoğu Slav, Rum ve Zencîlerden olan köleler sosyal toplumun önemli bir bölümünü teşkil etmiştir. Bu köleler Kuzey Afrika ve Arabistan'ın Kuzeyi başta olmak üzere birçok bölgede ticarete konu olmuştur. Sosyal sınıflardan biri de Mecûsî, Sabîî, Yahudî ve Hristiyanlardan oluşan zimmîlerdir. Bunlar devletin gözetimi altında özgürce hayatlarını idame ettirmişlerdir. Yine bu dönemde insanlar Hâricî, Sünnî, Şîî, Mutezilî gibi ekollerin düşüncelerini benimsemiştir. Söz konusu ekoller arasında ise mezhepsel çatışmalar eksik olmamıştır. Yine bu dönemde başta halife olmak üzere diğer devlet ricâli asma bahçelerle

¹¹ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *el-Karâmita*, thk. Muhammed es-Sabbâğ, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk 1981, s. 13-20; Dayf, *el-'Asru'l-Abbâsî's-sânî*, s. 33-42; Yılmaz, Saim, *Abbâsîlerde Mu'tazid ve Müktefî Dönemi (279-295/892-908)*, Doktora Tezi, İstanbul 2004, s. 171-188; Ötenkaya, Yusuf, *Abbâsîler Devletinde Siyasi Baskı, İsyan ve Cinayetler (809-902)*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2015, s. 94-98.

¹² Matûrî, Fehd Matar, *et-Târîhu'l-iktisâdî li'd-devleti'l-abbâsî fi'l-'asri'l-Abbâsî's-sânî*, Doktora Tezi, Yermük, 2015-2016, 66-73; Dayf, *el-'Asru'l-Abbâsî's-sânî*, s. 53; Eyyûb, İbrâhîm, *et-Târîhu'l-Abbâsiyyi's-siyâsî ve'l-hadârî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Âlemî, Beyrut 1989, s. 249-253; Hüseyin el-Hâc Hasen, *Hadâratü'l-Arab fi'l-asri'l-Abbâsî*, Beyrut 1994, s. 15-17; Güzel, Ahmet, *Abbasi Halifesi Mehdî b. Mansûr ve Siyasi Yönü*, Doktora Tezi, Konya 2002, s. 189-190.

donatılmış kubbe ve revaklara sahip saray ve köşklere yaşarken; halk ise tek kattan oluşan tavanı hurma lifi veya ağaç dallarıyla örtülü oldukça mütevazı evlerde yaşam sürmüştür. Maddi imkâna sahip kişilerin evleri ise genellikle duvar ve tavanları mozaiklerle süslü olup içerisinde harem, selâmlık ve hizmetçi odaları mevcuttur. Giyim-kuşam konusunda daha çok Sâsânî etkisinde kalan Abbâsî sarayının resmî kıyafeti, İran kıyafeti olmuştur. Böylece halifeler değerli rengârenk taşlarla süslü bir kuşak, siyah renkli bir külâh giyer ve üzerine de sarık çevrelemişlerdir. Vezirler, valiler ve soylu aile fertleri de giyim-kuşam hususunda halifeleri taklit ederlerdi. Havâs tabakanın günlük giydikleri kıyafet geniş kaftan, kamîs, fistan, ferâce, ceket ve külâhtan oluşuyordu. Halk ise fistan, kamîs ve uzun ceket giyyordu. Kadınların elbisesi genellikle geniş bir çarşaftan ve boyundan yırtmaçlı uzun bir gömlektir. Dini gün ve gecelere büyük önem veren Abbâsî halifeleri, Cuma ve bayram namazlarını kıldırıktan sonra devlet erkânı tarafından yürütülen törenlere hilâfet alayı eşliğinde katılmışlardır. Daha sonraları sarayda İran nüfûzunun giderek artması sonucu dini bayramlar yanında Nevruz, Mihricân ve Râm gibi eski İran bayramları da törenlerle kutlanmaya başlanmıştır.¹³

İkinci Abbâsî döneminde devletin başlıca geliri zekât, haraç, cizye, öşür, fey, ganimet ve vergilerden ibaretti. Bu gelirlerle halife, vezir ve diğer devlet erkânının maaşları karşılanır ayrıca yollar, köprüler ve hastaneler inşa edilirdi. Halifeler devlet hazinesini korumak ve bütçeyi denkleştirmek için büyük çaba gösterirlerdi. Ancak devletin gelir kaynağının neredeyse çoğunu elde ettiği Bağdat ile Sâmerrâ şehirlerine yönelik yapılan isyanlar kargaşa, yağma, talan ve katliamlara sebebiyet verdiğinden bu durum devletin büyük ölçüde ekonomisini zayıflatmış devlet gelirlerinin azalıp kesilmesine hatta yok olmasına sebep olmuştur. Bunun yanında Abbâsî Devleti, özellikle isyanlar ve iç karışıklıklar yüzünden Bizans gibi ülkelerle savaş yapamadığından savaş yoluyla elde ettiği ganimet gelirlerine de ulaşamaz oldu. Bu durum, maaşlı askerlere karşılığı alınmadan boş yere harcama yapılmasına yol açtı. Bunun neticesinde ise gelir olmadığından devletin hazinesi iflas etmenin eşiğine geldi. Dolayısıyla siyâsî ve iktisâdî yönden devletin çökmesi kaçınılmaz hal almış ve Abbâsî iktidarı, askerlerin maaşlarını ödeyemez hale gelmiştir. Maaşlarını alamayan askerler ise bazı halifeleri tahtlarından indirmişlerdir. Devlet

¹³ Eyyûb, *et-Târihu'l-Abbâsî*, s. 256-261; Arslan, İhsan, "Muktedir Döneminde Abbasilerde Sosyal Hayat", *İSTEM: İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Dergisi*, Sayı 17, Konya 2011, 124-125; Yıldız, "Abbâsîler", I, 46-47.

hazinesi, sadece gelirlerin gittikçe azalmasından ötürü boşalmamış, bunda devletin üst kademelerinde yer alan yöneticilerin israf, hırs ve ihtirasları da etkili olmuştur.¹⁴

1.1.3. İlmî Durum

Siyâsî çalkantı, isyan ve debdebelerin yaşandığı bahse konu bu dönemde ilim, altın çağını yaşamıştır. Nitekim Abbâsî iktidarının egemen olduğu topraklarda yaşanan hadise ve toplumsal değişimler İslâm ülkelerinde yeni istikametler uyandırarak ya savaş çabalarını devam ettirecek ya da ilmî ve kültürel faaliyetleri daha çok artıracaktı. Ancak Abbâsî halifeleri bu dönemde fetih hareketlerine kısmen ara vererek milletin gelişmesine imkân verecek yeniliklere, ilmî ve kültürel terakkilere kucak açmayı tercih etmiş; doğunun daha önce tanıklık etmediği kültürel kalkınmanın teşekkülünde büyük rol almışlardır. Bunun neticesinde dönemin halifelerinden sıradan vatandaşa kadar hemen hemen herkes ilme yönelir olmuştur.¹⁵

İlmî terakkinin ön planda tutulduğu bu dönemde felsefe, mantık, hendese, tıp, tarih, coğrafya ve astronomi gibi aklî ilimler başta olmak üzere¹⁶ Arap dili ve grameri yanında naklî ilimlere büyük önem verilmiş ve alanında mütehassıs birçok bilgin ve âlimin yetişebilmesi için dönemin halifeleri tarafından her türlü destek sağlanmıştır.¹⁷

İkinci Abbâsî döneminde ulemanın iştiğal ettiği naklî ilimlere kısaca değinilmesi uygun olacaktır. Tefsir ilminde Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî (ö. 276/889), Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896), Muhammed b. Vehb ed-Dineverî (ö.308/920) İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) ve Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) gibi şahsiyetler, bu dönemde temâyüz etmiştir.¹⁸

Hadis ilmi, bu dönemde en olgun meyvelerini vermeye başlamıştır. Nitekim bu dönemde bir taraftan hadisler derlenirken diğer taraftan da hadis usûlü ortaya çıkmıştır. Ebû Muhammed ed-Dârimî (ö. 255/869), Ebû Abdillâh el-Buhârî (ö. 256/870), Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/888), İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve daha birçok muhaddis bu döneme damga vurmuştur.¹⁹

¹⁴ Maûrî, *et-Târîhu'l-iktisâdî li'd-devleti'l-abbâsî*, s. 187; Sağır, *Abbasi Dönemi*, s. 12-13.

¹⁵ Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, Gonca Yayınevi, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1987, III, 381-382.

¹⁶ Eyyûb, *et-Târîhu'l-Abbâsî*, s. 271-276.

¹⁷ Dayf, *el-'Asru'l-abbâsî's-sânî*, s. 115-116; Eyyûb, *et-Târîhu'l-Abbâsî*, s. 263.

¹⁸ Eyyûb, *et-Târîhu'l-Abbâsî*, s. 264-265; Algül, *İslam Tarihi*, III, 390-391.

¹⁹ Dayf, *el-'Asru'l-Abbâsî's-sânî*, s. 163-167; Eyyûb, *et-Târîhu'l-Abbâsî*, s. 263-264; Algül, *İslam Tarihi*, III, 284-385.

İslâm âlimlerinin bu dönemde meşgul olduğu diğer bir ilim tasavvuf olmuştur. Tasavvufun kurucuları arasında yer alan Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi Iraklı; Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî, Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853), Ahmed b. Ebü'l-Havârî (ö. 246/860), Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) ve daha birçok tasavvuf erbabı bu dönemin en önemli sûfîlerindendir.²⁰

Bu dönemde âlimlerin ilgilendiği alanlardan bir diğeri de Arap dili ve grameri olmuştur. Nitekim Abbâsî iktidarının egemenliği altında bulunan şehir ve nahiyelerde çeşitli lehçeler konuşulmaktaydı. Bunun neticesinde Arap dili sadeliğini yitirerek bozulmaya maruz kalmıştı. Dilin bozulma tehlikesinden Kur'an'ın etkilenmemesi için Arap lisanının düzeltilmesi ve sistematik hale getirilmesi kaçınılmaz olmuştur. Böylelikle Arap dilinin yapısı ve işleviyle ilgilenen İbnü's-Sikkît (ö. 243/857), Ebû Osmân el-Mâzinî (ö. 249/863), Şimr b. Hamduveyh el-Herevî (ö. 255/869), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Ebû Saîd en-Nahvî (ö. 275/888), Ebû Hanîfe ed-Dineverî (ö. 282/895), Ebü'l-Abbâs el-Müberred (ö. 286/900), Sa'leb (ö. 291/904), İbnü's-Serrâc (ö. 316/928), İbn Keysân en-Nahvî (ö. 320/932), Abdurrahmân el-Hemedânî (ö. 327/939), İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ve daha birçok dil bilimcisi bu dönemde yetişmiştir.²¹

Yine bu dönemde âlimlerin meşgul olduğu ilimlerden bir diğeri de kelam ve akâid ilmidir. Abbâsî Devleti'nin birinci döneminde yoğun fetih politikaları neticesinde cereyan eden kültürel etkileşimler ile halk özellikle Mu'tezile ilkelerinin çok ciddi tesiriyle karşı karşıya kalmıştır. Abbâsî Devleti'nin birinci dönemindeki halifeler, birtakım felsefî görüş ve dini meselelerde aklî araştırmalara önem atfedip ortaya çıkan kelâmî ekollerin kültürel zenginlik bağlamında değerlendirmiştir. Ancak bu tutum, ikinci Abbâsî dönemde ilmî tartışmalara yol açmıştır. Nitekim kelâmî düşünceye sahip her bir ekol, diğer ekolün akîdevî görüş ve düşüncelerini eleştirip çürüterek kendi benimsediği akideye dayalı ilkeleri savunmaya başlamıştır. Bunun yanında bu dönemde ortaya çıkan kelâmî ekoller, zaman zaman halifelerin aleyhinde bulunmaları, yer yer iç savaşlara ve siyâsî karışıklıklara yol açarak önemli gelişmelere sahne olmuştur. İbn Küllâb (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Alî el-Kerâbîsî (ö. 248/862), İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm

²⁰ Yıldız, "Abbâsîler", I, 43.

²¹ Râcihi, Şerefuddîn Ali, *Muhammed b. Düreyd ve Kitâbuhi'l-Cemhera*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiye, 1985, s. 61; Eyyûb, *et-Târîhu'l-Abbâsî*, s. 268-270; Dayf, *el-'Asru'l-Abbâsî's-sânî*, s. 142-145.

(ö. 231/845), Ebu'l Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935) devrin en önemli kelam fukahasıdır.²²

Bu dönemde zaman zaman icra edilen fetih politikaları neticesinde ülke sınırları genişlemiş; farklı kültür ve medeniyete sahip birçok millet İslâm ümmetine katılmıştır. Bu durum idari hayatta yaşamın güncel problemlerine cevap verecek yeni müesseselere ihtiyaç hissettirmiştir. Özellikle kuruluşundan bu yana Abbâsî halifelerinin daha dindar politika yapma iddiaları, onları din âlimleriyle daha fazla işbirliğine sevk etmiştir. Böylece halifeler, dini hayattan ve dindarlardan sağladıkları destekle icraatlarını kuvvetlendirmiş olacaktı. Özetle bu şartlar fıkıh alanında oldukça verimli çalışmaların ortaya çıkmasına aracı olmuştur. Ebû Bekir et-Tâî (ö. 261/875), Müzenî (ö. 264/878), İbrâhîm b. Hânî' en-Nîsâbûrî (ö. 265/879), Muhammed b. Abdilhakem (ö. 268/882), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), Ebûbekir el-Mervezî (ö. 275/888), Ebû Abdillâh el-Mervezî (ö. 294/906), İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî (ö. 318/930) ve daha pek çok fakih ve müctehid bu döneme iz bırakmıştır.²³

İstahrî'nin gerek Şâfiî gerekse diğer mezheplere mensub birçok fakihle çağdaş olduğu görülmüştür. Ebû Bekir el-Hassâf el-Hanefî (ö. 261/875), Ebü'l-Abbâs el-Birtî el-Hanefî (ö. 280/894), İsmail b. İshâk el-Mâlikî (ö. 282/895), İbrahim b. İshâk el-Harbî (ö. 285/898), İbn Süreyc (ö. 306/918), İbn Cerîr et-Taberî, İbnü'l-Vekîl el-Bâb Şâmî (ö. 310/923), Ebû Ebû Bekir el-Hallâl el-Hanbelî (ö. 311/924), Ebû Ömer el-Mâlikî (ö. 320/933), Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935) gibi şahsiyetler, İstahrî'nin çağdaşı olduğu bazı müctehidlerdendir.

1.2. İstahrî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

1.2.1. İstahrî'nin Hayatı

Tam adı, Hasan b. Ahmed b. Yezîd b. İsâ b. el-Fadl b. Beşşâr b. Abdilhamîd b. Abdillâh b. Hânî' b. Kabîsa b. 'Amr b. 'Âmir olup h. 244/858 senesinde İran'ın Fars eyaleti sınırları içerisinde yer alan İstahr şehrinde²⁴ doğmuştur.²⁵ Künyesi, Ebû Saîd olmakla birlikte "İstahrî" nisbesiyle şöhret bulmuş Bağdat Şâfiî fukahasıdır.²⁶

²² Dayf, *el-'Asru'l-abbâsi's-sânî*, s. 170-179; Yıldız, "Abbâsiler", I, 43.

²³ Dayf, *el-'Asru'l-abbâsi's-sânî*, s. 168-170; Algül, *İslam Tarihi*, III, 385-387.

²⁴ İstahr, İran'ın güneyinde yer alan ve milattan sonra 224-226 tarihleri arasında Sasani İmparatorluğu'na başkentlik yapmış antik bir şehirdir. Geniş bilgi için bkz. Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts, I, 211; Uslu, Recep, "İstahr", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 202-203.

İstahrî'yi konu edinen tabakât ve terâcim kaynaklarında -görüldüğü kadarıyla- ailesi hakkında herhangi bir malumata, onun nasıl yetiştirildiğine ve ilmî seyahatlerine değinilmemiştir. Ancak onun ilgili tabakât ve terâcim kaynaklarında Bağdat'ta ilimde otoriter birçok kişiden hadis ilimleri yanında Şâfiî fıkına dair dersler aldığına yer verilmiştir.²⁷ Bu itibarla İstahrî'nin -hangi yıllarda olduğu bilinmemekle birlikte- ilim tahsil etmek üzere dönemin ilim ve irfan merkezi haline gelen Bağdat şehrine yolculuk ettiği anlaşılmaktadır. Meşhur İslâm tarihçisi Zehebî'nin, İstahrî hakkında “fakîhu'l-‘Irâk” nitelendirmesi,²⁸ bu hususu teyit etmektedir.

İmam Şâfiî'nin fıkıh mirası konusunda uzman olduğu ileri sürülen Müzenî ve Rebî' b. Süleymân el-Murâdî'nin önde gelen talebelerinden olan Ebû'l-Kâsım el-Enmâtî'den fıkıh; Hafs b. Amr er-Rebâlî (ö. 258/872), Sa'dân b. Nasr el-Bezzâz (ö. 265/878) ve daha birçok muhaddisten hadis ilimlerini tahsil eden İstahrî, fıkıh ve hadis alanlarında uzmanlaştığından Irak muhitindeki Şâfiî hukukçularının reisi kabul edilmiştir. Nitekim Ebû İshâk el-Mervezî, fıkıh tedris etmek üzere Bağdat'a geldiğinde İbn Süreyc ve İstahrî dışında fûrû-i fıkıh derslerine katılabileceği başka bir hoca göremediğini ifade etmiştir. Yine talebesi Ebû İshâk el-Mervezî, hocası İstahrî'nin huzurunda onun izni olmadıkça fetva veremediğini ifade ederek hocasının ilmî manada mütebahhir olduğuna temas etmiştir.²⁹ Aynı şekilde İstahrî'nin yargılama hukukuna dair telif ettiği *Kitâbü'l-kadâ'* adlı eser, İslâm muhakeme usûlü sahasında fukaha tarafından eşsiz bir çalışma olarak görülüp beğenilmiş ilgili eserle onun bu sahada oldukça uzman olduğu belirtilmiştir.³⁰ Bütün bunlar, İstahrî'nin ilmî kişiliğinin ne denli üstün olduğuna delâlet etmektedir.

İstahrî'nin kendileriyle ilmî etkileşim içerisinde olduğu meşhur bazı Şâfiî hukukçuların bilinmesi, döneminde var olan birçok ilim ehli arasında kendisinden söz ettirmesi onun ilmî değerini anlama hususunda büyük öneme sahiptir. Bu anlamda İstahrî'nin çağdaşı olduğu bazı önemli Şâfiî hukukçuları arasında İbn Süreyc, Ebû 'Ubeyd

²⁵ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, III, 230; İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu's-şâfiîyye*, thk. Hafız Abdülalim Han, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut h. 1407, I, 109; Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, II, 179.

²⁶ Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, VIII, 206; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1983, XV, 250.

²⁷ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, nşr. Komisyon, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts, II, 238; İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhârî men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvût-Mahmûd el-Arnâvût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986-1993, II, 309.

²⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 250.

²⁹ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, s. 247-248; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 309.

³⁰ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, III, 231; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfiîyye*, I, 109-110; Okuyucu, “İstahrî, Ebû Saîd”, Ek I, 669.

b. Harbeveyh (ö. 319/931),³¹ Ebû Ali b. Hayrân (ö. 320/941),³² İbn Ebû Hüreyre,³³ İbnü'l-Haddâd el-Kinânî (ö. 344/955)³⁴ Ubeyd el-Fakîh³⁵ ve Ebû'l-Hasan el-Mehâmîlî'l-kebîr yer almıştır.³⁶

Kaynaklarda İstahrî'nin muasırı olup da kendileriyle ilmî münazaralarda bulunduğu Şâfiî hukukçularından sadece İbn Süreyc ve Ebû Ali b. Hayrân'a yer verilmiştir. Bu münazaralar ise kısaca şöyledir: İstahrî, döneminde sayılamayacak derecede talebe yetiştirip Şâfiî fıkhnın birçok İslâm beldesine yayılmasına vesile olan ve hukukçular arasında “el-Bâzû'l-eşheb/boz kartal” lakabıyla tanınan çağdaşı İbn Süreyc'le³⁷ birçok ilmî münazarada bulunmuştur. İstahrî ve İbn Süreyc arasında cereyan eden münazaralardan birkaçını Ebû İshâk el-Mervezî şu şekilde özetlemiştir: İbn Süreyc, İstahrî'ye kocası vefat eden hamile kadına terekeden (miras) nafaka verilip verilemeyeceğini sorduğunda o, nafaka verileceğine dair kanaat belirtmiştir. Bu hususta İbn Süreyc tarafından İstahrî'nin İmam Şâfiî'ye muhalefet ettiği hatırlatılsa da o, bunu tasdik etmemiştir. Buna istinaden kendisine Şâfiî'nin kitaplarından kocası vefat eden hamile kadına nafaka verilemeyeceğine dair hüküm gösterilse de o, -her ne kadar Şâfiî'nin görüşüne muhalif olsa da- ilgili kanaatinin Hz. Ali ile İbn Abbâs'ın görüşüne muvafık olduğunu ifade ederek ileri sürdüğü hükümden rücû etmeyip bu konuda Sahâbî kavli ile amel etmiştir. Yine İstahrî ile İbn Süreyc arasında gerçekleşen münazaralardan birinde İbn Süreyc, İstahrî'ye şer'î bir meselenin³⁸ hükmünde isabet etmediğini söylemiştir. İstahrî'nin bu tutumu karşısında İbn Süreyc, “baklayı çokça yiyen birisin. Bu, senin beyin fonksiyonlarını götürmüş” diyerek onu kara bir mizahla eleştirmiştir. Hazır cevap olduğu görülen İstahrî ise İbn Süreyc'in kara mizahına karşılık “sen de sirke ve acı şeyleri fazlaca yiyen birisin. Bu durum, göbeğini oldukça eritmiş” diyerek espiride bulunmuştur.³⁹

Kocası tarafından boşanmış ya da vefat iddeti bekleyen gebe kadının düşük yapması durumunda iddetinin nihayete erip ermediği ile ilgili meselede İstahrî'nin, muasırı Ebû Ali b. Hayrân arasında fikhî bir çekişme cereyan ettiği görülmüştür. Aktarıldığına göre; kocası tarafından boşanmış ya da vefat iddeti bekleme süresinde düşük yapan kadının

³¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIV, 538.

³² Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 207.

³³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, II, 74.

³⁴ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfiyye*, I, 130.

³⁵ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XVI, 10.

³⁶ Şâfiî fakihî İbnü'l-Mehâmîlî'nin (ö. 415/1024) dedesi olmadığı, İstahrî ve İbn Hayrân'ın muasırı olduğu bilgisi dışında hakkında detaylı bir bilgiye rastlanmamıştır. Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, III, 267.

³⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIV, 202; XV, 250; Ziriklî, *el-A'lâm*, s. 185.

³⁸ Bu meselenin ne olduğuna yer verilmemiştir.

³⁹ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, III, 231.

cenini, İstahrî'ye getirilerek kadının iddetinin bitip bitmediğine dair sual edilmiştir. Cenine bakan İstahrî, ceninin şekil ve fizik hatlarının belli olmadığını ifade etmiştir. Ebelerin sözlerine rağmen İstahrî, düşük yapan kadının doğumunun sübut bulmadığına hükmederek iddetinin devam ettiğine kâil olmuştur.⁴⁰ Bu hüküm karşısında ebeler, ceninin şekil ve fizik hatlarının belirgin olduğunu göstermek üzere cenini sıcak suyla yıkamışlardır. Ceninin şekil ve fizik hatları belirlediği halde İstahrî, bu kanaatinden dönmeyip mezhebe muhalefet etmiştir. Ebelerin konuya ilişkin kanaatlerini dikkate almadığından olacak ki ilgili mesele, daha sonra muasırı Ebû Ali b. Hayrân'a taşınmıştır. Ebû Ali b. Hayrân ise bu konuda alanında uzman ve güvenilir ebelere kulak vererek ceninin şekil ve fizik hatlarının belirgin olduğuna hükmetmiş ve kocası boşanmış ya da vefat iddeti bekleyip bu süre zarfında düşük yapan kadının doğumunu gerçekleştirdiği kanaatine vararak iddetinin sona erdiği yönünde ictihadda bulunmuştur. Ebû Ali b. Hayrân'ın bu yöndeki ictihadından haberdar olan İstahrî ise konuya ilişkin ileri sürdüğü kanaatten rücû etmiştir.⁴¹

Kocasını vefat eden hamile kadına nafaka verilip verilemeyeceği konusunun yanı sıra birçok fûru meselede İstahrî'nin mezhebe muhalif bir tutum içerisinde bulunması, onun Irak muhitinde İbn Süreyc'in başlatmış olduğu Şâfiî merkezli fıkıh anlayışını tamamen benimsemediğine karine teşkil etmiştir. Bunun yanında İstahrî'nin mezhebe olan bu muhalefeti İbn Süreyc, İbn Hayrân ve daha birçok fukahânın faaliyetiyle mezhep müessesisinin fikhî düşüncelerinin merkezî hale getirilme çabalarına karşı ortaya konulmuş bir tavır olarak değerlendirilmiştir.⁴²

İstahrî hakkında fikhî kuralların tatbiki hususunda sık sık hataya düştüğü söylenmiştir.⁴³ Öte yandan pratik zekâsı, derin anlayışı, münazara kuvveti gibi birçok maharetiyle dikkatleri üzerine çekmiş, İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) kaydına göre öncü fakihlerden ve sika râvîlerden olduğu ileri sürülmüş,⁴⁴ âlimlerin övgüsüne mazhar olmuştur. Nitekim Dârekutnî, İmâm Şâfiî ve talebelerini uzunca methettiği bir şiirinde hocası İstahrî hakkında "geçmiş ulemanın ayak izini takip edip fıkıhta onların metodunu izlediğini" ifade ederek hüsn-ü şهادette bulunmuştur.⁴⁵ Şâfiî fakih Ebû Hâmid el-İsferâyînî ise İstahrî'nin mezhep müessisi İmâm Şâfiî'nin bütün kitaplarında yer alan bilgilere ileri düzeyde vukûfiyetinden söz edip onun üstün zekâyâ sahip olduğuna işaret

⁴⁰ Râfi'î, *el- 'Azîz*, IX, 447.

⁴¹ İmrânî, Ebû'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2000, XI, 10; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, III, 232.

⁴² Okuyucu, "İstahrî, Ebû Saîd", Ek I, 669.

⁴³ Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2007, V, 210; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, III, 232.

⁴⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 300.

⁴⁵ İbn Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfi'îyye*, s. 503.

etmiştir.⁴⁶ Ünlü tarihçi ve fakih Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de onun, dönemin saygın Bağdat Şâfiî meşâyihinden olduğuna değinerek haiz olduğu ilmi methetmiştir.⁴⁷

Fıkıh, hadis ve matematik ilmiyle iştigal ettiği kadar zühd, vera' ve ibadetle de meşgul olan İstahrî, zâhid bir fakihti. Nitekim onun, muhtesiplik yaptığı dönemlerde Bağdat sokaklarını teftiş etmek üzere gezindiğinde dahi nafilâ namazları bineği üzerinde kılarak aksatmadığına değinilmiştir. Ayrıca talebesi Ebû İshâk el-Mervezî, onun dünya meta'ını önemsemediğinden elbisesinin tek bir parçadan ibaret olduğuna değinmiştir.⁴⁸ Bunun yanında kaynaklarda mizacının sert olduğundan söz edilen İstahrî'nin⁴⁹ dinin emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı ve bu hususta asla taviz vermeyen, dünyaya düşkün olmadığından eline geçen az bir azıkla geçimini idame ettiren kanaat sahibi âbid bir âlim olduğuna vurgu yapılmıştır.⁵⁰

1.2.2. Hocaları

Kişinin ilmî seviyesini anlamak adına ders aldığı hocaların bilinmesi önem arz eder. Zira insanlığın başlangıcından itibaren ilim tahsilinde hoca-talebe ilişkisi belirleyici olmuştur. Kuşkusuz ilmin günümüze kadar aktarılabilmesinde mümtaz hocaların seçkin talebeler yetiştirmelerinin ehemmiyeti inkâr edilemez. Bu yüzden kişinin tedrisinde bulunduğu âlimler şeceresini bilmek, o kişiyi tanıma ve değerlendirmeye tabi tutmada başvurulacak en önemli ölçüttür.⁵¹ Nitekim İmam Nevevî, bu konuda şöyle der: “Fakih ve mütefakkih'in (fıkıh öğrenmek isteyen talebe), hocalar silsilesinin bilinmesi gerekli ve oldukça önemlidir.”⁵²

İstahrî, ilmî hareketliliğin yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. İlim tahsili için Bağdat'a intikal eden İstahrî'nin pek çok alanda ihtisas sahibi birçok hocadan fıkıh ve hadis dersleri aldığına kaynaklarda yer verilmiştir. Onun ilmî kişiliğinin oluşmasında müstakil bir çalışmaya konu olacak bu âlimlerin büyük bir tesiri vardır. Bu itibarla onu, yaşadığı dönemin “İmâmı/Şeyhi” kılan⁵³ ve bu hususta ona kılavuzluk eden hocalardan öne çıkanlar şunlardır:

⁴⁶ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 238.

⁴⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 268.

⁴⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 207; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 238; Safedî, *el-Vâfi*, XI, 287.

⁴⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 309; Ziriklî, *el-A'lâm*, XI, 179.

⁵⁰ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, s. 248; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 309.

⁵¹ Koçyiğit, Yakup, *Muhyiddîn en-Nevevî'nin Hayatı, Eserleri ve Sahih-i Müslim Şerhindeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1989, s. 29.

⁵² Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 32.

⁵³ Yâfi'î, Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullah b Es'ad, *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretü'l-yakazan*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 218.

Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî: İstahrî'nin Şâfiî fikhını, Müzenî (ö. 264/878) ve Rebî' b. Süleymân el-Murâdî'nin (ö. 270/884) talebelerinden aldığına kaynaklarda yer verilse de⁵⁴ fıkıh hocaları arasında ismi açıkça zikredilen tek hocası Enmâtî'dir.⁵⁵ Tam adı Osmân b. Saîd b. Beşşâr el-Enmâtî olup Bağdat'ta doğmuştur. Künyesi Ebü'l-Kâsım'dır. Henüz fıkıhla iştigal etmeden önce desenli halı, yaygı gibi bir nevi dokuma türü olan “nemât” işiyle uğraştığından “Enmâtî” ismiyle şöhret bulmuştur.⁵⁶ Şâfiî tabakât kaynaklarında genel manada hayatına dair yeterli bilgiye yer verilmemiştir. Ancak şu kadarı var ki Enmâtî'nin, Şâfiî hukukçular silsilesinde mezhep müessisi İmam Şâfiî'yi görme imkânı bulamayan, h. 300/913 seneye kadar ki ikinci nesil diye nitelendirilen bir dönemde yaşadığı bilinmektedir.⁵⁷ Tam olarak tespit edilemeyen bir tarihte Bağdat'tan Mısır'a giden Enmâtî, İmam Şâfiî'nin talebelerinden Müzenî ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin derslerine katılmıştır. Ancak kaynaklarda Enmâtî'nin en çok fıkıh dersi aldığı hocası Müzenî'ye yer verilir. İbn Süreyc ve Ebû Ali b. Hayrân başta olmak üzere birçok fakih yetiştirmiştir. Enmâtî, hocası Müzenî'nin fıkıh bilgisini Bağdat'a naklederek Irak Şâfiîliği ile Mısır Şâfiî fukahası arasında irtibatı sağlamış ve burada Şâfiî fikhının yeniden ilgi duyulmasına katkı vermiştir. Bu sebeple kendisine fukaha tarafından “Şeyhu's-Şâfiyye” lakabı verilmiştir. Enmâtî, h. 288/901 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.⁵⁸

Hafs b. Amr er-Rebâlî: Tam adı, Ebû Ömer/Ebû Amr Hafs b. Amr b. Rebâl b. İbrahim b. 'Aclân'dır. Basra'lı muhaddislerden olup başta İsmail b. Uleyye (ö. 193/809) ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) olmak üzere birçok hadis ulemasından hadis dersleri dinlemiştir. İstahrî dışında⁵⁹ yetiştirmiş olduğu öğrencileri arasında İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Ebû İshâk İbrahim el-Harbî (ö. 285/899) ve Muhammed b. Hüzeyme (ö. 311/924) yer almıştır.⁶⁰ Kaynaklarda Hafs b. Amr er-Rebâlî'nin sika⁶¹ olduğuna değinilmiştir.⁶²

⁵⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 252.

⁵⁵ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, II, 301; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfiyye*, I, 109.

⁵⁶ İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut, ts, III, 241; Okuyucu, Nail, “Enmâtî, Ebü'l-Kâsım”, *DİA*, İstanbul 2016, Ek I, 406.

⁵⁷ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2015, s. 139.

⁵⁸ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn, *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfiyye*, thk. Muhyeddîn Ali Necîb, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut 1992, II, 589; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfiyye*, I, 80-81.

⁵⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 207; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1986-2000, XXIV, 227; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, III, 230; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'yyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Ali Zeynühdüm, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1993, s. 247.

⁶⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IX, 91; Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebü'l-Haccâc, *Tehzibü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983-1992, VII, 52-53; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIX, 122.

Sa'dân b. Nasr el-Bezzâz: Tam adı, Ebû Osmân Sa'dân b. Nasr b. Mansûr es-Sekafî'dir. İsmi Saîd olmasına rağmen halk arasında Sa'dân adıyla tesmiye edilmiştir.⁶³ Hadis literatüründe “Bağdat müsniidi” olarak şöhret bulmuştur. Mu'ammer b. Süleymân en-Nehaî (ö. 191/807), Muaz b. Muaz el-'Anberî (ö. 196/811), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) olmak üzere birçok âlimden hadis dinlemiştir. Talebeleri arasında İstahrî yanında⁶⁴ İbn Ebû'd-Dünyâ (ö. 281/894), İbn Sâid el-Hâşimî (ö. 318/930) İsmail b. Muhammed es-Saffâr (ö. 341/953) ve daha birçok kişiye yer verilmiştir. Sika raviler silsilesinde zikredilmiştir.⁶⁵

Ahmed b. Mansûr er-Remâdî (ö. 265/878): İsmi, Ahmed bin Mansûr bin Seyyâr bin el-Mu'ârik olup 182/798'de Bağdat'ta doğmuştur. Hicaz, Yemen, Irak, Şam ve Mısır diyarları başta olmak üzere birçok bölgeye ilim tahsili için giderek bu coğrafyalarda Zeyd bin el-Habbâb el-'Aklî (ö. 203/818), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), Abdülmecîd bin Ebî Revâd el-Ezdî (ö. 206/822), Haccâc b. Muhammed el-Massîsî (ö. 206/822), Ebû'n-Nasr Hâşim el-Horâsânî (ö. 207/823), Saîd bin Ebî Meryem el-Mısırî (ö. 224/839), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve daha pek çok âlimden hadis dinlemiştir. İstahrî yanında⁶⁶ İbn Mâce, Ahmed b. Ebî İmrân (ö. 280/894), Ebû Avâne el-İsferâyînî (ö. 316/929), Ebû'l-Kâsım el-Bağavî (ö. 317/929), İbn Ebû Hâtım (ö. 327/938) ve pek çok âlim de Remâdî'den ilim öğrenerek, hadis rivâyetinde bulunmuşlardır. Çok kuvvetli bir hafızaya sahip olan Remâdî, en az yüzbin hadisi râvileriyle birlikte ezberlediğinden “hâfız” ünvanına layık görülmüştür. Öte yandan onun, *el-Musannef* adlı eseriyle tanınan İbn Ebû Şeybe'ye (ö. 235/849) ilimde denk olduğu söylenmiştir. Sika râvî silsilesinde yer alan Remâdî, *el-Müsne'dü'l-kebîr* adlı eseri kaleme almıştır.⁶⁷

⁶¹ Râvînin güvenilir olduğunu ifade eden bir terimdir. Geniş bilgi için bkz. Yücel, Ahmet, “Sika”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 175-176.

⁶² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* XIX, 122; Komisyon, *Mevsû'atü akvâli ed-Dârekutnî fî ricâli'l-hadîs ve 'ilelihî*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2001, I, 222.

⁶³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 357.

⁶⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 207; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 238; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV, 227; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 251; Yâfi'î, *Mir'âtu'l-cinân*, II, 218; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, IV, 146.

⁶⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 283; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* XX, 101; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 357-358; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 281; Komisyon, *Mevsû'atü akvâli ed-Dârekutnî*, I, 279.

⁶⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 207; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 238; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 251; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, s. 247.

⁶⁷ İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995-2000, VI, 23-24; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 389-391; Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1325-1327, I, 83-84; Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed, *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006, I, 38-39.

Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî (ö. 271/885): İsmi, Abbâs b. Muhammed b. Hâtım b. Vâkıd olup künyesi Ebü'l-Fazl'dır. 185/802 senesinde Bağdat'ta doğmuştur. Aslen Harezmlidir. Kaynaklarda on yedi yaşından itibaren hadisle iştiğal ettiğine yer verilmiştir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Şebâbe b. Sevvâr (ö. 204/819), Abdülvehhâb b. Atâ el-Haffâf (ö. 204/819), Yahyâ b. Ebî Bukeyr (ö. 231/846), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ahmed b. Hanbel ve daha birçok âlimden hadis dinlemiştir. İstahrî yanında⁶⁸ İbn Mâce, Ebû Dâvud, Tirmizî (ö. 279/892), Cafer b. Muhammed el-Firyâbî (ö. 301/913), Nesâî (ö. 303/915), Kâsım b. Zekeriyâ el-Mutarriz (ö. 305/918), Şâfiî müctehidi İbn Süreyc ve Muhammed b. Mahled el-'Attâr (ö. 331/943) gibi önemli şahsiyetler, Dûrî'den dersler almıştır.⁶⁹ Dûrî şâz, münker ve mensûh hadisleri rivayet etmekten kaçındığından sika râvî silsilesinde kendinden söz ettirmiştir.⁷⁰

İsâ b. Ca'fer el-Verrâk (ö. 272/886): Tam ismi, Ebû Mûsâ İsâ b. Ca'fer el-Verrâk es-Safedî'dir. Şücâ' b. el-Velîd el-Kûfî (ö. 204/819), Şebâbe b. Sevvâr, Hişâm b. Ammâr es-Sülemî (ö. 245/859), Yahyâ b. İshâk es-Seylehînî (ö. 210/826), Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî (ö. 227/842), Ahmed b. Hanbel ve daha birçok âlimden hadis dinlemiştir. İstahrî yanında⁷¹ Muhammed b. 'Ufeyr el-Ensârî (ö. 315/928), Ebü'l-Kâsım el-Bağavî ve Ebû Muhammed Yahyâ b. Sâ'id (ö. 318/930) gibi şahsiyetlere tedris faaliyetinde bulunmuştur. İlmî gayretleri yanında Allah için gaza etmesiyle de tanınmıştır. Bu yüzden kendisine İslâm'ın süvarisi manasına gelen "fârisu'l-İslâm" lakabı verilmiştir.⁷²

Hanbel b. İshâk (ö. 273/886): Tam ismi, Ebû Ali Hanbel b. İshâk b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî olup Ahmed b. Hanbel'in amcazadesidir. H. 193/809 senesinde doğan Hanbel b. İshâk; Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî (ö. 215/830), Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî (ö. 219/834), Affân b. Müslim (ö. 220/835), Süleymân b. Harb (ö. 224/839), Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî (ö. 227/842), Ahmed. Hanbel ve daha birçok kişinin ders halkalarına katılarak onlardan hadis dinlemiştir. Edinmiş olduğu ilim sayesinde hadis literatüründe en az yüzbin hadisi râvileriyle birlikte ezberlediğinden "hâfız" unvanına layık görülen Hanbel b. İshâk; muhaddis, tarihçi aynı zamanda Ahmed b. Hanbel'in fikhî

⁶⁸ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 207; Sübkî, *Tabakâtu 'ş-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, III, 230; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 238.

⁶⁹ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV, 30-31; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XIV, 245-248; Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 129.

⁷⁰ İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed, *es-Sikât*, Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, Haydarâbâd 1973, VIII, 513; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 523.

⁷¹ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 207; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 238.

⁷² İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dımaşk*, XLVII, 294-296; İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire ts, I, 247; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 144.

görüşlerini tespit ettiğinden fakih bir kişiliğe sahip olmuştur. O, ilmî birikimini İstahrî dışında⁷³ Ebûbekir el-Hallâl (ö. 311/923), Yahyâ b. Sâ'îd, Muhammed b. Mahled el-'Attâr, Ebû Ca'fer İbnü'l-Bahterî (ö. 339/951) gibi mümtaz şahsiyetlere aktarmıştır. Ahmed b. Hanbel'in amcazadesi olması sebebiyle onun ilim meclislerine daha çok iştirak etmiştir. Hakkında sika bir hadis âlimi olduğu belirtilen Hanbel b. İshâk, Ahmed b. Hanbel'in fetva ve görüşlerini derlediği *Mesâ'il* adlı eseri telif etmiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn gibi muhaddislerden söz ettiği ve hadis râvilerinin durumunu incelediği *et-Târîh* eseri kaleme almıştır. Ayrıca *Kitâbü'l-fiten* ve *Mihnetü İbn Hanbel* eserleri yanında bizzat kendisi tarafından rivayet edilen hadisleri ihtiva ettiği *Cüz'* adlı eseri de telif ederek hadis ilmine katkıda bulunmuştur.⁷⁴

Ahmed b. Sa'd ez-Zührî (ö. 273/886): İsmi, Ahmed b. Sa'd b. İbrahim b. Sa'd b. İbrahim b. Abdurrahmân b. Avf'tır. H. 198/814'de doğmuştur. İsminden anlaşılacağı üzere soyu meşhur sahabî Abdurrahmân b. Avf'a (ö. 32/652) dayanmaktadır. Künyesi Ebû İbrahim'dir. Dimaşk, Mısır ve Irak'a giderek bu bölgelerde Ali b. el-Ca'd (ö. 230/844), Muhammed b. Sellâm el-Cumehî (ö. 231/846), Ali b. Bahr el-Kattân (ö. 234/849), İshâk b. Mûsâ el-Ensârî (ö. 244/859) gibi âlimlerden hadis dinlemiştir. Aile efradının tamamının âlim ve muhaddis olduğuna yer verilir. İstahrî yanında⁷⁵ Ebû Avâne el-İsferâyînî, Yahyâ b. Sâ'îd, Ebû Abdillâh el-Mehâmîlî (ö. 330/942), İsmâil es-Saffâr ve daha birçok kişi, kendisinden hadis rivayet etmiştir. Sika ravi silsilesinde kendinden söz ettirmiştir.⁷⁶

Ahmed b. Hâzim el-Ğifârî (ö. 276/890): Tam adı, Ahmed b. Hâzim b. Muhammed b. Yûnus b. Kays b. Ebî Ğareze olup aslen Kûfe'lidir. Sika ravi silsilesinde zikredilen Ahmed b. Hâzim, *el-Müsne'd* adlı eser kaleme almıştır. Ca'fer b. Avn (ö. 207/823), Ya'lâ b. Ubeyd (ö. 209/825), İsmâil b. Ebân (ö. 210/826) ve daha birçok muhaddisten hadis dinlemiştir. İstahrî yanında⁷⁷ Mutayyen el-Hadramî (ö. 297/909), Ebû'l-

⁷³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 207; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 251; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, s. 247.

⁷⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IX, 217-218; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, tsh. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1374, II, 133; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 51-52; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, nşr. Komisyon, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 272; Kandemir, M. Yaşar, "Hanbel b. İshâk", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 525.

⁷⁵ Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed et-Temîmî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ, Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmânî, Haydarâbâd 1962, s. 286; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 821.

⁷⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 204-205; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, LXXI, 136; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 117-118; Vâdi'î, Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî, *Terâcimü ricâli'd-Dârekutnî fi Sünenih*, nşr. Ahmed b. Muhammed el-Karâsî vdğ., Dâru'l-Âsâr, Sana 1999, s. 92.

⁷⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 207; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 238.

Abbâs b. Ukde (ö. 332/944), İbn Duhaym eş-Şeybânî (ö. 351/963) gibi önemli şahsiyetler ise kendisinden hadis rivayet etmiştir.⁷⁸

Muhammed b. Abdillâh b. Nevfel (ö. ?): Sika râvîlerden olup⁷⁹ İstahrî'nin hocaları arasında kendisinden söz edilmiştir.⁸⁰ Hayatına ilişkin herhangi bir bilgiye - görüldüğü kadarıyla- kaynaklarda rastlanmamıştır.

1.2.3. Öğrencileri

Dönemin Irak Şâfiî fukahasının imamı olan İstahrî'nin hayatını konu edinen tabakât eserlerinde birçok kişiye fıkıh ve hadis ilimlerine yönelik dersler verdiğine yer verilmiştir. Bu bağlamda İstahrî'den ilim tahsil eden öğrencilerden öne çıkan talebeleri şunlardır:

Ebû İshâk el-Mervezî: Horasan'ın Merv şehrinde olup tam adı, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. İshâk'tır. İbn Abdân el-Mervezî (ö. 293/906), İstahrî⁸¹ ve İbn Süreyc'ten fıkıh dersleri alarak Şâfiî hukukçuların önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. Hadis rivayetinde sika olduğu hususunda ittifak vardır. İslâm coğrafyasının hemen hemen her nahiyesinden kendisinden ders alan İbn Ebû Hüreyre, Ebû Hâmid el-Merverrûzî (ö. 362/973), Ebû'l-Kâsım Abdülazîz b. Abdullah ed-Dârekî (ö. 375/985), Ebû'l-Hasan el-Mâsercisî (ö. 384/994) gibi talebeleri sayesinde Şâfiî mezhebi, Irak ve diğer bölgelere intişar etmiştir. Oldukça zengin fikhî birikime sahip olan Mervezî, *Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, *Kitâbü't-Tavassut beyne's-Şâfiî ve'l-Müzenî*, *el-Fusûl fî ma'rifeti'l-usûl*, *eş-Şürût ve'l-vesâ'ik*, *el-Vesâyâ ve hisâbü'd-devr*, *Kitâbü'l-Husûs ve'l-'umûm* gibi eserleri telif ederek ilme katkıda bulunmuştur.⁸²

Ubeyd el-Fakîh (ö. 360/971): Tam adı, Ubeyd b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Kaysî'dir. H. 295/908 senesinde Bağdat'ta doğmuştur. Henüz küçük yaşlarda hadis, fıkıh ve kıraat alanına ilgi duyan Ubeyd el-Fakîh; Rakka, Dımaşk, Halep ve Mısır'a giderek buralarda Ebû'l-Kâsım el-Bağavî, Yahyâ b. Sâ'îd, Tahâvî (ö. 321/933) ve daha birçok kişiden hadis işitmiş; fıkıh ilmini Mâlikî hukukçuları yanında İstahrî'den; kıraat ilmini ise İbn Mücâhid (ö. 324/936) ve İbn Şenebûz'dan (ö. 328/939) almıştır. İlimde çok

⁷⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 239-240.

⁷⁹ Vâdi'î, *Terâcümü ricâli'd-Dârekutnî*, s. 49; 404.

⁸⁰ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiîyyeti'l-kübrâ*, III, 230.

⁸¹ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiîyyeti'l-kübrâ*, III, 230; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-şâfiîyye*, I, 109.

⁸² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, I, 26; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 429-430; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-şâfiîyye*, I, 105-106; Özel, Ahmet, "Mervezî, Ebû İshâk", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 234-235.

yönlü olduğu belirtilen Ubeyd el-Fakîh kıraat, ferâiz ve usul sahasında birçok eser geride bırakarak Kurtuba’da vefat etmiştir.⁸³

Ebü’t-Tayyib el-Bağdâdî (ö. 373/983): Tam adı, Muhammed b. Ahmed b. İbrahim b. Ebî Burde olup künyesi Ebü’t-Tayyib’tir. Bağdat’ta İbn Ebû Dâvûd (ö. 316/929), Ebü’l-Kâsım el-Bagavî, İbn Mücâhid ve daha pekçok muhaddisten hadis dinlemiş; fikhî ise İstahrî ve Ebû İshâk el-Mervezî’den almıştır. H. 324/935 senesinde Mısır’a giden Mervezî, burada Yûnus b. Abdila’lâ es-Sadefî (ö. 264/878), Müzenî ve Rebî‘ b. Süleymân el-Murâdî’nin talebeleriyle karşılaşmış, ancak ilmî yönden onları yeteri düzeyde bulmadığından onlardan ilme dair herhangi bir şey almamıştır. Mervezî, h. 361/971 senesinde Endülüs’e giderek orada Şâfiî fikhına ilişkin dersler okutmuştur. Mu‘tezilî olmakla itham edildiğinden dönemin halifesi tarafından Endülüs’ten ihraç edilmiştir. Kalan ömrünü Tâhert’te kızının evinde geçiren Mervezî, burada vefat etmiştir.⁸⁴

İbnü’l-Muzaffer el-Bezzâz (ö. 379/989): Tam adı, Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. el-Muzaffer b. Mûsâ b. Îsâ olup h. 286/899 senesinde Bağdat’ta tevellüd etmiştir. Mısır, Harran, Dimaşk, Halep, Rakka ve Humus’a giderek Zekeriyâ el-Mutarriz (ö. 305/918), İbn Cerîr et-Taberî, İbnü’l-Bâğandî (ö. 312/925), İbn Ebû Dâvûd, Ebü’l-Kâsım el-Bagavî, Ebû Arûbe (ö. 318/931), Tahâvî ve İstahrî⁸⁵ gibi âlimlerden hadis öğrenmiştir. Hâfız ve sika râvilerden olduğu ifade edilen İbnü’l-Muzaffer’dan Dârekutnî (ö. 385/995), İbn Şâhîn (ö. 385/996), Ebû Sa’d el-Mâlînî (ö. 412/1022), İbn Ebü’l-Fevâris (ö. 412/1022), Ebûbekir el-Berkânî (ö. 425/1034) ve daha birçok şahsiyet, hadis rivayet etmiştir. İbnü’l-Muzaffer, birçok eser telif etmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: *el-Fevâ’idü’l-müntekâti’l-ğarâ’ibi’l-hisân*, *Ğarâ’ibü hadîsi’l-İmâm Ebî ‘Abdillâh Mâlik b. Enes*, *Ğarâ’ibü hadîsi Şu‘be b. el-Haccâc*, *Fedâ’ilü İbn ‘Abbâs...*⁸⁶

İbn Şâhîn (ö. 385/ 996): Tam adı, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî olup h. 297/909’da Bağdat’ta dünyaya gelmiştir. Henüz küçük yaşlarda hadis meclislerine katılmış, h. 308/920’de ise hadis yazmaya başlamıştır. Otuz yaşında iken hadis öğrenimi için Basra, Mısır, Dimaşk, Humus, Rakka ve Trablus’a seyahatler düzenlemiştir. İstahrî

⁸³ Sübkî, *Tabakâtu’s-şâfiî’yyeti’l-kübrâ*, III, 343; İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd., Dimaşk 1984, XV, 245; Okuyucu, “İstahrî, Ebû Saîd”, Ek I, 669.

⁸⁴ İbnü’l-Faradî, Ebü’l-Velîd Abdullah b. Muhammed, *Târîhu’l-‘ulemâ ve’r-ruvât li’l-‘ilm bi’l-Endelüs*, nşr. İzzet el-Attâr Hüseyinî, Matba’atü’l-Medenî, Kahire 1988, II, 116-117; Safedî, *el-Vâfi*, II, 38; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XXVI, 546.

⁸⁵ Sübkî, *Tabakâtu’s-şâfiî’yyeti’l-kübrâ*, III, 230; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XXIV, 227; İbn Kesîr, *Tabakâtü’l-fukahâi’s-Şâfi’iyyin*, s. 247.

⁸⁶ Zehebî, *Tezkiratü’l-huffâz*, III, 126-127; *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, XVI, 418-420; Süyûtî, *Tabakâtü’l-huffâz*, s. 390-391; Çakın, Kamil, “İbnü’l-Muzaffer”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 148.

yanında⁸⁷ İbnü'l-Bâgandî, Ebü'l-Kâsım el-Bağavî, Yahyâ b. Sâ'id, İbn Mücâhid, İbn Şenebûz, İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958) gibi önemli şahsiyetlerden ders almıştır. Kendisinden Ebû Sa'd el-Mâlîni, Berkânî, Ebü'l-Kâsım et-Tenûhî (ö. 447/1055), Ebû Ya'lâ el-Halîlî (ö. 446/1055), Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Mühtedî-Billâh (ö. 460/1068) ve daha birçok âlime hadis ve kıraat konularında dersler vermiştir. Hadis rivayetinde güvenilir/sika olan İbn Şâhin'in, fıkıh bilgisinin zayıf olduğuna kaynaklarda yer verilmiştir. Yaklaşık üçyüz küsur eser telif etmiştir. Bunlardan bazıları ise şunlardır: *et-Tefsîru'l-kebîr*, *Nâsihu'l-hadîs* ve *mensûhuh*, *Târîhu esmâ'i's-sikât mimmen nukile 'anhümü'l-'ilm*, *Keşfü'l-memâlik*, *Mu'cemü's-şüyûh*, *et-Terğîb fî fezâ'ili'l-a'mâl* ve *sevâbi zâlik*, *Şerhu mezâhibi Ehli's-sünne ve ma'rifeti şerâ'i'i'd-dîn* ve *t-temessûki bi's-sünen* ve diğerleri...⁸⁸

Dârekutnî (ö. 385/995): Tam ismi Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed olup h. 306/918 senesinde Bağdat'ta tevellüd etmiştir.⁸⁹ Bağdat, Basra, Kûfe ve Vâsıt gibi birçok ilim merkezine seyahatler düzenleyerek bu coğrafyalarda yer alan âlimlerden dersler almıştır. Hadis ilmini İbn Ebû Dâvûd, Ebü'l-Kâsım el-Bağavî, Ebû Abdillâh el-Mehâmîlî ve İstahrî⁹⁰ gibi devrin meşhur muhaddislerinden; Şâfiî fikhını yine hadis hocası İstahrî'den;⁹¹ kıraat ilmini ise İbn Mücâhid ve Ebû Bekir en-Nakkâş'tan (ö. 351/952) almıştır. Dârekutnî'nin tanınmış talebeleri arasında Bâkılânî (ö. 403/1013), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), Şâfiî âlimi Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016), Abdülganî el-Ezdî (ö. 409/1018), Berkânî, Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043) ve Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) gibi meşhur âlimler yer almıştır. Edebiyat ve şiire ilgi duyan Dârekutnî, Seyyid Himyerî'nin (ö. 173/789) divanı başta olmak üzere birçok divan ezberlemiştir. Güçlü hâfızası, derin anlayışıyla devrinin en önde gelen simalarından biri olan Dârekutnî'ye “emîrü'l-mü'minîn fî'l-hadîs/hadis ilminde müminlerin emîri” ünvanı verilmiştir. Dârekutnî, büyük bir bölümü hadis ilimlerine dair olmak üzere otuzdan fazla eser ve risâle kaleme almıştır. Bunların başlıcaları ise şunlardır: *es-Sünen*, *Kitâbü'd-*

⁸⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV, 227; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 251; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, s. 247.

⁸⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 133; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVI, 431-435; *Tezkiratü'l-huffâz*, III, 129-130; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, XVIII, 248-249; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 40; Koçkuzu, Ali Osman, “İbn Şâhin”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 367-369.

⁸⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 314.

⁹⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV, 227; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 251; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, s. 247.

⁹¹ İbnü'l-Esîr, Ebû's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvût vdğ., *Mektebetü'l-Hulvânî-Mektebetü Dâri'l-Beyân*, Dimaşk-Beyrut 1969-1972, XII, 714; Okuyucu, “İstahrî, Ebû Saîd”, Ek I, 669.

*Du'afâ' ve'l-metrûkîn, Su'âlât, 'İlelû'l-hadîs, Ricâlû'l-Buhârî ve Müslim, el-Fevâ'id, Kitâbü's-Sıfât, Kitâbü'l-Kırâ'ât ve diğerleri...*⁹²

Yûsuf b. Ömer el-Kavvâs (ö. 385/995): İsmi, Yûsuf b. Ömer b. Mesrûr olup, künyesi Ebû'l-Feth'dir. 303/915 senesinde Bağdat'ta doğmuştur. Hadis öğrenmek üzere birçok İslâm beldesine giderek buralarda İstahrî yanında⁹³ İbn Ebû Dâvûd, Ebû'l-Kâsım el-Bağâvî, Yahyâ b. Sâ'id, İbnü'l-Bühlûl (ö. 318/930), Hâşim b. Kâsım el-Hâşimî (ö. 319/931), Ebû Ömer el-Kâdî (ö. 320/932) ve daha pekçok âlimden hadis dinlemiştir. Abdülazîz el-Ezcî (ö. 444/1053) Ebû'l-Kâsım et-Tenûhî (ö. 447/1055) ve daha pekçok âlim kendisinden hadis rivâyet etmiştir. Sika râvîler silsilesinde kendinden söz ettiren Ebû'l-Feth el-Kavvâs, Muâviye'nin (ö. 60/680) menkıbelerini konu ettiği bir risâle kaleme almıştır.⁹⁴

İbnü's-Sellâc el-Bağdâdî (ö. 387/998): Tam adı, Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh b. İbrahim b. Ubeyd olup h. 307/919 senesinde doğmuştur. Aslen Hulvâlî'dir. Dedesi Abdullah, Hulvân güzergâhı üzerinden geçmekte olan İslâm halifelerine kar takdim ettiğinden “karcının oğlu” manasına gelen “İbnü's-Sellâc” künyesi ile şöhret bulmuştur. İstahrî yanında⁹⁵ İbn Ebû Dâvûd, Ebû'l-Kâsım el-Bağâvî, Yahyâ b. Sâ'id, İbnü'l-Bühlûl ve daha pekçok âlimden hadis dinlemiştir. Ebû'l-'Alâ el-Vâsitî (ö. 431/1039), Ebû'l-Kâsım et-Tenûhî, Ahmed b. Ali et-Tûzî (ö. 442/1050) gibi önemli şahsiyetler kendisinden hadis rivâyet etmiştir. İbnü's-Sellâc, hafızasının zayıf olduğu, duyulmadık hadisler uydurduğu gerekçesine binaen sika râvî olmadığına kanaat getirilmiştir.⁹⁶

Ebû'l-Hasan İbnü'l-Cündî (ö. 396/1005): Tam ismi, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. İmrân'dır. Şii muhaddislerden olan h. 306/918 senesinde Bağdat'ta doğmuştur. Henüz küçük yaşlarda (h. 313/925) hadis meclislerine iştirak etmiştir. İstahrî yanında⁹⁷ İbn Ebû Dâvûd, Ebû'l-Kâsım el-Bağâvî, Yahyâ b. Sâ'id, Ebû Saîd el-'Adevî (ö. 319/931), Yûsuf b. Ya'kûb en-Nîsâbü'rî (ö. 322/933) ve daha birçok kişiden hadis rivâyet etmiştir. Ebû'l-Kâsım el-Ezherî (ö. 412/1021), Muhammed b. Abdülaziz el-Berza'î (ö. 423/1031), Hasan b. Muhammed el-Hallâl (ö. 430/1038) kendisinden hadis rivayet edenler

⁹² Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 487-488; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVI, 452-461; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'yyîn*, s. 323-326; Çakan, İsmail Lütfü, “Dârekutnî”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 488-490.

⁹³ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 207; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 238.

⁹⁴ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XVI, 476-477; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2009, I, 549; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVI, 474-475;

⁹⁵ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 238.

⁹⁶ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 363-366; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVI, 461-462.

⁹⁷ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 207; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, III, 230; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 251; *Târihu'l-İslâm*, XXIV, 227.

arasında yer alır. Cerh ve tadil açısından zayıf râvîler arasında ismi zikredilmiştir. *el-Fevâ'idü'l-hisânü'l-ğarâ'ib* adlı eseri vardır.⁹⁸

Ebü'l-Kâsım ed-Dîneverî (ö. 397/1006): Tam adı, Abdüssamed, b. Ömer b. Muhammed b. İshâk ed-Dîneverî'dir. Künyesi Ebü'l-Kâsım olup sika râvîler silsilesinde yer almıştır. Hadis ilmini Ebûbekir Ahmed b. Selmân en-Neccâd'dan (ö. 348/960); fıkıhı ise İstahrî'den öğrenmiştir.⁹⁹

1.2.4. Eserleri

Elimizde matbu olarak İstahrî'ye ait müstakil bir eser bulunmamaktadır. Ona ait mahtût (el yazması) bir eser de –görüldüğü kadarıyla- tespit edilememiştir. Fakat tabakât kitaplarında birtakım eserin İstahrî'ye nispet edildiği görülmüştür. Bu eserler, şunlardır:

Kitâbü'l-kadâ': İstahrî'nin yargılama hukuku usulüne ilişkin kaleme almış olduğu bu esere Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Kitâbü'l-kadâ'*,¹⁰⁰ Hacı Halife *Edebü'l-kadî 'alâ mezhebi's-Şâfi'*¹⁰¹ ve *Kitâbü'l-akdiye*,¹⁰² Ziriklî ise *Edebü'l-kadâ'*,¹⁰³ isimleriyle yer vermiştir. Alanında eşsiz olduğuna değinilmiştir.¹⁰⁴ Şâfiî tabakât müelliflerinden İsnevî ilgili eserin, hacimce küçük olduğunu kaydederken;¹⁰⁵ İbn Kâdî Şühbe ise bahse konu eserin tek ciltten müteşekkil olduğuna temas etmiştir.¹⁰⁶ Râfi'î el-Kazvînî,¹⁰⁷ Zekeriyâ el-Ensârî,¹⁰⁸ İbn Hacer el-Heytemî,¹⁰⁹ Hatîb eş-Şirbînî,¹¹⁰ Şemseddîn er-Remlî¹¹¹ ve daha birçok Şâfiî fukahasının, söz konusu eserden nakilde bulunduğu görülmüştür.

⁹⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 244-245; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 210.

⁹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, By. 1997-1999, XV, 516; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, III, 329.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, Dâru Sâdır, Beyrut h. 1358, VI, 302.

¹⁰¹ Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh er-Rûmî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts, I, 1.

¹⁰² Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn* II, 1395. Meşhur tarihçi ve ansiklopedist Ömer Rıza Kehhâle (1905-1987) de söz konusu eserden *Kitâbü'l-akdiye* ismiyle bahsetmiştir. Bkz. Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts, III, 204.

¹⁰³ Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 179.

¹⁰⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 268; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV, 119; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 238.

¹⁰⁵ İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, nşr: Kemâl Yûsuf el-Hût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, I, 34.

¹⁰⁶ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, I, 110.

¹⁰⁷ Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, X, 428; XIII, 142.

¹⁰⁸ Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1313, II, 453; 471; III, 71; 106.

¹⁰⁹ Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Tuhfetu'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts, VII, 92; 124.

¹¹⁰ Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IV, 142.

Şerhu'l-Müsta'mel fî fûrû'î'l-fıkh: Bu eserin, İstahrî tarafından Ebû'l-Hasen Mansûr b. İsmâîl et-Temîmî'nin (ö. 306/918)¹¹² fûrû-i fıkhâ ilişkin telif ettiği *el-Müsta'mel* adlı esere şerh mahiyetinde yazılmış olduğu ifade edilse de¹¹³ bazı kaynaklarda söz konusu eserin Ebû Muhammed el-İstahrî'ye (ö. 384/994) ait olduğuna değinilmiştir.¹¹⁴

Şerhu'l-cebr ve'l-mukâbele: İstahrî bu eseri, İslâm matematikçisi Ebû Kâmil Şücâ'm (ö. 339/950) matematik ilmine dair kaleme aldığı *Kitâbü'ş-Şâmil* adıyla da tanınan *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele* adlı eserine şerh niteliğinde yazmıştır.¹¹⁵ Kitabın isminden hareketle içeriğinde denklem yoluyla bilinenlerden bilinmeyen niceliklerin çıkarılması yöntemi konu edinmektedir.¹¹⁶ Ancak bahse konu şerh, günümüze ulaşmamıştır.¹¹⁷

el-Câmi'u fî'l-hisâb: İstahrî'nin –isminden de anlaşılacağı üzere- matematik sahasında telif ettiği eseridir.¹¹⁸

el-Ferâ'izu'l-kebîr: Yazdığı eserlerden (*el-Câmi'u fî'l-hisâb* ve *Şerhu'l-cebr ve'l-mukâbele*) hareketle matematikçi olduğu anlaşılan İstahrî'nin ferâiz (miras hukuku) ilmine ilişkin kaleme aldığı eseridir.¹¹⁹

eş-Şürût ve'l-vesâ'ik ve'l-mehâdır ve's-sicillât: Kaynaklarda ilgili kitabın içeriğine ilişkin herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir.¹²⁰ Ancak bahse konu kitabın tesmiyesinde yer alan kavramlar (şürût, vesâ'ik, mehâdır ve sicillât) üzerinden¹²¹ kitabın içeriğinin genel olarak İslâm yargılama hukuk usulü kapsamında ele alındığı, hukukî muameleleri, mahkemeye dair kayıtları belgeleme ve tescil işini konu edindiği söylenebilir.

¹¹¹ Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, V, 233; VI, 130.

¹¹² Aslen Mısırlı olan bu zat, şairliği yanında fakih kimliğine de sahiptir. Fıkhi İmam Şâfiî'nin talebelerinden almıştır. Fûrû-i fıkhâ dair *el-Vâcib*, *el-Müsta'mel* ve daha birçok eser yazmıştır. Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, III, 478.

¹¹³ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn* II, 1674; İsmâîl Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1951-1955, I, 269; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 204.

¹¹⁴ Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr: İhsân Abbâs, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1970, s. 119; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-şâfiîyye*, I, 158.

¹¹⁵ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn* I, 578; İsmâîl Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 269; 415.

¹¹⁶ Fazlıoğlu, İhsan, "Cebir", *DİA*, İstanbul 1993, V, 195.

¹¹⁷ Aydın, Cengiz, "Ebû Kâmil", *DİA*, İstanbul 1994, X, 172-174.

¹¹⁸ İbnü'n-Neđîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1978, s. 393; İsmâîl Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 269.

¹¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 74; İsmâîl Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 269; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 179.

¹²⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 74; İsmâîl Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 269; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 179.

¹²¹ Her bir kavramın kendine has detaylı anlamı için bkz. Atar, Fahrettin, "Şürût ve Sicillât", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 270-273.

1.2.5. Üstlendiği Görevler

1.2.5.1. Muhtesiplik

İstahrî İslâm toplumunda genel ahlakı, kamu düzenini korumak ve denetlemek üzere Abbâsî halifesi Muktedir-Billâh (ö. 320/932) tarafından Bağdat'a muhtesip olarak atanmıştır. Muhtesip, şehir halkının şer'î emir ve yasaklara uymasını sağlamakla vazifelendirilen, ölçü, tartı, mal ve ücretleri denetleyen, beldedeki ticari davalara ve birtakım kamu davalarına bakan görevli kişidir.¹²²

Muhtesiplik vazifesine atandıktan sonra bineğiyle Bağdat sokaklarını tek tek kontrol etmiş, nebîz adı verilen kuru üzüm, kuru hurma, arpa ve darı gibi maddelerden elde edilen içkinin satıldığı pazarları kapattırarak, belde sakinlerinin ahlakını fesada uğratacak kumar vb. türde faaliyet gösteren eğlence mekânlarını yakıp yıktırıştır. Ayrıca o, kamu vazifesinin aksatılmaması adına mazeret olmaksızın görevinin başında hazır bulunmayan görevliye vazifesinin başında bulunmasının gerekli olduğu yönünde telkinde bulunmuştur. Bütün bunlar İstahrî'nin üstlenmiş olduğu söz konusu vazifede oldukça disiplinli ve titiz olduğunu göstermektedir.¹²³

1.2.5.2. Kadılık

İstahrî, halk arasındaki uyuşmazlıkları ve davaları karara bağlamak üzere İran'ın Kum ve Sicistan şehirlerine kadı olarak atanmıştır.¹²⁴ Kum kadılığı esnasında görev yaptığı mahalde bir adamın ölmesi üzerine Kum halkı, ölen adamın varisi olarak geride bir kızı ve amcasını bıraktığını belirterek kıza ve amcaya mirastan düşecek payı sorduklarında İstahrî, mirasın yarısının kıza geriye kalanın ise amcaya verilmesi gerektiğine hükmetmiştir. Bunun üzerine Kum halkı, miras dağılımına ilişkin ileri sürdüğü hükme razı olmayıp İstahrî'ye karşı gelerek -Gurâbiyye inancına¹²⁵ sahip olduklarından- mirasın tamamının kıza verilmesi yönünde hüküm beyan etmesini istemişlerdir. İstahrî ise miras dağılımında Allah'ın hükmünün bu yönde olmadığını ifade etmesine rağmen Kum halkı, bu konuda ona baskıda bulunmuş o, Allah'ın hükmünden taviz vermemiştir. Bunun neticesinde ise Kum

¹²² Genel bilgi için bkz, Kallek, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, İstanbul 1998, XXVIII, 143-145.

¹²³ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 208; Safedî, *el-Vâfî*, XI, 287; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 251; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, III, 232; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 238; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 179.

¹²⁴ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 206-207; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, II, 74; İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'yyin*, s. 248; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 179.

¹²⁵ Hz. Peygamber, iki karganın birbirine benzemesi kadar Hz. Ali'ye benzediği için Cebrail'in vahyi yanlışlıkla Hz. Ali yerine Hz. Peygamber'e indirdiğini iddia eden gruptur. Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Komisyon, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1982, s. 237.

halkı, İstahrî'ye suikast planı kurmuş ancak planlanan suikastı fark eden İstahrî, Kum şehrini terketmiştir.¹²⁶

Sicistan kadılığı esnasında ise velinin rızasını itibar etmeden evlilik akdinde bulunan Hanefî mezhebine mensup halkın –cumhûr-ı fukahânın velisiz nikâhın geçersiz olduğu kanaatini dikkate alarak- nikâhını hükmen geçersiz kılmıştır.¹²⁷ Bununla birlikte Sâbiîler hakkında fetva isteyen Halife Kâhir-Billâh'a (ö. 339/950) İstahrî, onların yıldızlara tapınmaları sebebiyle ehl-i kitaptan olmadıklarını ifade ederek kendilerinden cizye alınamayacağını hatta doğrudan öldürülmeleri gerektiğini söylemiştir. Halife ise bazı fakihlerin karşı geldiği söz konusu fetvanın gereğini yerine getirmek istediye de Sâbiîlerin aralarında toplamış oldukları miktar bakımından oldukça yüksek meblağdaki parayı kendisine takdim etmeleri üzerine öldürülmeleri yönündeki ilgili fetvayı yerine getirmekten vaz geçmiştir.¹²⁸

1.2.6. Vefatı

Fıkıh, hadis ve matematik ilmiyle iştigal ettiği kadar zühd, vera' ve ibadetle de meşgul olan İstahrî, zühd ve vera' sahibi bir fakihti. Nitekim onun, muhtesiplik yaptığı dönemlerde Bağdat sokaklarını teftiş etmek üzere gezindiğinde dahi nafîle namazları bineği üzerinde kılarak aksatmadığına değinilmiştir. Ayrıca talebesi Ebû İshâk el-Mervezî, onun dünya meta'ını önemsemediğinden elbisesinin tek bir parçadan ibaret olduğuna değinmiştir.¹²⁹ Bunun yanında kaynaklarda mizacının sert olduğundan söz edilen İstahrî'nin¹³⁰ dinin emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı ve bu hususta asla taviz vermeyen, dünyaya düşkün olmadığından eline geçen az bir azıkla geçimini idame ettiren kanaat sahibi âbid bir âlim olduğuna vurgu yapılmıştır.¹³¹

Uzun bir ilmî tedrisat, muhtesiplik, kadılık ve telif hayatından sonra İstahrî 328/940 yılı Bağdat'ta vefat etmiştir.¹³² İstahrî'nin vefatından basheden terâcim eserlerinde ölüm tarihinin 328/940 olduğu hususunda ittifak söz konusudur. Ancak hangi ay ve günde öldüğü noktasında ihtilaf mevcuttur. Kimi tabakât müellifi, İstahrî'nin 12 ya da 14

¹²⁶ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, III, 233.

¹²⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 309; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, III, 231.

¹²⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 207-208; Safedî, *el-Vâfi*, XI, 287; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 252; *Târîhu'l-İslâm*, XXIV, 226; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 239.

¹²⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 207; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 238; Safedî, *el-Vâfi*, XI, 287.

¹³⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 309; Zirikî, *el-A'lâm*, XI, 179.

¹³¹ İbn Kesir, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'yyîn*, s. 248; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 309.

¹³² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV, 227; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 252; Safedî, *el-Vâfi*, XI, 287; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, III, 233.

Cemâziyelâhir Cuma günü vefat ettiğini söylerken;¹³³ kimileri Perşembe günü öldüğünü ancak cenazesinin Cuma namazından önce kaldırıldığını ifade etmiş¹³⁴ kimileri ise İstahrî'nin öldüğü günü belirtmeksizin ilgili yılın Şabân veya Rebiu'l-âhir ayında vefat ettiğine dair nakilde bulunmuştur.¹³⁵ İçerisinde kadı, âlim ve salihlerin yer aldığı büyük bir kalabalığın katılımıyla taşınan cenazesi, Bağdat'ın meşhur kabristanı Bâbüharb'e defnedilmiştir.¹³⁶ İstahrî'nin cenazesi için toplanan kalabalığın çeşitliliği ve çokluğunu sadece ilmî yönüyle izah etmek tutarlı olmaz. İlmî yönü yanında yukarıda da geçtiği gibi zühd ve verâ' hususundaki hassasiyeti buna bağlı olarak insanlar tarafından çokca sevilip sayılması vb. saiklerin de bunda etkisi muhtemeldir.

1.3. İstahrî'nin Mezhepteki Yeri

İstahrî, İmam Şâfiî'nin usulünü takip etmiş, ancak delil noktasında kendi tercihlerini açıklama gayretine girdiği görülmektedir. Bunun bir sonucu olarak zaman zaman İstahrî'nin mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet etmiştir. Muhalefetine rağmen bazı fetvaları, muasır ve sonraki Şâfiî hukukçuları nezdinde itibar görmüştür. Eserlerinde onun görüşlerine sık sık yer veren Şâfiî fakihleri arasında Mâverdî, Şîrâzî, Cüveynî, Gazzâlî, İmrânî (ö. 558/1163), Râfiî el-Kazvînî, Nevevî, Zekerîyya el-Ensârî (ö. 926/1520), Heytemî ve Şîrbînî gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır.

İstahrî'nin şöhreti sadece müntesibi olduğu Şâfiî mezhebiyle sınırlı kalmamıştır. Nitekim Hanefîlerden Zeyla'î (ö. 743/1343),¹³⁷ Aynî (ö. 855/1451),¹³⁸ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457),¹³⁹ İbn Abidîn (ö. 1252/1836);¹⁴⁰ Mâlikîlerden Ebû Muhammed el-Bağdâdî (ö. 422/1031),¹⁴¹ Şemsüddîn el-Mağribî (ö. 954/1547);¹⁴² Hanbelîlerden Ebü'l-Ferec İbn

¹³³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, II, 75. İsnevî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, I, 34.

¹³⁴ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 208.

¹³⁵ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 208; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, s. 248; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfiyye*, I, 109.

¹³⁶ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXIV, 227; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 252; Safedî, *el-Vâfi*, XI, 287; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, III, 233.

¹³⁷ Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1313-1315, I, 177; 316.

¹³⁸ Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa'bân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, I, 517; 557; 633; 665; 724; II, 8; 21; 31; 78; 122; III, 96; 332.

¹³⁹ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VII, 291.

¹⁴⁰ İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, I, 357.

¹⁴¹ Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdulvahhâb b. Ali, *'Uyûnü'l-mesâil*, thk. Ali Muhammed, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2009, s. 280; 549.

¹⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibu'l-celîl li şerhi Muhtasari'l-Halîl*, thk. Zekerîyyâ 'Umeyrât, Dâru Âlemi'l-Kütüb, yy. 2003, s. 229; 430.

Kudâme (ö. 682/1283),¹⁴³ İbn Müflih (ö. 763/1362),¹⁴⁴ Merdâvî (ö. 885/1480)¹⁴⁵ Zeydiyye mezhebinin meşhur hukukçularından Şevkânî (ö. 1250/1834)¹⁴⁶ ve daha pek çok âlim, İstahrî'nin görüşlerine itimat ederek ona atıflarda bulunmuştur. Yine muasır Şâfiî hukukçularından Seyyid Sâbık (ö. 2000)¹⁴⁷ ve Vehbe Zuhaylî (ö. 2015)¹⁴⁸ gibi âlimlerin de İstahrî'nin görüş ve fetvalarına yer yer atıfta bulunmaları onun fûru-ı fıkıh sahasında ileri sürdüğü ictihadların günümüzde hüsnü kabul gördüğüne delâlet etmektedir.

İstahrî, usûlde ve fûruda mezhep imamının metodunu takip etmiş; ancak bu tamamen onu taklit etme anlamında değerlendirilmemelidir. Delilini bildiği ve bunu delil olarak kabul ettiği hususlarda ona tâbi olan İstahrî, başka delilden hareketle fûru-ı fıkıhta mezhebin genel kanaatinden farklı olarak kendi görüşlerini de ortaya koymuştur. Bu açıdan imamının usûlünü takip edip ictihad ameliyesini etkin olarak kullandığı görülen İstahrî'nin bazı fûru-ı fıkıh meselelerinde mezhebe muhalefet ettiği görülmektedir. İstahrî'nin söz konusu muhalefedinin altında Şâfiî'nin kavlinin zâhirî manalarını dikkate alıp yorumlaması yanında¹⁴⁹ meseleye ilişkin istidlâl ettiği ayet ve hadislerle literal yaklaşması,¹⁵⁰ herhangi bir meselede Şâfiî fukahası'nın aksi yönünde kıyasta bulunması,¹⁵¹ bazı meselelerde ise sedd-i zerîa delilini kullanması¹⁵² gibi farklı istidlâl yönteminin bulunduğunu belirtmek gerekir. Ancak onun muhalefeti, mezhep içi tartışmada Şâfiî fukahasıncı genellikle “hata,

¹⁴³ İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed, *eş-şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*, (el-Muğnî içinde) nşr. Dâru'l-Menâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1983, IV, 471; VI, 516; VII, 411; XI, 472; XI, 515.

¹⁴⁴ İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, (Tashîhu'l-Fürû' ile birlikte) thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2003, IV, 367; VIII, 213.

¹⁴⁵ Merdâvî, Ebû'l-Hasen Ali b. Süleymân, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1955-1956, VIII, 68.

¹⁴⁶ Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *es-Seylu'l-cerrâru'l-mütedeffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2004, s. 98-99.

¹⁴⁷ Sâbık, Seyyid, *Fıkhu's-sünne*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1977, III, 213.

¹⁴⁸ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1985, VII, 5525; VIII, 6263; X, 7594.

¹⁴⁹ Örneğin; İmam Şâfiî'nin konuya ilişkin kavlini referans alan İstahrî, bayram namazının hükmünün farz-ı kifâye olduğuna kâil olmuştur. Ancak cumhûr, İmam Şâfiî'nin konuya ilişkin kavlinin tevil içerdiğini belirterek İstahrî'nin söz konusu kanaatini eleştirmiştir. Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvî'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, II, 483; Râfi'î, *el-Azîz*, II, 348. Bir başka örnek için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 258-259.

¹⁵⁰ Örneğin; köpek veya domuzun salya ve diğer eczasının bedene, elbiseye veya namazgâha birden fazla temas etmesi durumunda meydana gelen ağır (muğallaz) necasetin temizlenmesi hususunda İstahrî, her bir necasetin bağımsız bir şekilde yedi defa yıkanması gerektiğini söylemiştir. Onu bu hükme sevk eden husus, istidlâl ettiği hadiste yer alan “لَوْ بِرِ دَفْعًا يَالَدِي” kelimesidir. Nitekim ona göre bu kelimenin zımında “bir kerelik” manası mukadderdir. Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 310. Diğer örnek için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 258; IV, 155.

¹⁵¹ Örneğin; eti yenmeyen hayvanların sütünün temiz olup olmadığı tartışmasında İstahrî söz konusu sütü, eti yenmeyen hayvanların salya ve terine kıyas ederek temiz olduğuna kâil olmuştur. Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 319; Râfi'î, *el-Azîz*, I, 39. Diğer örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 266; II, 96; 164; 347; IV, 190.

¹⁵² Örneğin; âsi yolcunun mest üzerine mesh etme süresine ilişkin yapılan tartışmada İstahrî, sedd-i zerîa bağlamında âsi yolcunun mest üzerine mesh etme ruhsatını tamamen yitirdiğini belirterek cumhura muhalefet etmiştir. Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, II, 459.

şâz, zayıf, galat, gayr-ı sahih veya sarih galat” gibi ifadelerle bariz bir şekilde tenkit edilmiştir.¹⁵³

Hocası Enmâtî ile usûle ilişkin tartışmalara girebilecek seviyede olduğu anlaşılan İstahrî'nin¹⁵⁴ III. asrın sonlarıyla IV. asrın başlarında giderek artan usûl tartışmalarında birçok mesele hakkında görüş beyan etmiştir.¹⁵⁵ Bu görüşlerden bazıları kısaca şunlardır:

- Nasların celî kıyasla tahsis edilebileceği,¹⁵⁶
- Beyanın hitap anından ihtiyaç anına kadar tehir edilebileceği,¹⁵⁷
- Haberin tevâtür derecesine ulaşabilmesi için en az on kişi tarafından rivayet edilmesi gerektiği,¹⁵⁸
- Hz. Peygamber'in hükmü bilinmeyen fiillerinin –ibadet kastıyla yapıldığı anlaşılsın veya anlaşılsın- mükellefler hakkında vücûb ifade ettiği,¹⁵⁹
- Tahsis edici delil tespit edilinceye kadar âm lafzın hükmü hakkında tevakkuf edileceği...¹⁶⁰

Ayrıca İstahrî, İmam Şâfiî'nin istihsân kavramından ne kastettiğine dair açıklamalarda bulunması yanında¹⁶¹ kıyas türleri hakkındaki tanımlamaları¹⁶² onun Şâfiî usûlüne sunmuş olduğu katkılar arasında değerlendirilebilir.

Şâfiî tabakât ve terâcim kaynaklarında özellikle iftâ alanındaki şöhretiyle müftü, fakih ve müctehid olarak anılan İstahrî'nin mertebesinin fukaha arasında “ashâbü'l-vücûh”

¹⁵³ Mâverîdî, *el-Hâvî*, I, 404-405; II, 77; 30; 173; IV, 159; 190; İmrânî, *el-Beyân*, I, 246; Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrü'lislâm Abdülvâhid b. İsmâîl, *Bahru'l-mezheb fi furû'i's-şâfiîyye*, thk. Târik Fethî es-Seyyid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, I, 186; 388-389; II, 345, 455; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 432; 592; VII, 378.

¹⁵⁴ Nitekim İstahrî, hocası Enmâtî ile ictihadın nassa mukaddem olup olmayacağı hususunda tartıştığı görülmüştür. Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiîyyeti'l-kübrâ*, III, 302.

¹⁵⁵ Okuyucu, “İstahrî, Ebû Saîd”, Ek I, 669.

¹⁵⁶ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhammed Tamer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, IV, 451; İbnü'n-Neccâr, Ebû'l-bekâ Muhammed b. Ahmed el-Fetûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed Zuhaylî, nşr. Mektebetü'l-'Abikân, 1997, III, 378.

¹⁵⁷ Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 53; Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960, IV, 135.

¹⁵⁸ Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 326; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1999, I, 131.

¹⁵⁹ Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 156; Şemsüddîn el-Mârdînî, Muhammed b. Osmân, *el-Encümü'z-zâhirât 'alâ halli elfâzi'l-Varakât fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed b. en-Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999, s. 175.

¹⁶⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, II, 205.

¹⁶¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 394-395.

¹⁶² Hindî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdîrrahîm, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Sevîh, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mekke 1996, IV, 1686.

kategorisinde değerlendirildiği görülmektedir.¹⁶³ Bu doğrultuda İstahrî'nin mezhepteki yerinin layıkıyla tespit edilebilmesi için Şâfiî müctehid tabakalarının izahına ihtiyaç duyulmaktadır.

İmam Nevevî, hocası İbnü's-Salâh'ın ictihad mertebeleri şemasını¹⁶⁴ dikkate alarak bağımsız ictihad ehliyetine sahip olan Şâfiî hukukçuları müstakil; bağımsız ictihad ehliyetine sahip olmayanları da müntesib müctehid kategorisinde değerlendirip iki ana gruba taksim etmiştir. Nevevî, daha sonra da ikinci grubu teşkil eden müntesib müctehidi dört alt mertebede incelemiştir.¹⁶⁵

1.3.1. Müstakil Müctehid

Müstakil müctehid; Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasa hakkıyla vakıf olup kendine mahsus kaide ve usülle söz konusu delillerden hüküm istinbat eden kişidir.¹⁶⁶

Nevevî, müstakil müctehid olacak kişide birtakım şartlar zikretmiştir. Bunlar, kısaca şunlardır:

- * Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas delillerini ve bunlara ilişkin hususları ayrıntılarıyla bilmek,
- * Belirtilen icmâlî delillerin şartlarını, delâlet vecihlerini ve delillerden hüküm istinbat etme tekniklerini iyi bilmek,
- * Kur'an-hadis ilimlerini, cerh ve tadil kaidelerini, nâsîh ve mensûha dair rivayetleri, dil bilimlerine ilişkin gramerleri ve ulemanın üzerinde ittifak ya da ihtilaf ettiği meseleleri iyice kavramak,
- * Ana mesâil ve ayrımlarını kavrayacak seviyede fûru-ı fikhî bilmek ve usûl ve fûruda hiçbir müctehidi taklit etmemektir.¹⁶⁷

Buna göre Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) Ebü'l-Hâris el-Fehmî (ö. 175/791), Süfyân b. Uyeyne el-Hilâlî (ö. 198/814) ve Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî el-İsfahânî (ö. 270/884) gibi müctehidler müstakil müctehid kategorisinde değerlendirilen

¹⁶³ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfiîyye*, I, 109; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiî'yyeti'l-kübrâ*, III, 230; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV, 227; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, s. 247.

¹⁶⁴ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, nşr. Muvaffak Abdullah Abdülkadir, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütüb, Medine-Beyrut 1986, 87-94; Çinar, Fatih, "İbnü's-Salâh'ın Fetva Usûlünün Bazı Temel Meselelerine Dair Değerlendirilmeleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2, ss. 460-485, Adana 2020.

¹⁶⁵ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Müniriyye, Mısır ts, I, 42.

¹⁶⁶ Heytû, Muhammed Hasan, *el-İctihâd ve tabakâtu müctehidi's-şâfiîyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, s. 17. İbnü's-Salâh müstakil müctehidi, "müstakil müftü" şeklinde incelemiştir. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 86.

¹⁶⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 42; *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Dimaşk 1988, s. 22-23. Nevevî tarafından mutlak müctehide ilişkin zikredilen şartları, günümüz İslâm âlimi Muhammed Hasan Heytû detaylı bir şekilde incelemiştir. Bkz. Heytû, *el-İctihâd*, s. 17-31.

bazı müctehidlerdendir. Usûl, fûru‘ ve hükümleri istinbat etmede bağımsız olan bu müctehidlerin ictihadı, bir başkasına nisbet edilemez.¹⁶⁸

1.3.2. Müntesib Müctehid

Ortaya koyduğu görüşleri, bir başkasının usûl ve kaidelerine göre istinbat eden müctehide, müntesib müctehid denir.¹⁶⁹ İbnü’s-Salâh’ın ortaya koyduğu müctehid kısımlarını esas alarak yorumlayan Nevevî, ikinci merteye olan müntesib müctehidi dört mertebeye taksim etmiştir. Bunlar;

- 1- Müntesib mutlak müctehid
- 2- Ashâbü’l-vücûh
- 3- Ashâbü’t-tercîh
- 4- Mezhebin müftâ bih görüşlerini bilenler.¹⁷⁰

1.3.2.1. Müntesib Mutlak Müctehid

Müntesib mutlak müctehid;¹⁷¹ dini meselelerde mutlak ictihad mertebesine ulaşmış olmasına rağmen kendine özgü prensip ve kaideler oluşturmayan fakat bir başka müctehidin, özellikle de bir mezhep imamının görüş ve delillerini taklid etmeksizin sadece onun ictihad yöntemini benimseyen kişidir. Buna göre müntesip müctehid, mezhep imamını taklid etmemiş, sadece ictihad ederken onun usûl ve yöntemini izlemiştir.¹⁷² Müntesib mutlak müctehid tabakası, “müntesib müctehid” kategorisinin merteye bakımından en üstüdür.¹⁷³

Müntesib müctehid, mutlak müctehid gibi delilleri eleştirip tercihte bulunup intisab ettiği mutlak müctehidin bazı şer‘î meselelerine muhalefet edebilir. Yer yer onun görüşlerine muvafık da davranabilir. Ancak bazı görüşlerine muvafık davranması taklitten değil aksine ictihadlarının birbirine uygun düşmesindedir. Bu durumda müntesib mutlak müctehid, yapmış olduğu ictihadda, usûl ve kavâidde takip ettiği mezhep imamının görüşlerine bazen muhalif olurken, bazen de ona muvafık kalmıştır. İctihadının muvafık

¹⁶⁸ Sekkâf, Alevî b. Ahmed b. Abdurrahmân, *Muhtasarü'l-Fevâidi'l-Mekkiyye fî mâ yehtâcuhu talebetü's-Şâfi'iyye*, thk. Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mer'âşî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut 2004, s. 38; Heytû, *el-İctihâd*, s. 17.

¹⁶⁹ Heytû, *el-İctihâd*, s. 16.

¹⁷⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 42.

¹⁷¹ Müctehid tabakalarını “müstakil müftü” ve “müstakil olmayan müftü” şeklinde iki kısma ayırdıktan sonra “müstakil olmayan müftü” tabakasını da kendi içerisinde dörde taksim eden İbnü’s-Salâh, müntesib mutlak müctehid tabakasını, “müstakil olmayan müftü” tabakasının birinci kısmında zikretmiştir. İbnü’s-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 91.

¹⁷² İbnü’s-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 91-92.

¹⁷³ Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 202.

olması durumunda müntesib mutlak müctehidin mutlak müctehidi, taklid ettiği söylenemez. Buna iki müctehidin görüşlerinin birbirine tevafuk etmesi denir.¹⁷⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Şâfiî hukukçularının genelini ictihad tabakasının bu mertebesinde olduğunu belirtmiştir. Zira onlar, bu mezhebi taklide değil aksine ictihada dayalı olarak tercih etmişlerdir. Ebû Alî es-Sincî (ö. 430/1039) de Şâfiî fukahasının Şâfiî'ye ittiba etmelerinin taklidden değil onun ictihadlarının tercihe şayan olduğundan kaynaklandığını belirterek bu konuda Ebû İshâk eş-Şîrâzî'yi desteklemiştir.¹⁷⁵

Hanefîler'den Züfer (ö. 158/775), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805);¹⁷⁶ Mâlikîler'den Abdurrahmân b. Kâsım el-Mısırî (ö. 191/806) ve Eşheb el-Kaysî (ö. 204/820); Şâfiîler'den Ebû Sevr (ö. 240/854), Müzenî (ö. 264/878), Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923),¹⁷⁷ Muhammed b. Hüzeyme ve Muhammed b. Münzir (ö. 318/930);¹⁷⁸ Hanbelîler'den Ebûbekir el-Hallâl (ö. 311/923) ve Ömer b. Hüseyin el-Hırakî (ö. 334/946) bu kategoride incelenen bazı müctehidlere aittir.¹⁷⁹

1.3.2.2. Ashâbü'l-vücûh

Ashâbü'l-vücûh;¹⁸⁰ mutlak ve müntesib mutlak müctehid derecesine ulaşmamış müntesibi olduğu imamının mezhebine mukayyed olmakla birlikte görüşlerini temellendirmede imamının usûl ve kaidelerinin dışına çıkmayan müctehiddir. Ashâbü'l-vücûh kategorisinde yer alan fakihin muhalif görüşlerine literatürde “vecih/vücûh” denir.¹⁸¹ Bu görüşler, mezhebe ait olmakla birlikte kendilerine mahsustur.

¹⁷⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 43; Heytû, *el-İctihâd*, s. 37.

¹⁷⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 43.

¹⁷⁶ Ancak Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin müstakil müctehid ya da müntesib mutlak müctehid olduğu hususu tartışılmıştır. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 93-94.

¹⁷⁷ Râfi'î el-Kazvîni, İbn Cerîr et-Taberî'nin -her ne kadar Şâfiî mezhebi fukahasından anılsa da- teferrüd ettiği vecihlerin mezhepten sayılmayacağını ifade etmiştir. Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 470.

¹⁷⁸ Şâfiî tabakât kaynaklarında “dört Muhammed” diye anılan söz konusu fakihler, her ne kadar mutlak müctehid derecesine ulaşmış olsalar da ictihadları, yer yer İmam Şâfiî'nin ictihadına muvafık olması nedeniyle Şâfiî'ye nisbetle zikrolunmuşlardır. Bunlar birçok meselede İmam Şâfiî'nin görüşlerine muvafık olmasalar da genellikle Şâfiî'ye ittiba etmişler ve onun görüş ve usûlüne göre tahricte bulunmuşlardır. Bu yüzden onlar, terâcim eserlerinde Şâfiî mezhebinin fukaha silsilesinde yer almıştır. İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm, *el-İşrâf 'alâ mezâhibi 'ulemâ*, nşr. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî, Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, Ra'sûlhayme 2004, (Mukaddime), I, 14; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, (Mukaddime), I, 175; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiî'yyeti'l-kübâr*, III, 102-103.

¹⁷⁹ Heytû, *el-İctihâd*, s. 38.

¹⁸⁰ İbnü's-Salâh, Ashâbü'l-vücûh tabakasını, “müstakil olmayan müftü” tabakasının ikinci kısmında zikretmiştir. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 94-95; *Fetâvâ ve mesâil İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fikh*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî, Beyrut 1986, I, 32.

¹⁸¹ Kavâsimî, Ekrem Yûsuf, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâmî's-Şâfiî*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün 2003, s. 507-508.

Dolayısıyla bahse konu muhalif görüşler, -sahih kavle göre- mezhep imamının görüşlerine nisbet edilmez.¹⁸²

Nevevî'nin müctehid tabakalarına ilişkin yaptığı tasnifte “müntesib müctehid” çerçevesinde mütalaa edilen, sıralamada mutlak müntesib müctehidden hemen sonra gelen ve “mezhepte müctehid” diye de anılan ashâbü'l-vücûh kategorisindeki fakihte birtakım şartların bulunması gerekmektedir. Bunlar kısaca şöyledir;

- Mezhep imamının usûl ve fîrû'una müttali olmalı,
- Hükümlerin tafsili delillerini ve illet belirleme yöntemlerini iyi bilmeli,
- Kıyâs yapma ve delillerden hüküm çıkarma konusunda mütehassıs olmalı,
- Mezhep imamının görüş belirtmediği meselelerde onun usulünü dikkate

alarak tahrîc yapabilme liyakatine sahip olmalıdır.¹⁸³

Ashâbü'l-vücûh kategorisinde yer alan Şâfiî fakihler, iki kısma ayrılır. Birincisiyle İmam Şâfiî'den doğrudan ders alan ve onun ders halkalarına katılan Büveytî (ö. 231/846), Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadeî (ö. 246/878), Rebî' b. Süleymân el-Cîzî (ö. 256/870) ve Rebî' b. Süleymân el-Murâdî gibi müctehidler kastedilmektedir. İkincisiyle İmam Şâfiî'den doğrudan ders almayan ancak onun talebeleri ya da talebelerinin talebelerinden ders alan Enmâtî, İbn Hayrân, İstahrî, İbn Süreyc, Ebûbekir es-Sayrafi, Ebû İshâk el-Mervezî, İbn Ebû Hüreyre ve İbnü'l-Haddâd el-Kinânî (ö. 345/956) gibi müctehidler murad edilmektedir.¹⁸⁴

Hanefîler'den Hassâf (ö. 261/875), Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981), Serahsî (ö. 483/1090), Pezdevî (ö. 482/1089), Kâdîhan (ö. 592/1196);¹⁸⁵ Mâlikîler'den Ebû Bekir el-Ebherî (ö. 375/986) ve İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996); Hanbelîler'den Ebû Alî el-Hâşimî (ö. 428/1037) ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) bu kategoride ele alınan fukahadandır.¹⁸⁶

Bu fakihler, mezhebin usûl ve kavâidini, fikhın meselelerini kavramış olduklarından, o mezhebin müctehidlerinden naklolunup da birkaç türlü anlaşılma ihtimali olan bir kavli izah ederler. Kezâ mezhepte haklarında hüküm bulunmayan yeni meselelerin hükmünü mezhebin usûl ve kavâidine göre tahrîc ederler.¹⁸⁷

¹⁸² Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 43.

¹⁸³ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 94-95; Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 43-44; Heytû, *el-İctihâd*, s. 40-41; Kılıçer, M. Esat, “Ashâbü'l-vücûh”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 472.

¹⁸⁴ Heytû, *el-İctihâd*, s. 46-47.

¹⁸⁵ Keskiöglü, Osman, “Müctehidlerin Dereceleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Eylül-Ekim 1967, Sayı 9-10, VI, 233.

¹⁸⁶ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1985, I, 63.

¹⁸⁷ Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf beyne'l-fukahâ ve'l-müctehidîn*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, s. 103.

Müntesip mutlak müctehidin mezhep imamına olan muhalif görüşlerinin çok olmasına karşın; Ashâbü'l-vücûh müctehidlerinin imama olan muhalif görüşleri azdır. Bu yönüyle Ashâbü'l-vücûh mertebesindeki müctehid, müstakil ictihad şartlarından bazısını haiz olmadığından taklid şaibesinden bütünüyle kurtulamamıştır. Hadis veya Arapça dil bilgisinde yetersiz olduğundan imamının kavillerinden hareketle tahriçte bulunur.¹⁸⁸ İmamının deliliyle yetinip muarız delil olup olmadığına bakmaz.¹⁸⁹ Bu mertebede yer alan müctehidlerin faaliyeti tahrîc türünden olduğundan onlara ayrıca Ashabü't-tahrîc denilmiştir.¹⁹⁰

Müctehidlerin tabakâtına dair yapılan tasnifte -görüldüğü üzere- İstahrî, Ashâbü'l-vücûh kategorisinde zikredilmiş ve bu husus Şâfiî mezhebinde genel kabul görmüştür. Şâfiî mezhebinin fûru kitaplarında İstahrî'den, diğer fukahaya nazaran daha az bahsedilmesi onun ilmine ve fıkına fazla itibar edilmeyen, dikkate alınmayan bir âlim olduğu izlenimini vermektedir. Ancak böyle bir kanaat isabetli değildir. Çünkü mezhep içerisinde birçok meselede onun görüşüyle fetva verilmesi, mezhepler arası mukayeseli yazılan eserlerde İstahrî'nin görüşlerine atıfta bulunulması onun önemli bir Şâfiî fakihi olduğunu göstermektedir. Ayrıca ehlinden sadır olan her ictihad bir değer ifade ettiğine göre İstahrî'nin de ictihadları ihtiyaç duyulduğunda tercih edilebilir. İstahrî'nin, Şâfiî mezhebinde yalnız kaldığı (teferrüd) görüşlerinin çoğunun Tâbiîn ya da diğer mezhep imamlarının görüşleri ile aynı olduğunu nazar-ı itibara alındığında bunun aksini iddia etmek mümkün görünmemektedir.

1.3.2.3. Ashâbü't-tercîh

Ashâbü't-tercîh;¹⁹¹ mezhep birikimine hâkim, delillerinden haberdar olmakla birlikte bu delilleri ifade etmeye muktedir, mevcut birikim hakkında tasvîr (konuyu detaylarıyla anlatma), tahrîr (meseleyi kaydedip deftere geçirme), takrîr (meseleye açıklık getirme), temhîd (düzenleme) ve tercîh (ele alınan görüşler arasından hangisinin benimseneceği) gibi fikhî faaliyetleri fakîhu'n-nefs olduğundan titizlikle yapabilen müctehiddir. Bu tabakadaki müctehid, hüküm çıkarma ve usûl noktasında Ashâbü'l-vücûh

¹⁸⁸ Heytû, *el-İctihâd*, s. 40-42.

¹⁸⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 43.

¹⁹⁰ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 202-203. Tahrîc yöntemine yapılan orantısız bir eleştirisi örneği için bkz. Hayta, Mustafa, *Emîr es-San'ânî ve Mutlak İctihad Düşüncesi –Öze Dönüşçü Bir Yaklaşım-*, Fecr Yayınları, Ankara 2021, s. 202-208.

¹⁹¹ İbnü's-Salâh, Ashâbü't-tercîh tabakasını, "müstakil olmayan müftü" tabakasının üçüncü kısmında zikretmiştir. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 94-95; *Fetâvâ ve mesâil*, I, 35.

mertebesine ulaşmamışlardır. Literatürde, “müctehidü’l-fetvâ” diye de anılan Ashâbü’t-tercîh fakihleri, müctehidler tabakalarına ilişkin yapılan taksimde ashâbü’l-vücûh mertebesinden hemen sonra gelir.¹⁹²

Mezhebin görüş ve usûlüne tam manasıyla vakıf olmama ve hüküm istinbat etmede yeterince ihtisas sahibi olmama gibi durumların ashâbü’t-tercîh düzeyindeki müctehidde var olması onu, ashâbü’l-vücûh düzeyindeki müctehidden ayırmıştır.¹⁹³ Onları birbirinden ayıran söz konusu hususa müttali olunmamasından kaynaklı olacak ki fukaha, birçok âlimin vücûh ehlinde mi, yoksa tercîh ehlinde mi olduğu hususunda farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Öyle ki neredeyse birbirine benzeyen bu iki tabakayı tek bir tabaka olarak kabul edenler dahi olmuştur.¹⁹⁴

Mezhep birikimini tertip edip kaleme alan hicri IV. yüzyılın sonlarına kadarki müteahhirînîn Şâfiî fukahasının geneli ve hicri V. yüzyılda yaşamış Şâfiî hukukçuların tamamı ashâbü’t-tercîh mertebesi grubuna dâhil edilmiştir.¹⁹⁵ Bu bağlamda Şîrâzî, Cüveynî, Rûyânî (ö. 502/1108), müteahhirînîn fukahadan Râfi’î-Nevevî¹⁹⁶ ve daha birçok Şâfiî fakihi bu gruptandır.¹⁹⁷

Hanefilerden Ebü’l-Hüseyn el-Kudûrî (ö. 428/1037), Burhâneddîn el-Merğînânî (ö. 593/1197); Mâlikîlerden Halîl b. İshâk el-Cundî (ö. 767/1374); Hanbelîlerden Ebü’l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) ve Alî b. Süleymân el-Merdâvî (ö. 885/1480) ashâbü’t-tercîh grubunda yer alan diğer fakihlerdendir.¹⁹⁸

Bu fakihler, şer’î delillerden ve mezhep imamının kavillerinden hareketle istinbatta bulunmuşlardır. Söz konusu fakihlerin eserleri incelendiğinde onların şer’î delillerden ve mezhep imamının kavillerinden istinbatta bulundukları hususu net bir şekilde

¹⁹² İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî*, s. 98; İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve’t-tahbîr fî ‘ilmi’l-usûl*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996, III, 464; Dimyâtî, Ebûbekir Muhammed Şettâ, *İ’ânetu’t-tâlibîn*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabî, Şeriketu İsa el-Bâb el-Halebî, ts, IV, 212. Fakîhu’n-nefs; kişinin fıkıh kaidelerini ve hüküm çıkarma yöntemlerini bilme noktasında meleke kazanıp kendi kendine yetecek düzeyde fıkıhçı olmasıdır. İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî*, s. 98; Heytû, *el-İctihâd*, s. 229; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 204.

¹⁹³ İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî*, s. 98.

¹⁹⁴ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 203; Kılıçer, “Ashâbü’t-tercîh”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 471.

¹⁹⁵ İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî*, s. 98.

¹⁹⁶ Nitekim bu müctehidler, müteahhirîn fukahadan olsalar bile kendilerinden önceki müctehidler görüşlerini ayıklayıp süzgeçten geçirme (tenkîh ve tahrîr) noktasında öyle bir seviyeye ulaşmışlar ki bu husus onları mütekaddimîn fukahadan birçok kişinin önüne geçirmiştir. Dimyâtî, *İ’ânetu’t-tâlibîn*, IV, 212; Heytû, *el-İctihâd*, s. 49.

¹⁹⁷ Heytû, *el-İctihâd*, s. 49.

¹⁹⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, I, 63.

görülmektedir. Ancak bu fakihler, ashâbü'l-vücûh mertebesine ulaşmamışlardır. Bunun sebebi ise onların sadece bir meselede ictihad seviyesini yakalamış olmalarıdır.¹⁹⁹

Mezhepteki delilleri incelemeye ve söz konusu deliller arası mukayesede bulunmaya ehil olup bunlara bakarak mezhepte var olan görüşlerden birini diğerine tercih etme gücüne muktedir olan Ashâbü't-tercih mertebesindeki bu fakihler, herhangi şer'î bir meselede mezhep imamının birbirinden farklı görüşlerini inceledikten sonra zamanın şartlarına ve halkın ihtiyacına daha münasip olan görüşü "rivâyet yönünden daha sahîh", "dirâyet bakımından daha vâzıh", "kıyâsa daha uygun", "insanlar için en elverişlisi" ya da "en ihtiyatlı olanı" gibi ifadeleri kullanarak ilgili mesele hakkında tercihte bulunmuşlardır.²⁰⁰

1.3.2.4. Hüffâzu'l-mezheb ve nekaletüh

Hüffâzu'l-mezheb ve nekaletüh;²⁰¹ müntesip müctehidlerin son mertebesini teşkil etmektedir. Bu tabakada yer alan fakihler, mezhebe dair görüşleri hıfz etmekle yetinen, bu görüşleri nakleden kişilerdir. Onlar, kendinden önceki müctehidlerin açık ve müşkil meselelerini anlamakla birlikte bu görüşleri zayıf, kavî, râcih ve mercûh olacak şekilde kategorize etmede yetersiz kalıp şer'î meseleleri birbirine kıyas etme noktasında bir önceki tabakadaki müctehidlerin mertebesinde olmadığından fetva ve tercihte meleke sahibi değildirler.²⁰² Müctehidü'l-fütyâ olarak da nitelendirilen bu kategorideki fakihin,²⁰³ mezhep imamının veya ashâbü'l-vücûhun görüşlerinden ya da ashâbü't-tercih müctehidlerinden yapmış olduğu nakillere güvenilir mezhebin kitaplarında geçen mezhep imamının kavilleri ve müctehidlerin çıkardıkları hükümlere göre verdikleri fetvalara da itimat edilir.²⁰⁴ Genel olarak h. VI asırda yaşamış mezhebin müteahhirîn fakihleri bu tabakada yer almıştır.²⁰⁵

¹⁹⁹ Heytû, *el-İctihâd*, s. 49.

²⁰⁰ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 203; Kılıçer, "Ashâbü't-tercih", *DİA*, İstanbul 1991, III. 471.

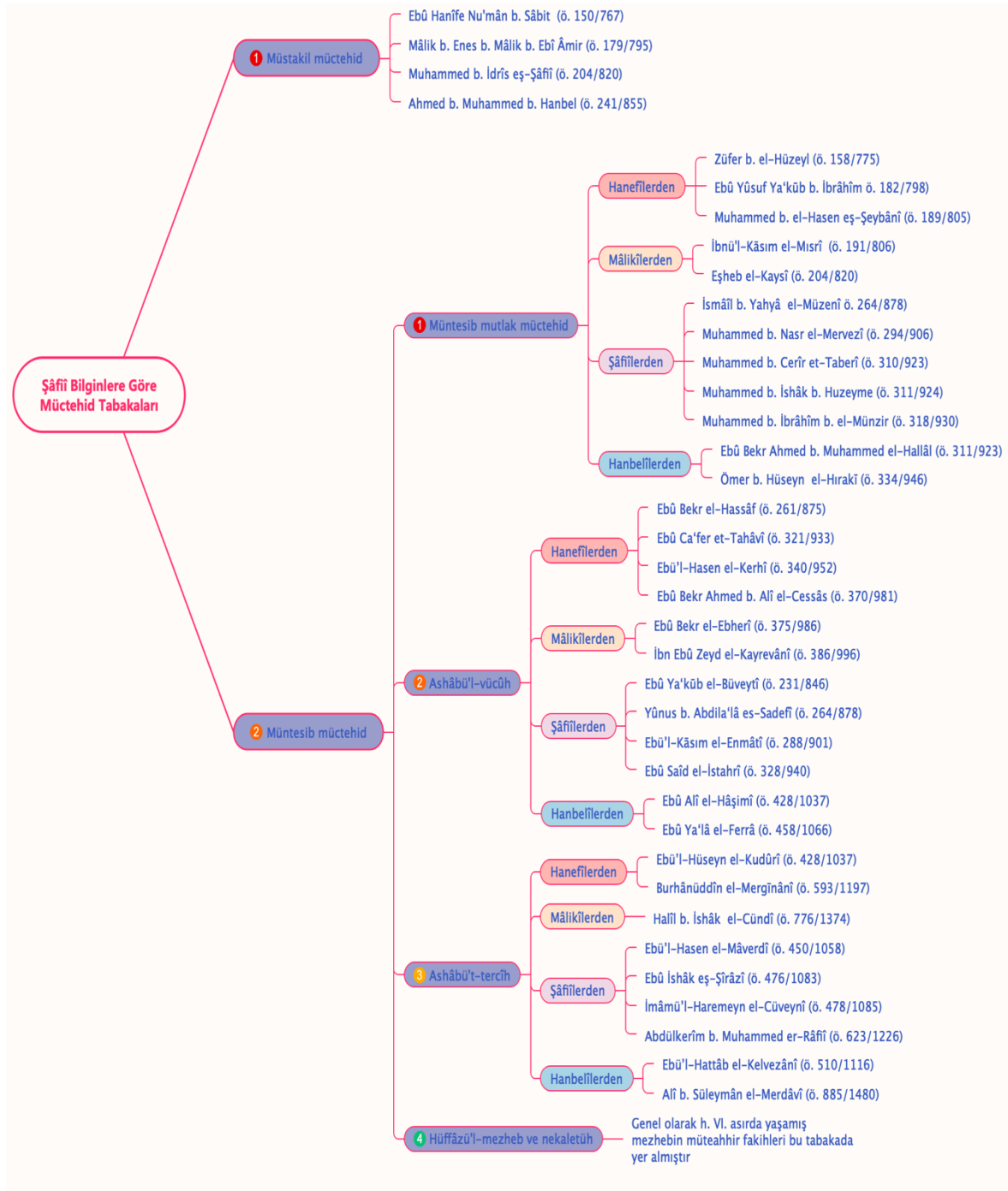
²⁰¹ İbnü's-Salâh, bu kategorideki fakihi, "müstakil olmayan müctehid" mertebesinin dördüncü kısmında ele almıştır. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâil*, I, 36.

²⁰² İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 99; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, I, 63; Heytû, *el-İctihâd*, s. 50.

²⁰³ Süyûtî, *er-Red 'alâ men ahlede ile 'l-ard ve cehile enne 'l-ictihâde fî külli asrin fardun*, thk. Halîl el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 115.

²⁰⁴ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâil*, I, 50-51; Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 44; Dihlevî, *'Ikdu'l-cîd fî ahkâmî 'l-ictihâd ve 't-taklîd*, thk. Muhibbuddîn el-Hafîb, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, ts, s. 5; Heytû, *el-İctihâd*, s. 50-51.

²⁰⁵ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, I, 63-64; Selâmâ, Muciburrahmân ed-Dîrevî, *el-Hâdî ilâ riyâdî 'l-fıkh ve 'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 173.



BÖLÜM II

İSTAHRÎ'NİN İBADETLER İLE İLGİLİ MUHALİF GÖRÜŞLERİ

2.1. Tahâretle İlgili Muhalif Görüşleri

2.1.1. Akıcı Kanı Olmayan Haşerelerin Kanı

İslâm dini tahârete (temizlik) büyük önem vermiştir. Bu bağlamda ilgili şer'î nasları²⁰⁶ dikkate alan fakihler, necâsetten²⁰⁷ tahâreti namazın sıhhat şartları arasında saymışlardır. Dolayısıyla namaz kılacak kişinin dinen necis sayılan idrar, dışkı ve kan gibi şeylerden temizlenmesi gerekir. Ancak İslâm, insanları zora sokacak meşakkatler karşısında kolaylık ilkesini benimseyerek sakınılması güç olan necâsetleri, bağışlanabilir (ma'fuvvun 'anh) necâsetler arasında değerlendirmiştir. Fürû-ı fıkıh kaynaklarında sakınılması meşakkat kabilinden görülen bağışlanabilir necâsetlere detaylı bir biçimde değinilmiştir.²⁰⁸ Bunlardan biri de akıcı kanı olmayan bit, pire, akrep vb. haşerelerin kanıdır.²⁰⁹ Şâfiî fukahası akıcı kanı olmayan bit, pire, akrep vb. haşerelerden çıkan az miktardaki kanı²¹⁰ ittifakla bağışlanabilir necâsetler kategorisinde değerlendirirken kanın çok olması halinde bağışlanabilir necâsetlerden sayılıp sayılmayacağı hususunu tartışmaya açmıştır.²¹¹

Şâfiîlerin kâhir ekseriyeti, söz konusu haşerelerden çıkan kanı az veya çok olmasına bakmaksızın bağışlanabilir necâsetler arasında saymıştır. Zira insanların bu tür kandan korunmaları oldukça meşakkatlidir. Kaldı ki Şâri' "*Size din konusunda hiçbir güçlük yüklememi...*"²¹² şer'î nassında kullara meşakkatî yüklememiştir.²¹³ Bununla birlikte onlar, "*Murdar hayvan, kan, domuz eti... size haram kılındı*"²¹⁴ ayetinde mutlak (kayıtsız)

²⁰⁶ Müddessir, 74/4; Müslim, "Tahâret", 223.

²⁰⁷ Hukuk dilinde dinen pis sayılan şeylere denir. Necasetin hakikî ve hükmî olmak üzere iki türevi vardır. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 449.

²⁰⁸ Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2015, s. 16; Zuhaylî, *el-Mu'temed fi'l-fikhi's-Şâfiî*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2011, I, 48-49.

²⁰⁹ Kâf, Hasan b. Ahmed b. Muhammed, *el-Ehemm fi fikh Tâlibi'l-ilm*, Dâru'l-Mîrâsi'n-Nebevî, Yemen ts, s. 46-47; Cezîrî, *el-Fıkh*, s. 11.

²¹⁰ Az kanın ölçüsü fukaha arasında muhtelifün fi konulardan olmakla birlikte bu konuda mezhebin müftâ bih kabul ettiği görüş, itibar-ı örftür. Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 134.

²¹¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmami's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I, 117.

²¹² Hac, 22/77.

²¹³ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 188.

²¹⁴ Maide, 5/3.

olarak zikredilen الدَّم (kan) ifadesinin “*de ki: bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan...*”²¹⁵ ayetinde yer alan دَمًا مَسْفُوحًا (akıtılmış kan) kelimesi ile sınırlandırıldığını ifade ederek akıcı olmayan kanın haram olmadığını, dolayısıyla bu tür haşerattan sadır olan kanın miktarına bakılmaksızın bağışlanabilir necâsetler arasında değerlendirileceğini ifade etmişlerdir.²¹⁶ Mezhepte esah olarak nitelendirilen görüş²¹⁷ esasında Tâbiîn fukahâsından Şa‘bî (ö. 104/722), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Atâ b. Ebî Rebâh’ın (ö. 114/732) yanında Hanefî²¹⁸ ve Hanbelî hukukçuları²¹⁹ tarafından da savunulmuştur.

İstahrî ise bahse konu tartışmada akıcı kanı olmayan haşerelerden sadır olan kanın çok olması halinde affedilebilir necâsetlerden sayılamayacağını ifade etmiştir. Nitekim mezkûr haşerelerden çıkan miktarca çok olan kandan sakınmak, kolay olmakla birlikte pek ender rastlanan durumlardandır. Bu itibarla bedene veya elbiseye teması durumunda temizlenmesi, meşakkate neden olmaz.²²⁰ Mâlikî fukahâsı,²²¹ iki rivayetten birinde Ahmed b. Hanbelî²²² ve Şâfiî hukukçulardan Gazzâlî²²³ (ö. 505/1111) bu konuda İstahrî ile aynı görüşe sahiptir.

Akıcı kanı olmayan haşerelerden sadır olan çok kanın temizlenmesi hususunda meşakkatin olmadığı yönündeki görüşüyle İstahrî bu konuda mezhepte esah kabul edilen görüşe muhalefet etmiştir. “Meşakkat, teysiri celbeder”²²⁴ ilkesi gereği Şâfiî fukahâsı’nın ileri sürdüğü görüş, tercihe şayan gözükmektedir. Nitekim insanlar sözü edilen haşerelerle günlük hayatta sıkça karşılaşabilmektedir. Mâmafih umûmu’l-belvâ²²⁵ kapsamında ele

²¹⁵ Enam, 6/145.

²¹⁶ Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl, *Muhtasarü'l-Müzenî fî furû‘i’s-Şâfiî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 31; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 117; Kaffâl, Ebubekir Muhammed b. Ahmed, *Hilyetu’l-‘ulemâ fî ma’rifeti mezâhibi’l-fukahâ*, thk. Yasin Ahmed, Dâru’l-Erkam, Beyrut 1980, II, 42-43; Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc*, II, 29.

²¹⁷ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, II, 24; Nevevî, *el-Mecmû‘*, III, 133.

²¹⁸ Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd, *Bedâi‘u’s-sanâi‘ fî tertîbi’s-şerâi‘*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1986, I, 61.

²¹⁹ İbn Ebî Tağlib, Abdülkâdir b. Ömer eş-Şeybânî, *Neylû’l-meârib bi-şerhi Delîli’t-tâlib*, thk. Muhammed Süleymân Abdullah el-Eşkar, Mektebetü’l-Felâh, Kuveyt 1983, I, 101.

²²⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 117; Nevevî, *el-Mecmû‘*, III, 134.

²²¹ Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 129; Mevâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf, *et-Tâc ve’l-iklîl li-Muhtasarı Halîl (Mevâhibü’l-celîl içinde)*, nşr. Zekerîyyâ Umeyrât, Dâru Âlemi’l-Kütüb, Riyad 2003, I, 228.

²²² Kelvezânî, Ebû’l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed, *el-Hidâye ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, thk. Abdüllatîf Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl, Müessesetü Garâs, Kuveyt 2004, I, 66.

²²³ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Vasît fî’l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Dâru’s-Selâm, Kahire h. 1417, II, 162.

²²⁴ Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd, *Hâşiyetü’l-‘Attâr ‘alâ Cem‘i’l-cevâmi‘*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts, II, 398.

²²⁵ Toplum tarafından çokça karşılaşılan ve mükelleflerin sakınmalarının oldukça zor olduğu durumlardır. Bakır, Mustafa, “Umûmü’l-belvâ”, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 154.

alınan bu meselede²²⁶ miktarca kanın azlık ve çokluğu hususunda örfü dikkate alıp²²⁷ insanların maslahatını gözeterek onları meşakkate sokmayacak şekilde kanaate varmak maslahat açısından evla olacaktır. Bu da cumhûrun görüşüne tutunmakla mümkün görülmektedir. Ancak şu kadarı var ki Gazzâlî, kanın az veya çokluğunun tespit edilmesi, bir bölgeden başka bir bölgeye göre değişebildiğinden bu meselenin izafilik arzettiğini belirterek söz konusu haşerelerden çıkan kanın miktar bakımından çok ya da az olmasının mükellefin takdirine havale edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.²²⁸ Buna göre herhangi bir coğrafyanın örfüne göre bahse konu olan kan az ise bu durumda o kan, bağışlanabilir necâsetlerden sayılır.²²⁹ Ancak mükellefin yaşadığı coğrafyanın örfünü dikkate almadan söz konusu kanın miktar açısından çok veya az olmasına bakmaksızın –ihtiyâtî olarak– izâle edilmesi, her halükârda temizliğe büyük önem atfeden İslâm dininin temel gayesine münasip düşmektedir.

2.1.2. Ağır Necâsetlerin Temizlenmesi

Necâset, hükmî ve hakîkî olmak üzere iki kısma ayrılır. Hükmî necâset; abdestsizlik ve cünüplük hallerini ifade edip bedende itibarî olarak mevcut olan pisliktir. Dolayısıyla abdest veya gusûl alındığında söz konusu hükmî necâset giderilmiş olur. Hakîkî necâset ise; hakkında ruhsat olmaması durumunda namazın sıhhatine engel teşkil eden kan, idrar ve dışkı gibi dinen pis sayılan şeylerdir. Bu nevi necâset orta dereceli (mütevassıt)²³⁰ necâsetler kategorisinde değerlendirildiğinden bedene, elbiseye ya da namazgâha temas etmesi durumunda sadece su ile yıkanmaları yeterli görülmüştür. Ancak köpek, domuz ve bunlardan mütevellid olan canlıların artıkları, salyaları, ağız ve idrar gibi bütün eczası, zatı itibariyle necis olmaları hasebiyle ağır (muğallaz) necâsetler kategorisinde ele alınmıştır.²³¹ Bu bağlamda “*Köpek, bir kabı diliyle yaladığı zaman onu birincisi toprakla olmak üzere yedi defa yıkasın*”²³² hadisini referans gösteren Şâfiî

²²⁶Karâfî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, I, 211.

²²⁷Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 295.

²²⁸Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 162.

²²⁹Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 295.

²³⁰Hafif (muhaفف) necaset ise henüz iki yaşını doldurmamış ve süt dışında herhangi bir gıda ağzına almayan erkek çocuğun bevlidir ki sadece suyun serpilmesiyle temiz olur. Heyet, *el-Fıkhü'l-menhecî*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1996, I, 40-42.

²³¹Feşnî, Şihâbuddîn Ahmed b. Hicâzî, *Tehzîbu tuhfeti'l-habîb fî şerhi Nihâyeti't-tedrib*, nşr. Müslim er-Ricâl, yy. 1996, s. 64-65; Cezîrî, *el-Fıkh*, s. 11-12; Kâf, *el-Ehemm*, s.46; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 301-302.

²³²Müslim, “Tahâret”, 91.

müctehidler, ağır necâsetler kategorisinde değerlendirdikleri söz konusu canlıların²³³ salya, idrar ve diğer eczasının kişinin bedenine, elbisesine veya namazgâhına teması neticesinde ilki toprakla olmak üzere bunların toplamda yedi defa suyla yıkaması gerektiğini belirtmişlerdir.²³⁴ Ancak bu müctehidler, mezkûr canlılara ait salya ve diğer eczanın bedene, elbiseye veya namazgâha birden fazla temas etmesi durumunda kaç defa yıkanması gerektiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.²³⁵

Şâfiîlerin kâhir ekseriyeti, Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) rivayet edilen “*Köpek birinizin kabındaki suyu yalarsa, onu döksün ve kabı yedi defa yıkasın*”²³⁶ hadisine binaen mezkûr canlılara ait salya ve diğer eczanın bedene, elbiseye veya namazgâha birden fazla temas etmesi durumunda ilki toprakla olmak üzere bunların toplamda yedi defa yıkanması gerektiği yönünde hüküm beyan etmiştir. Nitekim bu hadiste yer alan طهور kelimesinden maksat تَطْهیر dir. Tathîr ise hades²³⁷ (abdestsizlik) ya da zatı itibariyle necis olan herhangi bir şeyden (köpek veya domuzun salya vb.) temizlenmektir. Buna göre hadiste herhangi bir abdestsizlik bahse konu olmadığına göre buradaki tathîrden maksat sadece ağır necâsetten temizlenmektir.²³⁸ Ayrıca İslâm dini malın zayi edilmesini israf kabilinden ele alıp yasaklamasına rağmen Hz. Peygamber'in köpek veya domuzun salya vb. eczasının suya teması sebebiyle pislendi suyun dökülmesini istemesi, mahalde ağır bir necâsetin söz konusu olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca söz konusu hadisin mefhumunda köpeğin temas ettiği nesneyi kaç defa yaladığına bakılmaksızın sadece yedi defa yıkanması bildirilmiştir. Buna göre şayet köpeğin her bir teması sebebiyle yıkamada ziyadelik olsaydı bunu Hz. Peygamber tartışmasız bizlere iletirdi.²³⁹ Mezhebin sahih görüşü bu olmakla birlikte²⁴⁰ sahabeden Ebû Hureyre ve İbn Abbâs (ö. 68/687) yanında²⁴¹ Hanbelî fakahası,²⁴² bu kanaattedir.

²³³ Domuzun necaseti, köpeğe kıyasla tespit edilmiştir. Ayrıca domuz, şâri'in nassı doğrultusunda etinin haram sayılması ve alım-satım hususunda ticarete konu edinmesinin yasaklanması bakımından necaset açısından köpekten daha kötü bir haldedir. Cezîrî, *el-Fıkh*, s. 12.

²³⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 19; Müzenî, *Muhtasar*, s. 17; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, I, 242; İmrânî, *el-Beyân*, I, 429; Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 66; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 22.

²³⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 310.

²³⁶ Müslim, “Tahâret”, 279.

²³⁷ Fıkıh literatüründe abdestsizlik, hayız, nifas veya cünüplük gerekçesiyle kişide meydana gelen hükmi kirliliktir. Kâf, *el-Ehemm*, s.7; Heyet, *ilmihal*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, I, 192.

²³⁸ Hüseyinî, Takiyuddîn Ebûbekir b. Muhammed, *Kifâyetü'l-ahyâr fî halli Ğâyeti'l-ihstisâr*, thk. Ali Abdulhamid Baltacı, Dâru'l-Hayr, Dımaşk 1994, s. 71; Ğamrâvî, Muhammed Zührî, *Envâru'l-mesâlik şerhu 'Umdetu's-Sâlik*, el-Mektebetü'l-İslâmî, yy. ts. s. 48.

²³⁹ Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983, II, 75.

²⁴⁰ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1991, I, 32. Sahih görüş; Şâfiî mezhebi müctehidlerinin bir meseledeki farklı görüşleri arasından tercih edilen görüştür. Ancak bu görüşlerin dayandığı delillerden biri güçlüyken diğeri zayıf; ya da biri güçlüyken diğeri ikisi zayıf olabilmektedir. Bu durumda tercih edilen görüş “sahih” olarak nitelendirilir.

Hanefîler ise, “*Köpek birinizin kabındaki suyu yalarsa, onu döksün ve kabı üç defa yıkasın*”²⁴³ hadisini dikkate alarak meydana gelecek necâsetin bol suyla izâle edilebileceğini belirttikten sonra Hz. Peygamber’in İslâm’ın ilk döneminde köpeğin temas ettiği nesnenin toprakla yıkanmasını istemesinin temel gayesinin insanların köpeklerle olan aşırı derecedeki ilgisini azaltmak olduğunu belirtmişlerdir.²⁴⁴ Mâlikîler’e gelince; onlar domuz dışında hiçbir canlıyı zatı itibarıyla necis değerlendirmediklerinden köpekle ilgili hadislerdeki yıkama emrinin vücûba delâlet etmediğini sadece köpeğin temas ettiği yerin yedi defa yıkanmasının taabbudî yönden müstahap olduğunu vurgulamışlardır.²⁴⁵ Her iki mezhebe dair yapılan izahat neticesinde Hanefî ve Mâlikîlerin ağır necâsetlerin temizlenmesinde sayıyı dikkate almadıkları anlaşılmaktadır.

İstahrî ise, mezkûr canlılara ait salya ve diğer eczanın bedene, elbiseye veya namazgâha birden fazla temas etmesi durumunda her bir necâsetin birbirinden bağımsız olmak üzere yedişer defa yıkanması gerektiğini söylemiştir. Buna göre köpek veya domuzun herhangi bir nesneyi iki defa kirletmesiyle ilki toprak olmak üzere on dört; üç defa kirletmesiyle yirmi bir; on defa kirletmesiyle de toplamda yetmiş defa yıkanması gerekir. Bu bağlamda o, necâsete sebebiyet teşkil eden her bir durumun artmasıyla necâsetin de arttığını, buna bağlı olarak da temizliğin hâsıl olabilmesi için yıkamanın artmasının gerektiğini belirtmiştir.²⁴⁶

İstahrî ile Şâfiî fukahası arasında cereyan eden tartışmanın medârı ilgili hadiste yer alan “الْكَلْبُ” ifadesindeki elif-lâm takısının delâletinin istiğrâk mı yoksa ‘ahd mi olduğu hususu üzerinde durduğu görülmüştür.²⁴⁷ Buna göre söz konusu elif-lâmın istiğrâka delâlet ettiğini ifade eden İstahrî, ilgili hadiste yer alan وَلَعَ الْكَلْبُ ifadesini “birden fazla köpeğin yalamasıyla meydana gelen her bir necâsetin, birbirinden bağımsız olmak üzere yedişer defa yıkanması gerektiği” yönünde kanaate varmıştır. Söz konusu elif-lâmın ‘ahde delâlet

Cuğaym, Numan, *Medhalun ile'l-mezhebi's-Şâfiî (ricâluhû ve usûluhû ve kütübühû ve ıstîlâhâtuhû)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, s. 173.

²⁴¹ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 19; Müzenî, *Muhtasar*, s. 17; Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 310-311; Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 66; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, I, 290; Dımaşkî, Ebû Abdillâh Sadruddîn Muhammed b. Abdîrahmân, *Rahmetu'l-ümme fi ihtilâfi'l-eimme*, nşr. Muhammed Abdulhalik ez-Zenâtî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971, s. 10; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 240.

²⁴² Hırakî, Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh, *Metnu'l-Hırakî 'alâ mezhebi Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Dâru's-Sahabe li't-Turâs, yy. 1993, s. 12.

²⁴³ Dârekutnî, “Tahâret”, 196; Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts. III, 41.

²⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 87; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, nşr. Zekerîyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 255; Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa'bân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, I, 469; Heyet, *Fetvalar I*, 1. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 2014, s. 140.

²⁴⁵ İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, yy. ts. s. I, 26.

²⁴⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 310.

²⁴⁷ İbn Dakîkûl'îd, Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, nşr. Muhammed Hallûf el-Abdullah, Dâru'n-Nevâdir, Dımaşk 2009, I, 374.

ettiğini ifade eden Şâfiîlerin kâhîr ekseriyeti ise mezkûr hadisteki ifadeyi, “bir köpeğin birden fazla yalamasıyla meydana gelen her bir necâsetin, ilki toprakla olmak üzere toplamda sadece yedi defa yıkanması gerektiği” yönünde hükme varmıştır.²⁴⁸ Ancak bazı müteahhirîn Şâfiî hukukçuları “bir köpeğin birden fazla yalamasıyla meydana gelen necâsetin ilki toprakla olmak üzere toplamda sadece yedi defa; birden fazla köpeğin yalamasıyla meydana gelen her bir necâsetin ise birbirinden bağımsız olmak üzere yedişer defa yıkanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu müctehidler, ileri sürdükleri söz konusu kanaatle İstahrî ile Şâfiî fukahası arasında orta yolu bulmaya çalışmıştır.²⁴⁹

Mezhebin sahih görüşüne muhalefet eden İstahrî’nin ileri sürdüğü görüş, Şâfiî fûrû kaynaklarında “قِل” yani “zayıf görüş” olarak yorumlanmıştır.²⁵⁰ Nitekim köpek veya domuzun salya veya diğer cüzünün herhangi bir nesneyi birden fazla olacak şekilde temasıyla müteneccis kılması müvacehesinde temizlenmesi için yıkama sayısının arttırılması,²⁵¹ İslâm’ın insanlar için getirdiği kolaylık prensibine ters düşmektedir. Aslolan ise köpek veya domuzun salya veya diğer eczasından temizlenmek olduğuna göre bahse konu temizliğin ilgili hadis doğrultusunda -Hanefî hukukçularının bu konudaki yaklaşımında olduğu gibi- bol suyla yıkanmasıyla mümkündür. Bu itibarla İstahrî, ilgili konuda hiçbir fakihle aynı kanaate sahip olmadığından teferrüt etmekle birlikte onun mevzu bahis konuda isabet etmediği söylenebilir. Bunda son derece meseleye Arap dili ve grameri ekseninde bir yaklaşım sergilemesinin rolü büyüktür.

2.1.3. Sıvı Necâsetin Temizlenmesinde Suyun Miktarı

Akıcı olup olmama bakımından necâsetler, câmid (katı) ve mâî (sıvı) olmak üzere iki kısımdır.²⁵² Câmid necâset; murdar olmuş hayvan eti ve dışkı gibi cirmi (cüssesi) bulunan aynî necâsettir. Bu nevi necâsetin isabet ettiği mahallin temizlenmesinin keyfiyeti necâsetin aynının kaldırılması yanında renk, koku ve tadının izâle edilinceye dek suyla yıkanmasıyla mümkündür. Mâî necâset ise içki, mezi ve vedi gibi cirm-u cüssesi bulunmayan sıvı necâsetlerdir.²⁵³ Bu çeşit necâsetlerin herhangi bir yere bulaşması halinde o yerin bol miktarda²⁵⁴ suyla temizlenmesi yeterlidir.²⁵⁵

²⁴⁸ İbn Dakîkul’îd, *Şerhu’l-İlmâm*, I, 376-377.

²⁴⁹ Mâverî, *el-Hâvî*, I, 310-311.

²⁵⁰ Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, I, 32; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 240.

²⁵¹ İmrânî, *el-Beyân*, I, 434.

²⁵² Ögüt, Salim, “Tahâret”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 382.

²⁵³ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, II, 321.

²⁵⁴ Bazı Şâfiî hukukçular, söz konusu sıvı necâsetin bulaştığı yerin temizlenmesi için yerde bulunan necâset miktarının yedi misli kadar su üzerine dökülmedikçe mahallin temiz olmayacağını belirtmiştir. İmrânî, *el-Beyân*, I, 440.

Buhârî’de geçen “Onu bırakın. İdrarının üzerine bir kova su dökün”²⁵⁶ hadisin literal yorumundan hareketle idrarı diğer sıvı necâsetlerden istisna eden Şâfiî müctehidler, idrarla kirlenen yerin temizlenmesinde ölçü olarak “kovanın” esas alınıp alınmayacağı hususunda tartışmışlardır.

Şâfiî âlimler, idrarla kirlenen yerin temizlenmesinde ölçü olarak “kovanın” esas alınamayacağını, aksine söz konusu idrarın tamamını kapsayacak şekilde yere çokça su dökülmesi gerektiğini belirterek ilgili hadiste yer alan “kova”nın kesretten kinaye olduğunu ifade etmişlerdir.²⁵⁷ Mezhepte esah olan görüş budur.²⁵⁸ Mâlikî²⁵⁹ ve Hanbelî fukahası da²⁶⁰ Şâfiî fukahası ile aynı kanaattedir.

Haneî hukukçular ise yerin sert ya da yumuşak olmasına göre hükmün değişeceğini ifade ederek meseleye farklı yaklaşmıştır. Buna göre onlar idrarla müteneccis olan yerin yumuşak olması durumunda bolca su dökülerek temizlenmesini yeterli görürken sert olması halinde ise üzerine bolca su döktükten sonra yerin altının üstüne çevrilmesini zorunlu görmüşlerdir.²⁶¹

İstahrî, idrarla kirlenen yerin temizlenmesinde ölçü olarak “kovanın” esas alınması gerektiği yönünde görüş belirtmiştir. İleri sürdüğü bu görüşü, İmam Şâfiî’nin “şayet iki kişi bir yere bevlederse o vakit iki kova dolusu suyla kirlenen mahal temizlenir”²⁶² kavline dayandırmıştır. Bunun yanında ilgili hadiste bevleden şahsın sayıca “bir” olması sebebiyle Hz. Peygamber, sahabeye idrarla kirlenen yere “bir kova su” dökme emrini vermesi, bevleden şahsın sayısına göre kova sayısının da doğru orantıda değişeceğini gösterdiğini ifade etmiştir. Buna göre sayıca bir şahsın toprağa bevletmesi ile bir, iki şahsın bevletmesiyle iki... yüz şahsın bevletmesiyle de yüz kova dolusu su dökmek gerekir.²⁶³

²⁵⁵ Menbecî, Ebû Muhammed Ali b. Zekeriyâ, *el-Lübâb fî'l-cem'i beyne's-Sünneti ve'l-Kitâb*, thk. Muhammed Fadl, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1994, s. 67; Sedlân, Salih b. Ğadlân, *Risâletun fî'l-fihî'l-müyesser*, Vizâretu'ş-Şuûni'l-İslâmî, Suûdî Arabistan h. 1425, s. 24; Sâbık, *Fikhu's-sünne*, s. 25; Cezîrî, *el-Fikh*, s. 19.

²⁵⁶ Buhârî, “Tahâret”, 57.

²⁵⁷ Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ*, I, 253; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 12; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, I, 296; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 233; Irâkî, Abdurrahîm b. Zeyn, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*, thk. Ahmed b. Abdurrahîm, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts. II, 143.

²⁵⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 96; Râfî'î, *el-'Azîz*, I, 62.

²⁵⁹ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *Kitâbü'l-Kâfî fî fikhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî*, nşr. Muhammed el-Morîtânî, Mektebetü'r-Riyâzi'l-Hadisiyye, Riyad 1978; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, s. 229.

²⁶⁰ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*, nşr. Abdullah b. Abdurrahmân el-Cibrîn, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1993, II, 46.

²⁶¹ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetüllâh Muhammed vd. Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, Beyrut-Medine 2010, s. 247; Aynî, *el-Binâye*, I, 722.

²⁶² Şâfiî, *el-Ümm*, I, 69.

²⁶³ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 258; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 96; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 591.

İstahrî'nin, bu değerlendirmesiyle hocası Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî'ye muvafakat ettiği anlaşılmaktadır.²⁶⁴

İstahrî'nin görüşü mezhep içerisinde “zayıf” olarak nitelendirilip²⁶⁵ meseleye yönelik istidlâli birkaç açıdan tenkit edilmiştir. Birincisi; cumhûr, İstahrî'nin gerekçe olarak ileri sürdüğü İmam Şâfiî'nin “iki kova dolusu su” ifadesinin kesretten kinaye olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim Şâfiî'nin “bevin temizlenmesinde yedi misli su, necâset mahalline dökülür”²⁶⁶ sözü, bu anlamı teyit etmektedir.²⁶⁷ İkincisi; her insanın idrar miktarı, birbirinden farklıdır. Kaldı ki bazen bir kişinin idrarı, iki ya da üç şahsın idrar miktarı seviyesinde olabilmektedir. Bu itibarla örneğin iki ya da üç şahsın idrarı oranında olan bir kişiye ait idrarın sadece bir kova suyla temizlenmesi, az miktardaki su ile çok miktarda necâsetin izâle edilmesi demektir ki bu da ilgili hadisteki “su dolusu kova” ifadesinin ancak ve ancak kesretten (bolca, çokça) kinaye şeklinde yorumlanmasıyla mümkündür.²⁶⁸ Ayrıca idrarın temizlenmesi hususunda bevleden şahısların sayısına göre “kova dolusu su” sayısında da eşit oranda bir değişim söz konusu olsaydı Hz. Peygamber tarafından köpeğin yaladığı kap hadisinde²⁶⁹ olduğu gibi açık bir şekilde belirtilirdi.²⁷⁰

Cumhûrun serdettiği argümanlar karşısında İstahrî'nin istidlâli kâsır görülmektedir. Zira onun, söz konusu hadiste geçen “kova” lafzını literal açıdan ele almış, -görüldüğü kadarıyla- hocası Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî dışında herhangi bir fakihle bu konuda muvafık kalmamıştır. Bu itibarla cumhûrun kanaatini dikkate değer bulmak, tercih açısından isabetli gözükmemektedir.

2.1.4. Pis Suyun Kendiliğinden Temizlenmesi

Sular mutlak ve mukayyed olmak üzere iki kısma ayrılır. Mutlak suyla yağmur, kar, dolu, deniz vb. saf sular kastedilir. Bu çeşit sular, şer'an tahûr yani temiz ve temizleyicidir. Mukayyed su ise, gül, çiçek ve üzüm gibi yabancı bir maddenin saf suya karışmasıyla

²⁶⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 96.

²⁶⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 592.

²⁶⁶ İmam Şâfiî'ye isnat edilen bu söze Şâfiî'nin eserlerinin herhangi birinde rastlanmamıştır. Ancak bu sözün Şâfiî'ye ait olduğuna kaynaklarda yer verilmiştir. Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 259; İmrânî, *el-Beyân*, I, 440.

²⁶⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 592.

²⁶⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 259; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ârizatü'l-ahvezî bi-şerhi Sahihî't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. I, 246.

²⁶⁹ Müslim, “Tahâret”, 27.

²⁷⁰ Hâc Abdurrahman, *Ârâu Ebî Saîd*, s. 116.

mutlaklık vasfını kaybedip gül suyu, üzüm suyu vb. özel bir isimle anılan sulardır. Bu nevi su temizdir, ancak herhangi bir yabancı maddenin karışması nedeniyle temizleyici olma özelliğini kaybetmiştir.²⁷¹

Şâfiî hukukçular miktarı iki kullenden²⁷² az olan mutlak suyun içerisine herhangi bir necâsetin bulaşması durumunda fıkhîta evsâf-ı selâse (üç özellik) diye nitelendirdikleri tat, renk ve kokuda herhangi bir değişimin meydana gelip gelmemesine bakmaksızın kesin surette müteneccis olduğuna ve bu itibarla söz konusu suyun tahûr vasfını yitirdiğine hükmetmişlerdir.²⁷³ Bunun yanında onlar, miktarı iki kullenden fazla olan mutlak suyun içerisine necâset düşüp evsâf-ı selâsesinde bir değişiklik meydana getirmesi halinde suyun, “*Tadı ve kokusu değişmedikçe suyu hiçbir şey kirletmez*”²⁷⁴ hadisine göre müteneccis olacağını belirtmiştir. Buna göre bu müctehidler, iki kullenden fazla olan suya evsâf-ı selâsesini değiştirmeyecek ölçüde necâset girmesi halinde suyun tahûriyetini koruduğu kanaatini ortaya koymuştur.²⁷⁵ Suyun necâsetine sebep olan evsâf-ı selâsedeki değişim misk, sirke ve zaferan (safran otu) gibi maddelerin ilave edilmesiyle izâle edilirse o vakit su tahûriyyet vasfını kazanmaz. Nitekim ilave sebebiyle necâsetin vasfının mı izâle edildiği yoksa suya atılan maddelerin mi necâsete baskın geldiği bilinmemektedir.²⁷⁶ Ancak misk, sirke ve zaferan gibi maddeler dışında iki kullenden fazla veya az olan müteneccis suya, -evsâfının düzeltilmesi şartıyla- bir başka temiz suyun çokça ilave edilmesiyle tahûriyyet özelliğini yeniden elde edeceği ittifakla kesindir.²⁷⁷ Bu müctehidler, suyun tahûriyyetini yeniden elde etmesi için çokça temiz su ilave etmek dışında sudaki necâsetin, uzun süre bekletilmesi vb. gibi bir sebeple kendiliğinden izâle olması durumunda yeniden tahûr olup olmayacağı meselesini tartışmıştır.

Şâfiî fakihler, müteneccis suyun değişen evsâf-ı selâsesinin kendiliğinden ortadan kalkması durumunda tahûr vasfını yeniden iktisap edeceğini beyan etmişlerdir. Onlar ileri sürdükleri bu hükmü, “*Su iki kulle miktarına ulaştığı vakit içerisinde pislik barındırmaz*”²⁷⁸ hadisine dayandırmışlardır.²⁷⁹ Nitekim söz konusu iki kullenden fazla olan

²⁷¹ İbn Münzir, *el-İcmâ‘*, thk. Fuad Abdulmuîn Ahmed, Dâru’l-Müslim, yy. 2004, s. 33; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, I, 260.

²⁷² Örfün dikkate alındığı sıvı ölçü birimidir. Bir kulle Şâfiîlerce ortalama 216 litredir. Kallek, “Kulle”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 357.

²⁷³ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 325; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 19; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, I, 20.

²⁷⁴ Dârekutnî, “Tahâret”, 46.

²⁷⁵ Şâfiî hukukçular evsâf-ı selâse içerisinde yer verdikleri renk hususuna, ilgili hadiste geçen koku ve tada kıyasen ulaşmışlardır. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 19.

²⁷⁶ Nevevî, *el-Mecmû‘*, I, 133.

²⁷⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 18-19; Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 325-326; İmrânî, *el-Beyân*, I, 36; Nevevî, *el-Mecmû‘*, I, 132.

²⁷⁸ Dârekutnî, “Tahâret”, 1.

müteneccis suyun necâsetine sebebiyet veren hususun, evsâf-ı selâsesinde vuku bulan değişim olduğu aşikârdır. Suyun necâsetine sebebiyet veren değişimin, her ne suretle olursa olsun ortadan kalkması durumunda su, tahûriyetini yeniden kazanır.²⁸⁰ Onlar, ilgili şer‘î nass yanında kıyas metodunu kullanarak bu meseledeki kanaatlerini güçlendirmişlerdir. Nitekim bu müctehidler, hükmen necis olan şarabın, uzun müddet bekletilmesiyle sirkeye dönüşüp (istihâle)²⁸¹ temiz olma vasfını tekrar aldığı gibi iki kullenden fazla olan müteneccis suyun evsâf-ı selâsesinin kendiliğinden izâle olması neticesinde de tahûriyyet niteliğini yeniden elde edeceğine kıyas yoluyla varmışlardır. Mezhepte müftâ bih görüş budur.²⁸² Hanbelî²⁸³ ve birtakım Mâlikî müctehidler de²⁸⁴ bu minvalde görüş beyan etmiştir.

İstahrî ise söz konusu suyun necâsetinin kendiliğinden zâil olmasıyla tahûr niteliğini yeniden iktisap etmeyeceğini ifade etmiştir.²⁸⁵ Nitekim ârizî bir sebeple müteneccis olan suyun, içerisinde bulunan necâsetin kendiliğinden zâil olmasıyla tahûriyetini yeniden elde etmesi, ancak ve ancak müteneccis suya bolca temiz suyun ilave edilmesiyle mümkündür.²⁸⁶ Şâfiî fûrû kaynaklarında İstahrî'nin konuya yönelik herhangi bir istidlâline rastlanmamakla birlikte onun bu meselede Hanefî uleması yanında bir grup Mâlikî fukahası ile aynı kanaate sahip olduğu tespit edilmiştir.²⁸⁷

²⁷⁹ Kâmilîyye, Kemaluddîn Muhammed b. Muhammed, *Teyşîru'l-vusûl ilâ minhâci'l-usûl*, nşr. el-Fârûku'l-Hadîsiyye, Kahire 2002, III, 217-218.

²⁸⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 18; Buveytî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ, *Muhtasaru'l-Buveytî*, nşr. Hamd b. Hammâd, Suudi Arabistan h. 1430-1431, s. 60; Gazzâlî, *el-Vasît*, I, 123.

²⁸¹ Fıkıh literatüründe herhangi bir şeyin dönüşüme uğrayıp vasfının değişmesidir. Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-münîr*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1987, s. 60; Aslan, Mehmet Selim, "İslam Hukukuna Göre İstihâle ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IX, sy. 43, Nisan 2016, 2327.

²⁸² Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, thk. Amir Ahmed Haydar, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1985, s. 500; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 19-20; Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, I, 259; Cezîrî, *el-Fıkh*, s. 23-24; Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 132.

²⁸³ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr* I, 30; Haccâvî, Ebû'n-Necâ Mûsâ b. Ahmed, *el-İknâ' fî fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdüllatîf Muhammed Mûsâ es-Sübkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts, I, 9.

²⁸⁴ Bu fakihler, necasete sebebiyet teşkil eden hususun evsâf-ı selâsenin değişime uğramasını gerekçe göstererek söz konusu suyun her ne şekilde necasetinin izâle edilmesi durumunda tahûriyetini yeniden kazanacağını ifade etmişlerdir. Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhtasari Halîl*, Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1317, I, 80; Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebîr*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire ts, I, 46; İliş, Muhammed, *Minehu'l-celîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989, I, 42.

²⁸⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 132.

²⁸⁶ Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 44.

²⁸⁷ Hanefî fukahası ve bazı Mâlikî hukukçular, iki kullenden fazla olan müteneccis suyun tahûriyet vasfını yeniden kazanabilmesi için yegâne şart üzerine çokça temiz su ilave etmekle mümkün olabileceğini ifade etmiştir. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 150; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, I, 189; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, I, 80; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 46.

Bu konuda mezhebin müftâ bih kanaatine muhalefet eden İstahrî'nin görüşü, Şâfiî fukahası tarafından “*Su iki kulle miktarına ulaştığı vakit içerisinde pislik barındırmaz*”²⁸⁸ hadisinin mefhumuna ters düştüğünden “şâz” olarak nitelendirilmiştir.²⁸⁹ Nitekim bu hadis, iki kulle miktarına ulaşan suyun içerisinde bulundurduğu necâseti barındırmayacağını ifade etmektedir.²⁹⁰ Ayrıca “*hükümün varlığı vasfın varlığıyla, hükümün yokluğu ise vasfın yokluğuyla alakalıdır.*”²⁹¹ kaidesi gereği bu konuda necâset hükmüne sebebiyet veren evsâf-ı selâsedeki değişimin kendiliğinden ya da başka bir sebeple ortadan kalkması durumunda necâsete bağlı hüküm de zâil olacaktır. Dolayısıyla necâsetin izâlesi hangi suretle (kendiliğinden veya kuruma yöntemi ya da kimyasal değişim geçirme ile) olduğuna bakmaksızın hüküm aynıdır.

2.1.5. Eti Yenmeyen Hayvanın Sütü

İslâm hukukçuları “*Size hayvanın karnında, besin artıklarıyla kan arasında içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz*”²⁹² ayetini referans göstererek koyun, keçi, inek vb. eti yenen hayvanlardan sadır olan sütün mutlak surette temiz olduğu yönünde ittifak etmiştir. Dolayısıyla eti yenen hayvanların sütünün²⁹³ elbiseye, bedene veya namazgâha temas etmesi durumunda o mahalde necâsetin varlığından söz edilemez.²⁹⁴ Ancak bu necâsetin kedi, aslan, fil vb. eti yenmeyen hayvanlardan sadır olan süt hakkında geçerli olmayabilir. Nitekim Şâfiî müctehidler köpek, domuz ve onlardan mütevellid hayvanları müstesna kılıp²⁹⁵ eti yenmeyen hayvanların sütünün²⁹⁶ necis olup olmaması hususunu tartışmaya açmıştır.

Şâfiîlerin çoğunluğuna göre eti yenmeyen her hayvanın sütü necistir. Gerekçe olarak onlar, sütün temiz olup olmamasını hayvanın etinin temiz olup olmamasıyla ilintilendirmiştir. Buna göre etinin yenmesi şer'an mubah olan her hayvanın sütü temiz olduğu gibi etinin yenmesi şer'an mubah görülmeyen her hayvanın da sütü necis kabul

²⁸⁸ Dârekutnî, “Tahâret”, I.

²⁸⁹ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 20.

²⁹⁰ Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 43.

²⁹¹ Tûfî, Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996, III, 412.

²⁹² Nahl, 16/66.

²⁹³ İnsan sütünün necis olup olmadığı hususu tartışmalı olmakla birlikte Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî dışında hiçbir fakih bu sütü necis saymamıştır. Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 569.

²⁹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, III, 117; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 63; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 234; Şakfa, Halid b. Abdillâh, *Mezhebu'l-İmâm eş-Şâfiî fi'l-ibâdât ve edilletuhâ*, Dâru's-Selâm, Kahire 2004, s. 119.

²⁹⁵ Nitekim fukaha bu hayvanları, zâtı itibariyle ittifakla necis kabul ettiğinden tartışmaya değer bulmayıp konu dışında tutmuşlardır. Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 569.

²⁹⁶ Eti yenmeyen hayvanlardan gelen sütün içilip içilmeyeceği meselesi de tartışılmıştır. Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 567.

edilir.²⁹⁷ Mezhepte esah olan görüş budur.²⁹⁸ İki rivayetten birinde gerek Hanefî²⁹⁹ ve Mâlikî fukahası³⁰⁰ gerekse Hanbelî hukukçuları³⁰¹ bu kanaattedir.

İstahrî ise eti yenmeyen hayvanların sütünün temiz olduğunu söylemiştir. O, bu hususta “*Size hayvanın karnında, besin artıklarıyla kan arasında içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz*”³⁰² ayeti minvalinde sütün, midede istihaleye uğraması sonucu mutlak surette temiz vasfını iktisap ettiğini beyan etmiştir.³⁰³ Ayrıca o bu konuda kıyas delilini kullanarak söz konusu sütü, eti yenmeyen hayvanların salya ve terine mukayese etmiştir. Buna göre eti yenmeyen hayvanların salya ve teri temiz olduğu gibi onlardan sadır olan sütte kıyasen temizdir.³⁰⁴ Hanefî fakihlerinden İmam Muhammed (ö.189/805) ile birlikte³⁰⁵ iki rivayetten birinde Mâlikî fukahası³⁰⁶ ve Hanbelî hukukçular³⁰⁷ bu görüştedir.

Mâverdî, kıyas yoluyla eti yenmeyen hayvanın eti gibi sütünün de necis olduğu yönündeki Şâfiî fukahası görüşünün, eti yenmeyen kedinin sütünü necis addedip kedinin artığını temiz sayan bu görüşü arasında bir tenakuz olduğunu ifade ederek fukahanın bu meselede kendileriyle çeliştiğini beyan etmiştir.³⁰⁸

Görüldüğü üzere İstahrî bu konuda mezhebin sahih görüşüne muhalefet etmiştir. Ancak şâri’in sütü, saf olarak³⁰⁹ nitelendirmesinden hareketle kaynaklarda eti yenmeyen temiz hayvanların sütünü necis kılacak herhangi bir nassın bulunmaması nedeniyle söz konusu sütün, temiz olduğu yönündeki kanaat, “eşyada asıl olan mubahlıktır”³¹⁰ kâide-i külliyesi ile bağdaştığından isabetli gözükmemektedir.

2.1.6. Eti Yenen Hayvanın İdrar ve Gaitası

²⁹⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 319; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 93; Bağavî, *et-Tehzîb fî'l-fikhi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. I, 185; İrbilî, Muhammed Emîn, *Tenvîru'l-kulûb fî mu'âmeleti 'allâmi'l-ğuyûb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 135-136.

²⁹⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 93; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 227.

²⁹⁹ Aynî, *el-Binâye*, I, 467; Haddâd, Ebûbekir Ali b. Muhammed, *el-Cevheretu'n-neyyire*, el-Matba'atu'l-Hayriyye, yy. h. 1322, I, 20.

³⁰⁰ İbn Rüşd el-Ced, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Haccî vd. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, I, 129; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, s. 27; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, I, 85.

³⁰¹ Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 343.

³⁰² Nahl, 16/66.

³⁰³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 93; Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ*, I, 244.

³⁰⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 319; Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 39; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, I, 16; *el-Mecmû'*, II, 569.

³⁰⁵ Aynî, *el-Binâye*, I, 467; Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire*, I, 20.

³⁰⁶ İbn Rüşd el-Ced, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Haccî vd. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, I, 129; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, s. 27; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, I, 85.

³⁰⁷ Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 343.

³⁰⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 319.

³⁰⁹ Nahl, 16/66.

³¹⁰ Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh*, thk. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, II, 32.

Bilindiği üzere insanoğlunun idrar ve gaitasının necis olduğu hususunda fukaha arasında karışık görüş sergileyen yoktur.³¹¹ Ancak bu durumun eti yenen hayvanlar hakkında geçerli olduğunu söylemek mümkün görülmemiştir. Nitekim fûru-ı fıkıh kaynaklarında necis olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunan meseleler arasında eti yenen hayvanların idrar ve gaitasına da yer verildiği müşahade edilmiştir.³¹²

Bu bağlamda Şâfiîlerin kâhir ekserisi, ister eti yensin ister yenmesin her hayvanın idrar ve gaitasının necis olduğu yönünde görüş beyan etmiştir. Onlar ileri sürdükleri bu görüşü birtakım şer'î naslara ve kıyas deliline dayandırmıştır. Şâfiî fukahası'nin konuya yönelik getirdiği deliller şöyledir:

- a) “Yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar.”³¹³ Nitekim bu fakihler, idrar ve gaitanın söz konusu ayette geçen “pis şeyler” lafzının umumunun altına girdiğini belirterek selim tabiata sahip hiçbir insanın idrar ve gaitayı temiz şeyler kapsamında değerlendirmeyeceğini belirtmiştir.³¹⁴
- b) “İdrardan sakının. Çünkü kabir azabının çoğu ondandır.”³¹⁵ Nitekim mezkûr nasta Hz. Peygamber, idrarın hangi canlıya ait olup olmasına bakmaksızın³¹⁶ mutlak surette idrardan sakınılması gerektiğini bildirmiştir.³¹⁷ Şayet idrar ve ona bağlı olarak gaita necis şeylerden olmasaydı Hz. Peygamber, bu şeylerden sakınılmasını istemezdi.³¹⁸
- c) “Hz. Peygamber büyük abdeste çıkmıştı. Benden üç tas getirmemi istedi. İki taş buldum, üçüncüsünü bulamadım. Taş yerine tezek götürdüm. İki taşı aldı, tezeği atarak, -bu pistir-, dedi.”³¹⁹ Abdullah b. Mesûd’dan (ö. 32/652-53) rivayet olunan bu hadiste Hz. Peygamber, “رُكْنٌ” kelimesini gaita için kullandığı aşikârdır. Dolayısıyla gaita, zatı itibariyle pis (necis) şeylerden olmasaydı³²⁰ Hz. Peygamber -ihtiyacı olduğu halde- onu, رُكْنٌ (pis şey) ile nitelendirmezdi.³²¹

³¹¹Râfi‘î, *el-‘Azîz*, I, 36. Ancak Peygamberlerin idrar ve gaitalarının temiz olup olmadığı meselesi fukaha arasında tartışılmıştır. Dimyâtî, *l’ânetu’t-tâlibîn*, I, 82.

³¹²Cezîrî, *el-Fıkıh*, s. 11-12; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, I, 305-319.

³¹³Araf, 7/157.

³¹⁴Nevevî, *el-Mecmû‘*, II, 549.

³¹⁵Dârekutnî, “Tahâret”, 464.

³¹⁶İmrânî, *el-Beyân*, I, 417.

³¹⁷Her ne kadar hadiste bevlden sakınılması istense de gaitayı da kapsadığı zikredilmiştir. Râfi‘î, *el-‘Azîz*, I, 139; İbn Salâh, *Şerhu müşkili’l-Vasît*, thk. Abdulmunîm Halife, Dâru Kunûzi İşbilyyâ, Suudi Arabistan 2011, I, 56.

³¹⁸İbn Dakîkul‘îd, *Şerhu’l-İlmâm*, I, 465.

³¹⁹Dârekutnî, “İstinca”, 148.

³²⁰Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ, *İkmâlî’l-Mu‘lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâ‘îl, Dâru’l-Vefâ, Mansûre 1998, II, 70-71.

³²¹İmrânî, *el-Beyân*, I, 418; Kaffâl, *Hilyetu’l-‘ulemâ*, I, 237.

- d) Ayrıca onlar, idrar ve gaitayı hüküm açısından necâseti nasla sabit olan kana³²² mukayese ederek konuya yönelik serdettikleri şer‘î nasları kıyas delili ile güçlendirmişlerdir.³²³

Mezhebin müftâ bih görüşü budur.³²⁴ Ayrıca İbn Ömer (ö. 73/693), Hasan el-Basrî, Evzaî (ö. 157/774), Ebû Sevrî³²⁵ ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel³²⁶ bu kanaattedir. Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf eti yenen hayvanların sadece idrarını necis sayarken;³²⁷ Süfyân es-Sevrî³²⁸ Leys b. Sa‘d (ö. 175/791) ve İmam Muhammed ise eti yenen hayvanların sadece idrarını temiz addetmiştir.³²⁹ Ancak Hanefîlerde sahih kabul edilen görüşe göre eti yenen hayvanların hem idrarı hem de gaitası necistir.³³⁰

İstahrî ise, eti yenen hayvanların idrar ve gaitasının temiz olduğunu beyan etmiştir.³³¹ İstahrî ileri sürdüğü görüşünü, aşağıdaki delillerle temellendirmiştir.

- a) *“Ureyne veya Ukle kabilesinden bir grup insan, Medine’ye Hz. Peygamber’in yanına giderek: Yâ Resulellah! Biz hayvancılıkla uğraşıp sütle beslenen insanlarız. Medine’nin havası bize yaramıyor, dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlara, devletin hazinesine ait develerin ve çobanın bulunduğu yere gitmelerini ve orada develerin süt ve idrarından içmelerini söyledi.”*³³² Enes b. Mâlik’ten (ö. 93/711-12) rivayet edilen bu hadiste Hz. Peygamber, İslâm’la henüz yeni tanışan Ureyne/Ukle kabilesine eti yenen hayvanlardan olan devenin idrarını içebileceklerini tavsiye etmiştir. Şayet eti yenen hayvanların idrarı necis olsaydı, Hz. Peygamber onlara ağızlarını yıkamalarını emrederdi.³³³

³²² Bakara, 2/173.

³²³ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 251; Gazzâlî, *el-Vasît*, I, 155; İmrânî, *el-Beyân*, I, 418.

³²⁴ Nevevî, *Ravda’tu-tâlibîn*, I, 16.

³²⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 249; İmrânî, *el-Beyân*, I, 418; Kaffâl, *Hilyetu’l-‘ulemâ*, I, 237.

³²⁶ İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed, *el-Mübdî’ fî şerhi’l-Mukni’*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi‘î, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 220.

³²⁷ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1989, I, 54.

³²⁸ Tahâvî, *Muhtasar*, I, 125.

³²⁹ Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbü’l-Asl*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1990, I, 30.

³³⁰ Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü’l-fukahâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1984, I, 51.

³³¹ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, I, 36; Dimyâtî, *Î‘ânetu’t-tâlibîn*, I, 82. Nevevî, bu meselede İstahrî’ye nispet edilen iki görüş olduğuna değinmiştir. Bunlardan birinde İstahrî, eti yenen hayvanların idrar ve gaitasının temiz olduğunu söylerken; diğer görüşünde de Şâfiî fukahası ile aynı kanaati paylaşmıştır. Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, I, 16.

³³² Nesâî, “Muhârebe”, 7.

³³³ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 250; Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 549.

- b) “*Eti yenen hayvanın idrarında bir beis yoktur.*”³³⁴ Berâ b. Âzib’in (ö. 71/690) rivayet ettiği mezkûr hadiste Hz. Peygamber, eti yenen hayvanın idrarının mutlak manada temiz olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.³³⁵
- c) “*H. Peygamber, deve üzerinde kabeyi tavaf etti.*”³³⁶ İbn Abbas’tan rivayet edilen bu hadiste Hz. Peygamber’in, deve vasıtasıyla kabeyi tavaf ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda devenin idrar ve gaitası necis olsaydı Hz. Peygamber, kabenin kirlenmemesi için deve ile tavafi gerçekleştirmezdi.³³⁷

Atâ, Nehaî, (ö. 96/714) İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742),³³⁸ Mâlikî hukukçular³³⁹ yanında eti yenen hayvanın sadece gaitasının temiz olduğu hususunda İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) yanında Züfer³⁴⁰ İstahrî ile aynı görüşe sahiptir. İki rivayetten birinde Ahmed b. Hanbel³⁴¹ bu görüşte olmakla birlikte Hanbelî fukahasının genel kanaati³⁴² İstahrî ile örtüşmektedir.

Görüldüğü üzere İstahrî, bu hususta mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet etmiştir. Ancak onun ileri sürdüğü deliller fukaha tarafından ciddi manada eleştirilmiştir. Şâfîi fukahası’nın İstahrî’nin konuya yönelik temellendirmelerine yapmış olduğu eleştiriler şunlardır:

- a) Ureyne/Ukle hadisinin eti yenen hayvanın idrar ve gaitasının temiz olduğuna hüccet teşkil etmez. Nitekim bu hadiste deve idrarının tedâvi maksadı güderek içilebilirliğine dair delil söz konusudur.³⁴³
- b) Berâ b. Âzib’in rivayet ettiği hadisin raviler silsilesinde Ebû Cehm (ö. 70/690) yer almaktadır. Bu şahsın kişiliği “meçhul” olması sebebiyle mezkûr hadis literatürde zayıf olarak nitelendirilmiştir.³⁴⁴
- c) İbn Abbas’tan rivayet edilen hadise gelince; Hz. Peygamber’in deve ile kabeyi tavaf ettiği hadisi doğru olmakla birlikte onun henüz bebek olan Ümâme bint Ebi’l-Âs’ı (ö. 50/670) namazdayken taşıdığı da net bir şekilde bilinmektedir. Buna göre

³³⁴ Dârekutnî, “Tahâret”, 461.

³³⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 250; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, II, 307; Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 549.

³³⁶ Buhârî, “Mesâcid”, 45.

³³⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 250; İmrânî, *el-Beyân*, I, 419.

³³⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 250; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, II, 307.

³³⁹ Bağdâdî, *Üyûnü’l-mesâil*, s. 91; Berâzî’î, Ebû Saîd Halef b. Ebi’l-Kâsım, *et-Tehzîb fi’htisâri’l-Müdevvene*, nşr. Muhammed el-Emîn, Dâru’l-Bühûs li’l-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İhyâi’t-Türâs, Dubai 2002, I, 172.

³⁴⁰ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 50.

³⁴¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, I, 307.

³⁴² İbnü’l-Lahhâm, Ebû’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba’lî ed-Dımaşkî, *el-İhtiyârâtü’l-fikhiyye*, Dâru’l-Marife, Beyrut 1978, s. 398-399.

³⁴³ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 251; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, II, 306; Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 549.

³⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 251; Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 549; Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahmân, *Tuhfetü’l-ahvezî bi-şerhi Câmi’i’t-Tirmizî*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 205.

bebek, hayvana nisbeten -idrar ve gaitayı etrafa yayma noktasında- daha beter bir konumda olmasına rağmen Hz. Peygamber, bu durumdan sakınmamıştır. Ayrıca devenin fitratı gereği seyir halindeyken bevletmeyeceğini ve dışkılamayacağını bilen Hz. Peygamber'in bu tutumu, eti yenen hayvanların idrar ve gaitasının temiz olduğuna yönelik delil teşkil etmez.³⁴⁵

Eti yenen hayvanların idrar ve gaitasının temiz olduğuna dair İstahrî'nin ileri sürdüğü hadislerin yorum ve tartışmaya son derece açık olduğu anlaşılmaktadır.³⁴⁶ Konuya matuf olarak zikredilen delillerin Şâfiî fukahası tarafından güçlü bir şekilde yorumlanması neticesinde İstahrî'nin bu meselede zayıf kaldığı düşünülmektedir. Ancak iaşesini özellikle besicilikle kazanan kişilerin iş hayatında söz konusu hayvanların idrar ve gaitasından sakınmaları oldukça güç gözükmemektedir. Dolayısıyla bu insanların, İstahrî ile aynı kanaate sahip olduğu tespit edilen Atâ, Nehaî, İbn Şihâb ez-Zührî gibi ictihadlarıyla İslâm hukukuna önemli ölçüde katkı sunan müctehidler konuya ilişkin ileri sürdükleri kanaati benimsemeleri, şâri'in "kullardan güçlüğün giderilmesi"³⁴⁷ prensibinden istediği mekâsıdın ruhuna münasip düşmektedir.

2.1.7. İhtidâ Eden Gayrı müslimin Yeniden Gusletmesi

Sözlükte "yıkamak/yıkanmak" anlamına gelen gusûl;³⁴⁸ fikhî terminolojide "vücudun tamamının mutlak (kayıtsız) su ile yıkanarak yapılan hükmî temizlenme işlemi" olarak tanımlanmıştır.³⁴⁹ Gusûle ilişkin yapılan tanımdan hareketle Şâfiî hukukçular, hükmî temizlenme vasıtası olarak gördükleri gusûlün sebebinin fûrû kaynaklarında hades-i ekber diye anılan hükmî kirlilik olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre hades-i ekberi mûcib kılan nifas (lohusalık), hayız (regl dönemi) ve cünüplük gibi herhangi bir halin âkil-bâliğ olan Müslüman bireyde tezahür etmesi durumunda namaz, tilâvet secdesi, tavaf, Kur'an okuma ve ona dokunma, mescide girme gibi ibadet ve fiilleri yerine getirmesi şer'an sahih kabul edilmez.³⁵⁰ Bu bağlamda gusûlün namaz ve tavaf gibi ibadet boyutunun olduğunu ifade eden Şâfiî müctehidler, "Ameller ancak niyetlere göre değer kazanır"³⁵¹

³⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 251; İmrânî, *el-Beyân*, I, 419.

³⁴⁶ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *el-Fetâva'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987, I, 386; Cebrîn, Abdullah b. Abdilazîz, *Teshîlu'l-fikh*, Medâru'l-Vatan, Riyad 2015, I, 626-627.

³⁴⁷ Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, Dâru İbni Affân, Huber 1997, I, 477.

³⁴⁸ Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, s. 948.

³⁴⁹ Cezîrî, *el-Fikh*, s. 59.

³⁵⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 97.

³⁵¹ Buhârî, "Bed'u'l-vahy", 1.

hadisi doğrultusunda gusül alacak kişinin gusül almadan önce niyet etmesi gerektiğini belirterek niyeti, gusülün temel rükünleri arasında zikretmiştir. Söz konusu fakihler, gusülün ibadet yönünün mevcudiyeti müvacehesinde gayrı müslimin, mutlak manada ibadet yapmaya muhatap ve ehil olmaması gerekçesiyle hades-i ekber sebebiyle gerçekleştirdiği gusülün -niyet etsin veya etmesin- şer'an bâtil olduğunu ittifakla ifade etmişlerdir.³⁵² Ancak bu müctehidler, gayrı müslimin küfür dönemindeki cünüplüğünün müslüman olduktan sonra devam edip etmediği konusunda yeniden hades-i ekber niyetine gusletmesinin gerekli olup olmadığı hususunu tartışmışlardır.

Şâfiî fukahasının baskın olduğu kanaate göre, söz konusu kişinin hades-i ekber niyetine yeniden gusletmesi gerekir. Onlar ileri sürdükleri bu görüşü, birtakım şer'î nas ve aklî temellendirmeye dayandırmıştır.

Şâfiî fukahası'nın konuya ilişkin serdettiği deliller şunlardır:

- a) Kays b. 'Âsım (ö. 47/667) tarafından rivayet edilen "Müslüman olmak üzere Hz. Peygamber'in huzuruna geldim. Bana su ve sidr ile yıkanmamı emretti."³⁵³ Nitekim bu hadiste Hz. Peygamber, daha önce gayrı müslim olan Müslümanın hades-i ekberden salim kalmayacağı düşüncesinden hareketle gusül almasını istemiştir.³⁵⁴
- b) Ayıldıktan sonra delinin, bâliğ olduktan sonra da sabinin –mükellef olmadıkları süre zarfında- hades-i ekberi gerektiren bir durumla maruz kalmaları neticesinde gusül almaları gerektiği gibi gayrı müslimin İslâmiyeti seçtikten sonra küfür dönemindeki hades-i ekber sebebiyle gusül alması bi'l-bedâhe elzem görülür. Nitekim sonradan Müslüman olan gayrı müslim kişi, edâsı abdestsiz (büyük-küçük) mümkün olmayan namaz kılmakla mükelleftir. Namazın da abdestsiz kılınmayacağı malumdur.³⁵⁵

Mezhepte esah olarak nitelendirilen görüş budur.³⁵⁶ Ebû Sevr³⁵⁷ kâhir Hanefî fukahası,³⁵⁸ meşhur kanaate göre Mâlikî³⁵⁹ ve Hanbelî hukukçuları da³⁶⁰ bu görüştedir.

³⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, I, 29; Gazzâlî, *el-Vasît*, I, 246; İmrânî, *el-Beyân*, I, 247; Râfi'î, *el-'Azîz*, 97; Kâf, *el-Ehemm*, s. 83-88.

³⁵³ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 126.

³⁵⁴ Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm, *Meâlimu's-Sünen*, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1932, I, 111; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 152.

³⁵⁵ Mâverdi, *el-Hâvî*, I, 98; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 63; Râfi'î, *el-'Azîz*, 97-98.

³⁵⁶ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 43.

³⁵⁷ Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968, II, 19.

³⁵⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen eş-Şafi'î, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 93; *el-Mebsût*, I, 90; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 120; Zeyla'î, Ebû

İstahrî ise, söz konusu kişinin yeniden gusletmesinin gerekli olmadığı görüşündedir. İstahrî'nin gerekçesi ise şunlardır:

- a) “İnkâr edenlere söyle, eğer yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır”³⁶¹ ve “şüphesiz İslâm kendinden öncekileri siler atar”³⁶² şer‘î naslarında gayrı müslim kişiden sadır olan her husus ve vasfın, Müslüman olduktan sonra silinip zâil olacağı açık bir şekilde belirtilmiştir.³⁶³
- b) Hz. Peygamber döneminde birçok gayrı müslimin sonradan Müslüman olduğu bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, Müslüman olmak üzere kendisine gelen insanlardan gusül almalarını istememiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, Müslüman olmak üzere kendisine gelenlerden böyle bir talepte bulunmuş olsaydı söz konusu talebin raviler aracılığıyla günümüze kadar ulaştırılması kaçınılmaz olurdu.³⁶⁴

İstahrî'nin bu meseledeki görüşünün Hanefî,³⁶⁵ Mâlikî³⁶⁶ ve Hanbelî³⁶⁷ doktrininde zayıf addedilen görüşle örtüştüğü tespit edilmiştir.

Yukarıdaki tartışmadan anlaşılacağı üzere İstahrî, bu konuda mezhebin esah olan görüşüne muhalefet etmiştir. Ancak onun bu muhalefeti Şâfiî fukahası tarafından “sarih galat” olarak nitelendirilmiş olup³⁶⁸ konuya yönelik istidlâli tenkit edilmiştir. Şöyle ki; İstahrî'nin getirmiş olduğu her iki şer‘î nas, günahların tamamen affedileceğine yöneliktir.³⁶⁹ Nitekim şayet bu iki nas, İstahrî'nin dediği gibi küfür dönemi cereyan eden her vasıf ve durumun iskat edileceğine dair bir hüküm ihtiva etmiş olsaydı küfür dönemindeyken kısas suçu işleyen Müslümandan da bu suçun derhal sakıt olması gerekecekti. Hâlbuki Müslüman tarafından küfür dönemindeyken işlenen kısas suçunun iskat edilemeyeceğine dair fukaha arasında ittifak mevcuttur. Hz. Peygamber, Müslüman olmak üzere kendisine gelen kişilere gusül almaları gerektiği yönünde telkinde bulunmaması ise malumun ilamı olarak görülmüştür. Nitekim geçmişinde hades-i ekber

Muhammed Osmân b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1313-1315, I, 18.

³⁵⁹ İbn Abdilber, *Kitâbü'l-Kâfi*, I, 152; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân*, I, 185.

³⁶⁰ Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 59; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 204; İbn Teymiyye, *Şerhu'l-'Umde*, nşr. Hâlid b. Ali el-Meşîkah, Dâru'l-Âsime, Riyad 1997, s. 36.

³⁶¹ Enfâl, 8/38.

³⁶² Müslim, “İman”, 192.

³⁶³ Asyûbî, Muhammed b. Ali el-Vellûvî, *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ'*, Dâru'l-Mi'râc- Dâru Âl Barûm, Riyad 1996-2003, IV, 132.

³⁶⁴ Mâveridî, *el-Hâvî*, I, 98, 217; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 152.

³⁶⁵ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, I, 93; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 18.

³⁶⁶ İbn Abdilber, *Kitâbü'l-Kâfi*, I, 152.

³⁶⁷ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 204-205; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 237.

³⁶⁸ İmrânî, *el-Beyân*, I, 246; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 152; *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 43.

³⁶⁹ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, I, 410.

sebebiyle gusûl almamış olan gayrı müslimlerin Müslüman olduktan hemen sonra mükellef tutuludukları namaz ve tavaf gibi ibadetlerin sıhhati için gusûl almalarının gerekli olduğu hususu gayrı müslimler tarafından o dönemde bilinen bir vakıa idi.³⁷⁰

Delillerin güçlülüğü bakımından Şâfiî fukahası'nın kanaati tercihe şayan gözükmektedir. Nitekim hades-i ekberin, manen hükmî kirlilik olması hasebiyle İslâm hukuku açısından izâlesi ise ibadet niteliği taşımaktadır. Gayrı müslimler İslâm'ın getirdiği emir ve yasaklara muhatap kılınmadıklarından Müslüman olmadıkları sürece her nevi ibadetin onlardan kabul edilmeyeceği bilinmektedir.³⁷¹ Dolayısıyla küfür dönemindeyken hades-i ekber gerekçesiyle dahi olsa yerine getirdikleri gusûlün hukukî olarak hiçbir etkisi yoktur. Buna göre gayrı müslim kişi, İslâm'a girdikten sonra ibadetlerin sıhhati için küfür dönemindeki hades-i ekberden ötürü sağlam bir irade ve niyetle yeniden gusûl alması gerekir.

2.1.8. Âsi Yolcunun Mesh Süresi

İslâm dini kolaylığı prensip edinmiş bir dindir. Bu yüzden kulların ibadetlerini yerine getirirken karşılaşabilecekleri meşakkatleri dikkate alarak birtakım kolaylıklar sağlamıştır. Bunlardan birisi de mest üzerine mesh etmektir.³⁷²

Sözlükte “herhangi bir şeyi elle silmek” anlamına gelen mesh,³⁷³ fıkıhta bir nevi hükmî temizlik işlemi olup belirli süre içinde mestin üzerine ıslak eli sürerek yapılan sembolik abdest alma biçimidir.³⁷⁴

Mest üzerine meshetme hususu ile ilgili tevâtür derecesine ulaşmış birçok şer‘î referansı inceleyen Şâfiî hukukçular,³⁷⁵ mest üzerine meshin şer‘an geçerli olabilmesi için meste yönelik birtakım şartlar zikretmiştir. Bunlar: mestin tam bir tahâretten (abdest veya gusûl) sonra giyilmesi, mest üzerinde yürümeye ve meshetmeye elverişli olmalı, mestin ayakta yıkanması elzem görülen yeri tamamen kapatmasıyla birlikte necâsetten soyutlanmış olmalıdır.³⁷⁶

³⁷⁰ Nevevî, *el-Mecmû‘*, II, 152-153.

³⁷¹ Âl-i İmrân, 3/85.

³⁷² Mest, deri vb. maddelerden ayaklara giymek amacıyla imal edilen, ayakları topuklarla beraber örten ve su geçirmeyen ayakkabı çeşididir. Sa‘îdî, Abdülmüteâl, *el-Fıkhu'l-musavver fi'l-'ibâdât*, Astâna ts. s. 24-25; Heyet, *İlmihal*, I, 202.

³⁷³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 1222.

³⁷⁴ Nefrâvî, Ahmed b. Çanım b. Salim, *el-Fevâkihu'd-devânî 'alâ risâleti ibn ebî Zeyd el-Kayravânî*, thk. Rıza Ferhat, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, yy. ts. s. 430.

³⁷⁵ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 284.

³⁷⁶ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 205-207; Cezîrî, *el-Fıkhu*, s. 75-76; Feşnî, *Tehzîb*, s. 31-32.

Mest üzerine mesh süresinin şâri‘ tarafından tahdid edildiği “*Mukîm bir gün bir gece, yolcu ise üç gün üç gece mesh eder*”³⁷⁷ hadisi referans gösteren bu müctehidler, söz konusu sürenin mukîm için bir gün bir gece; yolcu içinse toplamda üç gün üç gece olduğunu belirtmişlerdir.³⁷⁸ Onlar, meşakkatin artmasıyla ruhsatların da artacağı ilkesi gereği mest üzerine mesh hususunda yolcuya yönelik tahdid edilen bu sürenin geçerliliği için seferiliğin yol kesicilik, anne babaya isyan etme ve hırsızlık gibi masiyet içermemesi gerektiğine temas etmişlerdir.³⁷⁹ Bu itibarla onlar, yolcunun yolculuğunda masiyet içeren davranışlara bulaşması durumunda şâri‘ tarafından yolcuya yönelik tahdid edilen mesh süresinin üç gün üç gece olamayacağını³⁸⁰ ittifakla beyan etmişlerdir.³⁸¹ Ancak masiyet işlemek üzere yolculuğa çıkan yolcunun mesh etme süresinin miktarı hususunu tartışmışlardır.

Şâfiî hukukçuların kâhir ekserisi, İmam Şâfiî’nin “*Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah’tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur*”³⁸² ayeti doğrultusunda varmış olduğu “ruhsatlar, âsi olmayanlar içindir. O vakit âsi yolcu, mestleri mesh edemez”³⁸³ kavlinden hareketle masiyet işlemek üzere yolculuğa çıkan yolcunun mesh süresinin kısıtlanması gerektiğini belirterek âsi yolcuya sadece mukîmde olduğu gibi bir gün bir gece olacak şekilde meshedebilme imkânı tanımıştır. Nitekim âsi yolcuya yönelik böyle bir kısıtlama yapılmadığı takdirde yolcu, seferinde fazlasıyla masiyette bulunabilir. Ayrıca âsi yolcu, yolcuya tanınan normal şartlardaki mesh süresinin masiyetten ötürü kendisine kısıtlandığını tefekkür ederek yapmayı planladığı çirkin eylemlerden tevbede bulunup içtinap edebilir.³⁸⁴ Mezhepte esah kabul edilen görüş budur.³⁸⁵ Ayrıca Hanbelî fukahası³⁸⁶ bu kanaattedir.

³⁷⁷ Müslim, “Tahâret”, 85.

³⁷⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 50; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 45; Gazzâlî, *el-Vasît*, I, 395-402; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, I, 269-274.

³⁷⁹ Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 251.

³⁸⁰ Âsî mukîmin mest üzerine mesh edip etmemesi hususu da fukaha arasında tartışmalı konulardandır. Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, II, 462.

³⁸¹ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, I, 285.

³⁸² Bakara, 2/173.

³⁸³ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 212.

³⁸⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 360-361; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 193; Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, II, 459-460; İmrânî, *el-Beyân*, I, 151; Nevevî, *el-Mecmû‘*, I, 485.

³⁸⁵ Nevevî, *el-Mecmû‘*, I, 485.

³⁸⁶ İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, I, 157; Buhûfî, Mansûr b. Yûnus, *er-Ravdu’l-murbi‘ şerhu Zâdi’l-müstekni‘*, thrc. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr, Dârû’l-Müeyyed – Müessesetü’r-Risâle, Riyad-Beyrut ts. s. 33; İbn Duveyyân, İbrâhîm b. Muhammed, *Menârü’s-sebîl fî şerhi’d-Delîl*, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1989, I, 31.

Mest üzerine meshin süresi ile ilgili varit olan hadisin³⁸⁷ umumunu dikkate alan Hanefî,³⁸⁸ iki rivayetten sahih olan görüşe göre Mâlikî³⁸⁹ ve Zâhirî fukahası³⁹⁰ ise yolcunun seferinde âsi olup olmamasına bakmaksızın söz konusu yolcuya yönelik tahdid edilen mesh süresinde herhangi bir kısıtlama yapılamayacağını ifade etmişlerdir.

İstahrî ise âsi yolcunun mest üzerine mesh etme süresine ilişkin yapılan kısıtlamayı kabul etmediği gibi yolcunun seferinde âsî olması sebebiyle³⁹¹ mest üzerine mesh etme ruhsatını tamamen yitirdiğini belirtmiştir. Zira mest üzerine mesh, seferde dört rekatli namazların kısaltılması ve ramazan ayı orucunun tutulmaması gibi kolaylık ilkesine müsteniden getirilmiş ruhsatlardandır. Bu bağlamda şâri‘ tarafından vazedilen ruhsatların masiyetle mubah hale getirilmesi şer‘an uygun değildir.³⁹² İki rivayetten birinde Mâlikî hukukçular bu kanaattedir.³⁹³

İstahrî, bu konuda mezhepte esah kabul edilen görüşe aykırı fikir beyan etmiştir. Ancak mest üzerine meshin abdeste bedel olması münasebetiyle ibadet yönünün olduğuna vurgu yapan Mâverdî, âsi kişi abdestten alıkonulmadığı gibi âsi yolcu de mest üzerine meshten -tamamen- engellenemeyeceğini ifade ederek İstahrî’nin bu konudaki görüşünü tutarlı görmemiştir.³⁹⁴ Ancak İstahrî’yi bu kanaate sevk eden hususun, İmam Şâfiî’nin “ruhsatlar, âsi olmayanlar içindir. O vakit âsi yolcu, mest üzerine mesh edemez”³⁹⁵ kavlinin olduğu muhtemeldir. Nitekim İmam Şâfiî’nin “mesh edemez” ifadesinin zâhirinden hareketle âsi yolcunun mutlak surette mest üzerine mesh edemeyeceğini dolayısıyla âsi yolcunun mest üzerine mesh ruhsatını tamamen yitirdiğini de belirtmiştir. Bununla birlikte o, masiyete aracı olmamak için³⁹⁶ -muhtemelen- sedd-i zerîa bağlamında masiyete yol açabilecek her türlü mubah şeylerin önünü kesmek adına bu kanaate varmıştır. Ancak mest üzerine mesh süresini tahdid eden ilgili hadisin³⁹⁷ fukaha nezdinde tartışmasız kabul gördüğü katiyet ifade etmekle birlikte³⁹⁸ ilgili hadiste Hz. Peygamber’in, sefere çıkan kişinin mest üzerine mesh süresi hususunda âsi ve mutî‘ (itaatkâr) arasında

³⁸⁷ Müslim “Tahâret”, 85.

³⁸⁸ Merğînânî, Ebü’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*, nşr. Nu‘aym Eşref Nûr Muhammed, İdâretü’l-Kur’ân ve’l-Ulûmî’l-İslâmiyye, Pakistan 1417, I, 81; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, II, 28-29.

³⁸⁹ Karâfî, *ez-Zahîre*, I, 322; Mağribî, *Mevâhibu’l-celîl*, I, 468.

³⁹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 333.

³⁹¹ Âsi mukîm için de aynı kanaati ortaya koymuştur. Ancak fukaha bu kanaati garipsemiştir. Nevevî, *el-Mecmû’*, I, 485.

³⁹² Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 360; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 193; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, I, 131; *el-Mecmû’*, I, 485.

³⁹³ Karâfî, *ez-Zahîre*, I, 322; Mağribî, *Mevâhibu’l-celîl*, I, 468.

³⁹⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 360-361.

³⁹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 212.

³⁹⁶ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, II, 459.

³⁹⁷ Müslim “Tahâret”, 85.

³⁹⁸ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, I, 7.

herhangi bir ayırım yapmamıştır. Şayet bu hususta âsi ve mutî‘ arasında herhangi bir fark olsaydı Hz. Peygamber bunu açık bir şekilde beyan ederdi. Bu minvalde mest üzerine meshin süresi ile ilgili varit olan hadisin umumunu dikkate alan Hanefî, Mâlikî ve Zâhirî fukahâsının âsi yolcunun mest üzerine mesh etme süresine ilişkin kanaati, tercih ve fetva açısından dikkate değer gözükmemektedir.

2.1.9. Teyemmümlünün Farz Namazdan Önce Nafile Kılması

Kolaylık prensibini ilke edinen İslâm dini, mükelleflerin ibadetlerini meşakkatten uzak bir şekilde yapabilmeleri için birçok kolaylık tanımıştır. Bu kolaylıklardan biri de abdest almaya veya gusûl almaya yetecek kadar suyun bulunmaması ya da suyun kullanılmamasına yönelik dinen geçerli bir mazeretin olması halinde teyemmüm edilmesidir.³⁹⁹

Kelime olarak teyemmüm “kastetmek ve yönelmek” anlamındadır.⁴⁰⁰ Fıkıh literatüründe ise, suyun bulunmaması ya da suyu kullanmaya mani bir durumun olması halinde küçük ve büyük abdestsizliği (hades) gidermek için elleri dinen temiz olan toprağa sürerek yüzü ve kolları mesh etmeye denir.⁴⁰¹ Buna göre teyemmüm, istisnâî durumlarda müracaat edilen, abdest ve gusûl yerine geçen sembolik bir temizlenme işlemidir.⁴⁰² Meşrûiyeti, “*eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse veya kadınlara dokunup da su bulamazsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin; yüzlerinize ve ellerinize ondan sürün*”⁴⁰³ ve “*Hz. Peygamber her namaz için –abdesti bozulmasa da- teyemmüm yapardı*”⁴⁰⁴ naslarına dayanır.⁴⁰⁵

Teyemmümün zarûrî ya da mutlak bedel olduğu konusunu İslâm hukukçuları tartışmıştır.⁴⁰⁶ Bu tartışma ekseninde birkaç fîru meselesi gündeme gelmiştir. Gündeme

³⁹⁹ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, I, 123; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, I, 561.

⁴⁰⁰ Nevevî, *Tahrîru elfâzi’t-Tenbîh*, thk. Abdulgânî Dakr, Dâru’l-Kalem, Dımaşk 1408, s. 41.

⁴⁰¹ Şîrâzî, *et-Tenbîh fi’l-fıkhi’ş-Şâfiî*, ‘Âlemu’l-Kütüb, yy. ts. s. 20-21.

⁴⁰² Heyet, *İlmihal*, I, 208.

⁴⁰³ Mâide, 5/6.

⁴⁰⁴ Beyhakî, “Tahâret”, 230.

⁴⁰⁵ Remlî, *Fethu’r-rahmân bişerhi Zübedi İbn Reslân*, Dâru’l-Minhâc, Cidde 2009, s. 226; Cezîrî, *el-Fıkh*, 81; Boynukalın, Mehmet, “Teyemmüm”, *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 50-51.

⁴⁰⁶ Hanefîlere göre teyemmüm, zarûrî bir bedel olmayıp aksine mutlak bir bedeldir. Onlar bu hususta “*teyemmüm müminin abdestidir. Suyu bulamadığı ve hadeste bulunduğu sürece; isterse on yıl geçsin*” (Beyhakî, “Tahâret”, 10) hadisini delil getirirler. Söz konusu hadiste teyemmüme abdest ismi verilmiştir. Buna göre teyemmüm, hadesi -su bulununcaya dek- ortadan kaldırmaktadır. Yine Hanefî fukahâsı “*yeryüzü benim için mecîd ve tahûr kılınmıştır*” (Buhârî, Tahâret”, 23) hadisinde yer alan tahûr ifadesi, hadisin teyemmüm sebebiyle zâil olacağına yönelik delil teşkil etmektedir. Ancak su bulunduğu vakit, hades hali yeniden avdet eder. Teyemmümü mutlak bedel olarak değerlendiren Hanefîlere göre, namaz vakti girmeden teyemmümün alınabileceğini ve tek bir teyemmümle su bulamadığı takdirde veya abdesti bozulmadığı süre zarfında dilediği kadar farz ve nafîle namaz kılabilceğini beyan etmişlerdir. Hanefî dışındaki cumhûr-ı fukahâyâ göre ise; teyemmüm, zarûrî bir bedeldir. Dolayısıyla teyemmümle ortadan

gelen meselelerden biri de teyemmümlünün birden fazla farz ve nafil namaz kılıp kılamayacağı⁴⁰⁷ konusudur. Bu minvalde teyemmümün zarûrî bedel olduğunu belirten Şâfiî hukukçular,⁴⁰⁸ “her bir namaz için abdesti bozulmamış olsa dahi teyemmüm eder”⁴⁰⁹ hadisini referans göstererek teyemmümlünün iki farz namazı (kaza dâhil)⁴¹⁰ kesinlikle kılamayacağına dolayısıyla ikinci bir farz namazı edâ etmek için yeni bir teyemmüm etmesi gerektiğine kanaat getirmişlerdir.⁴¹¹ Bunun yanında teyemmümlünün farz namazdan sonra istediği kadar nafil namaz kılabilceğine ittifakla hükmetmişlerdir.⁴¹² Ancak söz konusu müctehidlerin teyemmümlünün farz namazdan önce nafil namazı kılıp kılamayacağı meselesinde hem fikir oldukları söylenemez. Bu konuda fukahâ arasında cereyan eden tartışma şöyledir:

Teyemmümlü kişinin farz namazdan önce nafil namaz kılabilceğini ileri süren Şâfiî fukahası, teyemmümün abdestin alternatif konumunda olması hasebiyle teyemmümlü kişiyi abdestli kişiye mukayese ederek konuya ilişkin vardıkları kanaati kıyas delili ile güçlendirmişlerdir.⁴¹³ Buna göre abdestli kişi, farz namazdan önce nafil namaz kılabilceği gibi⁴¹⁴ teyemmümlü kişi de farz namazdan önce nafil namaz kılabilir.⁴¹⁵ Mezhepte esah olarak kabul edilen görüş budur.⁴¹⁶ Süfyân es-Sevrî ve Leys b. Sa’d (ö. 175/791) yanında⁴¹⁷ Hanefî,⁴¹⁸ Hanbelî⁴¹⁹ ve iki rivayetten birinde Mâlikî hukukçular da⁴²⁰ aynı kanaate sahiptir.

kalkan hades, hakikatte devam etmektedir. Buna göre söz konusu hadesten ötürü mubah olmayan namaz, zarurete binaen teyemmüm sebebiyle mubah hale dönüşmüştür. Onlar gerekçe olarak “suyu bulduğun vakit onu tenine dokundur. Çünkü bu senin için hayırlıdır” (Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 120) hadisini referans göstermiştir. Bu hadise göre teyemmüm, hakikatte hadesi kaldırmış olsaydı Hz. Peygamber, su bulunduğu vakit tene dokundurmanın (suyla abdest alma) hayırlı olduğunu ifade etmezdi. Demek oluyor ki, su bulunduğu hades hali yeniden avdet etmektedir. Bu da hadesin gerçek manada kalkmadığına açık bir delildir. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, I, 55-56.

⁴⁰⁷ Farz tavaf da hüküm açısından aynı farz namaz gibidir. Buna göre teyemmümlü kişi sadece bir farz tavafı edâ edebilir. Zuhaylî, *el-Mu’temed*, I, 107.

⁴⁰⁸ Râfi’î, *el-‘Azîz*, I, 251.

⁴⁰⁹ Beyhakî, “Tahâret”, 230.

⁴¹⁰ Ebû Sevr’e göre bir teyemmümle birden fazla kaza namazı kılınabilir. Ancak bir teyemmümle birden fazla farz namaz kılınmaz. Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 258.

⁴¹¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 257; Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 299.

⁴¹² Feşnî, *Tehzîb*, s. 85; Zuhaylî, *el-Mu’temed*, I, 103-106.

⁴¹³ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, I, 166.

⁴¹⁴ İslam’ın ilk yıllarında nafil/farz olan her namaz için ayrı abdest alma zorunluluğu emri vardı. Ancak Hz. Peygamber’in fetih günü tek bir abdestle beş vakit namazı edâ etmesiyle bu emir, nesh edilmiştir. Teyemmüm ise Hz. Peygamber’in uygulamalarından ötürü nesh olayına tabi edilmemiş ve her farz namaz için ayrı ayrı teyemmüm edilmesi zorunlu görülmüştür. Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 269; Huseynî, *Kifâye*, s. 64.

⁴¹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 64; Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 260; Şirâzî, *el-Muhezzeb*, I, 73; *et-Tenbih*, s. 21; Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 207, 299; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, I, 85.

⁴¹⁶ Râfi’î, *el-‘Azîz*, I, 238.

⁴¹⁷ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 317.

Bu meselede İmam Şâfiî'nin kavlı kadîmine göre⁴²¹ görüş belirten İstahrî, farz namaz için teyemmüm eden kişinin farz namazdan önce nafil namaz kılamayacağını ifade etmiştir. Nitekim teyemmüm, zarûrî bir bedeldir. Zarûrî olan bir hususun (teyemmüm) ancak ve ancak yine zaruret gerektiren bir hususla (farz namaz) bitişik olması gerekmektedir. Nafil namazlar ise zaruret arzetmeyen hususlardandır. Buna binaen teyemmümlünün farz namazdan önce nafil namaz kılması, iki zaruret arasına (teyemmüm ve farz namaz) fasıla teşkil etmektedir. Bu da farz namaz sebebiyle alınan teyemmüme hükmen hâlel getirir.⁴²² Nafil (revâtib) namazların, farz namazlara tabi olduğu bilinen bir gerçektir. Bu yüzden İstahrî, “tâbi, metbû'un üzerine tekaddum etmez”⁴²³ ilkesinden hareketle teyemmümlünün farz namaza tâbi olan nafil namazın, farzdan önce kılınmasını uygun görmemiştir.⁴²⁴ Bir rivayette İmam Mâlik⁴²⁵ ve Ahmed b. Hanbel⁴²⁶ bu görüştedir.

İstahrî, bu hususta mezhebin esah görüşüne aykırı görüş serdetmiştir. Ancak onun bu görüşü mezhep içerisinde “galat” olarak değerlendirilerek birkaç açıdan tenkit edilmiştir.⁴²⁷ Birincisi, nafil namazın, farz namaz ile teyemmüm arasında fasıla olduğu kabul edilemez. Çünkü nafil namaz, ezan ve kamet gibi farz namazın sünnetlerindendir. Buna göre ezan ve kamet, abdest ile farz namaz arasında bir fasıla niteliği taşımadığı gibi nafil namaz da teyemmüm ile farz namaz arasında fasıla olamaz. İkincisi, teyemmümün niyetinde yer alan istibâhe (mubah kılma)⁴²⁸ kavramından anlaşılacağı üzere nafil namazı, farz namaza fiilî açıdan değil tamamen -uygulanabilirlik (edâ edilebilirlik) yönünden tabidir.⁴²⁹ Zira nafil namazı farz namaza fiilî yönden tabi olsaydı bu durumda nafil namazı, her daim farz namazdan sonra kılınması gerekecekti. Ancak malum olunduğu üzere sabah namazından önce teşri kılınan iki rekât revâtib sünnet, -farz namaza tabi

⁴¹⁸ Teyemmümü mutlak bedel olarak gördüklerinden meseleyi daha geniş çerçevede ele alarak kişinin teyemmümü bozulmadıkça dilediği kadar farz/nafile namaz kılabileceğini belirtmişlerdir. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 21; Kâsânî, *Bedâi'u's-sandî*, I, 56.

⁴¹⁹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 264; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, I, 361; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 292.

⁴²⁰ Bu rivayete göre onlar, nafil namazın farz namaza bitişik olma şartını koşmuştur. Buna göre teyemmümle farza bitişik olmayan nafil namaz kılınması halinde farz namaz için yeniden teyemmüm edilmesi gerekmektedir. Karâfî, *ez-Zahîre*, I, 358; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, I, 497.

⁴²¹ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 73; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 186; Nevevî, *el-Mecmû*, II, 299.

⁴²² Nevevî, *el-Mecmû*, II, 241.

⁴²³ Cevcerî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdulmunim, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*, thk. Nevâf b. Cezâ', nşr. İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmiyye, Medine 2004, II, 757.

⁴²⁴ Mâverîdî, *el-Hâvî*, I, 260; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, I, 166; Râfî'î, *el-'Azîz*, I, 238; Nevevî, *el-Mecmû*, II, 299.

⁴²⁵ İbn Abdilber, *el-Kâfî*, I, 183; Meyyâre, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *ed-Düreru's-semîn ve'l-mevridu'l-mu'în*, thc. Ömer Ahmed er-Râvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 177.

⁴²⁶ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405, I, 330.

⁴²⁷ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 186.

⁴²⁸ Teyemmümün niyeti اسْتِيبَاةُ الصَّلَاةِ şeklindedir. Dimyâtî, *I'ânetu't-tâlibîn*, I, 37.

⁴²⁹ Nevevî, *el-Mecmû*, II, 299.

olduğu halde- farzdan önce edâ edilmektedir. Buna göre edâ edilmek suretiyle sabah namazından önce teşri kılınan nafil (revâtib) namazın, tebeiyete hâlel getirdiği söylenemez.⁴³⁰ Bu durumda teyemmümlünün farzdan önce nafil namazı kılması neticesinde teyemmümle farz namaz arasında fasılının meydana geleceğini iddia etmek yanılığdan öte bir şey değildir.

İfa edilmesi yönünden farz namaz, nafil namaza göre aslî konumdadır.⁴³¹ Bu müvâcehede teyemmümlü kişinin aslî unsuru (farz namaz) ifa edebildiği gibi aslî unsura tabi olan nafil namazı da -farz namazın öncesi ve sonrası olduğuna bakmaksızın- mutlak surette evleviyetle edâ etmesi mümkündür. Bu açıdan Şâfiî fukahası'nın kanaati tercih açısından daha isabetli gözükmemektedir.

2.1.10. Aynı Teyemmümle Farz Namazdan Sonra Cenaze Namazı Kılmak

Teyemmümün zarûrî ya da mutlak bedel olduğu tartışmasının bir sonucu olarak tezahür eden fûru meselelerinden birinin tek bir teyemmümle birden fazla farz-ı ayn⁴³² olan namazın edâ edilip edilemeyeceği hususu olduğuna bir önceki konuda kısaca değinilmişti. Tartışma ekseninde Şâfiî müctehidler, “*Namaza kalktığınız vakit*”⁴³³ ayetinin mûcebince İslâm'ın ilk dönemlerinde nafil/farz ayrımaksızın her bir namaz için –abdest bozulmasa dahi- ayrı ayrı abdest alınması gerektiğini ancak söz konusu gerekliliğin, Hz. Peygamber'in fetih günü tek bir abdestle beş vakit namazı edâ etmesiyle fiilî olarak neshe uğradığını belirtmişlerdir. Bununla birlikte onlar, mezkûr sebep doğrultusunda meydana gelen neshin abdeste zarûrî bedel mesabesinde olan teyemmümü kapsamadığını ifade ederek her bir farz-ı ayn statüsünde olan namaz için ayrı bir teyemmüm edilmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Buna göre bu müctehidler, teyemmümlü kişinin kıldığı farz-ı ayn konumundaki namazdan sonra aynı teyemmümle bir başka farz-ı ayn namazı kesinlikle kılamayacağı yönünde kanaat ortaya koymuşlardır.⁴³⁴ Aynı şekilde onlar, teyemmümlünün farz-ı ayn olan bir namazı edâ ettikten sonra hüküm cihetiyle farz-ı kifâye⁴³⁵ olan cenaze namazını –kendisi dışında bu namazı kılacak insanların olması

⁴³⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 260; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 186.

⁴³¹ Râfi'î, *el- 'Azîz*, I, 238.

⁴³² Şâri'in mükelleften namaz, oruç gibi kesin ve bağlayıcı bir şekilde yapılmasını istediği fiillerdir. Şaban, Zekiyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fık)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. 237.

⁴³³ Mâide, 5/6.

⁴³⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 258; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 269; Hüseyinî, *Kifâye*, s. 64.

⁴³⁵ Müslümanların bir kısmı tarafından yapıldığı takdirde diğerlerinin mesuliyetten kurtulduğu farzlardır. Cenaze namazı, cihad etme, Kur'an talimi ve hıfzı gibi. Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 23.

şartıyla- yine aynı teyemmümle kılabilceği hususunda ittifak etmişlerdir.⁴³⁶ Ancak farz-ı ayn bir namazı kılan teyemmümlü dışında cenaze namazını kılacak bir başkasının olmaması halinde aynı teyemmümle cenaze namazını kılıp kılamayacağı konusu fukaha arasında tartışılmıştır.

Şâfiîlerin kâhir ekserisi, söz konusu kişinin farz-ı ayn çeşidinden olan namazı edâ ettikten sonra yine aynı teyemmümle cenaze namazını kılabilceğini söyler. Zira cenaze namazı, bahse konu olan kişi hakkında kendisinden başka cenaze namazını edâ edecek başka birinin olması sebebiyle kılma serbestisi açısından farz olmaktan çıkıp nafîle hükmüne dönüşmüştür. Aynı zamanda bu fakihler, “*Nadirin hükmü -var olduğu müddetçe- yaygın olanın hükmüne ilhak edilir*”⁴³⁷ kaidesine binaen; vakıada seyrek olarak kılınan cenaze namazını, yaygın olarak edâ edilen nafîle namazına benzeterek farz-ı ayn mertebesinde bir namazı edâ eden teyemmümlünün yine aynı teyemmümle cenaze namazını kılabilceğini şer’an sakıncalı görmemişlerdir.⁴³⁸ Nevevî, cumhûrun konuya ilişkin kanaatinin mansûs⁴³⁹ olduğuna vurgu yaptıktan sonra mezhebin müftâ bih görüşünün bu görüş olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴⁰ Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa’d ve Hasan b. Hayy (ö. 167/784) gibi müctehidler yanında⁴⁴¹ erken dönem Şâfiî ulemasından İbn Süreyc ve Ebû İshâk el-Mervezî bu kanaatin, -herhangi bir gerekçe belirtmeksizin- tercih açısından daha münasip olduğuna temas etmişlerdir.⁴⁴² Hanbelî hukukçular da⁴⁴³ bu kanaate sahiptir.

İstahrî ise farz-ı ayn mertebesinde olan bir namazın kılınmasından sonra yine aynı teyemmümle cenaze namazının kılınamayacağını söylemiştir. Gerekçe olarak o, aynı teyemmümle iki farzın edâ edilemeyeceği ilkesini⁴⁴⁴ ön planda tutmuştur. Bu bağlamda teyemmümlü dışında cenaze namazını kılacak birinin olmaması halinde söz konusu cenaze namazı, o kişi hakkında hükmen farz-ı ayn mesabesindedir. Buna göre farzı edâ eden

⁴³⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 260; İmrânî, *el-Beyân*, I, 319-320; Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 300.

⁴³⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, IV, 451.

⁴³⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 64; Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 260; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 68; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, I, 182; Gazzâlî, *el-Vasît*, I, 386; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, I, 90; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, I, 373; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 270; Kaffâl, *Hilyetu’l-‘ulemâ*, II, 66.

⁴³⁹ İmam Şâfiî’nin herhangi bir mesele ile ilgili açık ifadelerine dayanılarak ulaşılan görüşlerdir. Aynı zamanda bu kavram genel olarak nass, kavî ve vecih olarak Şâfiî fûrû-ı fıkıh eserlerinde zikredilen görüşler içinde tercih edilen görüşü belirtmek için kullanılmaktadır. Cuğaym, *Medhal*, s. 173.

⁴⁴⁰ Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 300.

⁴⁴¹ Tahâvî, *Muhtasar*, I, 147.

⁴⁴² Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 260; Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 300.

⁴⁴³ Teyemmümü vakitle mukayyet kılan Hanbelîler, teyemmümün alındığı namaz vakti içerisinde teyemmümlü kişinin farz/nafîle namaz kıldıktan sonra aynı teyemmümle vaktin çıkmaması koşuluyla cenaze namazını kılmasında bir sakınca olmadığını belirtmişlerdir. Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî*, I, 362-363; Buhârî, *Dekâiku uli’n-nuhâ li şerhi’l-müntehâ*, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut 1993, I, 99.

⁴⁴⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 64.

teyemmümlü kişinin cenaze namazını kılmak için kesinlikle yeni bir teyemmüm etmesi gerekir.⁴⁴⁵ Nevevî, İstahrî tarafından ileri sürülen bu kanaatin, Kerâbîsî (ö. 248/862) tarafından aktarılagelen Şâfiî'nin konuya ilişkin kavî-i kadîmî ile örtüştüğüne yer vermiştir.⁴⁴⁶ Mâlikî fukaha yanında⁴⁴⁷ Şâfiîlerden İbn Ebî Hureyre (ö. 345/956)⁴⁴⁸ bu doğrultuda görüş beyan etmiştir.

Fukaha tarafından ele alınan bu meselenin, İmam Şâfiî'nin “bir teyemmümle iki farz namaz kılınamaz”⁴⁴⁹ fikhî düşüncesi doğrultusunda teyemmümlüden başka birinin olmaması halinde cenaze namazının teyemmümlü hakkında farz-ı ayn ya da nafile olup olmaması ekseninde cereyan ettiği gözlemlenmiştir. Ancak şu kadarı var ki, şer'î dayanaktan yoksun tamamen icihad mahsulü olarak ortaya konan bu meselede Hanefî fukahasının kanaati tercih açısından isabetlidir. Nitekim onlar, teyemmümün mutlak bedel olduğu fikri neticesinde teyemmümlü kişinin aynı teyemmümle birden fazla farz/nafile namaz (cenaze namazı dâhil) kılabilceğini belirterek bu sahada geniş perspektife sahip oldukları görülmüştür.⁴⁵⁰

2.1.11. Teyemmümden Hemen Sonra Namaz Kılmak

Namazın şer'an sahih olabilmesi için koşulan şartlardan biri namaz vaktinin girmesidir.⁴⁵¹ Bunun yanında yukarıda belirtildiği üzere İslâm'ın ilk yıllarında “*Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi yıkayınız...*”⁴⁵² ayetinin fehvası gereği vakit girmeden namaz için alınan abdest geçersiz sayılmıştır.⁴⁵³ Bu minvalde teyemmümü bedel-i zarûrî gören Şâfiî hukukçular ilgili neshin teyemmüm hakkında söz konusu olmadığını beyan etmiş dolayısıyla herhangi şer'î bir mazeret sebebiyle teyemmümün alınabilmesi için namaz vaktinin girmesi gerektiğine ittifakla hükmetmişlerdir.⁴⁵⁴ Ancak namaz vakti girdikten

⁴⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 260; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 270.

⁴⁴⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 300.

⁴⁴⁷ Mâlikî, Ebû'l-Hasan, *Kifâyet'u-tâlibi'r-rabbânî lirisâleti Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, thk. Yûsuf Muhammed el-Bikâ'î, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412, I, 286; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, 496-497.

⁴⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 260. İbn Ebû Hüreyre, İbn Süreyc'in talebesidir. Mezhebe muhalif görüşlerinden dolayı mezhepte müctehid kabul edilmiştir. 345/956 yılında vefat etmiştir. Köse, Saffet, “İbn Ebû Hureyre”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 434-435.

⁴⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 64.

⁴⁵⁰ Tahavî, *Muhtasar*, I, 147; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1992, IV, 21; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 55.

⁴⁵¹ Gâmrâvî, *es-Sirâcu'l-vehhâc 'alâ metni'l-Minhâc*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts. s. 62; Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, s. 123.

⁴⁵² Mâide, 5/6.

⁴⁵³ İmrânî, *el-Beyân*, I, 286; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 269; Hüseyinî, *Kifâye*, s. 64.

⁴⁵⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 62; İmrânî, *el-Beyân*, I, 286, 315; Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, I, 72; Remlî, *Gâyetu'l-beyân şerhu Zübedi İbn Reslân*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts. s. 62; Şirbînî, *el-İknâ 'fî halli elfâzi Ebî Şucâ'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415, I, 78.

sonra herhangi şer'î bir mazeretten ötürü alınan teyemmümün akabinde namazın fevren edâ edilmesinin gerekli olup olmadığı noktasında ise bu müctehidlerin hemfikir oldukları söylenemez. Tartışmaya ilişkin olarak Şâfiî müctehidlerin çoğunluğu, teyemmüm ettikten hemen sonra namaz kılınmasını zorunlu görmemiştir. Dolayısıyla onlar, teyemmümlü kişinin teyemmümü aldıktan sonra vaktin sonuna kadar namazı erteleyebileceğini ifade etmiştir. Nitekim teyemmüm ihtiyaç anında namaz vaktinin girdiği bir sürede alınmıştır. Dolayısıyla kişi, vakit girdikten sonra almış olduğu teyemmümle dilerse hemen namazını edâ eder; dilerse de son vakte kadar erteletebilir. Mezhepte müftâ bih görüşü bu yöndedir.⁴⁵⁵ Teyemmümü mutlak manada abdestin bedeli olarak gören ve bu bağlamda teyemmümün alınması için namaz vaktinin girmiş olmasını şart koşmayan Hanefî hukukçular yanında⁴⁵⁶ Hanbelî müctehidler⁴⁵⁷ Şâfiî fukahası ile aynı kanaate sahiptir.

İstahrî ise teyemmümlünün teyemmüm ettikten hemen sonra namazın sünnetlerinden olan ezan ve kamet miktarı kadar beklemesi dışında herhangi bir işle meşgul olmadan fevrî olarak doğrudan namazı ikame etmesi gerektiğini aksi takdirde teyemmümünün bozulacağını ifade eder. İstahrî'yi bu yönde kanaate sevk eden husus, teyemmümün zarurete binaen alınan bir tahâret olması meselesidir. Dolayısıyla ona göre zaruretin olduğu yerde fevrî davranılması esastır. Ayrıca o, kıyas delilini kullanarak teyemmümü, istihâze kanı⁴⁵⁸ gören kadının aldığı abdeste benzetmiştir.⁴⁵⁹ Buna göre istihâze kanı gören kadının abdest aldıktan hemen sonra namaza durması ittifakla gerektiği gibi teyemmümlü kişinin de teyemmümden hemen sonra hemen namazını ikame etmesi icap eder. Teyemmüm ile namazın muttasıl olmasını şart koşan Mâlikî hukukçular yanında⁴⁶⁰ Şâfiî fukahasından İbn Süreyc⁴⁶¹ bu görüştedir.

Bahse konu olan meselede mezhebin mutemed görüşüne muhalefet eden İstahrî'nin teyemmümlü kişiyi müstehâzeyeye (istihâze kanı gören kadın) mukayesesı, muhtemelen -kıyas ma'al-fârik⁴⁶² kabili bağlamında değerlendirildiğinden- Şâfiî fukahası tarafından tutarlı bulunmamıştır. Nitekim müstehâzenin hades durumu, istihâze kanı var olduğu

⁴⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 265-266; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 206; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 239-241.

⁴⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 109; Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 55.

⁴⁵⁷ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 234; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 263; Makdisî, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdurrahman b. İbrahim, *el-'Udde şerhu'l-'Umde*, thk. Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 42.

⁴⁵⁸ Kadınların ay hali (regl) ve doğum kanı (nifas) dışında rahmin iç kanallarından hastalık sebebiyle gelen kana denir. Ögüt, "İstihâze", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 334-335.

⁴⁵⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 266; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 206; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 241.

⁴⁶⁰ İbn Abdilber, *el-Kâfî*, I, 183; Karâfî, *ez-Zahîre*, I, 358.

⁴⁶¹ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 206.

⁴⁶² Farklı iki olay arasında yapılan kıyasa denir. Karâfî, *Envâru'l-burûk fî envâri'l-furûk*, thk. Halil el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, III, 276.

müddetçe devam etmektedir. Bundan ötürü onun abdest aldıktan hemen sonra namaz kılması elzem görülmüştür. Ancak teyemmümlünün hades durumu, “*Teyemmüm müminin abdestidir. Suyu bulamadığı ve hadeste bulunduğu sürece isterse on yıl geçsin*”⁴⁶³ hadisinin mefhumu müvacehesinde teyemmümü almakla son bulmaktadır. Ayrıca teyemmümlüyü, teyemmüm ettikten sonra abdestsiz konuma sokacak genital bölgeden kan akma gibi bir husus da yoktur. Bu açıdan onun teyemmümden hemen sonra namaz kılması zorunlu görülmemiştir.⁴⁶⁴

2.1.12. Teyemmüm Edecek Kişiye Su Hibe Edilmesi

Fıkıh kaynaklarında teyemmüm etmeyi zorunlu hale getiren sebepler detaylı bir şekilde sıralanmıştır. Bunlardan birisi de suyun bulunmamasıdır.⁴⁶⁵ Suyun bulunmamasına yönelik konuyu etraflıca inceleyen Şâfiî müctehidler, abdest/gusül almak üzere suyu bulamayan kişinin -namaz vakti girdikten sonra- satın alma veya hibe edinme aracılığıyla suyu temin etme yollarına müracaat etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda onlar, suyu bulamayan kişinin imkân dâhilinde piyasa fiyatına münasip olmak kaydıyla suyu satın alması gerektiğine ancak suyun bedelinin piyasa ortalamasının üstünde satılması halinde suyu satın almasının dinen gerekli olmadığına ve bu minvalde doğrudan teyemmüm etmesinin kaçınılmaz olduğuna değinmişlerdir. Bu durumda teyemmümle kılınan namazların iadesi söz konusu olamaz. Aynı şekilde bu müctehidler, suyu bulamayan kişiye bir başkası tarafından namaz vakti girdikten sonra su hibe edilse hibe edilen su da vâhibin (hibe eden kişi) yanında hal-ı hazırda mevcut ise o vakit kişi, hibe edilen suyu kesinlikle kabul etmek zorunda olduğunu beyan etmişlerdir. Aksi takdirde günahkâr olacağını ve teyemmümle kıldığı namazları iade etmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bunun yanında onlar, vâhib (hibe eden kişi) tarafından kendisine su hibe edilse fakat su, o an vâhibin yanında mevcut değilse bu durumda kişinin, ittifakla teyemmüm edeceği ve bu şekilde namazını edâ edeceğine yer vermişlerdir.⁴⁶⁶ Ancak vâhibin hibe ettiği suyun o an yanında mevcut olmaması sebebiyle kişi, beklemeyip teyemmüm edip namazını edâ etmesi durumunda suyu bulduktan sonra teyemmümle kılmış olduğu bu namazı iade edip etmeyeceği hususunda onlar ihtilaf etmiştir.⁴⁶⁷

⁴⁶³ Tirmizî, “Tahâret”, 92.

⁴⁶⁴ Mâverî, *el-Hâvî*, I, 266; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, I, 206.

⁴⁶⁵ Ğamrâvî, *Envâru’l-mesâlik*, s. 36-37; Zuhaylî, *el-Vecîz*, I, 112-114.

⁴⁶⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 62; Müzenî, *Muhtasar*, s. 16; Mâverî, *el-Hâvî*, I, 289; Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, I, 224; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 249-251; Buceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Buceyrimî ‘ale’l-Hatib*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2007, I, 285.

⁴⁶⁷ Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 256.

Şâfiîlerin çoğuna göre, bahse konu kişi teyemmümle kıldığı namazı iade etmez. Nitekim “*Su da bulamazsanız abdest alma veya gusül etme niyetiyle temiz bir toprakla teyemmüm edin*”⁴⁶⁸ ayeti, suyu bulamayan kişinin mutlak surette teyemmüm etme yükümlülüğünün olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla her ne kadar su, vâhib tarafından kişiye hibe edilse de suyun o an vâhibin yanında bulunmaması ilgili ayet doğrultusunda kişinin teyemmümle namaz kılmasını zarûrî kılmaktadır. Nitekim kişinin vâhibten gelmesi ümit edilen suyu beklemesi, namazın kazaya kalmasına sebebiyet verebilir.⁴⁶⁹ Mezhepte esah olan görüş budur.⁴⁷⁰ Hanefî,⁴⁷¹ Mâlikî⁴⁷² ve iki vecihten birinde Hanbelî hukukçular⁴⁷³ bu yönde kanaat ortaya koymuştur.

İstahrî ise söz konusu kişinin teyemmümle kıldığı namazı iade etmesi gerektiğini söyler. Zira kendisine suyun hibe edildiği kişi, suyu kullanmaya muktedirdir.⁴⁷⁴ İki vecihten birinde Hanbelî fukahası bu görüştedir.⁴⁷⁵

Bu konuda İstahrî, suyun hal-ı hazırda mevcut olmamasına rağmen meseleye istitaat kabilinden yaklaşp hüküm ortaya koyduğu gözlemlenmiştir. Ancak onun bu yaklaşımı, “varlığı, yok hükmündedir”⁴⁷⁶ kâide-i usûlî gereği isabetsiz gözükmektedir. Nitekim vâhibin hibe ettiği su, abdest almak isteyen kişiye teslim edilmediğinden şer’an yok hükmündedir. Ayrıca teyemmüm, suyun bulunmadığı ya da suyun kullanımına yönelik herhangi şer’î bir özrün var olması gibi nedenlerden dolayı tahârete bedel olması hasebiyle Müslümanlara tanınmış ruhsatlardandır. Şâri’in insanlar için ortaya koyduğu ruhsatlar ise onlarda doğabilecek muhtemel zorlukları giderme amacına dönüktür. Bu çerçevede vâhibin hibe ettiği suyun o an orada olmaması sebebiyle kişinin, teyemmüm ederek namazı edâ etmesi ve daha sonra suyu bulduğunda teyemmümle kıldığı namazı iade etmesi yönündeki kanaatin, İslâm’ın “insanlardan zorlukların giderilmesinin gerekliliği” yönündeki maksadıyla bağdaşmadığı düşünülmektedir. Bu bağlamda Şâfiî fukahası’nın görüşünün tercihe layık olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁶⁸ Maide, 5/6.

⁴⁶⁹ Râfi’î, *el-‘Azîz*, I, 207-208; Nevevî, *Ravdatu’t-Tâlibîn*, I, 98; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, I, 337.

⁴⁷⁰ Râfi’î, *el-Muharrer fî fikhi’l-imam eş-Şâfiî*, thk. Ebû Yakûb Neşet, Dâru’s-Selâm, Mısır 2013, s. 137; İsnevî, *el-Mühimmât fî şerhi’r-Ravda ve’r-Râfi’î*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2009, II, 291.

⁴⁷¹ Nitekim onlar, teyemmümü mutlak bedel görmüştür. Bu açıdan abdestle kılınan namazlarda iade söz konusu olmadığı gibi teyemmümle kılınan namazda da iade bahse konu olamaz. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, I, 54-55; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, I, 135.

⁴⁷² Desûkî, *Hâşiyetü’d-Desûkî*, I, 152.

⁴⁷³ Mezhepte meşhur kabul edilen görüş budur. İbn Müflih, *el-Mübdî’*, I, 187; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 277; Haccâvî, *el-İknâ’*, I, 53-54; İbn Ebî Tağlib, *Neylû’l-meârib*, I, 87.

⁴⁷⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 289; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, I, 233-234.

⁴⁷⁵ Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 277; Haccâvî, *el-İknâ’*, I, 53-54; İbn Ebî Tağlib, *Neylû’l-meârib*, I, 87.

⁴⁷⁶ Cüveynî, *Kitâbü’t-Telhîs fî usûli’l-fikh*, thk. Abdullah en-Nebâlî-Beşîr Ahmed el-Ömerî, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1996, II, 217.

2.1.13. Hayızlı Kadından Sarı veya Bulanık Kan Gelmesi

İslâm dini, kadından gelen kanın aile hayatına ve dini sorumluluklarına dair bazı hükümler ortaya koyduğundan söz konusu kan âlimlerce ayet ve hadisler ışığında detaylı bir şekilde ele alınıp incelemeye konu olmuştur. Buna göre Şâfiî müctehidler, ergenlik çağına erişmiş her kadının cinsel uzvundan üç kan geldiğini belirtmiştir. Birincisi nifas (lohusalık) kanı ki, doğumdan sonra gelen kandır. İkincisi, hastalıktan ötürü gelen kandır ki buna istihâze denir. Üçüncüsü ise konumuzla ilgili olarak sözlükte “toplamak ve akmak” anlamına gelen⁴⁷⁷ hayız kanıdır. Hayız kanının, rengi hayızın ilk günlerinde genellikle siyaha yakındır. Ancak hayızın ilerleyen günlerinde bu renk kırmızı, sarı ve bulanık olmaktadır.⁴⁷⁸ Bu müctehidler, söz konusu kanın ergenlik çağına ulaşmış sağlıklı kadının doğum ve hastalık olmadan belli sürelerde geleceğini ifade etmiş ve ilgili naslar çerçevesinde bu sürenin en azının bir gün bir gece; ortalamasının altı veya yedi gün, en fazlasının ise on beş gün olduğu yönünde kanaat ileri sürmüşlerdir.⁴⁷⁹

Şâfiî fukahası hayız kanı gören kadını mübtedee (ilk defa âdet gören kadın),⁴⁸⁰ mu'tâde (düzenli âdet gören kadın) ve mütehayyire (miktar ve süre bakımından âdetini unutup belirsizliğe düşen kadın)⁴⁸¹ olmak üzere üçe ayırmıştır.⁴⁸² Fırû-ı fıkıh kaynaklarında gerek mübtedee gerekse mütehayyire kadının durumuna yönelik fikhî bilgililere etraflıca yer verildiği gözlemlenmiştir.⁴⁸³ Ancak tezin kapsamını dikkate alarak mübtedee ve mütehayyire kadından gelen kanla ilgili bilgileri bir tarafa bırakıp sadece İstahrî'nin içerisinde yer aldığı mu'tâde kadından gelen sarı veya bulanık kanın istihâze kanı olup olmadığı yönündeki tartışma bağlamında Şâfiî fukahası tarafından serdedilen konuya temas edilecektir.

Mu'tâde kavramıyla düzenli âdet gören kadın kastedilmektedir. Ancak kadının mu'tâde olabilmesi ve süre bakımından önceki âdetini dikkate alabilmesi için daha evvel

⁴⁷⁷ Fırûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 335.

⁴⁷⁸ Kâf, *el-Ehemm*, 62-64; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 613; Yavuz, Yunus Vehbi, “Hayız”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 51-53.

⁴⁷⁹ Ğamrâvî, *Envâru'l-mesâlik*, s. 44; Kâf, *el-Ehemm*, s. 26.

⁴⁸⁰ Mübtedee kadın, mümeyyize ve gayrı mümeyyize olmak üzere iki kısımdır. Ay halinde derece bakımından kuvvetli kabul edilen siyah kan ile zayıf kabul edilen kırmızı kanı birbirinden ayırt edebilen ve âdeti yeni başlayan kadına mübtedee-i mümeyyize denir. Ancak her iki vasıftaki kanı birbirinden ayırt edemeyen kadına da mübtedee-i gayrı mümeyyize denir ki bu durumda olan kadının ay hali bir gün bir gece, temizlik süresi ise yirmi dokuz gündür. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 285.

⁴⁸¹ Mütehayyire kadın, iki kan (siyah-kırmızı) arasını ayırt edemediği halde âdetinin zaman ve miktarını unutan kişidir. Böyle bir kadının âdet süresi mübtedee-i gayrı mümeyyize kadın gibidir. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 285-286.

⁴⁸² Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, I, 331.

⁴⁸³ Gazzâlî, *el-Vasît*, I, 440; Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 311; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 285-286.

âdet ve temizlik dönemi geçirmiş olması gerekmektedir.⁴⁸⁴ Buna göre kadın, örneğin her ayın ilk on günü hayızlı geriye kalan yirmi günü ise temiz olarak geçirmekte ve bu durumu diğer aylarda düzenli olarak yaşamaktadır. Bu bağlamda Şâfiî hukukçular, ilk on gün içerisinde mu'tâde kadından gelen her türlü renkteki kan ile ilk on günden sonraki beş gün içerisinde akan sadece siyah renkteki kanın ittifakla hayız kanı olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁸⁵ Ancak onlar, ilk on günden sonraki beş günlük dilimde mu'tâde kadından gelen sarı veya bulanık renkteki kanın hayız kanı olup olmadığı hususunu tartışmışlardır.

Şâfiîlerin kâhir ekserine göre, ilk on günden sonraki beş günlük süreçte mu'tâde kadından gelen sarı veya bulanık renkteki kan, mutlak surette hayız kanıdır. Zira ay halinin ilk günlerinde siyah olan kan, hayzın son günlerine doğru sarı veya bulanık hale gelmektedir. Dolayısıyla hayzın sonlarına doğru mu'tâde kadından gelen bu renkteki kanın, hayzın ilk günlerinde siyah renkte gelen kandan bir farkı yoktur. Onlar ileri sürdükleri bu görüşü “*Sana kadınların aybaşı hallerini soruyorlar. De ki: O bir rahatsızlıktır. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın*”⁴⁸⁶ ayetine dayandırmışlardır. Nitekim bu ayette geçen “mahîz” ifadesinden hayız sebebiyle meydana gelen eza kastedilmektedir. Hayız sebebiyle meydana gelen söz konusu eziyetin ise siyah kana inhisar edilmesi, “mahîz” kavramının umumuna ters düşmektedir. Nitekim bu kavram, herhangi bir renkle mukayyed kılınmamıştır. Buna göre hayız gününün azami süresi (on beş gün) içerisinde olmak koşuluyla gelen her renkteki kan, hayız kanıdır. Yine bu fakihler “*Bizler temizlik döneminden sonra akan sarılık veya bulanıklığı bir hiç hükmünde kabul ederdik*”⁴⁸⁷ hadisi ile bu kanaati güçlendirmişlerdir.⁴⁸⁸ Nitekim mezkûr hadisin mefhum-u muhalifine göre temizlik dönemi dışında ay halinin azami süresi içerisinde gelen her türlü renkteki kanın hayız kanı olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.⁴⁸⁹ Mezhebin esah ve müftâ bih görüşü budur.⁴⁹⁰ Tâbiînden Rebîa b. Abdîrahmân (ö. 136/753)⁴⁹¹ ile mutlak müctehidlerden Leys b. Sa'd⁴⁹² başta

⁴⁸⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 82; Gazzâlî, *el-Vasît*, I, 430.

⁴⁸⁵ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 145-151; Minhâcu't-tâlibîn, s. 19-20; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 103.

⁴⁸⁶ Bakara, 2/222.

⁴⁸⁷ Dârimî, “Hayz”, 94.

⁴⁸⁸ Mâverî, *el-Hâvî*, I, 399.

⁴⁸⁹ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, I, 359.

⁴⁹⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 79; İmrânî, *el-Beyân*, I, 351; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, nşr. M. Muhammed Tâhir Şa'bân, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2005, s. 19.

⁴⁹¹ Abdullah, Hâşim Cemîl, *Fikhu'l-imâm Saîd b. el-Müseyyeb*, Matba'atu'l-İrşâd, Bağdat 1978, I, 120.

⁴⁹² İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 325.

olmak üzere Hanefî,⁴⁹³ meşhur görüşe göre Mâlikî⁴⁹⁴ ve Hanbelî hukukçular⁴⁹⁵ bu minvalde görüş ortaya koymuştur.

İstahrî ise, söz konusu mu'tâde kadından⁴⁹⁶ ilk on günden sonra gelen sarı veya bulanık renkteki kanın hayız kanı olmadığını aksine fesat (istihâze) kanı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹⁷ O, bu görüşünü Ümmü Atiyye'den (ö. 70/689-90) rivayet edilen “Bizler temizlik döneminden sonra akan sarılık veya bulanıklığı bir hiç hükmünde kabul ederdik”⁴⁹⁸ hadisi ile gerekçelendirmiştir. Nitekim bu hadise göre mu'tâde kadının ilk on günden sonraki beş günü, daha evvelki âdet geçirdiği aylara nisbeten temizlik dönemine denk gelmektedir. Bu bağlamda temizlik döneminde gelen sarı veya bulanık renkteki kanın hayız kanı olduğuna dair bir emare teşkil etmesi söz konusu olamaz. Ayrıca İstahrî, “Hayız kanı, bilinen siyah renktir”⁴⁹⁹ hadisi ile sarı veya bulanık renkteki kanın, hayız kanı olmasında şüphe olmayan siyah renkteki kana göre⁵⁰⁰ derece bakımından zayıf olduğunu belirterek⁵⁰¹ söz konusu sarı veya bulanık renkteki kanın hayız kanı dışında ferçten gelen diğer sıvı maddeler kategorisinde değerlendirileceğini vurgulamıştır. İlgili istidlâller neticesinde o, sarı veya bulanık renkteki sıvının -kan olmadığı halde- hayız kanı olduğu yönünde fikir yürütülmesini tutarlı bulmamıştır.⁵⁰² Tâbiîn fakihlerinden Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713),⁵⁰³ Nehaî ve Mekhûl (ö. 112/730)⁵⁰⁴ başta olmak üzere bir rivayette İmam Mâlik,⁵⁰⁵ Hanefîlerden Ebû Yûsuf,⁵⁰⁶ Şâfiîlerden İbn Süreyc ile Ebû'l-Abbâs b. el-

⁴⁹³ Kâsânî, *Bedâi's-sanâi*, I, 39; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 32; Menbecî, *el-Lübâb*, I, 143; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 162-163.

⁴⁹⁴ Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 152; İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osmân b. Ömer, *Câmi'u'l-ümmehât*, nşr. Ebû Abdîrrahmân el-Ahdar el-Ahdarî, Dâru'l-Yemâme, Dimaşk-Beyrut 1998, s. 75; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhî*, s. 32.

⁴⁹⁵ Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 376.

⁴⁹⁶ İstahrî, “hayız kanı, bilinen siyah renktir” (Dârekutnî, “Hayız”, 2) hadisinin zâhirinden hareketle mübtedee kadından gelen sarı renkteki kanın hayız kanı olmadığını ifade ederek Şâfiî fukahasına muhalefet etmiştir. Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 406.

⁴⁹⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 400.

⁴⁹⁸ Beyhakî, “Hayz”, 19.

⁴⁹⁹ Dârekutnî, “Hayız”, 2.

⁵⁰⁰ Asyûbî, *Zahîretü'l-'ukbâ*, IV, 307.

⁵⁰¹ Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 322; Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ*, I, 220.

⁵⁰² Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 400; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 79; İmrânî, *el-Beyân*, I, 351; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 325; Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 322; Nevevî, *el-Mecmû*, II, 388.

⁵⁰³ Abdullah, *Fıkhü'l-imâm Saîd b. el-Müseyyeb*, I, 119.

⁵⁰⁴ Karâfî, *ez-Zahîre*, I, 373; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 388.

⁵⁰⁵ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 325.

⁵⁰⁶ O, sadece siyah kandan sonra gelen sarı renkteki kanın hayız kanı olabileceğini söyler. Dolayısıyla siyah kandan önce sarı renkte gelen kan hayız kanı değildir. Şâfiîlerden Ebû Alî et-Taberî (ö. 350/961) de bu hususta Ebû Yûsuf gibi düşünmüştür. Kâsânî, *Bedâi's-sanâi*, I, 39; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 32; İmrânî, *el-Beyân*, I, 351.

Kâss (ö. 335/946) yanında⁵⁰⁷ Zâhirî uleması⁵⁰⁸ ve zayıf veche göre Hanbelîler⁵⁰⁹ bu kanaattedir.

Şâfiî fukahası ile İstahrî arasında vuku bulan bu tartışma, İmam Şâfiî'nin وَالصُّفْرَةُ (hayız günlerinde gelen sarı ve bulanık kan, hayız kanıdır)⁵¹⁰ sözünde yer alan أَيَّامُ الْحَيْضِ lafzının, fukaha tarafından farklı şekilde yorumlanmasından ötürü meydana gelmiştir. Nitekim Şâfiîlerin çoğu bu kelimeyi, أَيَّامُ الْإِمْكَانِ (hayzın onbeş günlük azami süre içerisinde görülebileceği) şeklinde yorumlayarak mu'tâde kadından ilk on günden sonraki beş gün içerisinde gelen sarı veya bulanık renkteki kanın, -hayzın azami süresini dikkate alarak- hayız kanı olduğu hükmüne varmış ve bu hususta ihtiyâtî davranılması gerektiğini belirtmiştir.⁵¹¹ Aynı zamanda bu fakihler, hayız ile ilgili nazil olan ayetin⁵¹² içerisindeki "mahîz" kelimesinin, herhangi bir renkle mukayyet kılınmadığından -âdet süresinin sonları olabileceği ihtimaline binaen- mu'tâdeden gelen sarı veya bulanık renkteki kanın, hayız kanı olacağını ifade etmiştir. Nitekim hayız kanı, ilk etapta siyah renktedir. Ancak hayzın ileri günlerinde bu kan, sarı veya bulanık renge dönüşmektedir. Yine onlar, Hz. Aişe'den aktarılan "*Kadınlar fercine koydukları aybaşı kanından bulaşmış sarılık veya bulanıklık bulunan pamuk ve bez parçalarını gönderir, o da onlara, alçı gibi açık beyaz görünceye kadar acele etmemeli haberin gönderirmiş*"⁵¹³ hadisi istidlâl ederek sarı veya bulanık renkteki kanın hayız döneminde olabileceğini söylemiştir. Nitekim bu hadise göre, ferce konulan pamuğun alçı gibi beyaz renkte değil de aksine sarı veya bulanık renkte görünmesi, mu'tâdenin hâlâ âdet döneminde olduğunu göstermektedir.⁵¹⁴

İstahrî ise İmam Şâfiî'nin mezkûr nassında yer alan أَيَّامُ الْعَادَةِ kelimesini, (düzenli âdet günleri) şeklinde anlayarak ilk on gün içerisinde mu'tâde kadından gelen her renkteki kanın hayız kanı olduğunu belirtmiş ancak sonraki beş gün içerisinde gelen sarı veya bulanık renkteki kanın fesat kanı olduğuna vurgu yapmıştır.⁵¹⁵

İstahrî, bu hususta mezhebin esah görüşüne muhalefet etmiştir. Ancak onun bu muhalefeti cumhur tarafından birkaç açıdan kabul görmemiştir. Nitekim cumhûrun istidlâl olarak Hz. Aişe'den naklettiği hadis, İstahrî'nin Ümmü Atiyye tarikiyle istidlâl ettiği

⁵⁰⁷ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 325; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 392.

⁵⁰⁸ Nitekim Zâhirîler, sadece siyah renkte gelen kanın hayız kanı olduğunu; sarı veya bulanık renkteki kanın ise hayız kanı olmadığını ifade etmiştir. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 383.

⁵⁰⁹ Mezhebin sahih gördüğü vecih budur. Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 376.

⁵¹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 225.

⁵¹¹ Mâverî, *el-Hâvî*, XI, 181; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 79.

⁵¹² Bakara, 2/222.

⁵¹³ Beyhakî, "Hayz", 18.

⁵¹⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 79; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 388-399; İmrânî, *el-Beyân*, I, 351; Ensârî, *Esnel'l-metâlib*, I, 106-107; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 284-285; Ğamrâvî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, s. 32.

⁵¹⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 393.

hadisle çelişmektedir.⁵¹⁶ Bununla birlikte Hz. Aişe'nin hadisi, sıhhat açısından Ümmü Atiyye tarikiyle varit olan hadisten daha sağlamdır. Nitekim hadisin râvîleri arasında muhaddisler tarafından yalancılıkla itham edilen Ümmü'l-Hüzeyl (ö. ?) bulunmaktadır.⁵¹⁷ Ayrıca İstahrî'nin ilk on günden sonra mu'tâdeden gelen sarı veya bulanık kanın hayız kanı olduğuna dair bir emarenin olmadığını söylemesi kabul edilemez. Zira söz konusu kanın tabiat itibarıyla sağlıklı bir kadından gelmesi, hayız dışında bir kan (istihâze kanı) olduğunun delili değil aksine –kanın, hayza ilişkin tahdid edilen azami süre içerisinde gelmesinden ötürü- bizzat hayız kanı olduğunun kanıtıdır.⁵¹⁸

Gerek delillerin güçlülüğü gerekse Şâfiî fukahası'nın meseleye ihtiyâtî yaklaşımı, tercih açısından dikkate değer görülmektedir.

2.1.14. Mu'tâdenin Temyize İtibar Etmesi

Yukarıda izah edildiği üzere mu'tâde kadın, mümeyyize ve gayrı mümeyyize olmak üzere ikiye ayrılır. Gayrı mümeyyize-i mu'tâde kadın, daha evvel ay hali ve temizlik süreci yaşamış olmakla birlikte hayız gününe dair süre ve miktarı hatırında tutan ancak hayız kanının renklerini birbirinden ayırt edemeyen kişidir. Bu durumda olan kişi, hayız kanının rengine yönelik temyiz (ayırt etme) kabiliyetini yitirdiğinden geçmiş aylarda mutad olduğu hayız gününün süre ve miktarını dikkate almalıdır. Örneğin; Gayrı mümeyyize-i mu'tâde konumunda olan kadın, birkaç ay boyunca düzenli olarak her ayın ilk beş gününde hayız kanı görmektedir. Ancak bazı aylarda ilk beş günün haricinde de kan görmekte ve bu kanın hayız kanı olup olmadığını ayırt edememektedir. Buna göre söz konusu kadın, mutad olduğu her ayın ilk beş günü hayızlı; ilk beş gün haricindeki günlerde ise -kanın fesad kanı sayılması sebebiyle- temiz sayılır. Bu durumun tekerrür etmesi halinde kadın, itiyâd edindiği (alışa geldiği) geçmiş ayların hayız gününe dair süre ve miktarı bi'l-ittifak dikkate almalıdır.⁵¹⁹

Mümeyyize-i mu'tâde ise; hayız gün ve süresi belli olduğu halde hayızda derece bakımından güçlü olan siyah kan ile derece bakımından zayıf olan kırmızı, sarı ve bulanık kan renklerini birbirinden ayırt edebilen kadındır. Örneğin; kadın, her ayın ilk beş günü hayız kanı; ilk beş günden sonraki günler de ise istihâze kanı görmekte ve söz konu hayız kanı ile istihâze kanı arasını temyiz edebilmektedir. Bu durumda olan kadın, temyiz

⁵¹⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 79.

⁵¹⁷ İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed, *et-Tavdîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh-Dâru'n-Nevâdir, Dımaşk 2008, V, 31.

⁵¹⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 79; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 106.

⁵¹⁹ Râfî'î, *el-'Azîz*, I, 319; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 431.

edebilme yetisinin aksine geçmiş aylarda mutad olduğu hususu tartışmasız olarak dikkate alması gerektiğinden her ayın ilk beş günü hayızlı; diğer günlerde ise müstehâze sayılır.⁵²⁰ Ancak her ayın ilk beş günü hayız kanı gören bu kadın, bir sonraki ayın ilk on günü siyah; kalan diğer günlerinde ise kırmızı veya sarı renkte kan görmesi halinde geçmiş aylarda mutad edindiği hayız gününü mü (her ayın ilk beş günü) yoksa temyiz yetisini mi dikkate alacağı hususunda ihtilaf edilmiştir.⁵²¹

Bahse konu olan kadının temyiz yetisini yitirmediğini belirten Şâfiîlerin büyük çoğunluğuna göre bu durumdaki kadın, temyizi dikkate almalıdır. Onlar gerekçe olarak *“Hayız kanı siyah ve bilinen kandır”*⁵²² hadisini bu hususta referans göstermiştir. Nitekim bu müctehidler ilgili hadiste Hz. Peygamber tarafından siyah kanın, istihâze kanından ayrıştığına ve hayız kanı olduğuna işaret ettiğini dolayısıyla bu durumdaki kadının temyiz yetisini itibar etmesinin gerekliliği yönünde şer‘î bir dayanak niteliği taşıdığına dikkat çekildiğini ifade etmişlerdir. Buna göre ayın ilk on günü söz konusu kadından gelen siyah kan, hayız kanı kabul edilirken; on gün dışındaki diğer günlerde gelen kırmızı veya sarı renkteki kan ise istihâze kanı sayılmıştır.⁵²³ Mezhepte esah olan görüş budur.⁵²⁴ İki rivayetten birinde Mâlikî⁵²⁵ ve Hanbelî fukahası yanında⁵²⁶ erken dönem Şâfiî hukukçulardan İbn Süreyc, Ebû İshâk el-Mervezî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî ve Ebû Ali el-Bendenîcî (ö. 425/1034)⁵²⁷ bu kanaattedir.

Bahse konu olan kadının temyiz yetisini yitirdiği yönünde görüş serdeden İstahrî ise söz konusu mümeyyize-i mu‘tâde kadının bu hususta temyiz aksine geçmiş aylarda mutad edindiği hayız gününü dikkate alması gerektiğini söylemiştir. Buna göre kadın her ayın ilk beş günü hayızlı olur, geriye kalan günlerde ise müstehâze sayılır. İstahrî, bu görüşünü *“Kendisine bu hal isabet etmeden önceki aylarda ay hali olduğu gece ve gündüzlerin sayısına baksın”*⁵²⁸ hadisinin umumuna dayandırmıştır. Nitekim bu hadiste Hz. Peygamber, kendisine gelen kadına kanlar arasında temyizde bulunmaya yönlendirmemiş aksine onu bu hususta geçmiş günleri dikkate alması gerektiği yönünde telkinde bulunmuştur. Ayrıca kadının geçmiş aylarda mutad edindiği durum, -kanın

⁵²⁰ Nevevî, *el-Mecmû‘*, II, 431; Kurdî, Muhammed Emîn, *Tenvîru’l-Kulûb fî Muâ‘meleti ‘allâmi’l-guyûb*, Dâru’l-Kalemi’l-‘Arabî, Halep 1991, s. 177.

⁵²¹ Gazzâlî, *el-Vasît*, I, 35.

⁵²² Dârekutnî, “Hayız”, 2.

⁵²³ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 404-405; İmrânî, *el-Beyân*, I, 370; Râfî‘î, *el-‘Azîz*, I, 319; Nevevî, *el-Mecmû‘*, II, 431-432; *Ravdatu’t-tâlibîn*, I, 150.

⁵²⁴ Nevevî, *el-Mecmû‘*, II, 431.

⁵²⁵ Karafî, *ez-Zahîre*, I, 389; İbn Cüzey, *el-Kavâninü’l-fikhiyye*, s. 156.

⁵²⁶ İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, I, 333; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 315.

⁵²⁷ Râfî‘î, *el-‘Azîz*, I, 319; Nevevî, *el-Mecmû‘*, II, 431-432.

⁵²⁸ Beyhakî, “Hayz”, 17.

renginin ilerki günlerde değişime maruz kalıp temyiz yetisini etkilemesi muhtemel olmasından ötürü- delâlet bakımından temyizden daha kuvvetlidir. Bunun yanında geçmiş aylarda çokça tekerrür etmesi bakımından mutad durum da ahenklik; temyizde ise karmaşa söz konusu olabilmektedir. O vakit aheng olanın (mutad durum) dikkate alınması hüküm açısından daha münasiptir.⁵²⁹ Hanefî,⁵³⁰ iki rivayetten birinde Mâlikî⁵³¹ ve Hanbelîler yanında⁵³² İstahrî'nin çağdaşı olduğu Ebû Ali b. Hayrân bu görüştedir.⁵³³

İstahrî'nin bu görüşü, mezhep içerisinde “hata ve galat” olarak nitelendirilerek tenkit edilmiştir. Şöyle ki; bu durumda olan kadının o an var olan zâhirîdelâleti (temyiz), kadîm bir delâlete (mutad edinilen aylar) tercih etmesi evlâdır. Çünkü temyiz vasfı, hayızla ilgili müşkil bir durumun vuku bulması anında devreye girmektedir. Ancak bahsedilen müşkil durumun, mümeyyize-i mu'tâde kadında söz konusu olduğu söylenemez. Bu itibarla kadın, mutlak surette geçmiş ayları dikkate alır.⁵³⁴ Ancak fukaha, İstahrî'nin söz konusu kanaatinin delil ve mesnetten yoksun olduğu ithamıyla karşı karşıya kaldığını ifade etse de Nevevî bu ithamın, ifrat içermesi münasebetiyle tutarsız olduğunu belirterek İstahrî'nin bu meseledeki kanaatini –herhangi bir gerekçe zikretmeksizin- desteklemiştir.⁵³⁵

Şâfiî fukahası, bir önceki meselede İstahrî'nin istidlâlde bulunduğu hadisin⁵³⁶ zayıf olduğunu ifade etmesine rağmen bu meselede zayıf olarak niteledikleri aynı hadisle temellendirmeleri garipsenecek bir durumdur. Bu açıdan cumhûr, istidlâl hususunda bu konuda tutarsız davranmıştır. İstahrî ise delil olarak ileri sürdüğü hadisin⁵³⁷ hüküm açısından mutlak olduğunu ifade etmiş ve mümeyyize-i mu'tâde ile gayr-ı mümeyyize-i mu'tâde kadın arasında bu konuda herhangi bir farkın olmadığı kanaatine varmıştır. Bu çerçeveden hareketle İstahrî'nin görüş ve delili fetva açısından isabetli görülmüştür.

⁵²⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 404-405; İmrânî, *el-Beyân*, I, 370; Râfî'î, *el-'Azîz*, I, 319; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 431-432; *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 150.

⁵³⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 472; Aynî, *el-Binâye*, I, 664-665.

⁵³¹ Karafî, *ez-Zahîre*, I, 389; İbn Cüzey, *el-Kavânîni'l-fikhiyye*, s. 156.

⁵³² İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 333; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, I, 414.

⁵³³ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 404-405; İmrânî, *el-Beyân*, I, 370; Râfî'î, *el-'Azîz*, I, 319.

⁵³⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 404-405; XI, 183; Gazzâlî, *el-Vasît*, I, 435; Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 432.

⁵³⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 432.

⁵³⁶ Dârekutnî, “Hayız”, 2.

⁵³⁷ Beyhakî, “Hayız”, 17.

2.2. Namazla İlgili Muhalif Görüşleri

2.2.1. Sabah Namazının Son Vakti

Sözlükte “dua etmek, acımak ve bağışlanma dilemek”⁵³⁸ manalarına gelen namaz ıstılahta, tekbir ile başlayıp selam ile sonlanan ve içerisinde kıraat, kıyam, rükû ve secde gibi bazı özel hareket ve sözlerin bulunduğu bedenî ibadet için kullanılan bir tabirdir.⁵³⁹ Meşruiyeti nas⁵⁴⁰ ve icma ile sabit olup ergenlik çağına ulaşmış akıl sahibi olan her Müslümana namaz farz kılınmıştır.⁵⁴¹

Namaz, vakitleri belirlenmiş bir ibadettir. Yüce şâri‘ bu ibadetin vakitlerini, başlangıç ve bitiş noktalarını genel olarak zannî delâlet yoluyla izah etmiş; ancak görüldüğü kadarıyla söz konusu noktaları muhkem bir şekilde tahdid etmemiştir.⁵⁴² Sünnet ise namaz vakitlerinin başlangıç ve bitiş noktalarını açık bir şekilde belirlemiştir. Ancak bazı vakitlerle ilgili gelen farklı rivayetlerin veya rivayette yer alan lafza yönelik fukaha tarafından yapılan farklı yorumlamaların varlığı, söz konusu namaz vakitlerinin başlangıç ve bitiş noktalarıyla ilgili görüşlerin fukaha arasında birbirinden farklı olmasına sebep olmuştur.⁵⁴³ Sabah namazının son vakti de hakkında ihtilafın bulunduğu bu tür vakitlerdendir. Yapılan araştırmalar neticesinde sabah namazının son vaktine yönelik fukaha arasında cereyan eden ihtilafın temel sebebi, bahse konu olan namazın gece ya da gündüz namazlarından olduğu yönündeki tartışmadan⁵⁴⁴ kaynaklı olduğu anlaşılmıştır.

Sabah namazını gündüz namazları kategorisinde ele alan Şâfiî hukukçuların kâhır ekserine göre sabah namazının son vakti, güneş doğuncaya kadardır. Onlar bu hususta “Sabah namazının vakti güneş doğuncaya kadardır”⁵⁴⁵, “kim sabah namazından bir rekâtı güneş doğmadan önce kılabilirse, sabah namazına yetişmiş demektir”⁵⁴⁶ ve “namaz vakitlerinin ilki ve sonu vardır. Sabah namazının vakti, fecir doğunca başlar, güneş doğunca sona erer”⁵⁴⁷ gibi pek çok şer‘î nassı dayanak göstermiştir. Nitekim ilgili referanslarda sabah namazının son vaktinin güneş doğuncaya kadar olduğuna dair

⁵³⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 751.

⁵³⁹ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 115.

⁵⁴⁰ Bakara, 2/238; Nisa, 4/103; Hac, 22/78; Ankebut, 29/45; Buhârî, “İman”, 1.

⁵⁴¹ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 115.

⁵⁴² Nisa, 4/103.

⁵⁴³ Nas, Taha, *Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı*, Diyanet İlmî Dergi, Ankara 2014, Sayı 3, L, 9.

⁵⁴⁴ Tartışma için bkz; Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 19; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, II, 32-33; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 388-389; Feşnî, *Tehzîb*, s. 80.

⁵⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Mevâkîf”, 2.

⁵⁴⁶ Nesâî, “Salât”, 651.

⁵⁴⁷ Tirmizî, “Salât”, 114.

tartışmaya mahal vermeyecek derecede açık bir üsluba yer verilmiştir.⁵⁴⁸ Mezhebin müftâ bih görüşü bu yöndedir.⁵⁴⁹ Hanefî,⁵⁵⁰ Mâlikî⁵⁵¹ ve Hanbelî hukukçular da⁵⁵² bu minvalde kanaat ortaya koymuştur.

Sabah namazını gece namazları arasında değerlendiren İstahrî'ye göre ise, sabah namazının son vakti, isfâr vaktidir.⁵⁵³ O, bu görüşünü Cebrail'in Hz. Peygamber'e imamlık yaptığına dair İbn Abbâs'tan rivayet edilen “Hz. Cebrail, Kâbe'nin yanında bana iki defa imamlık yaptı... Sabah namazını etraf ağarınca kıldırdı. Daha sonra Hz. Cebrail şöyle dedi: Ey Muhammed! Bu senden önceki Peygamberlerin namaz vaktidir. Namaz vakti, bu iki vakit arasındadır”⁵⁵⁴ hadisine dayandırmıştır. Zira bu hadiste Hz. Cebrail'in, sabah namazını birinci günde fecr-i sâdık⁵⁵⁵ vaktinde, ikinci günde ise isfâr yani ortalık aydınlanıp güneşin doğmasına yakın bir zamanda kıldırıldığı anlatılmıştır. Bununla birlikte Hz. Cebrail, namazı kıldırdıktan sonra “Bu iki vaktin (fecd-i sâdık ve isfâr) arası, senin ve senden önceki Peygamberler'in sabah namazının vaktidir”⁵⁵⁶ ifadesiyle de sabah namazının son vaktinin isfâra kadar olduğunu fiilî olarak göstermiştir. İlgili referans doğrultusunda İstahrî, isfâr vaktinden sonra kılınan sabah namazının vaktinde kılınmadığı gerekçesine binaen kaza edilmesi gerektiğini beyan etmiştir.⁵⁵⁷ Mâlikîlerden İbn Kâsım (ö. 191/807), İmam Mâlik'in bu kanaatte olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵⁸

⁵⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 103; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, II, 11; İmrânî, *el-Beyân*, II, 33; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 43; Bâ Alevî, Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin, *Buğyetü'l-müsterşidin*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut ts. s. 72; Buceyrimî, *Hâşiyetü'l-buceyrimî 'alâ şerhi menheci't-tullâb*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Diyarbakır ts. I, 149; Dımaşkı, *Rahmetü'l-Ümme*, s. 26.

⁵⁴⁹ Şâfiî *el-Ümm*, I, 93; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 103; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 43.

⁵⁵⁰ Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 122; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, I, 273; Mevsilî, Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts. I, 38.

⁵⁵¹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 32; Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 19; Ezherî, Sâlih b. Abdissemî', *es-Semeru'd-dânî fî takrîbi'l-me'ânî*, el-Mektebetü's-Sekâfiyye, Beyrut ts. s. 88.

⁵⁵² İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 442; Haccâvî, *el-İknâ'*, I, 84.

⁵⁵³ Çevrenin ağarmaya başladığı vakittir. Heyet, *el-Mevsû'atu'l-fikhiyyetu'l-Kuveytiyye*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmî, Kuveyt 1987, X, 113.

⁵⁵⁴ Tirmizî, “Salât”, 113.

⁵⁵⁵ Güneş doğmadan evvel görülen kıvıllığa denir. Fecd-i kâzib (birinci fecr) ve Fecd-i sâdık (ikinci fecir) olmak üzere ikiye ayrılır. Fecd-i kâzib, sabaha doğru güneşin ağaracağı yerde ufuktan gökyüzüne doğru dikey olarak yükselen ışıktır ki buna fecr-i kâzib denir. Yalancı fecir olduğundan namaz ve oruca dair hükümler bu fecrin doğuşuyla taalluk etmez. Dolayısıyla bu fecirle sabah namazı girmemiş aksine yatsı namazı devam eder. Dikey olarak görülen bu ışıktan sonra bir müddet karanlık çöker. Fecd-i sâdık ise, kısa süren karanlıktan sonra ufukta yatay olarak enine yayılan ışıktır. Bu ışıkla imsak başlar. Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 122; Burhânüddîn el-Buhârî, Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, 273; Çiçek, Yakup, “Fecir”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 286-287.

⁵⁵⁶ Tirmizî, “Salât”, 149.

⁵⁵⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 103; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, II, 11; Kaffâl, *Hilyetü'l-'ulemâ*, II, 17; İmrânî, *el-Beyân*, II, 33; Râfî'î, *el-'Azîz*, I, 374; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 43; Bâ Alevî, *Buğye*, s. 72; Buceyrimî, *Hâşiyetü'l-buceyrimî*, I, 149.

⁵⁵⁸ Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, II, 34.

Her ne kadar İstahrî'nin bu konuda İmam Mâlik ile aynı kanaatte olduğu söylene de mezhep içerisinde İbn Kâsım tarafından İmam Mâlik'e isnat edilen bu görüşün sahih ve meşhur olmadığı belirtilmiştir.⁵⁵⁹ Buradan hareketle İstahrî'nin bu konuda teferrüt ettiği söylenebilir.

İlgili meselede İstahrî'yi aykırı görüş serdetmeye sevk eden saikin, onun istidlâl ettiği hadiste yer alan “*Bu iki vaktin (fecd-i sâdık ve isfâr) arası*”⁵⁶⁰ ifadesini yanlış anlamlandırması muhtemeldir.⁵⁶¹ Nitekim İstahrî, bu ifadenin zâhirinden⁵⁶² sabah namazının son vaktinin isfâra kadar olduğu yorumuna ulaşmıştır. Hâlbuki sabah namazının fecd-i sâdık ile başladığına, isfâr'a kadar bu namazın ihtiyâr vakti olduğuna⁵⁶³ ve kılınabilirlik açısından da cevâz vaktinin güneşin doğmasına kadar olduğuna dair birçok hadis ve ulemanın icmasına kaynaklarda yer verilmiştir.⁵⁶⁴ Bu açıdan onun bu kanaati, konuya matuf zikredilen ve hiçbir şekilde teville ihtiyaç duymayacak derecede sarîh ifadeleri haiz delillere muhalefetinden ötürü Şâfiî fukahası tarafından “gayr-ı sahih ve galat” olarak değerlendirilmiştir.⁵⁶⁵

Cumhûrun görüşü takdire şayan gözükmektedir. Nitekim sabah namazının son vaktinin güneş doğuncaya kadar olduğunu gösteren birden fazla sahih hadisi görmezden gelerek sadece Hz. Cebrail'in imametine dair varit olan ve son derece yoruma açık bir hadis ile İstahrî'nin istidlâlde bulunması garipsenecek bir durumdur. Kaldı ki, İstahrî'nin imamet hadisinden anladığına göre sabah namazının son vaktinin isfâra kadar olduğu yönde bir kanaate varılması halinde bu hadisin, sabah namazının son vaktini güneşin doğuşuna kadar olduğunu açık bir dille ifade eden hadislerle çelişkide bulunması kaçınılmaz olacaktır.

2.2.2. İkinci Namazının Son Vakti

Namaz vakitlerinin, başlangıç ve bitiş noktalarının sünnet aracılığıyla açık bir şekilde belirlendiğine, ancak bazı vakitlerle ilgili gelen farklı rivayetlerin veya rivayette yer alan lafza yönelik fakihler tarafından yapılan farklı yorumlamaların varlığının namaz vakitlerinin başlangıç ve bitiş noktalarıyla ilgili birbirinden farklı görüşlerin tezahür

⁵⁵⁹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 32; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, II, 34.

⁵⁶⁰ Tirmizî, “Salât”, 149.

⁵⁶¹ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 388.

⁵⁶² Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, II, 11.

⁵⁶³ Bu vakte “ihtiyâr” denilmesinin sebebi, namazın o vakitte edâ edilmesinin bir sonraki vakitte kılınmasına tercih edilmesidir. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 303.

⁵⁶⁴ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, II, 12; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 182; *el-Mecmû'*, III, 43.

⁵⁶⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 30; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 388-389.

etmesine sebebiyet verdiği bir önceki konuda değinilmişti.⁵⁶⁶ Hakkında ihtilafın söz konusu olduğu bu tür vakitlerden biri de ikindi namazının son vaktidir.

Şâfiî hukukçular, ikindi namazının vaktini fazilet, ihtiyâr, mutlak (kerahetsiz) cevâz ve keraheten cevâz olmak üzere dörde ayırmıştır.⁵⁶⁷ Her şeyin gölgesinin bir buçuk katı olduğu vakte fazilet; iki misli olduğu vakte de ihtiyâr vakti denir. İkinci namazı için belirlenen kerahetsiz cevâz vakti ise, ihtiyâr vaktinden sonra güneşin sararmasına (ısfirâr) kadar olan süreyi kapsar. Kerahetle birlikte cevâz vakti ise güneşin sarardığı vakitten batıncaya kadar ki vakittir.⁵⁶⁸

İkinci namazının vaktini kendi içinde dörde ayıran bu müctehidler, bahse konu olan namazın son vakti hususunda ihtilaf etmiştir. Şâfiî fukahasına göre, ikindi namazının son vakti, güneş batıncaya kadardır. Onlar ileri sürdükleri bu görüşü “*Kim ikindi namazından bir rek’ati güneş batmadan önce kılabilirse ikindi namazına yetmiş demektir*”⁵⁶⁹ ve “*içinizden biriniz güneş batıncaya kadar ikindi namazından bir secdeyi idrak ederse o namazı tamamlasın*”⁵⁷⁰ şer’î nassına dayandırmışlardır. Nitekim ilgi naslarda ikindi namazının son vaktinin güneş batıncaya kadar devam ettiğine dair tahdid söz konusudur.⁵⁷¹ Mezhebin sahih olarak nitelendirilen görüş budur.⁵⁷² Sahabeden İbn Abbâs, Tâbiîn fukahâsından İkrime (ö. 105/723) yanında⁵⁷³ Hanefî,⁵⁷⁴ Zâhirî⁵⁷⁵ ve Hanbelî uleması⁵⁷⁶ ile birlikte Evzaî ve İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853) gibi mutlak müctehidler⁵⁷⁷ bu minvalde kanaat ortaya koymuştur.

İstahrî ise ikindi namazının son vaktinin her şeyin gölgesinin iki misli oluncaya kadar sürdüğünü ifade etmiştir. O, bu görüşünü İbn Abbâs’tan rivayet edilen “*Cibrîl, bana Beytullahın yanında iki defa imamlık yaptı... Sonra ikindiye her şey gölgesi kadarken kıldı... İkinci sefer... Sonra ikindiye, her şeyin gölgesi kendisinin iki misli olunca kıldı...*”

⁵⁶⁶ Nas, *Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı*, L, 9.

⁵⁶⁷ Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, I, 180.

⁵⁶⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 18-19; Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 27; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, I, 381.

⁵⁶⁹ Müslim, “Mevâkîf”, 163.

⁵⁷⁰ Nesâî, “Salât”, 24.

⁵⁷¹ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 92; Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 18; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 101-102; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 9; Râfî’î, *el-‘Azîz*, I, 369; Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 26-27; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, I, 419; Sâbık, *Fıkhu’s-sünne*, I, 105.

⁵⁷² Râfî’î, *el-‘Azîz*, I, 369; Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 26.

⁵⁷³ İbn Münzir, *el-İşrâf ‘alâ mezâhibi ‘ulemâ*, nşr. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî, Mektebetü Mekkete’s-Sekâfiyye, Ra’sülhayme 2004, I, 397.

⁵⁷⁴ Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Saduddîn Ünal, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1995, I, 173; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, I, 123; Aynî, *el-Binâye*, II, 21.

⁵⁷⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 58.

⁵⁷⁶ Kelvezânî, *el-Hidâye*, I, 72; İbn Kudâme, *eş-şerhu’l-kebîr*, I, 431.

⁵⁷⁷ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 27-28.

Namaz vakti de bu iki vakit arasında kalan vakittir”⁵⁷⁸ hadisine müstenid kılmiştir. Nitekim İstahrî, söz konusu hadiste ikindi namazının vaktinin Hz. Cebrail tarafından tahdid edildiğini belirterek bahse konu namazın son vaktiyle alakalı farklı bir durumun olması halinde bunun Hz. Cebrail tarafından kesin surette açıklanacağını dile getirmiştir. Bu minvalde İstahrî, ikindi namazının gölge boyunun iki mislinden fazla olduğu vakte bırakılması halinde söz konusu namazın kazaya kalacağını belirtmiştir.⁵⁷⁹ İstahrî’nin bu görüşü, Mâlikî hukukçularının kanaatiyle örtüşmektedir.⁵⁸⁰

İstahrî, cumhûrun ileri sürdüğü görüşünü temellendirmek üzere getirmiş olduğu “*Kim ikindi namazından bir rek’ati güneş batmadan önce kılabilirse ikindi namazına yetişmiş demektir*”⁵⁸¹ hadisin, özür sahibi hayızlı ve baygın kişilere hamledilmesi kanaatini paylaşmıştır.

Şâfiî hukukçular, ikindi namazının son vaktine yönelik İstahrî tarafından ileri sürülen görüşü, zayıf görerek birkaç açıdan eleştirmiştir.⁵⁸² Fukaha tarafından yapılan eleştiriler ise şöyledir:

- a) Şâfiî müctehidlerden Ebû Hâmid el-İsferâyînî, bu meselede İstahrî’yi mezhebin müessisi İmam Şâfiî’nin metnine (nas)⁵⁸³ bağlı kalmamakla yermiştir.⁵⁸⁴
- b) İstahrî’nin “*Kim ikindi namazından bir rek’ati güneş batmadan önce kılabilirse ikindi namazına yetişmiş demektir*”⁵⁸⁵ hadisini, özür sahiplerine munhasır kılması kabul edilemez. Zira şer’an özür sahibi sayılan hayızlı ve baygın kişilerin, güneş batmazdan bir rekâtlik süre öncesinde özürlerinin zâil olması durumunda ikindi namazı, -güneş batmadığı gerekçesiyle- kendilerine ittifakla taayyün etmektedir. Ancak güneş battıktan sonra özürleri zâil olsa o vakit ikindi namazını kılmakla yükümlü olmazlar.⁵⁸⁶ Bu da ilgili hadisin özür sahiplerine münhasır kılınmadığını aksine özürlü/özürsüz herkesimi kapsamak suretiyle ikindi namazının son vaktinin güneşin batışıyla nihayete ereceğini göstermektedir.

⁵⁷⁸ Tirmizî, “Salât”, 113.

⁵⁷⁹ Mâverî, *el-Hâvî*, II, 18; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 102; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, II, 11; Râfî’î, *el-‘Azîz*, I, 369; Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 26; Ravdatu’t-tâlibîn, I, 180; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, I, 419; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 300.

⁵⁸⁰ Ancak Mâlikî fukahası zaruret halinde olan hayızlı ve baygın kişiler için ikindi namazının son vaktinin güneş batıncaya kadar olduğunu ifade eder. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 27-28; İbn Cüzey, *el-Kavânînu’l-fikhiyye*, I, 34; Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf, *et-Tâc ve’l-iklîl li-Muhtasarı Halîl*, nşr. Zekerîyyâ Umeyrât, Dâru Âlemi’l-Kütüb, Riyad 2003, II, 49.

⁵⁸¹ Müslim, “Mevâkît”, 163.

⁵⁸² Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, I, 180.

⁵⁸³ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 92.

⁵⁸⁴ Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 26.

⁵⁸⁵ Müslim, “Mevâkît”, 163.

⁵⁸⁶ Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 27; Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 27.

c) İstahrî, konuya dair delil olarak getirmiş olduğu imamet hadisindeki “*namaz vakti de bu iki vakit arasında kalan vakittir*”⁵⁸⁷ ifadeyi yanlış yorumlamıştır. Nitekim içerisinde Süfyân es-Sevrî ve Evzaî gibi müctehidlerin de yer aldığı birçok fakih, mezkûr ifadenin bilâ hilâf, ikinci namazının son vaktiyle ilgili olmadığını aksine ihtiyâr vaktine matuf yorumlanması gerektiğini beyan etmişlerdir. Şâfiî fukahası’yi bu yoruma sevk eden husus, konuya dair getirmiş oldukları hadislerdir. Nitekim bu hadislerde ikinci namazının son vaktinin güneş batıncaya kadar olduğu açık bir şekilde vurgulandığı görülmektedir. Ayrıca cumhûrun konuya dair istidlâl ettiği hadisler, İstahrî’nin istidlâl ettiği imamet hadisinden, zamansal olarak sonradır. Bu çerçeveden hareketle fikhî meselelere hadisler zemininde istidlâl edilirken zamansal olarak en son varit olan hadisin istidlâl açısından dikkate değer kılınması esas görülen bir kaidedir. Ancak cumhûrun ileri sürdüğü hadislerin imamet hadisine nazaran sıhhat açısından daha sahih ve zamansal yönden sonra varit olmasına rağmen İstahrî, bu meselede imamet hadisindeki “*namaz vakti de bu iki vakit arasında kalan vakittir*”⁵⁸⁸ ifadeye yorumsal yaklaşarak muhalif tutum sergilemiştir.⁵⁸⁹

Bu meselede İstahrî’yi İmam Şâfiî’nin kavline bağlı kalmamakla itham eden İsferyânî’nin kanaatinden hareketle İstahrî’nin mezhepte mutaassıp olmadığını söylemekle birlikte İstahrî’ye yönelik ele alınan reddiye ve eleştirilerde cumhûrun isabetli olduğu ifade edilebilir. Bu açıdan ilgili meselede cumhûrun görüşünün takdire şayan olduğu söylenebilir.

2.2.3. Yatsı Namazının Son Vakti

Namaz vakitlerine dair farklı rivayetlerin mevcudiyeti veya bu rivayetlerde yer alan kavramın anlam bakımından tevile açık olması sebebiyle namazın son vaktine yönelik birbirinden farklı görüşler ortaya çıkarmıştır.⁵⁹⁰ Bu bağlamda namazın son vaktine dair hakkında görüş ayrılığına düşülenlerden birisi de yatsı namazıdır.⁵⁹¹ Şâfiî hukukçular tarafından özellikle imamet hadisinde geçen “*Namaz vakti de bu iki vakit arasında kalan*

⁵⁸⁷ Tirmizî, “Salât”, 113.

⁵⁸⁸ Tirmizî, “Salât”, 113.

⁵⁸⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 18; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, I, 381; Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 27; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, I, 116.

⁵⁹⁰ Nas, *Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı*, L, 9.

⁵⁹¹ Yatsı namazı vakti kılınabilirlik açısından fazilet, ihtiyâr, son (cevaz) ve özür olmak üzere dörde ayrılır. Râfi’î, *el-Azîz*, I, 372-373; Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 40.

vakittir”⁵⁹² cümlesinin farklı yorumlanması, yatsı namazının son vaktinin belirlenmesi hususunda onları, birbirinden bağımsız görüş serdetmeye sevk etmiştir.⁵⁹³

Şâfiî hukukçuların çoğunluğuna göre yatsı namazının son vakti fecr-i sâdika kadardır. Onlar ileri sürdükleri bu görüşü birtakım şer‘î nassa ve aklî temellendirmeye dayandırmışlardır. Şâfiî fukahası’nin meseleye yönelik getirdiği deliller şunlardır:

- a) *“Birincide öğleyi... Sonra yatsıyı, şafak kaybolunca kıldı... İkinci sefer... Yatsıyı, gecenin üçte biri gidince kıldı... Sonra Cibrîl (a.s.) bana yönelip: “Ey Muhammed! Namaz vakti bu iki vakit arasında kalan vakittir, dedi”*⁵⁹⁴ Cumhûr, İmamet hadisi ile anılan bu hadiste yer alan *“yatsıyı, gecenin üçte biri gidince kıldı”*⁵⁹⁵ ifadesinin yatsı namazının ihtiyâr vaktiyle (kılınmasının tercih edildiği vakit) ilgili olduğunu söylemiştir. Cumhuru buna sevk eden husus ise *“kim sabah namazından bir rek’ati güneş doğmazdan önce kılabilirse, sabah namazına yetişmiş demektir. Kim ikindi namazından bir rek’ati güneş batmadan önce kılabilirse ikindi namazına yetişmiş demektir”*⁵⁹⁶ hadisinin umumudur. Nitekim ilgili hadis, her ne kadar sabah ve ikindi namazı için söylenmiş olsa da hüküm bakımından yatsı namazını da ihtiva etmektedir. Bu bağlamda fecr-i sâdık girmeden önce yatsı namazından asgari bir rekâti kılan kişi, fecr-i sâdık girse dahi yatsı namazını idrak etmiş sayılır.⁵⁹⁷ Bu da yatsı namazının son vaktinin fecr-i sâdika kadar olduğunu gösterir.
- b) *“Şüphesiz ki, uykuda kusur yoktur; kusur ancak uyanık halde iken diğer vakit gelinceye kadar namazı erteleyenler üzerindedir”*⁵⁹⁸ hadisi. Nitekim bu hadiste, her namaz –sabah namazı müstesna olmak kaydıyla- vaktinin diğer namaz vakti girinceye kadar edâ edilmek suretiyle devam ettiği belirtilmiştir.⁵⁹⁹
- c) Yatsı namazının tabilerinden olan vitir namazının, fecr-i sâdika kadar kılınmasına cevaz verildiği gibi tabiin metbûu olan yatsı namazının da fecr-i

⁵⁹² Tirmizî, “Salât”, 113.

⁵⁹³ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 25; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 102; *et-Tenbîh*, s. 26; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 17.

⁵⁹⁴ Tirmizî, “Salât”, 113.

⁵⁹⁵ Tirmizî, “Salât”, 113.

⁵⁹⁶ Müslim, “Mevâkit”, 163.

⁵⁹⁷ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, II, 11-12.

⁵⁹⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 11.

⁵⁹⁹ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, I, 372-373; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 302.

sâdika kadar kılınması hususunda bir mani yoktur.⁶⁰⁰ Bu da yatsı namazının son vaktinin fecr-i sâdika kadar olduğunu göstermektedir.⁶⁰¹

Mezhebin sahih kabul ettiği görüş budur.⁶⁰² Ayrıca Hanefî,⁶⁰³ Hanbelî⁶⁰⁴ ve iki rivayetten birinde Mâlikî hukukçular yanında⁶⁰⁵ Zâhirî müctehidler de⁶⁰⁶ bu kanaati benimsemiştir.

Konuya yönelik İmam Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşünün⁶⁰⁷ zâhirine tutunan⁶⁰⁸ İstahrî ise, yatsı namazının son vaktinin gecenin ilk üçte biri veya yarısı olduğu yönde kanaat belirtmiştir.⁶⁰⁹

İstahrî'nin meseleye yönelik getirdiği deliller ise şunlardır:

- a) Yukarıda zikri geçen İmamet hadisi. Nitekim bu hadiste “*Yatsıyı, gecenin üçte biri gidince kıldı... Namaz vakti de bu iki vakit arasında kalan zamandır*”⁶¹⁰ mealindeki imamet hadisinde yatsı namazının son vakti bizzat vahyin habercisi Hz. Cebrail tarafından tahdid edilmiştir. Ayrıca “*Yatsı namazı senle gecenin yarısı arasındadır*”⁶¹¹ hadisi ile de yatsı namazının son vaktinin gecenin yarısına kadar olduğu açık bir şekilde dile getirilmiştir.
- b) “*Kim sabah namazından bir rek’ati güneş doğmazdan önce kılabilirse, sabah namazına yetişmiş demektir. Kim ikindi namazından bir rek’ati güneş batmadan önce kılabilirse ikindi namazına yetişmiş demektir*”⁶¹² hadisi. Nitekim bu hadis, İstahrî’ye göre sadece sabah ve ikindi namazının son vaktine yönelik hüküm beyan etmektedir. Buna göre İstahrî, ilgili hadiste yatsı namazının son vaktine dair delil teşkil edebilecek herhangi bir nass-ı sarihini olmadığını ifade ederek bu hadisten

⁶⁰⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 26.

⁶⁰¹ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 21; Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 25; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 102-103; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 17-18; İmrânî, *el-Beyân*, II, 31-32; Râfî'î, *el-'Azîz*, I, 372-373; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 35-36; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 400.

⁶⁰² Râfî'î, *el-'Azîz*, I, 372-373; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 35-36; *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 182.

⁶⁰³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 102; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 124; Aynî, *el-Binâye*, II, 29.

⁶⁰⁴ Kelvezânî, *el-Hidâye*, I, 72; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 440; İbn Teymiyye, *Şerhu'l-'Umde*, I, 177.

⁶⁰⁵ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 51; İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed *el-Beyân*, I, 323; Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 18; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, I, 34; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, I, 213.

⁶⁰⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 225.

⁶⁰⁷ İmam Şâfiî'nin kadîm görüşüne göre yatsı namazının son vakti gecenin yarısı; cedîd görüşüne göre ise gecenin ilk üçte birine kadardır. Şâfiî, *el-Ümm*, I, 93; Nâcî, Lemîn, *el-Kadîm ve'l-cedîd fî'l-fıkhi's-Şâfiî*, Dâru İbnî'l-Kayyım, Suudi Arabistan 2007, I, 366. İmam Şâfiî'nin Mısır'da oluşan yeni görüşleri veya Irak'ta söylemiş olsa bile sonuçta üzerinde karar kıldığı görüşüne “cedîd” denir. Şâfiî'nin Mısır'a gelmeden önceki özellikle de Bağdat'ta kaldığı dönemdeki görüşlerine de “kadîm” denir. Cuğaym, *Medhal*, s. 174.

⁶⁰⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 40.

⁶⁰⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 25; Rüyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 386; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 182.

⁶¹⁰ Tirmizî, “*Salât*”, 113.

⁶¹¹ Beyhakî, “*Mevâkîf*”, 7.

⁶¹² Müslim, “*Mevâkîf*”, 163.

cumhûrun düşündüğü gibi fecr-i sâdıktan önce yatsıdan bir rekât kılan kişinin yatsı namazını idrak edeceği kanaatine varılmasının tutarlı olmadığını belirtmiştir.⁶¹³ İki görüşten birinde Mâlikî hukukçular⁶¹⁴ ve İbn Süreyc'in talebesi Ebûbekir el-Fârisî (ö. 305/918)⁶¹⁵ bu görüştedir.

Şâfiî fukahası bahse konu meselede mezhebin sahih görüşüne muhalefet eden İstahrî'nin gerek imamet hadisini gerekse Şâfiî'nin konuya matuf kadîm ve cedîd görüşünü yorumlamada yanlıya düştüğünü ifade etmiştir. Nitekim cumhûrun kendi görüşünü teyit etmek üzere istidlâlde bulunduğu şer'î referanslar, İstahrî'nin delil olarak getirdiği imamet hadisindeki “*gecenin üçte biri*”⁶¹⁶ ifadenin yatsı namazının son vaktine işaret etmediğini aksine ihtiyâr vaktine yönelik olduğu maksadı taşımaktadır. Ayrıca konuya ilişkin Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde yer alan “yatsı namazının son vakti gecenin ilk üçte biri geçinceye kadardır. Buna göre gecenin ilk üçte biri geçtiğinde yatsı namazını ancak fâite (kaza) olarak görürüm. Zira bu vakit, yatsının son vaktidir”⁶¹⁷ cedîd görüşünün maksadını, yine aynı kitapta geçen “fecd-i sâdıktan bir tekbir miktarı öncesi özür sahiplerinin ömrünün zâil olması halinde derhal yatsı namazını kılmaları lazım gelir”⁶¹⁸ ifadesi izaha kavuşturmuştur. Nitekim özür sahiplerinin ömrü, gecenin üçte biri geçtikten sonra zâil olması durumunda cedîd görüşün zâhirine göre kazaya kaldığı gerekçesiyle özür sahipleri yatsıyı edâ olarak kılmamaları lazım gelir. Bu da Şâfiî'nin cedîd görüşünün yatsı namazının son vaktinin değil ihtiyâr vaktinin fevtine dair delâlet teşkil ettiğini gösterir. Şâfiî'nin konuya ilişkin kadîm görüşü de,⁶¹⁹ delâlet bakımından bu hususta cedîd görüşün muhteviyatına hamledilmiştir. Bu bağlamda Şâfiî'nin kadîm görüşü müvacehesinde yatsı namazını gecenin yarısına kadar kılmayan kişi sadece ihtiyâr vaktini fevt etmiş demektir.⁶²⁰

Erken dönem Şâfiî hukukçulardan İbn Süreyc ise, İstahrî'nin ileri sürdüğü hadislerin cumhûrun gerekçe olarak belirttiği hadislerle çelişmemesi ve tartışmaya ilişkin İmam Şâfiî'nin görüşünü netleştirmek adına “*gecenin üçte biri*”⁶²¹ rivayetini, ibtidâ (fazilet) vaktinin sonu (ihtiyâr vaktinin ilk başı); “*Yatsı namazı senle gecenin yarısı*

⁶¹³ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 26; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 386; Buceyrimî, *Hâşiyetu'l-Buceyrimî*, I, 149.

⁶¹⁴ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 51; İbn Rüsd el-Ced, *el-Beyân*, I, 323; Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 18; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, I, 34.

⁶¹⁵ Râfî'î, *el-'Azîz*, I, 372-373.

⁶¹⁶ Tirmizî, “*Salât*”, 113.

⁶¹⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 93.

⁶¹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 88.

⁶¹⁹ Yatsı namazının son vakti gecenin yarısıdır. Nâcî, *el-Kadîm ve'l-cedîd*, I, 366.

⁶²⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 40.

⁶²¹ Tirmizî, “*Salât*”, 113.

arasındadır”⁶²² rivayetini de intihâ vaktinin sonu (ihtiyâr vaktinin sonu) şeklinde yorumlayarak Şâfiî fukahası arasında bu meselede tam bir denge rolü üstlenmiştir.⁶²³

Bu meselede İstahrî'nin konuya ilişkin cumhûrun istidlâlde bulunduğu tevile ihtiyaç duymayan şer'î nasları bir tarafa bırakıp imamet hadisine ve Şâfiî'nin konuya ilişkin kadîm ve cedîd görüşüne tamamen zâhirîyaklaşımı sebebiyle muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Ancak onun bu husustaki zâhirîtutumu, Şâfiî fukahasının serdettiği şer'î ve aklî istidlâller karşısında izahat noktasında cılız kalmıştır. Bu açıdan cumhûrun görüşü “Hiçbir namaz, diğer namaz vakti girmedikçe fevte uğramaz”⁶²⁴ hadisinin ruhuna uygun düşüğünden fetva açısından isabetli olduğu söylenebilir.

2.2.4. Cuma Namazı İçin Ezan ve Kâmetin Hükümü

Sözlükte “bildirmek ve ilan etmek” manalarına gelen ezan,⁶²⁵ insanlara namaz vaktinin girdiğini bildirmek için Mescid-i Nebvî'nin yapımından sonra uygulamaya konulmuştur.⁶²⁶ Kâmet ise ezandaki kelimelere benzeyen lafızlarla namazdan önce okunan ve namaza durulacağını ifade eden bir bildiridir.⁶²⁷ Meşruyyeti Kur'ân⁶²⁸ ve sünnet⁶²⁹ ile sabit olan ve dinin şîârından sayılan ezan ve kâmet için vaktin girmesi, asgarî düzeyde cemaate duyurulması ve içerisinde yer alan kelimelerin ard arda olacak şekilde Arapça okunması gibi belli başlı şartlar ileri sürülmüştür.⁶³⁰

Şâfiî müctehidler, namaza yönelik yapılması istenen nidanın niteliğindeki belirsizliği gidermek adına Hz. Peygamber ve sahâbîleri arasında cereyan eden istişare sonucu teşri kılınan ezan ve kâmetin her farz namaz için⁶³¹ okunmasını ittifakla sünnet-i müekked olarak görmüşlerdir.⁶³² Ancak söz konusu ittifakın diğer farz namazlardan

⁶²² Beyhakî, “Mevâkî”, 7.

⁶²³ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 25; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, I, 386.

⁶²⁴ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmî'l-Kur'ân, Cidde-Dımaşk 2006; III, 164; Askalânî, *İthâfû'l-mehere bi'l-fevâidi'l-mübtetire min etrâfi'l-aşere*, thk. Merkezü Hizmeti's-Sünne ve's-Sîre, Mecma'u'l-Melik Fehd, Medine 1994, VII, 267.

⁶²⁵ Ebû Hâke, Ahmed, *Mu'cemu'n-nefâis*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2007, s. 23.

⁶²⁶ Heyet, *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye*, II, 358.

⁶²⁷ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I, 107; Kûnevî, Kâsım b. Abdillâh, *Enîsu'l-fukahâ fî ta'rîfâtî'l-elfâzî'l-mütedâvileti beyne'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 20-21.

⁶²⁸ Cuma, 62/9.

⁶²⁹ Buhârî, “Salât”, 17.

⁶³⁰ Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, I, 116-118.

⁶³¹ Nafîle namazlar, farz namazlara tabidir. Bu açıdan farz namaz için okunan ezan ve kâmet nafîle namaz için de geçerlidir.

⁶³² Ancak Mücâhid ve Evzâî, ezan ve kâmeti her nevi farz namaz için vâcib olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda onlar, ezan ve kâmetin okunmaması halinde kılınan namazın fasid olacağını ifade etmişlerdir. Ata ise kâmeti vâcib; ezanı sünnet görmüştür. Şâfiî, *el-Ümm*, I, 102; Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 48-49; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I, 107; İmrânî, *el-Beyân*, II, 58.

kılınabilirlik açısından ayrı niteliği (toplu halde olması gibi) haiz cuma namazı için geçerli olduğu söylenemez.⁶³³ Nitekim Şâfiî hukukçular, cuma namazı için ezan ve kâmet okunmasının farz-ı kifâye ya da müekked sünnet olduğu hususunu tartışmıştır.⁶³⁴

Cuma namazını, mahza farz olduğu anlayışıyla diğer farz namazlarla aynı statüde ele alan Şâfiî hukukçuların kâhir ekserisi diğer farz namazlarda olduğu gibi cuma namazı için de ezan ve kâmet okunmasını müekked sünnetlerden saymıştır.⁶³⁵

Şâfiî fukahası'nın cuma namazı için ezan ve kâmet okunmasını müekked sünnetten saymasına ilişkin birtakım aklî ve naklî istidlâlâ başvurduğu gözlemlenmiştir. Bu deliller ise şunlardır:

- a) *“Rasulullah ile beraber mescitteydik. Birden bir adam mescide girdi ve namaz kıldı. Rasulullah, onu gözleriyle takip ediyor fakat o bunu hissetmiyordu. Sonra adam dönüp Rasulullah'a geldi ve selam verdi. Rasulullah adamın selamını aldı ve sonra da:–“Dön tekrar namaz kıl, çünkü sen namaz kılmadın!” buyurdu. Birkaç defa durum tekrar edince adam: –Sana Kitabı indiren zata yemin ederim ki gerçekten gücümün yettiği kadar kıldım. Eğer yanlış kıldıysam bana öğret ve göster dedi. Rasulullah: “...Sonra rükûa git ve rükûda mutmain oluncaya kadar dur! Sonra doğrul iyice ayakta dimdik mutedil olarak dur! Bu şekilde yaparsan namazını hakkıyla edâ etmiş olursun. Onlardan her neyi noksan yaparsan namazından o kadarı noksan kalır!” buyurdu”⁶³⁶ hadisi. Nitekim mezkûr hadisın zâhirinde Hz. Peygamber, namazı yerine getirme noktasında eksik ve hatalı davranan bedeviye kıraat, rükû ve itidal gibi namaza dair birtakım rükünlere dikkat etmesi gerektiğini bildirmiş ancak ezan ve kâmetten asla bahsetmemiştir.⁶³⁷ Bu da farz namazlarda ezan ve kâmetin farz olmadığını gösterir.*
- b) *“Hz. Peygamber, iki namazı cem etti ve ikinci namaz için ezan ve kâmeti düşürdü (okumadı)”⁶³⁸ hadisi. Nitekim namazların cem edilmesi sünnettir. Ezan ve kâmet hükmen farz olsaydı, sünnet olan bir durumdan (namazların cemi) dolayı Hz. Peygamber ezan ve kâmeti terk etmezdi.⁶³⁹*

⁶³³ Dımaşkî, *Rahmetu'l-ümme*, s. 25.

⁶³⁴ Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 404.

⁶³⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 107; İmrânî, *el-Beyân*, II, 57-58; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 80-81.

⁶³⁶ Müslim “Salât”, 45.

⁶³⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 102; İmrânî, *el-Beyân*, II, 57-58.

⁶³⁸ Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 404. İlgili hadis kaynaklarda Müslim tarafından rivayet edildiği söylene de yapılan araştırmalar neticesinde Müslim'in eserinde bu hadise rastlanmamıştır. İbnü'l-Mülakkın, *Hulâsatu'l-bedri'l-münîr fî tahrîci kitâbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*, thk. Hamdi Abdülmecid, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1410, I, 99.

⁶³⁹ Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 404.

c) Ayrıca cuma namazı için okunan ezan ve kâmet -namaza davet niteliği taşıması bakımından -bayram namazlarına nida boyutu taşıyan الصَّلَاةُ جَامِعَةً (namaz toplayıcıdır) ifadesi ile hükmen aynıdır. Buna göre bayram namazlarındaki الصَّلَاةُ جَامِعَةً şeklinde yapılan çağrı, müekked sünnet olduğu gibi cuma namazındaki ezan ve kâmette müekked sünnetlerdendir.⁶⁴⁰

Mezhepte esah olarak kabul edilen görüş budur.⁶⁴¹ Ayrıca Hanefî,⁶⁴² meşhur rivayette Mâlikî⁶⁴³ ve zayıf rivayette de Hanbelî hukukçular⁶⁴⁴ bu kanaattedir.

İstahrî ise cuma namazı için ezan ve kâmet okumanın farz-ı kifâye olduğunu belirtmiştir.⁶⁴⁵ O, bu meselede aklî temellendirmeye müracaat etmiştir. Nitekim cuma namazının sıhhati için olmazsa olmaz şartı cemaatin toplanmasıdır. Söz konusu bu şartı gerçekleştirmeye muktedir yegâne unsur ise ezan ve kâmettir. Buna göre farz olan bir durum (cuma namazı) ancak ve ancak kendisi gibi farz olan bir hususla (ezan ve kâmet) meydana gelir. Şâfiî hukukçulardan Ebû Ali b. Hayrân bu kanaatte olmakla birlikte⁶⁴⁶ cuma namazında cemaatin çok olması şartını ileri süren bazı Mâlikî fakihler⁶⁴⁷ ve bir rivayette Ahmed b. Hanbelî⁶⁴⁸ bu minvalde görüş beyan etmiştir.

İstahrî, cuma namazı için okunan ezan ve kâmetin hüküm bakımından bayram namazlarındaki الصَّلَاةُ جَامِعَةً ifadesine mukayese edilmesini zayıf görmüştür. Zira الصَّلَاةُ جَامِعَةً ifadesinde zâhîrî bir şîâr söz konusu değildir. Ancak ezan ve kâmetin telaffuzunda ise bahse konu şîâr, dikkate değer bir şekilde var olduğu bilinmektedir.⁶⁴⁹

İstahrî'nin Hz. Peygamber'in her farz namaz için ezan ve kâmete sıkı sıkıya bağlı kalmasından hareketle bu kanıya vardığı düşünülmektedir. Ancak söz konusu bağlılıktan ezan ve kâmetin farz-ı kifâye olduğu kanaatine varılamaz. Nitekim Hz. Peygamber, sabah

⁶⁴⁰ Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 404; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 317-318.

⁶⁴¹ Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 404.

⁶⁴² Kudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 25; Suğdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Huseyn, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Salahuddîn en-Nâhî, Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, Beyrut-Umman 1984, I, 72; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 43.

⁶⁴³ İbn Abdilber, *Kitâbü'l-Kâfi*, I, 196; *el-İstizkâr*, I, 371; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, I, 36; İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 2006, I, 107.

⁶⁴⁴ Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 73; İbn Müflih, *Kitâbü'l-Furû'*, II, 5; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 407.

⁶⁴⁵ Mâverîdî, *el-Hâvî*, II, 49-50. Şâfiî mezhebi içinde görüş sahibi olan İbn Kecc'in (ö. 405/1015) aktardığına göre İstahrî, cuma veya diğer farz namazlar arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın genel anlamda ezan ve kâmeti farz-ı kifâye olarak değerlendirmiştir. Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 404.

⁶⁴⁶ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 107; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, II, 37; İmrânî, *el-Beyân*, II, 57; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 80-81; Kaffâl, *Hilyetu'l-ulemâ*, II, 30.

⁶⁴⁷ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 371; Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 57-58; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, I, 36.

⁶⁴⁸ Ancak mezhepte sahih kabul edilen görüşe göre ezan ve kâmet her namaz için farz-ı kifâyedir. Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 73; İbn Müflih, *Kitâbü'l-furû'*, II, 5; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 407.

⁶⁴⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 81.

namazının iki rekât sünnetinin önemine binaen bu namaza mülazemette bulunmuş ve ümmete de bunu tavsiye etmiştir. Ancak söz konusu mülazemete rağmen hiçbir fakih, sabah namazının iki rekât sünnetini, farz-ı kifâye olarak görmemiştir. Kaldı ki Hz. Peygamber Arafatta namaz kılacağı vakit, ezan ve kâmeti terk etmiştir. Şayet ezan ve kâmet farz olsaydı Hz. Peygamber terk ettiği ezan ve kâmeti, farzın terki sebebiyle kaza etmesi gerekecekti. Ancak Hz. Peygamber'in ezan ve kâmeti terkettiği namazı, kaza ettiğine dair herhangi bir söylem/rivayet söz konusu dahi olmamıştır.⁶⁵⁰ Bunun yanında fıkıh kaynaklarında İstahrî'nin meseleye ilişkin kanaatine عَمَّ ifadesi ile değinilmiştir.⁶⁵¹ Bu kavramla mercûh (tercih edilen genel kanaatin aksi) görüşler kastedilmektedir.⁶⁵² Bu da onun meseleye yönelik serdettiği kanaatin mezhep içerisinde itibar görmediğini ortaya koymuştur.

Malum olunduğu üzere ezan ve kâmet, Abdullah b. Zeyd'in gördüğü rüya neticesinde Hz. Peygamberle sahabîlerin istişaresi doğrultusunda teşri kılınan bir vakıadır. Bu bağlamda istişare sebebiyle tezahür eden ve Hz. Peygamber'in dahli olmadan cuma namazı için ezan ve kâmet okuma meselesine fukaha tarafından farz-ı kifâye hükmünün biçilmesi, teşri açısından doğru olamaz.⁶⁵³

2.2.5. Kelime-i şehâdetin Arapça Telaffuzu

İslâm'a girişin temel şartlarından birisi kelime-i şehâdetdir. Kelime-i şehâdet, Allah'tan başka ilah olmadığının ve Hz. Peygamber'in risâletinin kati surette varlığına ilişkin kavli bir tezahürüdür. Bu ifadeyi söyleyen kişi, İslâm toplumunun bir ferdi olur. Kelime-i şehâdet, İslâm dininin en özlü ifadesi olduğundan dolayı bu ifadeyi dil ile ikrar ve kalple tasdik eden kişi, İslâm'ı topyekün kabul etmiş sayılarak İslâmiyetin kendisine tanıdığı tüm hak ve ödevlerden mesul olduğunu ifade eder.⁶⁵⁴

Şâri', İslâm'ı (Kur'an) ve ona dair ritüelleri, Arapça olarak indirmiştir.⁶⁵⁵ İlâhî beyanın Arapça nâzil olması münasebetiyle Şâfiî hukukçular, İslâmiyeti tercih edecek gayrı müslim ferdin Arapça dilini bilmemesi halinde kelime-i şehâdeti mutlak surette ana dili ile telaffuz etmesinin şer'an sahih olduğu hususunda hem fikirdir. Ancak onlar, Arap

⁶⁵⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 49.

⁶⁵¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 50.

⁶⁵² İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimaşk-Beyrut 2009, s. 380.

⁶⁵³ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 49.

⁶⁵⁴ Heyet, *İlmihal*, I, 70-71.

⁶⁵⁵ Yûsuf, 12/1-2; Tâhâ, 20/13.

dilini bilen gayrı müslim ferdin Arapça dışında başka bir dille kelime-i şehâdeti telaffuz etmesi halinde şehadetinin sahih olup olmayacağı meselesini tartışmışlardır.⁶⁵⁶

Şâfiî âlimlerin baskın çoğunluğu, Arapça bilen gayrı müslimin Arapça dışında Farsça, Süryanice veya Türkçe gibi herhangi bir dille telaffuz etmiş olduğu şehadetin sahih olduğunu belirtmiştir. Zira kelime-i şehâdetin telaffuzundan maksat Allah'tan başka ilahın olmadığına ve Resulünün onun kulu ve elçisi olduğuna gönülden inanmaktır. Söz konusu maksat ise, Arapça dışında herhangi bir dille de mümkün olabilmektedir.⁶⁵⁷ Mezhepte sahih olan görüş budur.⁶⁵⁸ Ayrıca Hanefî⁶⁵⁹ Mâlikî⁶⁶⁰ ve Hanbelî hukukçuları⁶⁶¹ bu doğrultuda görüş beyan etmişlerdir.

İstahrî'ye gelince o, Arapça bilen kişinin Arapça dışında başka bir dille şehadet getirmesini sahih bulmamış buna binaen de kişinin Müslüman olamayacağını söylemiştir. İstahrî, bu görüşünü kıyas deliline dayandırmıştır. Nitekim ona göre Arapça'yı bilen kişinin tekbir-i ihrâmı, Arapça dışında başka bir dille söylemesi caiz olmadığı gibi kelime-i şehâdeti de Arapça dışında başka bir dille telaffuz etmesi sahih olamaz.⁶⁶²

Bu meselede teferrüt ettiği görülen İstahrî, mezhebin sahih görüşüne muhalefet etmiştir. Onun bu konudaki muhalefeti, Ebû Hâmid el-İsferâyînî, İbnü'l-Mehâmîlî ve Ebû Ali el-Bendenî gibi muasırı olduğu fakihler tarafından zayıf olarak değerlendirilmiştir. Nitekim bu müctehidler, İstahrî'nin kelime-i şehâdeti iftitah tekbirine mukayesesı -kıyas ma'al-fârik kabilinden olduğu gerekçesiyle- tutarlı bulmamışlardır. Zira iftitah tekbiri, manası düşünülmezsizin -ezan lafızlarında olduğu gibi- inanca dayalı boyutu olmadan sadece lafza yönelik öylece meşru kılınmıştır. Ancak kelime-i şehâdetin söyleminde Allah'a ve Peygamber'e olan inancın dışı vurumu söz konusu olduğundan kendisinden murad edilen mana bâhususdur.⁶⁶³ Ayrıca iftitah tekbirinin **الله أكبر** kelimesiyle telaffuzu taabbûdîdir. Ancak söz konusu taabbûdîliğin kelime-i şehâdetin lafızlarında aramak, son derece isabetsiz görülmektedir.⁶⁶⁴

⁶⁵⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 301.

⁶⁵⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 96; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 301; *Ravdatu't-tâlibîn*, VIII, 282; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 358.

⁶⁵⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 301; *Ravdatu't-tâlibîn*, VIII, 282.

⁶⁵⁹ Zeyla'î, *Teb'yînu'l-hakâik*, I, 110; Heyet, *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*, XI, 173.

⁶⁶⁰ Karâfî, *ez-Zahîre*, IX, 271.

⁶⁶¹ Hanbelîler meseleye daha geniş pencereden baktıkları görülmüşür. Nitekim onlar şehadetle ilgili olarak kişinin Arapça bilip bilmemesine bakmaksızın mutlak olarak "Müslüman oldum, iman ettim. Ben Müslümanım" gibi ifadelerle de şehadetinin sahih olacağını beyan etmişlerdir. Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi*, s. 684; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, IV, 59.

⁶⁶² Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 96; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 301; Buceyrimî, *Tuhfetu'l-habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye*, Beyrut 1996, II, 170.

⁶⁶³ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 96.

⁶⁶⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 301.

2.2.6. Mukîmin Nâfile Namazlarda Kibleye Yönelmesi

İslâm hukukçuları, namazın sahih ve geçerli olabilmesi için “İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin”⁶⁶⁵ ve “Namaza kalktığın vakit mükemmel bir abdest al, sonra kibleye yönel ve tekbir getir”⁶⁶⁶ şer‘î naslarına müstenid olarak kişinin kibleye yönelmesini elzem görmüşlerdir. Ancak bazı durumlarda şâri‘, mükellefe kibleye yönelmeme ruhsatını tanımıştır. Onlardan birisi de seferîlik halidir.⁶⁶⁷

İslâm müctehidleri, “Hz. Peygamber’in bineği üzerinde nâfile namazı kılıp başı ile ima ettiğini, nereye yönelirse o tarafa doğru namaz kıldığını gördüm. Fakat Hz. Peygamber, farz namazlarda bunu yapmazdı”⁶⁶⁸ hadisini referans göstererek Hz. Peygamber’in binek üzerinde namaz kılarken farz ile nâfile arasında bir ayırımı gittiğini belirtmişlerdir.⁶⁶⁹ Buna göre Hz. Peygamber, istediği zaman binek üzerinde nâfile namaz kılarken farz namazları ise bütün rükûn ve şartları ile kılmaya özen göstermiştir. Hz. Peygamber’den sadır olan bu uygulamadan hareketle fakihler binekli/yaya olan seferînin kibleye yönelmeden farz namaz dışında sadece nâfile namaz kılmasına ittifakla cevaz vermiştir.⁶⁷⁰ Ancak fukahâ arasında cereyan eden söz konusu ittifakın mukîm için geçerli olduğu hususu ihtilaflı meselelerdendir.

Şâfiî fukahasıye göre, mukîmin nâfile namazlarda kibleye yönelmesi zorunludur. Onlar, ileri sürdükleri bu görüşü Hz. Peygamber’in, yönü ne tarafa olursa olsun, deve üzerinde farz namaz dışında nâfile ve vitir namazı kıldığını dair⁶⁷¹ varit olan bilginin mefhûm-i muhâlefesine dayandırmışlardır. Nitekim ilgili nassın zâhirinde nâfile namazlarda kibleye yönelmeme ruhsatı sadece seferî olan kişiye yöneliktir. Buna göre mutlak surette binek ya da yaya halde olan mukîmin, kibleye yönelmeden namaz kılması caiz olamaz. Yine bu müctehidler, sahabeden İbn Ömer’in -bineğin yönünün hangi tarafa teveccüh ettiğine bakmaksızın- seferdeyken gece vakti binek üzerinde nâfile namazı

⁶⁶⁵ Bakara, 2/144.

⁶⁶⁶ Müslim, “Salât”, 46.

⁶⁶⁷ Bayram, güneş/ay tutulması ve yağmur duası namazları müstesna. İmrânî, *el-Beyân*, II, 133-134; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, I, 429; Nevevî, *el-Mecmû‘*, III, 191.

⁶⁶⁸ İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim, *Muvattâ‘*, thk. Hişam İsmail es-Sînî, Dâru İbni‘l-Cevzî, Demmâm 1999, s. 110.

⁶⁶⁹ Özdemir, Ahmet, *Yolculukta Namazın Vasıta Üzerinde Kılınması*, Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, IV, Sayı 5, 2017, 53-54.

⁶⁷⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 117; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, I, 444-450; İbn Teymiyye, *Şerhu'l-‘Umde*, s. 525; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, I, 764.

⁶⁷¹ Buhârî, “Vitr”, 6.

kıldığına yönelik rivayet edilen eserle⁶⁷² ileri sürdükleri bu kanaati güçlendirmişlerdir. Nitekim ilgili eserde İbn Ömer'in sadece seferdeyken binek halinde nafîle namaz kıldığı ifade edilmiştir. Ayrıca onlar, seferîye tanınan nafîle namazlarda kıbleye yönelmeme ile ilgili ruhsatın, mukîm için mevzu bahis olamayacağını ifade ederek aklî temellendirmeye müracaat etmişlerdir. Şöyle ki; söz konusu kıbleye yönelmeme ruhsatı, meşakkatin olduğu yerde tezahür eder. Mukîmin istediği yerde bekleme ya da hareket halinde olma gibi eylemlerde serbest olması, onda kıbleye yönelmeme ruhsatını gerekli kılacak bir meşakkatin olmadığını gösterir. Ancak seferî kişi, mukîmin aksine dilediği yerde bekleme ya da hareket halinde olma gibi bir lüksü bulunmamaktadır. Bu açıdan nafîle namazlarda kıbleye yönelme hususunu seferîye dayatmak, seferînin yolculuğunu inkıtaya uğratar. Bu da seferî açısından istenmeyen başka bir meşakkati doğurur.⁶⁷³ Mezhebin sahih kabul ettiği görüş budur.⁶⁷⁴ Ayrıca Hanefî,⁶⁷⁵ Mâlikî⁶⁷⁶ ve Hanbelî müctehidler de⁶⁷⁷ bu çerçevede fikir beyan etmiştir.

İstahrî ise mukîmin nafîle namazlarda kıbleye yönelmesinin caiz olduğunu söylemiştir. O, bu görüşünü Hz. Câbir'in (ö. 78/697) rivayet ettiği *"Hz. Peygamber bineği üzerinde namaz kıları. Daha sonra bineği nereye yönelirse yönelsin namazına devam ederdi. Farz kılmak istediğinde de iner ve kıbleye yönelirdi"*⁶⁷⁸ hadisin umumuna dayandırmıştır. Nitekim bu hadiste Hz. Peygamberin seferî ya da mukîm olduğu yönünde herhangi bilgiye yer verilmemiştir.⁶⁷⁹ Bununla birlikte İstahrî, seferîye tanınan nafîle namazlarda kıbleye yönelmeme ruhsatından, seferîyi tatavvu (farz ve vâcip dışında meşru kılınan ibadet) namazlardan alıkoymama düşüncesinin yattığını dolayısıyla mukîmin de söz konusu tatavvu namazlardan alıkonulmaması gerektiğini belirterek mukîmi seferîye kıyas ederek bu kaniya varmıştır. Ayrıca o, mukîm olan kişinin gündelik ihtiyaçlarını genellikle yürüyerek yaptığını ifade ederek söz konusu ihtiyaçları giderebilme hususunda sekteye uğramaması için nafîle namazlarda kıbleyi terkedebileceği yönünde hüküm beyan

⁶⁷² Buhârî, "Salât", 9.

⁶⁷³ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 73; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 133; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, II, 72; Râfî'î, *el-'Azîz*, I, 432; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 210; *el-Mecmû'*, III, 239; Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Minhâc, 2004, II, 67-69; Ğamrâvî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, I, 39; Umeyra, Şihâbuddîn Ahmed, *Hâşiyetu Umeyra*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998, I, 151.

⁶⁷⁴ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 210.

⁶⁷⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 155; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 250.

⁶⁷⁶ İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, I, 41; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, II, 196-197; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 226.

⁶⁷⁷ Kelvezânî, *el-Hidâye*, I, 79; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 484.

⁶⁷⁸ Buhârî, "Salât", 4.

⁶⁷⁹ Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, II, 69.

etmiştir.⁶⁸⁰ Ebû Yûsuf, İmam Muhammed,⁶⁸¹ bir rivayette Ahmed b. Hanbel⁶⁸² ve Şâfiîlerden Ebû Bekir el-Kaffâl (ö. 365/976)⁶⁸³ gibi müctehidler, sadece binek halde olan mukîmin nafîle namazlarda kıbleye yönelmeyi terkedilebileceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla bu müctehidler, yaya halde olan mukîmin nafîle namazlarda kıbleye yönelmesini zorunlu görmüşlerdir.

İlgili meselede mezhebin sahih görüşüne muhalefet eden İstahrî'nin kanaati eleştirilerek mezhep içerisinde “hata” olarak değerlendirilmiştir. Nitekim İstahrî'nin mukîmi seferîye mukayese etmesi fukaha tarafından kabul görmemiştir. Zira fikhî meselelerin hüküm bakımından yorumlanması müvacehesinde mukîm ile seferî birbirinden farklı konumdadırlar. Ayrıca İstahrî'nin mukîmi seferîye kıyas ederek seferîye tanınan ruhsatın mukîme de tanınacağı yönündeki istidlâli, “ruhsatların üzerine kıyasa mahal yoktur”⁶⁸⁴ prensibiyle örtüşmediğinden geçersiz sayılmıştır.⁶⁸⁵ Nitekim kıyas, aslın var olduğu yerde vuku bulur. Burada ise asıl yoktur. Çünkü cumhûrun konuya ilişkin getirdiği referanslar doğrultusunda seferînin kıbleye yönelmeden nafîle namaz kılabilceği yönündeki ruhsatın mevcudiyeti, bu konuda aslı (namazlarda kıbleye yönelmeyi) seferîlik bitene kadar geçici süreliğine ortadan kaldırmıştır. Bununla birlikte İstahrî'nin ileri sürdüğü şer'î nassın umumundan her ne kadar seferî ya da mukîme dair hüküm ihtiva ettiği anlaşılrsa da Hz. Peygamber'in sadece seferde iken kıbleye yönelmeyi terkederek nafîle namazları kıldığının dair birçok rivayetin yer alması, söz konusu umumiyeti tahsis etmiştir. Kaldı ki hiçbir kaynakta Hz. Peygamber'in mukîm iken nafîle namazlarda kıbleye yönelmeyi bazen terk ettiğine asla temas edilmemiştir.⁶⁸⁶

Meseleye yönelik getirmiş olduğu delilin ve İstahrî'ye dönük şer'î ve aklî reddiyelerin güçlülüğü açısından cumhûrun kanaati, tercihe şayan gözükmektedir.

⁶⁸⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 73; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 133; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, II, 72; Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 432; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 210; *el-Mecmû'*, III, 239; Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, II, 69; Ğamrâvî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, I, 39; Umeyra, *Hâşiyetu Umeyra*, I, 151.

⁶⁸¹ Ancak İmam Muhammed mukîmin nafîle namazlarda kıbleyi terk etmesi mekruh olmakla birlikte caizdir. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, II, 113.

⁶⁸² İbn Teymiyye, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadır, *el-Muharrer fi'l-fikh 'alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 1984, I, 49.

⁶⁸³ Kaffâl, binek halde olan seferînin istirahat etmek için durması halinde geriye kalan rekatleri kıbleye dönerek tamamlaması gerektiğini söyler. Kaffâl, *Hilyetu'l-ulemâ*, II, 67; Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, II, 69.

⁶⁸⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 52.

⁶⁸⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 77.

⁶⁸⁶ İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'*, thrc. Muhammed b. Süleymân, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmam 1422-1428, II, 269; Hâc Abdurrahman, *Ârâu Ebî Saîd*, s. 190.

2.2.7. Erkeğin Avret Mahalli

Avret, insan bedeninde başkası tarafından görülmesi şer‘an günah sayılan yerlerdir. Setr-i avret ise namazda ve namaz dışında gereken yerlerin örtülmesini ifade eder.⁶⁸⁷ İslâm hukukçuları, “*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce elbiselerinizi giyinin*”⁶⁸⁸ ve “*Allah, ergenlik çağına ulaşmış kadının namazını başörtüsü takmadıkça kabul etmez*”⁶⁸⁹ gibi şer‘î naslar doğrultusunda avreti setretmenin farz olduğuna hükmetmişlerdir. Ancak İslâm hukukunun birincil kaynağını teşkil ettiği Kur’an’da avret yerlerinin sınır ve ölçüleri (cinsel uzuvlar dışında) beyan edilmediğinden⁶⁹⁰ fukaha nerelerin avret olduğu meselesini büyük ölçüde hadisler ışığında belirlemeye çalışmışlardır.⁶⁹¹

Fıkıh eserlerinde hür ve câriye olan kadının avret mahalli nereler olduğu konusuna geniş bir şekilde yer verildiği görülmüştür. Erkeğin avret yeri ile ilgili konunun sınırlarını aşmamak ve bağlamından koparmamak adına kadının avret mahalli ile ilgili meseleye burada temas edilmemiştir.⁶⁹²

Şâfiî hukukçular, setr-i avretin farziyetini bildiren nasları⁶⁹³ dikkate alarak erkeğin namaz içi ve namaz dışında olmak üzere iki avret mahallinin olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre “*Mümin erkeğin avreti, diz kapağı ile göbeği arasıdır*”⁶⁹⁴ hadisini dayanak gösteren bu müctehidler, erkeğin namaz içindeki avretinin diz kapağı ile göbek arası olduğu yönünde hem fikirdir. Uyluk da mezkûr hadiste yer alan sınırlar kapsamına girdiğinden namazda setri istenen yerlerden sayılmıştır.⁶⁹⁵ Ancak onların, namaz dışında erkeğin avret mahalline yönelik varit olan nasları birbirinden farklı yorumlamaları neticesinde namaz dışında erkeğin uyluğunun avretten olup olmadığı hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Şâfiîlerin ekserine göre uyluk avrettendir. Onlar ileri sürmüş oldukları bu görüşü, “*Uyluğunu açma. Ölü ya da diri birinin uyluğuna da bakma*”,⁶⁹⁶ “*Uyluğunu ört. Zira o,*

⁶⁸⁷ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâi ‘u’l-beyân*, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 2013, II, 144.

⁶⁸⁸ Arâf, 7/31.

⁶⁸⁹ İbn Mâce, “Salât”, 130.

⁶⁹⁰ Ancak Kur’an’da geçen “sev’e/سَوَاءٌ” kavramıyla en dar manada avret yani kadın ve erkeğin cinsel uzuvları kastedilmiştir. Bunun Kur’an’da “sev’e/سَوَاءٌ” sözcüğüyle anılması, onların örtülmesinin aklın ve fitratın bir gereği olduğunu açıkça göstermektedir. Zaten cinsel uzuvların avretten olmadığını söyleyen bir fakih de yoktur. Heyet, *İlmihal*, I, 229-230.

⁶⁹¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 124; İmrânî, *el-Beyân*, II, 117; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, I, 176; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 397; Şener, Mehmet, “Avret”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 125-126.

⁶⁹² Detaylı bilgi için Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 175; Dimaşkî, *Rahmetu’l-ümme*, s. 33.

⁶⁹³ Arâf, 7/31; İbn Mâce, “Salât”, 130.

⁶⁹⁴ İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, V, 325.

⁶⁹⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 124; İmrânî, *el-Beyân*, II, 115; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, II, 32.

⁶⁹⁶ Dârekutnî, “Hayz”, 875.

avrettendir”⁶⁹⁷ gibi birtakım şer‘î nasların zâhirine dayandırmışlardır.⁶⁹⁸ Nitekim ilgili hadislerde uyluğa bakılmaması ve onun örtülmesi gerektiğine değinilmiştir.⁶⁹⁹ Buna göre Hz. Peygamber, uyluğu avretten saymasaydı bakılmamasını ya da örtülmesini emretmezdi.⁷⁰⁰ Mezhepte sahih olan görüş budur.⁷⁰¹ Ayrıca Hanefî,⁷⁰² Hanbelî⁷⁰³ ve iki rivayetten birinde Mâlikî müctehidler de⁷⁰⁴ bu kanaattedir.

İstahrî’ye göre ise erkeğin namaz dışında avret yeri cinsel organ ile makat bölgesidir. Dolayısıyla o, erkeğin uyluğunu avretten saymamıştır.⁷⁰⁵ İstahrî’nin konuya ilişkin temellendirmesine Şâfiî fûru kitaplarında rastlanmamıştır. Ancak yapılan araştırmalar neticesinde İstahrî’nin meseleye dair ileri sürdüğü kanaati benimseyen birçok fakihin istidlâli İstahrî’yi bu görüşe sevk ettiği düşünülmektedir. İstahrî gibi uyluğun avretten olmadığını belirten fukahannın istidlâli ise şunlardır:

- a) *“Bunun üzerine onlar o ağacın meyvesinden yediler. Bu sebeple ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yaprağından üzerlerine örtmeye başladılar”*⁷⁰⁶ ayeti. Nitekim bu ayette Hz. Âdem ve Hz. Havva sadece ön ve arkayı örtmüşlerdir. Bu da cinsel organ ve makat bölgesi dışında kalan yerlerin avretten olmadığına delil teşkil etmektedir.⁷⁰⁷
- b) Enes b. Mâlik’ten rivayet edilen *“Resulullah Hayber savaşına çıktı. Sabah namazını tağlîs vakti (ortalık karanlıkken) Hayber’de kıldık. Daha sonra Hz. Peygamber, bineğine bindi. Ebû Talha da bindi. Ben Ebû Talha’nın arkasında oturuyordum. Resulullah, Hayber sokağı içinde ilerledi. Kuşkusuz dizim Hz. Peygamber’in uyluğuna temas ediyordu. Daha sonra Allah Resulü, uyluğunun beyazlığını göreceğim kadar izârını sıyırdı...”*⁷⁰⁸ hadis. Buna göre uyluk, avretten olsaydı Allah, Hz. Peygamber’in izârını kaldırmasına müsaade etmezdi. Bu düşünceden hareketle uyluğun avretten olmadığı anlaşılmaktadır.

⁶⁹⁷ Tirmizî, “Edeb”, 40.

⁶⁹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 109; Mâverî, *el-Hâvî*, II, 174; Huseynî, *Kifâyetu’l-ahyâr*, s. 118.

⁶⁹⁹ Münâvî, Muhammed Abdürraûf b. Tâcil’ârîfîn, *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1972, VI, 386.

⁷⁰⁰ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, II, 193; İmrânî, *el-Beyân*, II, 115; Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 170.

⁷⁰¹ Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, I, 282-283.

⁷⁰² Cessâs, *Muhtasaru’t-Tahavî*, I, 695-696; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 146; Merğînânî, *el-Hidâye*, IV, 369.

⁷⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed bin Hanbel rivâyetü ibnihî ‘Abdillâh bin Ahmed*, thk. Züheyr Şâvîş, *el-Mektebetü’l-İslâmî*, Beyrut 1981, s. 62; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, s. 456; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I, 226.

⁷⁰⁴ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, II, 193-194; İbnü’l-Hâcib, *Câmi’u’l-ümmehât*, s. 563; Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 102.

⁷⁰⁵ İstahrî’den gelen diğer bir rivayette ise bu hususta mezheple aynı görüşü benimsediği yönündedir. Râfi‘î, *el-Azîz*, 34; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, I, 282-283; *el-Mecmû’*, III, 168; Bâ Alevî, *Buğyetu’l-müstersîdîn*, s. 105.

⁷⁰⁶ Tâhâ, 20/121.

⁷⁰⁷ Mâverî, *el-Hâvî*, II, 167.

⁷⁰⁸ Buhârî, “Salât”, 11.

c) Hz. Aîşe'den rivayet edilen “Hz. Peygamber uyluğu açık bir şekilde oturuyordu. Hz. Ebu Bekir, içeri girmek için izin istedi. Resulullah ona girmesi için izin verdi. Efendimiz, halini değıştirmede. Sonra Hz. Ömer, izin istedi. Hz. Peygamber, ona da izin verdi. Yine halini değıştirmede. Fakat daha sonra Hz. Osman, izin istedi. Bu defa Hz. Peygamber, üzerine elbisesini sarkıttı. Onlar kalktıklarında ben dedim ki: “Ya Resûlallah, Ebû Bekir ve Ömer senden izin istedi, sen aynı haldeyken o ikisine izin verdin. Osman izin istediğinde ise, elbiseni üzerine sarkıttın (uyluğunu örttün).” Resulullah şöyle dedi: “Ey Aîşe, Allah’a yemin ederim ki; meleklerin dahi kendisinden utandığı bir adamdan utanmayayım mı?”⁷⁰⁹ hadis. Nitekim mezkûr hadiste uyluğun avretten olmadığı bariz bir biçimde anlaşılmaktadır. Zira söz konusu uyluk, avret mahallinden olsaydı, Hz. Peygamber ilk etapta Hz. Ebûbekir’in içeri girmesiyle uyluğunu derhal örterdi.⁷¹⁰

Hz. Ali,⁷¹¹ Tâbiîn dönemi hadis ravilerinden İbn Ebî Zi’b (ö. 159/776), Muhammed b. Cerîr et-Taberî,⁷¹² iki rivayetten birinde Mâlikîler,⁷¹³ Ahmed b. Hanbel⁷¹⁴ ve İbn Hazm⁷¹⁵ bu yönde görüş beyan etmiştir.

Görüldüğü üzere İstahrî, bu hususta mezhebin sahih görüşüne muhalefet etmiştir. Ancak onun bu görüşü mezhep içerisinde herhangi bir gerekçe gösterilmeksizin doğrudan şâz ve münker olarak değerlendirilmiştir.⁷¹⁶ Şöyle ki; Hz. Aîşe'den rivayet edilen hadiste Hz. Peygamber’in uyluğunu mu yoksa baldırını mı açtığı tam olarak bilinmemektedir. Nitekim söz konusu hadisin bir başka varyantında⁷¹⁷ فُحْد (uyluk) yerine baldır anlamına gelen ساق lafzı kullanılmıştır. Fukahanın da baldırı avretten saymadıkları aşikârdır. Dolayısıyla hakkında farklı bir varyanta sahip bir hadisle istidlâl etmek hüküm açısından sağlıklı olamaz. Bunun yanında fukaha, Enes b. Mâlik’ten rivayet edilen hadiste yer alan حَسَرَ الْإِزَار (izârını sıyırdı) cümlesini, Hz. Peygamber’in kasıtlı bir şekilde uyluğunu açması

⁷⁰⁹ İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhîm, *Müsnedü İshâk bin Râhûye*, thk. Abdülgafûr b. Abdülhak Huseyn el-Belûsî, Mektebetü’l-İmân, Medine 1410, II, 449.

⁷¹⁰ Kastallânî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu’s-sârî lişerhi Sahîhi’l-Buhârî*, el-Matbaatu’l-Kübra’l-Emîrî, Mısır h. 1323, I, 397; Şevkânî, *es-Seylu’l-cerrâr*, s. 98-99.

⁷¹¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 242.

⁷¹² Şevkânî, *Neylû’l-evfâr şerhu Münteka’l-ahbâr*, Beytu’l-Efkârî’-d-Düveliyye, Lübnan, 2004, s. 268.

⁷¹³ Uyluğu avreti muhaffefeden sayan bazı Mâlikîler, uyluğu açık bir şekilde namaz kılan kişinin namazını iade etmesini zorunlu görmemişlerdir. Haraşî, *Şerhu’l-Haraşî*, I, 246; Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebîr*, I, 213.

⁷¹⁴ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I, 226.

⁷¹⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 241.

⁷¹⁶ Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 168.

⁷¹⁷ Beyhakî, “Salât”, 310.

düşünülemeyeceği gerekçesinden ötürü⁷¹⁸ اِنْحَسَرَ الْاِزَارُ (izâr sıyrıldı) cümlesi ile tevîl etmişlerdir. Dolayısıyla onlar, izârın sıyrılmasında Hz. Peygamber'in hiçbir dahlinin olmadığını aksine rüzgâr sebebiyle izârın sıyrıldığını beyan etmişlerdir.⁷¹⁹

2.2.8. Erkeğin Namazda Omzunu Örtmesi

İslâm hukukçuları, nerelerin avret mahalli olduğu hususunu büyük ölçüde hadisler ışığında izah etmeye çalışmışlardır.⁷²⁰ Fukaha arasında tartışmaya konu olan meselelerden biri de namazda omuzların üzerinde herhangi bir örtü bulunmaksızın namaza durulmamasını bildiren “*Sizden biri tek elbise içinde omzunda herhangi bir şey olmadan namaz kılmasın*”⁷²¹ hadistir. Nitekim ilgili hadiste yer alan “*namaz kılmasın*” ifadesindeki nehyin delâletini fukahanın birbirinden farklı yorumlaması, erkeğin namazda omuzlarını örtüp örtmemesine yönelik farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği görülmüştür.

Şöyle ki, Şâfiî fukahası mezkûr hadiste yer alan nehyin, tenzihe delâlet ettiğini dolayısıyla namazda omuzları örtmenin müstehap olduğunu vurgulamışlardır. Onları ilgili hadisteki nehyin delâletinin ibâha içerdiğine sevk eden husus “*Eğer elbisen geniş ise onunla omzundan öyle örtün, yok eğer dar ise, onu izâr olarak kullan*”⁷²² hadisidir. Nitekim bu hadiste Hz. Peygamber, namazda omuzların örtülmesine yönelik bir zorlamaya gitmemiş aksine kişiyi bu hususta muhayyer bırakmıştır. Bu da ilgili nehyin, vücûba değil ibâhaya delâlet ettiğini gösterir. Buna göre omuzu açık bir şekilde namaz kılan kişinin namazı, mekruh olmakla birlikte sahihtir.⁷²³ Mezhebin müftâ bih görüşü budur.⁷²⁴ Ayrıca Hanefî,⁷²⁵ Mâlikî⁷²⁶ ve iki rivayetten birinde Hanbelî hukukçular⁷²⁷ bu kanaattedir.

İstahrî ise ilgili hadiste yer alan nehyin vücûba delâlet ettiğini belirterek namaz kılacak kişinin omuzlarını örtmesinin vâcib olduğuna hükmetmiştir.⁷²⁸ Yapılan

⁷¹⁸ İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, II, 33; Askalânî, *Fethu'l-bârî*, I, 481; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, s. 270.

⁷¹⁹ Nevevî, *Ravdatu'tâlibîn*, I, 282-283; *el-Mecmû'*, III, 168-170.

⁷²⁰ Heyet, *İlmihal*, I, 229.

⁷²¹ Buhârî, “Salât”, 4.

⁷²² Buhârî, “Salât”, 5.

⁷²³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 126; İmrânî, *el-Beyân*, II, 123; Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 42; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 179.

⁷²⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 175.

⁷²⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 44; Şurunbilâlî, Hasan b. Ammâr b. Ali, *Merâkı'l-felâh bi-imdâdi'l-fettâh*, nşr. Salâh Muhammed Uveyza, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 128.

⁷²⁶ Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-devânî*, s. 369; 'Adevî, Ali es-Sa'idî, *Hâşiyetu'l-'adevî 'alâ şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut h. 1412, I, 212.

⁷²⁷ Mezhebin sahih kanaati budur. İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 461; İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti'*, II, 168.

⁷²⁸ Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 34.

araştırmalar neticesinde fûru-ı fıkıh kaynaklarında İstahrî'nin konuya ilişkin herhangi bir deliline rastlanmamıştır. Ancak onu bu kanaate sevk eden delilin, kendisiyle aynı görüşü paylaşan fakihlerin konuya dair getirdikleri delille örtüştüğü muhtemeldir. Bu bağlamda namazda omuzların örtülmesini vâcip kapsamında değerlendiren fukaha “*Hiçbiriniz üzerinde tek parça kumaş varken bu elbisesinin bir miktarını omuzuna koymaksızın namaz kılmasın*”⁷²⁹ hadisini referans kılmıştır. Nitekim bu hadisin delâleti, Bureyde (ö. 63/682) tarafından rivayet edilen “*H. Peygamber, üzerinde gömlek (rida) olmadığı halde sabahlıkla namaz kılmaktan nehyetti*”⁷³⁰ hadisi ile mana açısından tebyin edilmiştir. Buna göre söz konusu nehiy, ibâhaya değil aksine vücûba delâlet eder. Dolayısıyla omuzları örtmeden kılınan namaz sahih değildir.⁷³¹ Ahmed b. Hanbel⁷³² ve İbn Hazm⁷³³ bu görüştedir.

İstahrî'nin bu konuda mezhebe muhalefet ettiği tespit edilmiştir. Ancak onun bu muhalefeti, “*Yanında iki elbisesi olan onlarla namaz kılın. Ancak yanında tek elbisesi olan onu izâr olarak kullansın*”⁷³⁴ şer’î nassının zâhirine aykırı olduğu gerekçesi ile mezhep içerisinde “hata” olarak değerlendirilmiştir.⁷³⁵ Nitekim bu hadis, İstahrî'nin meseleye ilişkin getirmiş olduğu hadisin fahvasını tahsis etmek suretiyle açıklamaktadır. Buna göre İstahrî'nin istidlâl ettiği hadis, iki adet elbise bulunduğu halde örtmeyen kişiyi muhatap almaktadır.⁷³⁶ Dolayısıyla ilgili hadis müvacehesinde sadece bir adet elbise bulabilen kişinin namazda omuzları örtmediği gerekçesiyle namaz kılmaktan nehyedilmesi “*Birinizin iki elbisesi bulunursa, namazı onlarla kılın. Yok, eğer bir elbisesi varsa onu beline bağlasın*”⁷³⁷ şer’î nastaki söz konusu tek elbise ile namaz kılabilme serbestisine ters düşer. Bununla birlikte onun, konuya dair kaynaklarda ilgili hadisin ibâhaya delâlet ettiğini gösteren birçok referansa⁷³⁸ değinilmişken hadisin mahza zahirî yönünü dikkate alarak omuzları örtmenin vücûbiyetine hükmetmesi, meselenin yorumlanması açısından isabetsiz gözükmektedir. Nitekim İstahrî'nin referans kıldığı

⁷²⁹ Buhârî, “Salât”, 4.

⁷³⁰ Beyhakî, “Salât”, 313.

⁷³¹ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, Riyad 1997, II, 289.

⁷³² İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, I, 461; Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Temâmu’l-minne fi’t-ta’lik ‘alâ ehli’s-sünne*, Dâru’r-Râye, Riyad h. 1417, s. 163.

⁷³³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 390.

⁷³⁴ Beyhakî, “Salât”, 313.

⁷³⁵ Mâverî, *el-Hâvî*, II, 173.

⁷³⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, II, 22.

⁷³⁷ Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu’cemü’l-evsat*, thk. Târık b. Avdillâh b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru’l-Harameyn, Kahire 1995, VII, 127.

⁷³⁸ Buhârî, “Salât”, 5; Beyhakî, “Salât”, 313.

hadisi, “takdîmu’l-ehem ‘ale’l-mühim/en önemli, önemli olana tercih edilir”⁷³⁹ ilkesi gereği elbisenin uzun olması halinde avret mahallin setredilmesi yanında imkân dâhilinde omuzların da örtülmesinin vakar açısından daha güzel bir davranış içereceği yönünde yorumlanması⁷⁴⁰ “Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin”⁷⁴¹ ayetinin muktezasına uygun düşmektedir. Bu da cumhûrun meseleye ilişkin kanaatinin fetva açısından tercihe şayan olduğunu gösterir.⁷⁴²

2.2.9. Kadının Kölesine Karşı Avret Mahalli

Şâfiî hukukçular, kadının avretini süğrâ ve kübrâ olmak üzere ikiye ayırmıştır. Avret-i süğrâ (küçük avret); kadının diz kapağı ve göbek arasındır. Kadın küçük avret mahallini bütün kadınlardan, mahrem erkeklerden (oğul, amca, baba) ve ergenliğe ulaşmamış çocuklardan gizlemek zorundadır. Avret-i kübrâ (büyük avret) ise; el ve yüz hariç olmak üzere kadının bütün bedenidir. Kadın, büyük avret olarak nitelendirilen yerleri başta namazda olmak üzere yabancı erkeklerden, mülkünde olmayan köleden ve hüsnâ-i müşkil kişilerden bi’l-ittifak gizlemekle mükelleftir.⁷⁴³ Kadının gerek avret-i süğrâ gerekse avret-i kübrâdan hangisini kimlere karşı setretmesi gerektiği Şâfiî hukukçuları tarafından bu şekilde bariz olarak izah edilmiştir. Ancak onların, kaynaklarda detaylı olarak ele alınan üç sınıf insana karşı⁷⁴⁴ kadının hangi çeşit avreti setretmesi gerektiği hususunu tartıştıkları görülmüştür. Hakkında bu şekilde bir ihtilafın söz konusu olduğu meselelerden birisi de kadının mülkünde bulundurduğu kölesine karşı hangi avret çeşidini setretmesi hususu olduğu gözlemlenmiştir.⁷⁴⁵

Şâfiî müctehidlerin kâhir ekserine göre kadının mülkünde bulundurduğu kölesine karşı setretmesi gereken avreti, avret-i süğrâsıdır.⁷⁴⁶ Onlar bu konuda “Mümin kadınlara da söyle: gözlerini korusunlar... kocaları, babaları, kocalarının babaları... ellerinin

⁷³⁹ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 411.

⁷⁴⁰ Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-ma’bûd*, II, 340.

⁷⁴¹ Araf, 7/31.

⁷⁴² Heyet, *el-Câmi’ li ahkâmi’s-Salât ve sıfâtı salâti’n-Nebiyy*, el-Kitâbu’l-‘Âlemî, Beyrut 2006, s. 38-39; Asyûbî, *Zahîretü’l-‘ukbâ*, IX, 543; Bessâm, Abdullah b. Abdîrrahmân, *Tavdîhu’l-ahkâm min Bulûği’l-merâm*, Mektebetü’l-Esedî, Mekke, ts. II, 9-10.

⁷⁴³ Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, II, 99; İbn Salâh, *Şerhu müşkili’l-Vasît*, III, 545.

⁷⁴⁴ Bunlar, şehvet duygusunu yitirmiş yaşlı ve erkeklik organı kesilmiş mecbûb kimselerdir. Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 171.

⁷⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 171.

⁷⁴⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 170-171; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 130; Nevevî, *Minhâcu’t-tâlibîn*, s. 204; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, III, 111; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, IV, 211; Remlî, *Nihâyetu’l-muhtâc*, VI, 190. Bazı Şâfiî hukukçular ise kadının mülkünde bulundurduğu kölesine karşı setretmesi gereken avret-i süğrâsının biraz dışına çıkarak boyun, kafa, el ve ayaklar dışında geriye kalan azaları setretmesi gerektiğini ifade etmiştir. Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 170-171.

altında bulunan köleleri... den başkasına zinetlerini göstermesinler”⁷⁴⁷ ayetini delil getirmişlerdir. Nitekim bu ayette yer alan *أَوْ مَا مَلَكَتْ* ifadesindeki *مَا* lafzının umum ifade ettiğini dolayısıyla köle ve cariyeleri kapsadığını belirtmişlerdir. Dolayısıyla kadının mülkünde bulundurduğu köle, bir nevi baba, oğul ve kayınpeder gibi zinetini gösterebileceği mahrem kişiler arasında sayılmıştır.⁷⁴⁸ Yine bu fakihler, Enes b. Mâlik’ten rivayet edilen “*Resulullah, Hz. Fatma’ya hibe ettiği bir köleyi ona götürdü. Hz. Fatma’nın üzerinde kısa bir örtü vardı. Saçlarını örttüğü zaman ayakları açık kalıyor, aşağıya indirdiği takdirde de saçları açıkta kalıyordu. Bunu gören Resulullah, bunda bir beis yoktur. Çünkü bu senin baban ve oğlundur*”⁷⁴⁹ hadisi ile ileri sürdükleri görüşü desteklemişlerdir.⁷⁵⁰ Nitekim bu hadiste Hz. Peygamber, Hz. Fatma’nın mülkünde bulundurduğu köleyi sahibine nisbeten baba ve oğul gibi mahremden saymıştır. Ayrıca milk (sahiplenme), nesep ve emzirme gibi kadın ile kölesi arasında vukuu muhtemel evliliği haram kılmaktadır. Bu da kadının mahrem kişilere karşı avreti, avret-i sügrâ olduğu gibi, mülkünde bulundurduğu köleye karşı da avretinin aynı şekilde avret-i sügrâ olması gerektiğini gösterir.⁷⁵¹ Aynı şekilde Hindistanlı âlim Şâh Velîyullâh ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de kadının kölesinin gözünde celâl ve izzet sahibi olduğunu, kölenin ise sahibi olan kadının nazarında hor/hakir görüldüğü anlayışına dikkat çekerek kadın ve mülkünde bulundurduğu kölesi arasında şehvetin söz konusu olamayacağını belirtmiştir. Buna binaen kölenin mülkünde bulunduğu kadına mahrem olacağını ifade etmiştir.⁷⁵² Mezhebin mansûs görüşü budur.⁷⁵³ Başta Hz. Aişe olmakla birlikte Mâlikî hukukçular,⁷⁵⁴ Şâfiîlerden İbn Süreyc ve İbn Ebî Hureyre yanında⁷⁵⁵ Hanbelîler’in sahih kabul gördüğü kanaat bu doğrultudadır.⁷⁵⁶

İstahrî’ye göre ise kadının mülkünde bulundurduğu kölesine karşı setretmesi gereken avreti, avret-i kübrâsıdır.⁷⁵⁷ Nitekim köle, mülkünde bulunduğu kadın tarafından azad edildiğinde aralarında evlilik söz konusu olabilmektedir. Bu da kölenin mülkünde

⁷⁴⁷ Nûr, 24/31.

⁷⁴⁸ Dimyâtî, *Î‘ânetu’t-tâlibîn*, III, 260-261; Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-münîr fi’l-i‘âne ‘alâ ma‘rifeti ba‘zı me‘ânî kelâmi rabbine’l-hakîmi’l-habîr*, Matba‘atü Bûlâk, Kahire 1285, II, 617.

⁷⁴⁹ Beyhakî, “Nikâh”, 79.

⁷⁵⁰ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II, 426; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, VII, 473; Nevevî, *el-Mecmû‘*, XVI, 134.

⁷⁵¹ İmrânî, *el-Beyân*, IX, 131.

⁷⁵² Dihlevî, *Hüccetüllâhi’l-bâliğa*, nşr. Seyyid Sâbık, Dâru’l-Cîl, Beyrut 2005, II, 195.

⁷⁵³ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, VII, 474; Nevevî, *el-Mecmû‘*, XVI, 134.

⁷⁵⁴ Onlar bu hususta tafsilata gitmiştir. Köle, yakışıklı ise efendisinin yüzü dışında diğer azalarına bakması mekruhtur. Şayet çirkin ise bu durumda efendisinin diz kapağı ve göbek arası dışındaki yerlere bakabilir. Karâfi, *ez-Zahîre*, XIII, 316; İbn Cüzei, *el-Kavânînu’l-fıkhiyye*, I, 41.

⁷⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 171.

⁷⁵⁶ Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 20.

⁷⁵⁷ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II, 426; Nevevî, *el-Mecmû‘*, XVI, 134.

bulunduğu kadınının mahremi olmadığını, aksine kadına nisbeten yabancı statüsünde olduğunu gösterir. İstahrî'yi bu kanaate sevk eden husus, “*Ey iman edenler! Elinizin altındaki kölelerle içinizden henüz ergenlik çağına gelmemiş olanlar yanınıza gelmek için sizden üç vakitte izin alsınlar...*”⁷⁵⁸ ayetidir.⁷⁵⁹ Nitekim bu ayette şâri‘, kölenin mülkünde bulunduğu kişinin huzuruna çıkacağı vakit, yabancı kişiler gibi sahibinden izin istemesini emretmiştir. Söz konusu emrin muktezasından kölenin mülkünde bulunduğu kadına konum itibariyle yabancı olduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü kadarıyla İstahrî'nin konuya ilişkin mezkûr ayet dışında başka bir deliline kaynaklarda yer verilmemiştir. Şâfiî fukahâsından Cüveynî, Şâfiî fukahâsının görüşünü قِيلَ (söylenti) olarak nitelemiş ve Nûr suresinin 31. ayetinde yer alan أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ ifadesinden kölelerin değil aksine cariyelerin kastedildiğini⁷⁶⁰ ifade ederek ilgili meselede İstahrî ile aynı kanaate sahip olduğunu vurgulamıştır.⁷⁶¹ Saîd b. el-Müseyyeb,⁷⁶² Tâvûs, Mücâhid, Hasan el-Basrî⁷⁶³ gibi müctehidler yanında Hanefî,⁷⁶⁴ Şâfiîlerden Ebû İshâk el-Mervezî⁷⁶⁵ ve bir rivayette Hanbelîler⁷⁶⁶ bu görüştedir.

Bu konuda mezhebin mansûs görüşüne muhalefet ettiği tespit edilen İstahrî ile aynı kanaati benimseyen fukaha, Şâfiî fukahâsının istidlâl ettiği hadiste⁷⁶⁷ geçen kölenin, henüz bulûğa ermemiş küçük çocuk olabileceği ihtimali üzerinde durmuşlardır.⁷⁶⁸ Bu müctehidler, söz konusu ihtimale “*Kadının kölesi ile birlikte yolculuk yapması helâktir*”⁷⁶⁹ hadisinin mefhumu doğrultusunda kâil olmuşlardır.⁷⁷⁰ Zira bu hadisin zâhirinde köle, mülkünde bulunduğu kadına yabancı olduğundan ikisi arasında meydana gelecek yolculuk neticesindeki halvet, helâk ile sonuçlandırılmıştır.⁷⁷¹ Aynı şekilde mahremiyet, şehvetin

⁷⁵⁸ Nûr, 24/58.

⁷⁵⁹ Mâverdî, *el-Havî*, II, 171; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 426.

⁷⁶⁰ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyad 1998, III, 232.

⁷⁶¹ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XII, 35; İbn Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasît*, III, 546.

⁷⁶² Bağavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Dâru Taybe, Riyad 1409-1412, VI, 35.

⁷⁶³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 495.

⁷⁶⁴ Şeybânî, *el-Asl*, II, 239; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 157.

⁷⁶⁵ Mâverdî, *el-Havî*, II, 171.

⁷⁶⁶ Kadını, mülkünde bulundurduğu kölesine karşı yabancı konumda gören Hanbelî hukukçular, kölenin hizmetinde bulunduğu efendisinin baş, kol, baldır ve boynuna bakmasında bir sakınca olmadığını belirtmişlerdir. Kelvezânî, *el-Hidâye*, I, 382; İbn Müflih, *el-Mübdi'*, VI, 86; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 20; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 494.

⁷⁶⁷ Beyhakî, “Nikâh”, 79.

⁷⁶⁸ İmrânî, *el-Beyân*, X, 131; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 141; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 157; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, VI, 20.

⁷⁶⁹ Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlîk, *el-Müsnedü'l-kebîr*, thk. Mahfuz'u'r-rahmân, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988-2009, XII, 247.

⁷⁷⁰ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 193; Buhûfî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, II, 395.

⁷⁷¹ Münâvî, *et-Teysîr bişerhi'l-Câmî'i's-sağîr*, Mektebetü'l-İmam eş-Şâfiî, Riyad 1988, II, 59.

söz konusu olmadığı kız kardeş, erkek kardeş ve baba gibi ebedî surette evlenmesi şer'an mümkün görülmeleyen kişiler arasında cereyan etmektedir. Kadın ve mülkünde bulunan köle birbirlerine mahrem olmadıklarından aralarında -her ne kadar kadının kölesi ile evlenmesi kölelikten ötürü müvakkat (geçici) olsa da- şehvet söz konusu olabilmektedir. Bu da kadının kölesi karşısında avret-i kübrâsını setretmesini kaçınılmaz kılmaktadır.⁷⁷²

Fukaha arasında cereyan eden tartışmanın tamamen zan ve yorum ihtiva ettiği görülmüştür. Bu konuda İstahrî'nin görüşü isabetli durmaktadır. Nitekim görüldüğü kadarıyla şer'î kaynaklarda kölenin, mülkünde bulunduğu kadının mahremi olduğuna dair katiyyet ifade eden herhangi bir hükme yer verilmemiştir. Bunun yanında İstahrî ile aynı kanaate sahip fukahanın konuya ilişkin istidlâli, Şâfiî fukahası'nın istidlâli karşısında yorumlama açısından daha güçlü durmaktadır.

2.2.10. Bulûğa Eren Kişinin Namazı İade Etmesi

İslâm hukukçuları kişinin namaz kılmakla yükümlü olabilmesi için birtakım şartlar zikretmişlerdir. Bu şartlardan birisi de kişinin bulûğ çağına ermiş olmasıdır. Genellikle erkek, 12-15; kız çocukları da 9-15 yaşları arasında bulûğ çağına girmektedir. Şayet çocuklar, mezkûr yaş aralığına ulaştıklarında ergenlik belirtisi⁷⁷³ yok ise bu durumda onlar, 15 yaşından itibaren namazla yükümlü sayılır. Bu bağlamda “*Kalem üç kişiden kaldırıldı: Uyanıncaya kadar uyuyandan, bulûğa erinceye kadar çocuktan ve akli başına gelinceye kadar deliden*”⁷⁷⁴ hadisini referans gösteren fukaha, bulûğ çağına ermeyen çocuğun, namaz kılmakla mükellef olmadığına hükmetmiştir.⁷⁷⁵ Ancak bulûğ çağından sonra namaz ibadetinin kolay bir şekilde çocuk tarafından yerine getirilebilmesi için bulûğ yaşına girmeyen her çocuğa, bütün yönleriyle namaz ibadetinin öğretilmesi tavsiye edilmiştir.⁷⁷⁶

Namazın farziyeti çocuğa, bulûğ çağına girmesiyle taayyün ettiği bilinmektedir. Bu itibarla bulûğ çağına girmemiş çocuğun bulûğ öncesi kıldığı namazlar, nafîle hükmünde sayılmıştır. Bununla birlikte çocuk, bulûğa ermeden önce edâ ettiği namazı, vakit çıktıktan sonra bulûğa ermesi durumunda iade etmekle yükümlü değildir. Zira çocuk, kılmış olduğu namaz vakti içerisinde bulûğa ermemiştir.⁷⁷⁷ Ancak çocuk, edâ ettiği namaz vakti

⁷⁷² İmrânî, *el-Beyân*, X, 131.

⁷⁷³ Ergenliğin belirtileri beş tanedir: İhtilam (rüyalanma), cinsel organın etrafında kılların çıkması, ay hali, hamilelik ve ergenlik yaşıdır. Ergenliğin, bireyde söz konusu belirtilerin olmaması durumunda kişinin on beş, on yedi veya on sekiz yaşına girmesiyle başlayacağı yönünde birbirinden farklı görüşler vardır. Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, I, 241.

⁷⁷⁴ Dârimî, “Hudûd”, 13.

⁷⁷⁵ Aynî, *‘Umdetü'l-kârî*, XI, 69; Asyûbî, *Zahîretü'l-‘ukbâ*, XVI, 85.

⁷⁷⁶ Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 11.

⁷⁷⁷ İmrânî, *el-Beyân*, II, 15; Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 12.

içerisinde bulûğa ermesi durumunda kılmış olduğu namazı yeniden iade etmesi gerekip gerekmediği hususu tartışmalı konulardan olmuştur.

Şâfiî hukukçular, İmam Şâfiî'nin konuya ilişkin “çocuk namaza girse ve namazda 15 yaşını tamamlasa o vakit çocuğun namazı tamamlamasını ve iade etmesini arzu ederim”⁷⁷⁸ kavlinin anlam bakımından vücûba mı yoksa istihbaba mı delâlet ettiği noktasında tartışmış, bunun neticesinde de birbirinden farklı görüş ortaya koymuşlardır.

İmam Şâfiî'nin ilgili kavlinin istihbaba delâlet ettiğini söyleyen Şâfiî fukahasına göre ergen olmayan çocuğun kılmış olduğu namazdan sonra bâliğ olması neticesinde söz konusu namazı iade etmesi vâcip değildir. Onlar ileri sürdükleri bu görüşü şer'î ve aklî delillere müracaat ederek temellendirmişlerdir. Şâfiî hukukçularının konuya ilişkin delilleri şunlardır:

- a) “Çocuklarınız yedi yaşına geldiklerinde onlara namazı emredin...”⁷⁷⁹ hadisi. Nitekim bu hadiste Hz. Peygamber, ergen olmayan çocuklardan namaz kılmaları noktasında tavsiyede bulunmuştur. Şayet onların bulûğ öncesi kılmış oldukları namaz mutlak manada sahih olmasaydı⁷⁸⁰ Hz. Peygamber'in tavsiyesi abesle iştigal etmiş olurdu ki bu da muhaldır.⁷⁸¹ Ayrıca çocuğun bulûğa erip ermemesi önemli değildir. Burada asıl olan eksiksiz bir şekilde erkânına göre namazın kılınmasıdır.⁷⁸² Buna göre çocuk bulûğ öncesi tadili erkâna uyarak namazı kılmışsa aynı vakit içerisinde bulûğa ermesiyle yeniden kılmasına gerek duyulmaz.
- b) Ayrıca bulûğa ermeden namaz kılan çocuk, senesi dolmadan zekâtını veren kişiye kıyas edilmiştir. Buna göre yıl tamamlanmadan erkenden malın zekâtı verilerek zimmetten sâkıt olduğu gibi aynı şekilde ergenliğe ulaşmadan kılınan namazın da bulûğ öncesi edâ edilip edilmediğine bakmaksızın kılındığı takdirde yeniden iade edilme zorunluluğu olmadan doğrudan zimmetten düşmektedir.⁷⁸³
- c) Yine bulûğa ermeyen çocuğun kılmış olduğu namaz, azad edilmeden önce başı açık bir şekilde cariyenin⁷⁸⁴ kılmış olduğu namaza mukayese edilmiştir. Buna göre başı açık bir şekilde namazını edâ eden cariye, aynı namaz vakti içerisinde azad

⁷⁷⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 101.

⁷⁷⁹ Beyhakî, “Salât”, 309.

⁷⁸⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 100; İmrânî, *el-Beyân*, II, 14; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, I, 388; Heytemî, *el-Fetâva'l-fıkhiyye*, I, 129.

⁷⁸¹ Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut 1987, s. 143.

⁷⁸² Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, Kuveyt 1985, II, 197.

⁷⁸³ İbn Dehhân, *Takvîmu'n-nazar*, I, 279.

⁷⁸⁴ Nitekim cariyenin namazdaki avret mahalli diz kapağı ile göbek arasıdır. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 124; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, II, 191.

edilmesi durumunda cariye statüsünde iken kıldığı namazı iade etme zorunluluğu olmadığı gibi ergen olmadan önce çocuğun kılmış olduğu namazı aynı vakit içerisinde ergen olması halinde yeniden iade etme mecburiyeti yoktur.⁷⁸⁵

- d) Bulûğ öncesi kılınan namazın şer'an geçerliliği, bulûğ öncesi alınan abdestin sıhhatine mukayese edilmiştir. Buna göre çocuğun bulûğ öncesi almış olduğu abdest, bulûğdan sonra da geçerli olduğu gibi bulûğdan önce kılınan namaz da bulûğdan sonra da sıhhatini korumaktadır. Dolayısıyla bulûğdan sonra söz konusu namazın yeniden iade edilmesine gerek yoktur.⁷⁸⁶

Meseleye ilişkin mezhebin sahih görüşü budur.⁷⁸⁷ Ayrıca iki rivayetten birinde Mâlikî hukukçular yanında⁷⁸⁸ mütekaddimîn fukahadan Ebû İshâk el-Mervezî de bu kanaattedir.⁷⁸⁹

İstahrî'ye gelince o, İmam Şâfiî'nin bahse konu olan nassını cumhûrun aksine farklı yorumlayarak ergen olan çocuğun namaz vakti içerisinde bulûğa ermesi neticesinde kılınan namaz vaktinin olması halinde kıldığı namazı iade etmesinin vâcib; kılınan namaz vaktinin fevt etmesi halinde ise ergen olmadan önceki kıldığı namazı iade etmesinin müstehap olduğu yönünde görüş belirtmiştir.⁷⁹⁰

İstahrî'nin konuya ilişkin temellendirmesi ise şöyledir:

- a) Farz namazın edâsı ancak ergenlik çağına ulaştıktan sonra bağlayıcılık kazanır. Zira bulûğa ermiş kişiler şâri'in hitabına mazhar olur. Çocuk her ne kadar bulûğ öncesi namazı edâ etmiş olsa namazın sıhhat şartlarından olan bulûğa erme durumu meydana gelmediğinden kılınan namaz, noksan sayılır. Noksan ibadet ise hükmen yapılmamıştır.⁷⁹¹ Bu yüzden çocuk kıldığı namazı –vaktin olması halinde- iade etmek zorundadır.
- b) Ayrıca ergenlik öncesi kılınan farz namaz, hükmen çocuğa farz olmadığından ergenlik öncesi kılınan namaz çocuk hakkında nâfile hükmündedir. Buna göre ergen olmayan çocuk hakkında bir nevi nâfile hükmünde olan farz namazın, -iade edilebilecek vaktin olması halinde- çocuğun ergen olması durumunda hükmen kılınmış sayılarak zimmetten düşürülmesi kabul edilemez.⁷⁹²

⁷⁸⁵ Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 388.

⁷⁸⁶ Mâverî, *el-Hâvî*, 88.

⁷⁸⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 12; *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 182.

⁷⁸⁸ Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, II, 50.

⁷⁸⁹ İmrânî, *el-Beyân*, II, 14.

⁷⁹⁰ Mâverî, *el-Hâvî*, 88; İmrânî, *el-Beyân*, II, 15.

⁷⁹¹ Râfi'î, *el-'Azîz*, I, 388.

⁷⁹² Mâverî, *el-Hâvî*, II, 88-89; İmrânî, *el-Beyân*, II, 14-15; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 12.

Hanefî,⁷⁹³ Hanbelî hukukçular,⁷⁹⁴ iki rivayetten birinde Mâlikî hukukçular ile birlikte⁷⁹⁵ erken dönem Şâfiî müctehidlerden Müzenî ve İbn Süreyc⁷⁹⁶ bu yönde görüş beyan etmişlerdir.

Görüldüğü üzere İstahrî, mezhebin sahih kabul ettiği görüşe muhalefet etmiştir. Ancak Şâfiî fukahası, İstahrî'nin konuya dair görüşünü mezhep içerisinde “hiçbir şey” olarak nitelendirmiş ve tutarsız görmüştür. Nitekim ergenlik çağına girmeyen çocuk, mükellef olmadığı halde namazı, vakti içerisinde edâ etmiştir. Dolayısıyla çocuğun namazını iade etmesini zorunlu kılacak bir durum ortada yoktur.⁷⁹⁷ Ayrıca sahabenin bulûğ öncesi kılmış oldukları namazı, vakit içerisinde bulûğa erdikten sonra yeniden kıldıklarını gösteren herhangi bir kaynağa/rivayete görüldüğü kadarıyla yer verilmemiştir. Bu da söz konusu çocuğun, ergen olmadan önce kılmış olduğu namazı, ergen olduktan sonra -vaktin olması halinde- yeniden kılmasını vâcib değil aksine müstehap kılmaktadır.⁷⁹⁸

2.2.11. İmam ile Muktedî Arasında Büyük Nehrîn Bulunması

İslâm'ın şîârından sayılan cemaatle namaz, Hz. Peygamber tarafından ısrarla teşvik edilmiştir. Fıkıh literatüründe cemaatin imama uymasına iktidâ; cemaate ise muktedî denir.⁷⁹⁹

Fürû-i fıkıh kaynaklarında imama iktidâ edebilmenin birtakım şartlarına yer verilmiştir. Bu şartlardan birisi de imam ile muktedî arasında iktidâyâ engel teşkil edebilecek bir fasılânın bulunmamasıdır.⁸⁰⁰

Meseleyi etraflıca inceleyen Şâfiî hukukçular, mescidin sınırları içerisinde kılınan cemaat namazlarda muktedînin mesafe bakımından imamdan uzakta bulunmasının veya aralarında kuyu, minare, teras ya da avlu gibi yapıların yer almasının iktidâyâ engel teşkil etmediğini ifade etmişlerdir. Nitekim mescit içerisinde olmak koşuluyla cemaatin imamdan uzakta bulunması veya söz konusu yapıların varlığı, fasıladan sayılmaz.⁸⁰¹

Çöl, vaha ve benzeri mescit konumunda olmayan açık alanlarda ise –cemaatle namaz kılmaya mahal olmadığı gerekçesiyle- imam ile muktedî arasındaki mesafenin üç

⁷⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 95-96; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, I, 530; İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 76.

⁷⁹⁴ Kelvezânî, *el-Hidâye*, I, 71.

⁷⁹⁵ Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, II, 50.

⁷⁹⁶ Mâverî, *el-Hâvî*, II, 88-89; İmrânî, *el-Beyân*, II, 14-15; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 12.

⁷⁹⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 100; İmrânî, *el-Beyân*, II, 15.

⁷⁹⁸ İbn Useymin, *eş-Şerhu'l-mumtî*, II, 21.

⁷⁹⁹ Yavuz, “İktidâ”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 54-55.

⁸⁰⁰ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 221-224; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, II, 1247.

⁸⁰¹ Buveytî, *Muhtasar*, s. 214; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 495.

yüz zirâ'dan (arşın)⁸⁰² fazla olmaması gerekir.⁸⁰³ Aksi takdirde imam ile muktedî arasında üç yüz arşından fazla olan uzaklık, örf nazarında fasıladan sayılır. Bu da kılınacak namazın sıhhatine hâlel getirir.⁸⁰⁴ İmam ile muktedî' arasında işlek bir yolun varlığı veya bir taraftan diğer tarafına yüzmeksizin; üzerinden atlamak, yürümek veya iki kıyısına uzatılmış köprü üzerinden geçmek suretiyle geçilebilen bir nehrin bulunması örfen fasıla sayılmadığından iktidâya engel değildir. Bu hususta Şâfiî fukahası arasında ittifak vardır.⁸⁰⁵ Ancak onlar, imam ile muktedî arasında üzerinden atlanması veya yürünmesi mümkün olmayan büyük bir nehrin fasıladan addedilip iktidâya engel olup olmadığı hususunu tartışmaya açmışlardır.

Büyük nehri fasıladan saymayan Şâfiîlerin büyük çoğunluğuna göre, imam ile muktedî' arasında bulunan nehir, iktidâya engel değildir. Nitekim her ne kadar imam ile muktedî arasında büyük bir nehir bulunsada bu durum muktedînin imamın namazdaki hal ve hareketlerini görmesine mani değildir.⁸⁰⁶ Mezhebin müftâ bih görüşü budur.⁸⁰⁷ Ayrıca Mâlikî,⁸⁰⁸ Zâhirî⁸⁰⁹ ve iki rivayetten birinde Hanbelî hukukçular da⁸¹⁰ bu kanaattedir.

Büyük nehrin fasıladan olduğunu belirten İstahrî'ye göre ise, imam ile muktedî arasında bulunan nehir iktidâya engel teşkil eder. Bu konuda kıyas delilini kullanan İstahrî büyük nehri, karşıdan karşıya gidip gelmeye mani olan aşılması güç büyük duvara benzetmiştir.⁸¹¹ Hanefî⁸¹² ve iki rivayetten birinde Hanbelî fakihler⁸¹³ bu çerçevede görüş ortaya koymuştur.

Şâfiî fukahası, bu konuda mezhebin temel görüşüne aykırı görüş beyan eden İstahrî'nin kanaatini "hata" olarak nitelendirmiştir.⁸¹⁴ Nitekim mezhep içerisinde fasıladan

⁸⁰² Uzunluk ölçüsü olup günümüzde arşın ismiyle bilinmektedir. Yaklaşık yüz kırk dört metredir. Ancak bu ölçü, bölgeden bölgeye değişkenlik arz etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Erkal, Mehmet, "Arşın", *DİA*, İstanbul 1991, III, 411-413.

⁸⁰³ Feşnî, *Tehzîb*, s. 125.

⁸⁰⁴ Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, II, 200.

⁸⁰⁵ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 495-496.

⁸⁰⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 347; Şirâzî, *el-Mühezzebe*, I, 190; Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 309; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 224; *Fethu'l-vehhâb*, I, 117; Şa'rânî, Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed, *el-Mizânü'l-kübra's-ş-şarâniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, I, 221; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, II, 316.

⁸⁰⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 302.

⁸⁰⁸ Onlar bu hususta imamın sesini duyabilecek ve hareketlerini görebilecek ölçüde nehrin küçük olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, II, 450; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, II, 36; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 336.

⁸⁰⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 286.

⁸¹⁰ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 76; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, II, 102; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, II, 99.

⁸¹¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 347; Şirâzî, *el-Mühezzebe*, I, 190; Rûyânî, *Bahru'l-mezhebe*, II, 276; Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 302; İbn Rif'at, Ebû'l-Abbâs Necmudîn Ahmed b. Muhammed, *Kifâyetu'n-nebih şerhu't-Tenbih*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, I, 82.

⁸¹² Tahâvî, *Muhtasar*, I, 237; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 193; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 145.

⁸¹³ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 76; Merdâvî, *el-İnsâf*, II, 294.

⁸¹⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 347.

cemaatle namaz kılmaya gitmeye mani bir hal olmakla birlikte imamın cemaat tarafından görülmemesi kastedilmektedir.⁸¹⁵ Bu bağlamda imama iktidâ etmenin temel şartlarından birisi olan imamın muktedî tarafından görülmesi ve sesinin duyulması, büyük nehrin varlığına rağmen vuku bulduğu vakit, iktidâ doğrudan sahih kabul edilmektedir. Ayrıca imam ile muktedî arasında bulunan büyük nehrin fasıla olduğunu söylemek, sadece yüzmeyi bilmeyen kişi hakkında mümkündür. Buna göre yüzmeyi bilen kişi hakkında fasıla teşkil ettiği söylenemez. Dolayısıyla her ne kadar büyük nehir, cemaatle namaza gelmeye engel olsa da cemaatin imamın hareketlerini görmesine mâni değildir. Dolayısıyla imam ile muktedî arasında büyük nehrin fasıla olduğu kanaatine binaen iktidânın sahih olmadığı yönünde kanaat belirtilmesi, fasıladan kastedilen manaya ters düştüğünden isabetsiz görülmüştür.⁸¹⁶

İstahrî'nin meseleye yönelik kıyas delilinden başka herhangi bir deliline rastlanmamıştır. Onun konuya dair söz konusu delili ise yukarıda ifade edildiği üzere mezhep içerisinde eleştirilmiş ve tutarsız görülmüştür.

İmam ile muktedî arasındaki mesafenin fasıla olup olmaması hususundaki tahdid, tamamen örfe dayanmaktadır. Nitekim görüldüğü kadarıyla şer'î naslar, söz konusu mesafenin fasıladan sayılabilmesi için herhangi bir ölçü tayininde bulunmamıştır. Dolayısıyla bu konuda önem arz eden husus, muktedînin imamın namaz içerisinde yaptığı hal ve hareketlerini görmesi ve onun sesini duymasıdır. Bu itibarla Tâbiîn fukahasından Hasan-ı Basrî ve Ebû Miclez'in (ö. 100/718) konuya ilişkin tevil içermeyen kanaati ile birlikte⁸¹⁷ Şâfiîlerin delil ve eleştirilerinin baskın olması, Şâfiî fukahasının görüşünü tercihe şayan kılmaktadır.

2.2.12. Namazda Tasfîk

Tasfîk kelimesi, صَفَّقَ fiilinin masdarı olup sözlükte el çırpma ve alkışlamak manalarına gelmektedir.⁸¹⁸ İstilahta ise, kadının namaz esnasında ihtiyaç dâhilinde uyarı

⁸¹⁵ Feşnî, *Tehzîb*, s. 125-126.

⁸¹⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 347.

⁸¹⁷ Nitekim Hasan-ı Basrî, “senle onun (imam) arasında nehrin olması, birlikte namaz kılmanıza zarar vermez” demiştir. Ebû Miclez ise “kişi, imamın tekbir-i ihramını duyması halinde –her ne kadar aralarında yol ve duvar gibi yapılar olsa da- imama iktidâda bulunabilir” şeklinde hüküm ortaya koymuştur. Asyûbî, *Zahîretü'l-ukbâ*, IX, 491; Beğavî, *Şerhu's-sünne*, III, 393.

⁸¹⁸ Tasfîkin fıkıh dilindeki meşhur olmayan bir diğer ismi ise tasfihtir. Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, II, 305; Ma'lûf, Lûyis, *el-Müncid fi'l-luğati ve'l-a'lâm*, Dârul-Meşrik, Beyrut 2007, s. 427.

niteliğinde olmak koşuluyla ses çıkarmak için ellerini birbirine vurmasıdır.⁸¹⁹ Bu bağlamda cemaatle kılınan namazda imamın yanılması, kuyuya düşme tehlikesi olan âmânın ikaz edilmesi ya da içeri girmek üzere kendisinden müsaade isteyen kişiye izin verildiğini bildirmek maksadıyla tenbihte bulunulması müstehaptır. “*Her kim ki namazın içinde önemli bir husus ile karşılaşursa o kimse “Subhânallah” desin. Zîrâ Subhânallah denildiğinde ona bakılır. El çırpma kadınlara mahsus bir şeydir*”⁸²⁰ hadisinin zâhirinden hareketle *erkeğin namaz esnasında “Subhânallah” diyerek; kadınınsa el çırparak uyarıda bulunması meşru karşılanmıştır.*⁸²¹

Erkeğin namaz esnasında “Subhânallah” diyerek ikazda bulunması hususunda fukahâ arasında ittifak mevcuttur.⁸²² Ancak ilgili hadiste kadının tasfikin keyfiyetine yönelik herhangi bir izaha yer verilmemesi ulemayı ihtilafa sevk etmiştir.

Hanefî fukahası tasfikin keyfiyetini, sağ elin dış yüzeyinin sol elin avuç içine vurulması şeklinde yorumlamışlardır. Buna göre onlar namaz içerisinde oyun havası oluşturacağı düşüncesinden hareketle tasfik anlamında kadının her iki elinin avuç içini birbirine vurmasını meşru görmemiştir.⁸²³

İmam Mâlik’e gelince o; kadınlara tasfik uygulamasını münhasır kılan ilgili hadisin,⁸²⁴ “*her kim ki namazın içinde önemli bir husus ile karşılaşursa o kimse “Subhânallah” desin*”⁸²⁵ hadisi bağlamında anlam bakımından tahsise uğraması sebebiyle zayıf addedip her ne surette olursa olsun kadınların namaz içerisinde tasfikte bulunmasını kerih görmüştür. Buna göre o, kadınların tasfik yapmaları yerine “Subhânallah” demelerini münasip görmüştür.⁸²⁶ İmam Mâlik’i bu kanaate sevk eden husus, mezkûr hadiste yer alan مَنْ lafzının umum ifade etmesidir. Nitekim bu lafız, mana bakımından kadın ve erkeği kapsamaktadır. Bu açıdan o, kadının namaz içerisinde tıpkı erkek gibi “Subhanallâh” diyerek ikazda bulunması kanaatini öne sürmüştür. Nitekim “Subhanallâh” ifadesi, zikir olması hasebiyle namazın şanına yakışmaktadır. Ancak bu durum, tasfik için söz konusu

⁸¹⁹ Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf, *Sahîhu'l-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1981, VII, 23; Sa'dî, Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-fikhî luğaten ve istilâhen*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1993, s. 213; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 548.

⁸²⁰ Muvatta', “Salât”, 80.

⁸²¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 164; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, II, 312; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 160-161; Askalânî, *el-Metâlibu'l-'âliye bizevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, thk. Ümmü Abdillâh Heyâ, Dâru'l-'Âsime, Riyad 1998, VI, 320.

⁸²² Ancak Sufyân es-Sevrî, “Bismillâh” ifadesinin de söylenebileceğini belirtmiştir. İbn Münzir, *el-İşrâf*, II, 49.

⁸²³ Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 161; Aynî, *el-Binâye*, II, 418; Şurunbilâlî, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr, *Merâkı'l-felâh*, s. 135.

⁸²⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I, 211.

⁸²⁵ İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1980, II, 33.

⁸²⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 190; Berâzi'î, *et-Tehzîb*, I, 269; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, II, 310.

değildir. Bununla birlikte o, zayıf addettiği *إِنَّمَا التَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ* (tasfîk, kadınlara mahsus bir şeydir) hadisi, “tasfîk, kadınların namaz dışındaki fiilidir. Eğlence maksadıyla yapmış oldukları bir iştir. Dolayısıyla tasfîk, namaza yakışan bir husus değildir” şeklinde yorumlayıp namaz içerisinde kadınların tasfîk yapabileceğine yönelik bir izin niteliği taşımadığını aksine zem ihtiva ettiğini belirtmiştir.⁸²⁷ Ancak İmam Mâlik’in bu tutumu, fukaha tarafından tartışılmış, konuya ilişkin yorumu ise mesnetten yoksun olduğu gerekçesiyle isabetsiz ve zayıf görülmüştür.⁸²⁸ Bunun yanında Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) gibi bir grup sahabe, söz konusu hadiste yer alan tasfîkin kadına münhasır olduğunu ifade etmekle birlikte hiçbir sahabenin onlara bu hususta karşı çıkmaması, İmam Mâlik’in ileri sürdüğü vecihte yanıldığını göstermektedir.⁸²⁹ İmam Mâlik’in konuya yönelik yaklaşımının fukaha arasında tartışılmasına rağmen aralarında İbn Ferhûn’un (ö. 799/1397) da yer aldığı bir kısım Mâlikî müctehidinin tasfîki, kadının sağ elinin iki parmağını sol elin avuç içine vurması şeklinde yorumladığı görülmüştür. Ancak bir kısım Mâlikî fukahasının bu kanaati, doktrin içerisinde meşhur görüşün mukabili olarak değerlendirilmiştir.⁸³⁰

Tasfîkin keyfiyeti hususunda en geniş perspektife sahip olan Şâfiî fukahasıye göre ise, ilgili hadisteki tasfîk kelimesinden maksat, her ne şekilde olursa olsun elin birbirine vurulmasıdır. Buna göre onlar namaz esnasında kadının, sağ avucunu sol elin üstüne veya sol avucuna ya da sağ elin üstünü sol elin üstüne vurmak suretiyle dilediği gibi tasfîkte bulunabileceğine kâil olmuşlardır. Bunun yanında onlar, namaz esnasında kadının “Subhânallah” demesini mekruh görmüşlerdir. Ayrıca eğlence maksadı taşıyan tasfîkin ise ittifakla namazı geçersiz kılacağı yönünde kanaat belirtmişlerdir.⁸³¹ Mezhepte zâhir olan görüş budur.⁸³² Ayrıca Evzaî ve Ebû Sevr⁸³³ yanında Hanbelî⁸³⁴ ve Zâhirî hukukçular da⁸³⁵ Şâfiî fukahası ile aynı kanaate sahiptir.

⁸²⁷ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, II, 312; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, I, 321; Sâvî, *Bulğatü's-sâlik*, I, 227; İliş, *Minehu'l-celîl*, I, 301.

⁸²⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 163; İbn Rüsd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 212; İbn Kâsım, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İhkâm şerhu usûli'l-ahkâm*, Byy. 1406, I, 257.

⁸²⁹ Asyûbî, *Zahîretü'l-'ukbâ*, IX, 696.

⁸³⁰ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, II, 312; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, II, 310.

⁸³¹ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 202; Müzenî, *Muhtasar*, s. 27; Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 164; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, II, 190-200; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 178; Râfî'î, *el-'Azîz*, II, 49; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 291; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 180; Şirbînî, *el-İknâ*, I, 146. Ancak mezhepte tercih edilen görüş, sağ elin avucunun sol elin üstüne vurulmasıdır. Nevevî, *el-Mecmû*, VI, 82.

⁸³² Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 164.

⁸³³ İbn Münzir, *el-İşrâf*, II, 49.

⁸³⁴ İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû*, II, 270; İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti*, III, 265.

⁸³⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 396.

İstahrî ise kadının sadece sağ elinin avuç içini sol elinin avuç içine vurarak tasfikte bulunmasını caiz görmemiştir. Onu bu kanaate sevk eden husus, namazda yapılacak söz konusu tasfikin, oyun ve eğlencelerde yapılan alkışlamaya benzemesidir.⁸³⁶ Dolayısıyla bu kanaati İstahrî, namaz esnasında kadının namaz dışında yapılan hareketi (alkışlama) icra etmesini, namazın sıhhatine hâlel getirebileceği düşüncesi müvacehesinde ifade etmesi ihtimal dâhilindedir. Ancak onun, namaz esnasında yapılmasını uygun görmediği alkışlama usulü tasfik dışında Şâfiî fukahasının belirtmiş olduğu diğer tasfik suretlerini benimsediği söylenebilir.

Yapılan araştırmalar neticesinde mezhebin zâhir görüşüne muhalefet eden İstahrî'nin konuya yönelik istidlâlde bulunduğu kıyas delili dışında herhangi bir referansa - görüldüğü kadarıyla- rastlanmamıştır.

Tasfikin keyfiyetini izah edebilecek herhangi bir nassın olmaması sebebiyle keyfiyetine yönelik fukaha arasında cereyan eden tartışmanın ictehad mahsulü olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususta önemli olan şey, kadının namaz esnasında her ne surette olursa olsun –namazın sıhhatine hâlel getirmeden- ellerini birbirine vurarak uyarılması istenen kişiye mesajı verebilmektir. Bu bağlam doğrultusunda Şâfiî fukahasının kanaati, tasfik kavramından murad edilen manaya uygun düştüğünden tercih açısından dikkate değer gözükmektedir.

2.2.13. Cem-i takdimde Farzların Peşpeşe Kılınması

Fıkıh terimi olarak öğle ile ikindi ya da akşam ile yatsı namazlarını birleştirerek edâ etmeye “cem” denir. Fürû-ı fıkıh kaynaklarında genellikle “el-Cem‘u beyne’s-Salâteyn” başlığı altında incelemeye konu olan bu mevzu, cem-i takdîm ve cem-i te’hîr olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. İkinci namazını öğle namazı vaktinde, yatsı namazını da akşam namazı vakti içerisinde kılmaya cem-i takdîm; öğleyi, ikindi namazına ya da akşamı, yatsı namazına erteleterek edâ etmeye de cem-i te’hîr denilmektedir. Sabah namazı ise hiçbir surette bir başka namazla cem edilemez. Esas vakti içerisinde edâ edilmesi zorunludur.⁸³⁷ Cem-i te’hîrle kılınan namazlarda müvâlâtın (her iki namazın peş peşe kılınması) şart koşulması muhtelifun fih konulardan olduğu gibi⁸³⁸ cem-i takdîmle kılınan namazlarda da bu husus tartışma içeren meselelerden olmuştur. Ancak cem-i takdîmde müvâlât hususu ile

⁸³⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 164.

⁸³⁷ Erdebili, Cemâlüddîn Yûsuf b. İbrâhîm, *el-Envâr lia‘mâli’l-ebrâr*, thk. Muhammed Seyyid Osman, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1971, I, 190; Ünal, Halit, “Cem’”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 277-278; Şakrak, Abdulvahab, *İslam Fıkıhı’nda Namazların Cem’i*, Basılmamış Doktora Tezi, YüzüncüYıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2014, s. 4-5.

⁸³⁸ Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 257.

alakalı olarak kaynaklarda İstahrî'nin mezhebe muhalif görüşüne yer verilmiş olması münasebetiyle burada sadece cem-i takdîmle kılınan namazlarda müvâlâtın şart olup olmadığı konusuna temas edilecektir.

Şâfiî müctehidler nezdinde şer'î ruhsatlar kategorisinde değerlendirilen⁸³⁹ cem-i takdîmin dayanağını İbn Abbâs'tan rivayet edilen “*Korku ve sefer olmaksızın Hz. Peygamber, Medine’de öğle ile ikindi namazlarını birlikte kıldırды, ayrıca akşam ile yatsı namazlarını da birlikte kıldırды*”⁸⁴⁰ hadis teşkil etmektedir. Bu bağlamda onlar, asgari seksen dokuz km’lik mubah bir yolculuğa çıkan, sağanak yağmur sebebiyle mescide gidip gelmede cefaya uğrama endişesi olan⁸⁴¹ ve hac ibadeti sırasında Arafat ve Müzdelife’de bulunan mükelleflerin cem-i takdîm olarak farz namazları edâ edebileceğine hükmetmiştir. Ancak namazların cem-i takdîm şeklinde edâ edilebilmesi için niyet, tertib ve seferîliğin cem edilecek namazın iftitah tekbirine kadar devam etmesi gibi birtakım şartlar ileri sürmüştür.⁸⁴² Şâfiî müctehidlerin fûrû kaynaklarında detaylı olarak inceledikleri bu şartlarda müttefik oldukları görülürken; cem’i takdîm olarak kılınan namazlarda müvâlâtın şart olup olmadığı hususunda ise ihtilaf ettikleri gözlemlenmiştir.

Cem-i takdîm olarak kılınan namazlarda müvâlâtın şart olduğunu belirten Şâfiîlerin kâhir ekseri, bu hususta birtakım şer'î ve aklî temellendirmelere müracaat etmiştir. Şâfiî fukahasının konuya ilişkin istidlâli şunlardır:

- a) “*Hz. Peygamber, iki namazı cem ettiğinde aralarında bulunan revâtib sünnetleri terk etti*”⁸⁴³ hadisi. Nitekim bu hadiste Hz. Peygamber’in cem-i takdîm olarak kıldığı namazda revâtib sünnetleri terk ettiği belirtilmiştir. Söz konusu revâtiblerin terkinden de cem-i takdim olarak kılınan namazlarda müvâlâtın gerekli olduğu mefhumu ortaya çıkmaktadır.⁸⁴⁴
- b) Her iki namaz, cem-i takdîm sebebiyle tek bir namaz mesabesine indirgenmiştir.⁸⁴⁵ Dolayısıyla namaz esnasında namaza dair rekatlerin peşpeşe kılınması vâcib olduğu gibi cem-i takdîm olarak kılınan her iki namazın da ara verilmeden peşpeşe kılınması gerekli görülmüştür.

⁸³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 95.

⁸⁴⁰ Müslim, “*Salât*”, 54; Beyhakî, “*Salât*”, 790.

⁸⁴¹ Yağmur nedeniyle cem’i takdîm yapabilmeyen şartı, yağmurun her iki namaz anında devam etmesidir. Buna göre ilk namazın selamından sonra yağmur durmuşsa bu durumda cem’i takdîm yapılamaz. Dimaşkî, *Rahmetu’l-ümme*, s. 46.

⁸⁴² Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, I, 397; *el-Mecmû’*, VI, 375; *Minhâcu’t-tâlibîn*, s. 46; Cüveynî, *Nihâyetu’l-muhtâc*, II, 467; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, II, 397-398; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 532; Kâf, *el-Ehemm*, s. 176.

⁸⁴³ İbnü’l-Mülakkın, *Hulâsatu’l-bedri’l-münîr*, I, 207.

⁸⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 266; Râfi’î, *el-‘Azîz*, II, 242.

⁸⁴⁵ Şirâzî, *el-Muhezzeb*, I, 197.

c) Cem-i takdîm, şer'î ruhsatlardandır. Buna göre cem-i takdîmle kılınmak istenen namazlarda müvâlâtın terki, söz konusu ruhsata hâlel getirir.⁸⁴⁶ Ancak abdest, ezan⁸⁴⁷ ve kâmet gibi hususlarla meydana gelen kısa bir fasıla cem'e zarar vermez.⁸⁴⁸

d) Cem edilerek kılınan namazlardan sonra ikinci namazın herhangi bir rekatinde rûkûnler hususunda noksanlık olduğu hatırlanması halinde her iki namazın iade edilmesinin gerekliliği müvâlâtın şart olduğunun delili teşkil etmektedir.⁸⁴⁹ Buna göre her iki namaz arasına yanılma veya bayılma gibi ârizî sebeplerin girmesi halinde bu durumda müvâlât olmadığı gerekçesiyle cem'i takdîm şer'an geçersiz olur ve birleştirilmesi istenen ikinci namaz, asıl vakti içerisinde kılınır.⁸⁵⁰

Mezhepte zâhir olarak nitelendirilen görüş budur.⁸⁵¹ Ayrıca Hanefî,⁸⁵² Mâlikî⁸⁵³ ve iki görüşten birinde Hanbelî hukukçular da⁸⁵⁴ bu kanaattedir.

Cem-i takdîm olarak kılınan namazlarda müvâlâtın şart olmadığını ifade eden İstahrî, bu kanaati Şâfiî fukahâsından Ebû Âsım el-Abbâdî'nin (ö. 458/1066) imam Şâfiî'ye isnad ettiği "cem' niyeti getirerek evde akşamı daha sonra da mescide gidip orada da yatsı namazını edâ etmek caizdir" nassa dayandırmıştır.⁸⁵⁵ Nitekim ilgili nasta cem-i takdîmle kılınan her iki namazda müvâlât şart koşulsaydı cem' niyeti ile akşam namazından hemen sonra yatsı namazının kılınması gerekirdi. Ayrıca İstahrî, cem' niyeti olsa dahi her bir namazı –farziyet açısından- münferit yani birbirinden bağımsız görmektedir. Bu açıdan o ikinci namazın, birinci namazın vakti içerisinde kılınması şartıyla peşpeşe edâsını zorunlu görmemiştir. Horasân Şâfiî müctehidlerinden Ebû Alî es-

⁸⁴⁶ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, II, 472.

⁸⁴⁷ Ancak Mâverdî, ezanın cem'e zarar vereceğini ifade etmiştir. Mâverdî, *el-İknâ*, s. 49.

⁸⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 201.

⁸⁴⁹ Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, II, 276.

⁸⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 98; Müzenî, *Muhtasar*, s. 41; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 397; *el-Mecmû'*, VI, 375; *Minhâcu't-tâlibîn*, s. 46; Cüveynî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, II, 467; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, II, 397-398; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 532; Dimyâtî, *Îânetu't-tâlibîn*, II, 103; Remlî, *Ğâyetu'l-beyân*, s. 120; Hüseyinî, *Kifâyetu'l-ahyâr*, s. 139.

⁸⁵¹ Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 242.

⁸⁵² Cem'i takdîm hususunun sadece Arafat'ta öğle ile ikindiye, cem etmek suretiyle hacılar için geçerli olduğunu kabul eden Hanefî hukukçuları, cem edilecek söz konusu namazlar arasında hiçbir surette fasıla olmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Onların bu kanaati, cem'i takdîm olarak kılınacak namazlarda müvâlâtın şart olduğuna delâlet etmektedir. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 441; Şurunbilâlî, *Merâkı'l-felâh*, s. 73; Tahtâvî, *Hâşiyetu't-Tahtâvî*, s. 180.

⁸⁵³ Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 376; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, II, 516.

⁸⁵⁴ Hanbelî mezhebinde sahîh olan görüş, budur. Kelvezânî, *el-Hidâye*, I, 105; İbn Müflih, *el-Mübdî*, II, 129; Haccâvî, *el-İknâ*, I, 184.

⁸⁵⁵ Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 242; Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 375.

Sekafî (ö. 328/940),⁸⁵⁶ Takiyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328)⁸⁵⁷ ve iki rivayetten birinde Hanbelî müctehidler⁸⁵⁸ bu kanaattedir.

Bahse konu meselede İmam Şâfiî'nin ilgili kavli ve aklî temellendirmesi doğrultusunda meseleye yaklaşılarak mezhebin zâhir görüşüne muhalefet eden İstahrî, mezhep içerisinde eleştirilmiştir. Nitekim Şâfiî uleması, İstahrî'nin ileri sürdüğü kanaatin, “Hz. Peygamber, iki namazı cem ettiğinde aralarında bulunan revâtib sünnetleri terk etti”⁸⁵⁹ şer’î nassının muktezasıyla çeliştiğinden “galat” olarak nitelendirmiştir.⁸⁶⁰ Bununla birlikte fukahâ, İmam Şâfiî'nin mezkûr kavlinin tevile açık olduğunu belirtmiştir.⁸⁶¹ Kaldı ki fukahânın tevile açık olarak değerlendirdiği söz konusu kavi, İmam Şâfiî'nin tevil içermeyen “öğle ve ikinci namazları, öğle vakti peşpeşe olacak şekilde kılındığında... cem etmiş olur”⁸⁶² kavliyle çeliştiği görülmüştür.

Şâfiî fukahası'nın görüşü isabetli gözükmemektedir. Nitekim cem'den kastedilen mana, peşpeşe ve birlikteliktir. Dolayısıyla cem edilecek namazlarda müvâlâtın şart olmadığını iddia etmek, cem'den kastedilen manaya ters düşer.⁸⁶³ Ayrıca namaz, vakitleri tayin edilen taabbûdî hususlardandır. Taabbûdî konularda esas alınması gereken merci Hz. Peygamber'in tatbikidir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in cem-i takdîm olarak kıldığı namazlarda her zaman müvâlâtta bulunduğu değinilmiş;⁸⁶⁴ ancak görüldüğü kadarıyla kaynaklarda müvâlâtı terk ettiğine dair herhangi bir nassa temas edilmemiştir. Bu da cem-i takdîm olarak kılınan namazlarda müvâlâtın şart olduğuna delil teşkil eder.

2.2.14. Cem Edilen Farzlar Arasında Nafile Kılınması

Cem-i takdîm olarak kılınan namazlarda müvâlâtın şart olup olmadığı tartışmasının bir semeresi olarak ortaya çıkan konulardan biri birleştirilen her iki namaz arasında nafile namazın kılınıp kılınamayacağı hususudur. İslâm hukukçuları arasında tartışmaya konu

⁸⁵⁶ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, II, 345; Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 242.

⁸⁵⁷ Merdâvî, *el-İnsâf*, II, 342.

⁸⁵⁸ Kelvezânî, *el-Hidâye*, I, 105.

⁸⁵⁹ İbnü'l-Mülakkın, *Hulâsatu'l-bedri'l-münîr*, I, 207.

⁸⁶⁰ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, II, 345.

⁸⁶¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 375. İlgili nassın teviline yönelik bir açıklamaya Şâfiî fûru eserlerinde rastlanmamıştır. Ancak Hanbelî mezhebinin fûru kaynaklarında İmam Şâfiî'nin ilgili kavlinin aynısı Ahmed b. Hanbelî'e de nispet edildiği görülmüştür. Hanbelî fukahası ise mezhep imamlarına ait bu nassın, yağmurlu havalara münhasır bir mana ihtiva ettiğini belirtmişlerdir. Merdâvî, *el-İnsâf*, II, 342; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, *Mecma'u'l-Meliki Fehd*, Medine 2004, XXIV, 52. Bu bağlamda İmam Şâfiî, ilgili nassa sadece yağmurlu havalarda müvâlâtı şart koşmadığına yönelik bir tevile gidildiği söylenebilir.

⁸⁶² Şâfiî, *el-Ümm*, I, 98.

⁸⁶³ Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi'*, s. 146.

⁸⁶⁴ Hüseyinî, *Kifâyetu'l-ahyâr*, s. 139.

olan bu mevzu, her ne kadar müvâlât hususuyla yakından ilgili olduğu görülse de fûrû-i fıkıh kaynaklarında müstakil bir başlık altında incelemeye tabi tutulmuştur.

“Hz. Peygamber, iki namazı cem ettiğinde aralarında bulunan revâtib sünnetleri terk etti”⁸⁶⁵ hadisiyle istidlâlde bulunan Şâfiî müctehidler, cem-i takdîm olarak kılınan namazlarda müvâlâtın şart olduğu kanaatinden hareketle her iki namaz arasında nafîle namazı kılınamayacağına kâil olmuşlardır. Nitekim her iki namaz arasında nafîle namaz kılınması, fasılaya sebebiyet verir. Bu da cem‘den istenen manaya ters düşer.⁸⁶⁶ Buna göre her iki namaz arasında nafîle namaz kılınması halinde söz konusu cem‘ geçersiz olur.⁸⁶⁷ Ancak kişi, yolculuk vb. sebeplere binaen cem‘i takdîm olarak kıldığı namazların nafîle namazlarının hayrından mahrum kalmamak adına birleştirmek istediği namazlardan ilkinin önceki nafîlesini, sonra farzın kendisini kılar. Akabinde ikinci farzın kendisini ve daha sonra da birinci farzın son nafîlesini ikinci farz namazdan sonra edâ eder. En son olarak da ikinci farzın nafîlesini kılabilir. Bu şekilde kılınan nafîle namazda bir beis görülmemiştir. Nitekim önemli olan cem edilecek her iki namaz arasında nafîle namaz kılınmamasıdır.⁸⁶⁸ Mezhebin müftâ bih görüşü budur.⁸⁶⁹ Ayrıca Hanefî,⁸⁷⁰ Mâlikî⁸⁷¹ ve iki rivayetten birinde Hanbelî fukahası da⁸⁷² bu kanaattedir.

Cem-i takdîmde müvâlâtın şart olmadığını belirten İstahrî ise birleştirilecek iki namaz arasında nafîle namazı kılınabileceği yönünde kanaat ortaya koymuştur.⁸⁷³ İstahrî nafîle namazı, farz namazın sünnetlerinden olması bakımından kâmete mukayese ederek bu kanaate vardığı görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber’in, Nemre bölgesinde namazları cem ettiğinde iki namaz arasında kâmet getirdiğine yer verilmiştir.⁸⁷⁴ Buna göre iki namaz arası kâmet getirilebildiği gibi nafîle namazı da kılınabilir.⁸⁷⁵ Mâlikîlerden İbn Habîb es-

⁸⁶⁵ İbnü’l-Mülakkın, *Hulâsatu’l-bedri’l-münîr*, I, 207.

⁸⁶⁶ Müzenî, *Muhtasar*, s. 98; Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 396; İmrânî, *el-Beyân*, II, 488; Nevevî, *el-Mecmû’*, IV, 375.

⁸⁶⁷ Kaffâl, *Hilyetu’l-‘ulemâ*, II, 205; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, II, 345.

⁸⁶⁸ Nevevî, *el-İdâh fî menâsiki’l-hac ve’l-‘umre*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1994, s. 275.

⁸⁶⁹ Nevevî, *el-Mecmû’*, IV, 375.

⁸⁷⁰ Daha önce de belirtildiği üzere cem‘i takdîm hususunun sadece Arafat’ta öğle ile ikindiye cem etmek suretiyle hacılar için geçerli olduğunu kabul eden Hanefiler, cem edilecek söz konusu namazlar arasında hiçbir surette nafîle namazının kılınamayacağını ifade etmişlerdir. Şurunbilâlî, *Merâkı’l-felâh*, s. 73; Tahtâvî, *Hâşiyetu’t-Tahtâvî*, s. 180.

⁸⁷¹ Bağdâdî, *et-Telkîn fî’l-fıkhi’l-Mâlikî*, nşr. Ebû Üveys Muhammed Bû Habre -Ebû’l-Fazl Bedr b. Abdillâh, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, 50; Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 378; Nefrâvî, *el-Fevâkihu’d-devânî*, II, 575.

⁸⁷² Kelvezânî, *el-Hidâye*, I, 105; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, II, 122; Merdâvî, *el-insâf*, II, 342; Kermî, *Mer’î b. Yûsuf, Delîlu’t-tâlib lineyli’l-metâlib*, thk. Ebû Kuteybe, Dâru Taybe, Riyad 2004, s. 53;

⁸⁷³ Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, II, 345; Nevevî, *el-Mecmû’*, IV, 375.

⁸⁷⁴ Müslim, “Hâc”, 147.

⁸⁷⁵ İmrânî, *el-Beyân*, II, 488; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 531; ‘Uceyli, Süleyman b. Ömer b. Mansûr, *Hâşiyetu’l-cemel ‘alâ şerhi’l-Menhec*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1971, II, 440.

Sülemî (ö. 238/853)⁸⁷⁶ ve iki rivayetten birinde göre Hanbelî hukukçular⁸⁷⁷ İstahrî ile aynı kanaate sahiptir.

İlgili meselede mezhebin müftâ bih görüşüne muhalif tutum sergileyen İstahrî'nin söz konusu kanaati, bu konuda varit olan şer'î delillere aykırı bulunduğundan doktrin içerisinde eleştirilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in Nemre bölgesinde cem ettiği iki namaz arasında kâmet getirdiğine dair husus, cem edilen iki namaz arası nafîle namaz kılınabileceğine yönelik hüccet olmaz aksine sadece kâmet getirmenin cevazına ilişkin referans teşkil etmektedir. Zira cem edilen iki namaz arasında kâmet getirilmesine yönelik zikredilen husus, Hz. Peygamber'in cem ettiği iki namaz arasında nafîle namaz kılınabilineceği kanaatini doğurmaz.⁸⁷⁸ Nitekim Hz. Peygamber'in cem ettiği iki namaz arasında nafîle namazı kılmadığına dair sarîh nassın mevcudiyeti,⁸⁷⁹ İstahrî'nin kâmet getirilmesine kıyasen cem edilen iki namaz arasında nafîle namaz kılınabileceği kanaatini açık bir şekilde reddetmektedir.

Şâfiî fukahası'nın görüşünün, Hz. Peygamber'in konuya ilişkin tatbikine uygun düşmesi sebebiyle isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere cem edilen namazlardan maksat, iki namazın arasında herhangi bir fasıla olmadan mutlak surette ard arda kılınmasıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in, cem ettiği durumlarda nafîle namaz kılmayıp sadece farz namazları kılması, cem'den murad olunan anlama münasip düşmektedir. Bu da cem edilen iki namaz arasında nafîle namaz kılınmaması kanaatini güçlendirmektedir.⁸⁸⁰

2.2.15. Bayram Namazının Hükümü

İslâm'ın şîârından olan bayram namazının meşruiyeti Kur'an,⁸⁸¹ sünnet⁸⁸² ve icma ile sabittir.⁸⁸³ Güneşin doğuşuyla başlayıp zevale yönelmesine kadar devam eden bayram namazı iki rekattir. Güneş zevale meylettikten sonra öğle namazının vakti girmiş olduğundan bu vakitten sonra bayram namazı kılınmaz.⁸⁸⁴

⁸⁷⁶ Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, II, 514.

⁸⁷⁷ Kelvezânî, *el-Hidâye*, I, 105; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 122.

⁸⁷⁸ İmrânî, *el-Beyân*, II, 488; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, II, 345.

⁸⁷⁹ İbnü'l-Mülakkın, *Hulâsatu'l-bedri'l-münîr*, I, 207; *et-Tavdîh*, VIII, 518.

⁸⁸⁰ Ribâ'î, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yûsuf, *Fethu'l-gaffâr el-câmi' li ahkâmî sünneti nebiyyine'l-muhtâr*, thk. Ali el-İmrân vdğ., Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1427, I, 601; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, s. 604.

⁸⁸¹ Kevser, 108/2.

⁸⁸² İbn Mâce, "Salât", 155.

⁸⁸³ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, II, 611; Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 347; Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, s. 317.

⁸⁸⁴ Selkînî, İbrahim b. Muhammed, *el-Fıkhü'l-İslâmî ahkâmü'l-'ibâdât*, Mektebetu Dâru'l-'Ulûm, Lübnan 2014, s. 360.

Hadis külliyyatında Hz. Peygamber'in her daim bayram namazını kıldığına dair birçok rivayete yer verilmesi,⁸⁸⁵ İslâm hukukçularını bayram namazının hükmü hususunda birbirinden farklı görüşler ortaya koymaya sevk etmiştir.

Bayram namazının hükmü hususunda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen üç farklı görüş vardır. Bunlar; farz-ı kifâye, vâcib ve müekked sünnettir. Ancak Hanefî mezhebinde en sahih kabul edilen görüşe göre bayram namazı vâcibtir. Hanefî fukahasını bu kanıya sevk eden husus, Hz. Peygamber'in nafilâ namazları, -teravih ve kusûf namazı müstesna-cemaatle kılmaması yanında⁸⁸⁶ hayatı boyunca söz konusu namaza devam etmesidir. Bu bağlamda Hanefî müctehidler, o'nun bayram namazını her daim cemaatle kılmasını bayram namazının nafilâ namazlardan olmadığına; meşruiyetinden bu yana bir defa dahi olsun söz konusu namazı terk etmemesi de bayram namazının hükmen vâcib olduğuna delâlet ettiğini belirtmişlerdir.⁸⁸⁷

Şâfiî fukahasının baskın olduğu çoğunluğa göre bayram namazı, müekked sünnettir. Onlar ileri sürdükleri bu görüşü, birtakım şer'î nassa ve kıyasa dayandırmışlardır.⁸⁸⁸

Şâfiî fukahasının meseleye ilişkin delilleri şunlardır:

- a) *"Beş vakit namaz dışında herhangi bir farz namaz yoktur"*⁸⁸⁹ ve *"Bir gün ve bir gecede beş vakit namaz vardır. Peki, bunun dışında üzerime farz namaz var mıdır? diye Arabî, Hz. Peygamber'e sorduğunda; "hayır, ancak nafilâ olarak kılarsan başka"*⁸⁹⁰ hadisleri. Nitekim mezkûr naslarda Hz. Peygamber'in, farz namazı beş vakitle sınırlandırmıştır. Buna göre bayram namazı farz olsaydı Hz. Peygamber, beş vakitle sınırlamada bulunmazdı.⁸⁹¹
- b) Bayram namazı, yağmur ve kuşluk namazı gibi ezan ve kâmetin meşru olmadığı namazlardandır.⁸⁹² Bu itibarla bayram namazı, yağmur ve kuşluk namazına

⁸⁸⁵ İbn Mâce, "Salât", 155; Tirmizî, "Salât", 384.

⁸⁸⁶ Ancak Hanefî fukahasının Hz. Peygamber'in nafilâ namazları cemaatle kılmadığı iddiası, tutarlı görülmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in, başta İbn Abbâs olmak üzere birçok sahabeyle nafilâ namazları cemaatle kıldığı bilgisine kaynaklarda yer verilmiştir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 567.

⁸⁸⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 165; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 275; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, II, 95.

⁸⁸⁸ Ensârî, *Hâşiyetu'l-cemel*, III, 540.

⁸⁸⁹ İbn Abdilber, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, Vezâretü Umûmî'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, Mağrib 1967, XIII, 260.

⁸⁹⁰ Müslim, "Salât", 8.

⁸⁹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 262-263; Mâverî, *el-Hâvî*, II, 482; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 221; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 315; Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 2-3.

⁸⁹² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 222; İmrânî, *el-Beyân*, II, 625.

benzemektedir. Buna göre yağmur ve kuşluk namazı hükmen müekked sünnet olduğu gibi bayram namazı da hüküm bakımından müekked sünnettir.⁸⁹³

Mezhepte sahih kabul edilen kanaat müekked sünnet olmakla birlikte⁸⁹⁴ başta Zeyd b. Ali (ö. 122/740),⁸⁹⁵ Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed olmak üzere⁸⁹⁶ Mâlikî,⁸⁹⁷ bir rivayette Ahmed b. Hanbel⁸⁹⁸ ve Zâhirî hukukçular⁸⁹⁹ bu minvalde görüş belirtmiştir.

İstahrî ise bayram namazının farz-ı kifâye olduğu yönünde kanaat belirtmiştir.⁹⁰⁰ Onun bu hususta kıyas delilini kullandığı ve İmam Şâfiî'nin konuya ilişkin kavlini referans aldığı görülmüştür. Nitekim ona göre bayram namazı, Allah yolunda cihad etmek gibi İslâm'ın şîarındandır. İslâm'ın kuvvetli alametinin terki dinde gevşekliğe (tehâvün) yol açacağından hükmen farz-ı kifâye olması gerekmektedir.⁹⁰¹ Bunun yanında İstahrî bayram namazını, cenaze namazına mukayese etmiştir. Nitekim cenaze namazında ard arda tekbirler telaffuz edildiği gibi bayram namazında da peşpeşe tekbirler getirilmektedir. Buna göre cenaze namazı, farz-ı kifâye olduğu gibi bayram namazı da hükmen farz-ı kifâyedir.⁹⁰² Ayrıca o bu görüşünü, İmam Şâfiî'nin “cuma namazına katılması vâcip olan kişinin bayram namazına da iştirak etmesi vâciptir”⁹⁰³ kavliyle güçlendirmiştir. Nitekim İstahrî, söz konusu kavli “*farz-ı ayn olarak cuma namazına katılması gereken kişinin, kifâî olarak bayram namazına katılması vâciptir*” şeklindeki kavlini yorumlayarak bayram namazının hükmen farz-ı kifâye olduğu kanaatine varmıştır.⁹⁰⁴ İlgili meselede Hanbelî mezhebinin kuvvetli gördüğü kanaatte,⁹⁰⁵ bu yöndedir.

Bu konuda mezhebin sahih kabul ettiği görüşe muhalefet eden İstahrî, mezhep içerisinde eleştirilmiş; ileri sürdüğü görüş, Şâfiî fukahası tarafından “galat” olarak

⁸⁹³ Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 347; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, III, 39.

⁸⁹⁴ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 70.

⁸⁹⁵ Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, s. 661.

⁸⁹⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, I, 270. Hanefî hukukçulardan Serahsî, bayram namazının müekked sünnet olduğu kanaatini mezhep içi tercih bazında azhar olarak nitelendirmiştir. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 37. Ancak Serahsî tarafından bayram namazının hükmüne yönelik serdedilen “sünnet” hususunun mezhep içerisinde “farz-ı kifâye” olarak telakki edilmesi yönünde tevile gidildiği görülmüştür. Geniş bilgi için; bkz. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, I, 275.

⁸⁹⁷ Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 417; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, II, 568.

⁸⁹⁸ Bayram namazının hükmü hususunda Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen üç farklı görüş vardır. Bunlar; farz-ı kifâye, farz-ı ayn ve müekked sünnettir. Ancak ilerde de belirtildiği üzere bu konuda mezhebin benimsediği kanaat, bayram namazının farz-ı kifâye olduğudur. Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, II, 213; Merdâvî, *el-İnsâf*, II, 420.

⁸⁹⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 3, 19.

⁹⁰⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 221; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, II, 611; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 315; Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ*, II, 253; Rûyânî, *Bahru'l-mezhebe*, II, 455; Nevevî, *el-Mecmû*, V, 2.

⁹⁰¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 482; Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 347.

⁹⁰² İmrânî, *el-Beyân*, II, 625; Buceyrimî, *Hâşiyetu'l-buceyrimî*, I, 423; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, II, 385.

⁹⁰³ Müzenî, *Muhtasar*, s. 48.

⁹⁰⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 483; Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 348.

⁹⁰⁵ İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû*, III, 199; Merdâvî, *el-İnsâf*, II, 420.

yorumlanmıştır.⁹⁰⁶ Nitekim onlar, İstahrî'nin konuya yönelik dayanak olarak getirdiği İmam Şâfiî'nin ilgili kavlinin, tevile açık olduğunu belirterek söz konusu kavilde geçen “vücûb” kelimesinden “müekketlik” manası kastedildiğini ifade etmişlerdir.⁹⁰⁷ Kaldı ki Müzenî'nin İmam Şâfiî'ye isnat ettiği söz konusu kavil, İmam Şâfiî'nin hiçbir eserinde rastlanmamıştır.⁹⁰⁸ Ayrıca İstahrî'nin bayram namazını, tekbirlerin ard arda telaffuz edilmesi yönüyle hüküm bakımından cenaze namazına mukayesesı, yağmur duasıyla bozulmaktadır.⁹⁰⁹ Nitekim yağmur duası, içerisinde peş peşe tekbir ve tehlillerin yer aldığı bir namazdır. İçerisinde peş peşe tekbirlerin yer aldığı gerekçesiyle hiçbir fakih yağmur duasının vâcip olduğu kanaatine kâil olmamıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in her daim bayram namazına devam etmesi söz konusu namazın vâcip olduğu yönünde kati bir delil teşkil etmez aksine müekked sünnet olduğu yönünde kanaat oluşturur.⁹¹⁰ Aynı şekilde bayram namazı, hüküm bakımından farz olsaydı beş vakit namaz için ezan ve kâmet meşru olduğu gibi bayram namazı için de ezan ve kâmet meşru olurdu.⁹¹¹ Ancak bayram namazı için ezan ve kâmetin meşru olduğunu dillendiren hiçbir fakihe rastlanmamıştır.

Bayram namazının hükmü hususunda fukaha arasında cereyan eden tartışmada farz-ı kifâye olduğu kanaati tercih açısından isabetli gözükmektedir. Bunun en bariz delilini “*Rabbin için namaz kıl*”⁹¹² ayeti oluşturmaktadır. Nitekim içerisinde İkrime, Atâ ve Katâde'nin de yer aldığı bir grup sahabe ve Tâbiîn, ilgili ayette geçen “namaz” kavramından maksadın bayram namazı olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bayram namazını her daim kıldığı yönündeki tevâtür derecesine ulaşmış birçok şer'î nassı yanında İslâm halifeleri ve selefin bu konuda göstermiş oldukları ilgi ve alakaya müstenid olarak fukahanın çoğu söz konusu namazın İslâm'ın şeâirinden olduğu kanaatinden hareketle mezkûr ayetteki “namaz kıl” emrinin vücûba delâlet ettiğini ifade etmişlerdir.⁹¹³ Bu bağlamda söz konusu hususların hâkim olduğu anlayış doğrultusunda bayram namazının farz-ı kifâye olduğu kanaatinin güçlü olması hasebiyle dikkate değer olduğu aşîkârdır.

⁹⁰⁶ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, II, 455.

⁹⁰⁷ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, II, 611; Râfî'î, *el-'Azîz*, II, 348; Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 3.

⁹⁰⁸ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, II, 455.

⁹⁰⁹ İmrânî, *el-Beyân*, II, 625.

⁹¹⁰ Şîrbînî, *el-Iknâ'*, I, 186.

⁹¹¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 2. Hanbelî hukukçular, ezan ve kâmetin sadece farz-ı ayn kategorisinde olan namazlar için söz konusu olacağını ifade ederek Şâfiî fukahasıyı bu hususta eleştirmiştir. İbn Müflih, *el-Mübdî'*, II, 180.

⁹¹² Kevser, 108/2.

⁹¹³ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 224; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, II, 180; Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi'*, s. 160.

2.2.16. Bayram Namazının Terk Edilmesi

İslâm dini, Allah’a yaklaştıran ve mükellefler tarafından saygı gösterilmesi istenen ezan, kâmet, cemaatle namaz kılma ve bayram namazı gibi dinin şeâirinden sayılan birtakım hususları teşri kılmıştır. Dinin şeâirinden olup İslâm hukuku açısından yerine getirilmesi durumunda ibadet telakki edilen söz konusu hususlara mükellefin saygıda bulunması, Allah’a olan saygısını gösterirken; kusur etmesi ya da ihmalkâr davranması ise o’na karşı yapılmış bir saygısızlık olarak görülmüştür.⁹¹⁴ Bu bağlamda İslâm müctehidleri, dinin şîârından olan bayram namazının hükmü hususunda yaptıkları tartışmadan hareketle bayram namazını terk etme hususunda ittifak eden köy/kasaba halkına devlet başkanı (imam) tarafından savaş ilan edilip edilemeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Bayram namazının müekked sünnet olduğunu belirten Şâfiîlerin kâhir ekseri, köy/kasabada yaşayan halkın tamamının bayram namazını terk veya ihmal etmesi durumunda –her ne kadar bayram namazı İslâm’ın şeâirinden olsa da- devlet başkanı tarafından uyarı niteliği taşıyan sert bir azarlama (ta’nîf) dışında savaş ilan edilemeyeceği cihetinde hüküm beyan etmiştir.⁹¹⁵ Zira söz konusu namaz, sabah namazının önceki sünneti ya da vitir namazı gibi tatavvu (nâfile) niteliği taşımaktadır.⁹¹⁶ Dolayısıyla nâfile bir ibadetin terkinden ötürü halka savaş ilan edilemez.⁹¹⁷ Kaffâl eş-Şâî (ö. 507/1114) ve Râfi’î, mezhepte azhar⁹¹⁸ olan görüşün cumhûrun görüşü olduğunu ifade etmiştir.⁹¹⁹ Mâlikî fukahası⁹²⁰ ve Şâfiî hukukçulardan Ebû İshâk el-Mervezî yanında⁹²¹ bayram namazını müekked sünnetten sayan bazı Hanbelî müctehidler⁹²² bu görüştedir.

Bayram namazını cenaze namazı ve cihad gibi farz-ı kifâyeden sayan İstahrî, köy/kasaba halkının bayram namazını terk etmeleri halinde devlet başkanının kendilerine savaş ilan edebileceği yönünde kanaat ortaya koymuştur. Nitekim halk, İslâm’ın şeâirinden biri sayılan bayram namazını terk etmiştir.⁹²³ Açık bir şekilde toplum tarafından İslâm’ın

⁹¹⁴ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-ğayb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981, IV. 174; Özervarlı, M. Sait, “Şîâr”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 123-124.

⁹¹⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 482; Nevevî, *el-Mecmû’*, V, 2.

⁹¹⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 222; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, II, 455.

⁹¹⁷ İmrânî, *el-Beyân*, II, 625.

⁹¹⁸ İmam Şâfiî’nin iki veya daha fazla görüşü arasında râcih olarak kabul edilen kavle “azhar” denir. Şu kadarı var ki söz konusu görüşlerin dayandığı deliller güçlü olmalıdır. Delili güçlü olan görüşler arasında tercih edilecek seviyedeki görüş ise azhar olarak nitelendirilir. Cuğaym, *Medhal*, s. 172.

⁹¹⁹ Kaffâl, *Hilyetu’l-‘ulemâ*, II, 253; Râfi’î, *el-‘Azîz*, II, 347.

⁹²⁰ Mevvâk, *et-Tâc ve’l-iklîl*, II, 568; Haraşî, *Şerhu’l-Haraşî*, II, 227; Sâvî, *Bulğatü’s-sâlik*, I, 435.

⁹²¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 482.

⁹²² İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, II, 223; Merdâvî, *Kitâbü’l-Fürû’*, III, 199; İbn Müflih, *el-Mübdi’*, II, 181.

⁹²³ Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 482.

şîârının terk edilmesi ise dinde laubaliliğe ve gevşekliliğe sebebiyet verir.⁹²⁴ Başta Tâbiîn fakihlerinden Mekhûl b. Müslim (ö. 112/730) olmak üzere⁹²⁵ Hanefî⁹²⁶ Şâfiîlerden Ebû İshâk el-Mervezî ve İbn Sabbâğ (ö. 477/1084)⁹²⁷ yanında bir rivayete göre de Hanbelî uleması⁹²⁸ bu kanaattedir.

İstahrî, Şâfiî fukahasının bayram namazını, vitir namazı veya sabah namazının sünnetine kıyasını doğru bulmamıştır. Nitekim vitir namazı veya sabah namazının sünneti genellikle münferiden kılınmaktadır. Münferid olarak kılınan namazın terki dinde tehâvüne yol açmaz. Ancak bayram namazı –genellikle cemaatle kılındığından- terkinde gözle görülür derecede tehâvün söz konusu olmaktadır. Şâfiî hukukçulardan Rûyânî, bu konuda İstahrî'nin kanaatini daha güçlü bulmuş ve onunla aynı fikre sahip olduğunu ifade etmiştir.⁹²⁹

Bahse konu tartışmada mezhebin azhar görüşüne muhalefet eden İstahrî bayram namazını, cihad etme ve cenaze namazına mukayese ederek bu kaniya vardığı görülmüştür. Dolayısıyla ona göre halkın cenaze namazını kılmaması veya Allah yolunda cihad etmemesi durumunda devlet başkanının halka savaş ilan etme yetkisi olduğu gibi en az cihad etmek ve cenaze namazını kılmak kadar dini ve içtimai yönden büyük öneme sahip bayram namazının terki durumunda savaş ilan etme yetkisi vardır.

Bayram namazının hükmü hususunda fukaha arasında cereyan eden tartışmanın bir semeresi olarak ortaya çıkan bu konu, görüldüğü üzere muhtelefun fih meselelerden olup herhangi bir şer'î dayanağa sahip değildir. Bu açıdan farziyetine dair herhangi bir delile sahip olmayan bayram namazının terk edilmesi durumunda devlet başkanı tarafından kati surette kendilerine savaş ilan edileceği yönünde bir kanaate sahip olmak meseleye yaklaşım açısından tutarlı bir davranış biçimi olamaz. Ayrıca İstahrî'yi bu kaniya sevk eden hususun, “Hz. Peygamber bizimle bir kavme hücum etmek istediğinde sabah oluncaya dek onlara hücum etmez beklerdi. Sabah olunca bakardı: ezan sesini işitirse onlara karışmazdı. Şayet ezan sesini duymasa onlara hücum ederdi”⁹³⁰ hadisi olması muhtemeldir. Nitekim bu hadisin zâhirinden İslâm'ın şîârından olan ezanı terk eden kavmin, Hz. Peygamber tarafından hücumu maruz kaldığı anlaşılmaktadır.⁹³¹ Buna göre

⁹²⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 222.

⁹²⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, I, 339.

⁹²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 133; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, I, 339.

⁹²⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 222; İmrânî, *el-Beyân*, II, 626; Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 347; Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 2.

⁹²⁸ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 223; Merdâvî, *Kitâbü'l-Fürû'*, III, 199; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, II, 181.

⁹²⁹ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, II, 455.

⁹³⁰ Buhârî, “Ezân”, 6.

⁹³¹ Herevî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed, *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-mesâbîh*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2002, VI, 2531.

bayram namazı da ezan gibi İslâm'ın şîârından olduğuna göre söz konusu hücum burada da mümkün görülmüştür.⁹³² Ancak hadiste yer alan hücumdan maksat yaralama veya öldürme değil aksine Şâfiî fukahasının de belirttiği üzere şiddetli bir kınamadır.⁹³³ Nitekim mezkûr hadisin başka bir varyantında أَغَارَ عَلَيْهِمْ (hücum ederdi) sözü yerine “beddua ederdi” anlamına gelen دَعَا عَلَيْهِمْ ifadesi kullanılmıştır.⁹³⁴

İslâm'ın şîâirinden olan bayram namazının terki hususunda münasip görülen kınama cezasının fitneye mahal vermemek üzere devlet başkanı veya nâibi (vekil) dışında kimsenin icra etmemesi elzem görülmüştür.⁹³⁵

2.3. Zekâtla İlgili Muhalif Görüşleri

2.3.1. Devenin Zekâtında Ortaklığın Nisaba Etkisi

Kelime olarak zekât temizlenme, çoğalma ve artma manalarına gelir.⁹³⁶ Istilahta ise dinen zengin addedilen kişilerin kazancından veya malından ihtiyaç sahiplerine verilmek üzere belirli miktarda alınan bir paydır. İslâm'ın beş temel esasından olup lüzumlu şartları haiz her mükellefe farz olan zekât, mâlî bir ibadettir. Bu itibarla hangi mallardan zekât verileceği hususu şâri‘ tarafından belirlenmiştir.⁹³⁷ Söz konusu mallardan birisi de develerin zekâtıdır.

Hadis literatüründe Ebûbekir hadisi diye bilinen⁹³⁸ develerin nisabı ve onlardan verilmesi gereken farza ilişkin detaylı malumatı ihtiva eden şer‘î nassı⁹³⁹ referans gösteren Şâfiî müctehidler, beşten az olan deveden zekât verilemeyeceğini belirterek 5 ila 9 arası devede bir koyun/keçi;⁹⁴⁰ 10 ila 14 arası devede 2 koyun/keçi; 15 ila 19 arası devede 3 koyun/keçi; 20 ila 24 arası devede 4 koyun/keçi; 25 ila 35 arası devede bir bint-i mehad;⁹⁴¹

⁹³² Tahtâvî, Ali Ahmed Abdülâl, *Minhâcu'l-ibrâr şerhu mâ verede fî sucûdi's-sehv ve salâti ehli'l-a'zâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. s. 639.

⁹³³ Mâverî, *el-Hâvî*, II, 482; Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 2.

⁹³⁴ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, V, 335.

⁹³⁵ İbn Useymin, *eş-Şerhu'l-mümti'*, V, 118.

⁹³⁶ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 567; Erkal, “Zekât”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 197.

⁹³⁷ Hüseyinî, *Kifâyetu'l-ahyâr*, s. 168-169.

⁹³⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, III, 1914.

⁹³⁹ Buhârî, “Zekât”, 37.

⁹⁴⁰ Develerin zekâtında verilmesi istenen koyunun en az bir yaşını, keçinin ise en az iki yaşını tamamlaması gerekmektedir. Zuhaylî, *el-Mu'temed*, II, 45-46.

⁹⁴¹ Bint-i mehâd, bir yaşını bitirmiş ikinci yaşına girmiş dişi devedir. Dımaşkî, *Rahmetu'l-ümme*, s. 63. Ancak Hz. Ali ve tâbiînden Şa'bi, 25 devede 5 koyun/keçi zekât olarak verilmesi kanaatinde olup develerin sayısının 26 olması halinde bir bint-i mehâd devenin zekât olarak verileceğini ifade etmişlerdir. Ancak onların bu kanaati Ebûbekir hadisine muhalefet ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Mâverî, *el-Hâvî*, III, 78.

36 ila 45 arası deve de bir bint-i lebûn;⁹⁴² 46 ila 60 arası deve de bir hikka;⁹⁴³ 61 ila 75 arası deve de bir ceze'a;⁹⁴⁴ 76 ila 90 arası deve de iki adet bint-i lebûn; 91 ila 120 arası deve de iki adet hikka; 121 ila 129 arası deve de ise üç adet bint-i lebûnun zekât olarak verilmesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir.⁹⁴⁵ Ancak bu müctehidler, 120 + bir adet devenin kısmî (üçte biri ya da ikide biri gibi) hissesine sahip olan kişinin vermesi gereken farz miktarının ne olduğu noktasında ihtilaf etmişlerdir.⁹⁴⁶

Şâfiî fukahası, 120 devenin üzerine bir devedeki kısmî hisse sebebiyle meydana gelen ziyadeye itibar edilmemesi gerektiğini ifade ederek 120 deve üzerinden zekâtın mahsup olunacağı kanaatini belirtmişlerdir. Buna göre 120 + bir devenin kısmî hissesinde iki hikka zekât verilir. Onlar ileri sürdükleri bu görüşü, İbn Ömer'den rivayet edilen “yüz yirmi devenin üzerine bir deve ziyade olsa bu durumda onlarda üç bint-i lebûn zekât verilir”⁹⁴⁷ hadisine dayandırmışlardır. Nitekim bu hadisin zâhirinden hareketle onlar, 120 devenin üzerine kısmî değil aksine tam bir devenin ziyade olması durumunda zekât miktarında değişiklik olacağını belirtmişlerdir.⁹⁴⁸ Aksi takdirde 120 devenin üzerine ilave edilen bir adet devenin kısmî hisseli olması durumunda -tam bir deve olmadığı gerekçesine binaen- 120 devede verilmesi gereken zekât miktarı verilir. Bununla birlikte iki nisap arası meydana gelen ziyade, hukuk dilinde vaks (küsûrat) olarak tanımlanmaktadır. Vaksın zekât oranında değişiklik yapmadığı ise ittifakla kabul edilmektedir. Bu bağlamda 120 devenin üzerindeki kısmî hisse vaks olarak nitelendirildiğine göre söz konusu hisse sebebiyle hâsıl olan ziyadelikten ötürü zekât miktarında bir değişikliğe gidilemez. Bu durumda 91 ila 120 arası deve de iki hikka verildiği gibi 120 + kısmî hisse devede de iki hikka zekât verilir.⁹⁴⁹ Mezhepte esah olarak nitelendirilen görüş budur.⁹⁵⁰ Ayrıca Evzaî ve İshâk b. Rahûye yanında⁹⁵¹ Hanefî,⁹⁵² Mâlikî⁹⁵³ ve Hanbelî hukukçular da⁹⁵⁴ bu görüştedir.

⁹⁴² Bint-i lebûn, iki yaşını doldurmuş üçüncü yaşına girmiş dişi devedir. Cezîrî, *el-Fıkh*, s. 308.

⁹⁴³ Hikka üç yaşını tamamlamış artık dördüncü yaşına girmiş dişi deveye denir. Dımaşkî, *Rahmetu'l-ümme*, s. 63.

⁹⁴⁴ Ceze'a, dört yaşını tamamlamış beşinci yaşına girmiş dişi devedir. Cezîrî, *el-Fıkh*, s. 308.

⁹⁴⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 268-269; İmrânî, *el-Beyân*, III, 165-167; Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 389-390.

⁹⁴⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 390.

⁹⁴⁷ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4.

⁹⁴⁸ Bağavî, *Şerhu's-sünne*, VI, 11.

⁹⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 4-6; Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 84; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 269; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 407; İmrânî, *el-Beyân*, III, 168; Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 469; Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 382, 390; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 339; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, III, 210; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 64.

⁹⁵⁰ Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 469.

⁹⁵¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 480.

⁹⁵² Hanefî fukahası 120 deveden sonra zekât miktarında değişiklik olabilmesi için bir adet devenin kısmî hissesi sebebiyle meydana gelen ziyadelğin itibar edilmeyeceğini dolayısıyla tam bir devenin ziyade olması gerektiğini belirterek Şâfiî fukahası ile aynı kanaattedir. Ancak onlar, 120 devenin üzerine ziyadeleşen devede farz olarak ne verileceği hususunda Şâfîilerle aynı görüşte değildir. Nitekim Hanefî hukukçular, develerin 120 ye ulaşması durumunda farzın ilk etaptaki gibi yeniden başlayacağını

İstahrî'ye göre ise 120 devenin üzerindeki bir devenin kısmî hissesi sebebiyle meydana gelen ziyadeye itibar edilmesi gerekir. Buna göre 120 devenin üzerine üçte bir veya altıda bir gibi cüzî miktarda meydana gelen hisse sebebiyle dahi⁹⁵⁵ üç adet bint-i lebûn zekât olarak verilir. O, bu görüşünü “*Her 120 devenin üzerine ziyade olduğunda her 40 deve de bir bint-i lebûn; her 50 deve de ise bir hikka verilir*”⁹⁵⁶ hadisiyle delillendirmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, ilgili hadiste ziyadeliğin miktarı hususunda herhangi bir ayrıma gitmemiştir. Buna göre 121 ila 129 arası deve de üç adet bint-i lebûn verildiği gibi 120 devenin üzerine gerçekleşen bir adet devenin cüzî hissesi sebebiyle meydana gelen ziyadeliğinden ötürü de üç bint-i lebûn zekât olarak verilir.⁹⁵⁷ İbn Hazm'ın, bu hususta İstahrî ile aynı kanaatte olduğu görülmüştür.⁹⁵⁸

İstahrî'nin konuya ilişkin kanaati, İmam Şâfiî'nin kavlinin⁹⁵⁹ hilâfına olduğundan doktrin içerisinde kabul görmemiştir.⁹⁶⁰ Nitekim İstahrî'nin delil olarak getirmiş olduğu

belirtmişlerdir. Buna göre 120 den sonra her beş deveden iki hikka yanında bir koyun/keçi verilir. On deve de iki hikka yanında iki adet koyun/keçi verilir... Geniş bilgi için bkz. Suğdî, *en-Nütef*, s. 174; Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, I, 283; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 151.

⁹⁵³ Mâlikî müctehidler, 120 deveden sonra zekât miktarında değişiklik olabilmesi için bir adet devenin kısmî hissesi sebebiyle ziyadeliğin itibar edilmeyeceğini dolayısıyla tam bir devenin ziyade olması gerektiğini belirterek Şâfiî fukahası ile bu hususta aynı kanaatte oldukları görülmüştür. Ancak onlar, 120 devenin üzerine ziyade olan tam bir deve de yani 121 deve de farz olarak ne verileceği hususunda kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları 121 deve deki tam bir deve ziyadeliği, verilmesi gereken orana etki etmeyeceğini dolayısıyla 91 ila 120 arası deve de olduğu gibi iki hikka zekât verilmesi gerektiğini söylemiştir. Tam bir devenin ziyadeliğinin orana etki etmeyeceğini savunan bu grup Mâlikî fukahasına göre 120 devenin üzerine her 10 deve de verilmesi gereken oran değişir. Buna göre 130 deve de iki bint-i lebûn yanında bir hikka deve verilir. Bazı Mâlikî hukukçuları da 120 devenin üzerine tam bir deve ziyadeliğini itibar ederek 121 deve de üç bint-i lebûn verileceğine kâil olmuştur. Mâlikî hukukçuları arasında kabul gören vecih 120 devenin üzerine tam bir deve ziyadeliğinin itibar edilerek 121 deve de üç adet bint-i lebûnun zekât olarak verilmesidir. Geniş bil için bkz. Bağdâdî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 170; İbn Abdilber, *Kitâbü'l-Kâfi*, I, 310; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân*, XVII, 341.

⁹⁵⁴ Hanbelî hukukçular, 120 deveden sonra verilmesi gereken zekât miktarında değişiklik olabilmesi için tam bir devenin kısmî hissesi sebebiyle gerçekleşen ziyadeliğin itibar edilmeyeceğini dolayısıyla tam bir devenin ziyade olması gerektiğini belirterek Şâfiî fukahası ile bu hususta aynı kanaatte oldukları görülmüştür. Ancak onlar, 120 devenin üzerine ziyade olan tam bir deve de yani 121 deve de farz olarak ne verileceği hususunda kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Tam bir devenin ziyadeliğinin miktara etki edeceğini belirten bazı Hanbelî uleması, 121 deve de üç bint-i lebûn deve zekât olarak verileceğini söylemiştir. Mezhebin azhar olarak değerlendirdiği kanaatte budur. 120 devenin üzerine tam bir devenin ziyadeliğinin miktara etki etmeyeceğini savunan bazı Hanbelî müctehidlere göre ise 121 deve de 91 ila 120 arası deve de olduğu gibi iki hikka zekât verilir. Tam bir devenin ziyadeliğinin miktara etki etmeyeceğini savunan bu müctehidler, 120 devenin üzerine her 10 fazlalığın verilmesi gereken miktarı değiştireceğine kâil olmuşlardır. Bu kanaate göre 130 deve de iki bint-i lebûn yanında bir hikka deve zekât olarak verilir. Detaylı bilgi için bkz. Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 125; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 480; Merdâvî, *el-İnsâf*, III, 52-53.

⁹⁵⁵ Askalânî, *Fethu'l-bârî*, III, 320.

⁹⁵⁶ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4.

⁹⁵⁷ Mâverî, *el-Hâvî*, III, 84; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I, 169; İmrânî, *el-Beyân*, III, 168; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, III, 6; Kaffâl, *Hileytu'l-'ulemâ*, III, 31; Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 469; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 151; *el-Mecmû'*, V, 382, 390; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 339.

⁹⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 108.

⁹⁵⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 6.

⁹⁶⁰ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, III, 6.

hadis, muttasıl⁹⁶¹ değildir. Muttasıl olmayan hadislerle temellendirme ise fıkhen zayıf kabul edilir.⁹⁶² Ayrıca İstahrî'nin istidlâl ettiği hadiste geçen “زَادَتْ” lafzı, her ne kadar anlam bakımından mutlak ziyadeliğe delâlet etse de bu lafzın, “وَاحِدَةً” kelimesiyle takyid edildiğine ve 120 devenin üzerine gerçekleşen ziyadede maksadın da “hisseli olmayan tam bir deve” olduğuna delâlet eden birçok hadise yer verilmiştir.⁹⁶³ Bu da İstahrî'nin ileri sürdüğü görüşün Şâfiî fukahasının kanaati karşısında zayıf kaldığını gösterir.⁹⁶⁴

2.3.2. Telef Olan Hissenin Zekât Miktarına Etkisi

Bu konu bir önceki tartışmanın devamı niteliğinde olmasına rağmen müstakil başlık altında ele alınması uygun görülmüştür. Zira Şâfiî fukahası ve İstahrî arasında cereyan ettiği görülen bu konunun bir önceki başlık altında ele alınması durumunda meselenin uzaması yanında karmaşık bir hal alması ihtimal dâhilindedir.

Bir önceki meselede belirtildiği üzere Şâfiî fukahası, 120 devenin üzerine bir devedeki hisse sebebiyle meydana gelen ziyadeye itibar edilmemesi gerektiğini belirterek zekâtın 120 deve üzerinden hesaplanmasına hükmetmişti. İstahrî ise söz konusu hisse sebebiyle gerçekleşen ziyadeye itibar edilmesi gerektiğini ifade ederek zekâtın 120 + ziyade hisse üzerinden mahsup edilmesi yönünde görüş ortaya koymuştu. 120 devenin üzerine ziyade olan kısmî hisse sebebiyle verilmesi gereken zekât miktarının değişip değişmeyeceği yönündeki mezkûr tartışmadan hareketle Şâfiî fukahası, 120 devenin üzerine ziyade olan adedin kısmen telef olmasının zekât olarak verilmesi gereken farzın miktarına etki edip etmeyeceği hususunda ihtilaf ettikleri görülmüştür.

Şâfiî hukukçuların yaygın kanaatine göre, 120 devenin üzerine ziyade olan adedin kısmen telef olması verilmesi gereken zekât miktarına etki etmez. Buna binaen 120 deveden sonra örneğin ortak olarak alınan bir devenin kısmen telef olması durumunda develerin zekât miktarı, hisseli olarak alınan devenin telef olmayan diğer cüzleri üzerinden mahsup olunmaz. Dolayısıyla söz konusu zekât miktarı, sadece 120 deve üzerinden değerlendirilir. Nitekim kısmen telef olan devenin geri kalan cüzü, vakstır. Buna göre vaks, zekât miktarına etki etmediği gibi söz konusu telef olan devenin geri kalan cüzü de zekât

⁹⁶¹ Hadisin muteber sayılabilmesi için senedinin ittisal olması şart koşulur. Söz konusu ittisal ise hadisi zikreden ravilerin tamamının isminin bilinmesi ile mümkündür. Aydın, Abdullah, “Muttasıl”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 405.

⁹⁶² Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 390.

⁹⁶³ Dârekutnî, “Zekât”, 9; Beyhakî, “Zekât”, 10; Zeyla'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbû'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997, II, 339; Sübkî, Ebû'l-Hasen Takıyyüddin Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, 204.

⁹⁶⁴ İbn Salâh, *Şerhu mükili'l-Vasît*, III, 15; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, s. 758.

miktarına etki etmez.⁹⁶⁵ Mezhepte sahih olan görüş budur.⁹⁶⁶ Ayrıca Hanefî,⁹⁶⁷ Mâlikî⁹⁶⁸ ve Hanbelî hukukçular da⁹⁶⁹ bu hususta Şâfîîlerle aynı kanaattedir.

İstahrî'ye göre ise 120 devenin üzerine ziyade olan adedin kısmen telef olması, verilmesi gereken zekât miktarına etki eder. O, bu hususta “*Her kırk devede bir bint-i lebûn verilir*”⁹⁷⁰ hadisini istidlâl etmiştir.⁹⁷¹ Nitekim ilgili hadisin zâhirinden 120 devede üç tane bint-i lebûnun zekât olarak verileceği bildirilmiştir. Buna göre 120 devenin üzerine ziyade olan -kısmen telef olsa dahi- cüz’ün varlığı, 120 devede verilecek zekât miktarına (üç bint-i lebûn) etki eder. Dolayısıyla 120 devede verilecek üç bint-i lebûna ilaveten 120 devenin üzerine ziyade olan adedin telef olmayan diğer cüzleri dikkate alınarak telef olan hisseye orantılı olarak bir bint-i lebûnun örneğin üçte bir miktarı daha zekât olarak verilmelidir.⁹⁷² İbn Hazm’ın bu kanaate sahip olduğu görülmüştür.⁹⁷³

Görülüyor ki İstahrî, 120 devenin üzerine ziyade olan devenin hisseli olup olmamasına bakmaksızın meseleye 120 devenin üzerine mahza ziyadelik kapsamında yaklaşarak mezhebin sahih olarak nitelediği görüşe muhalefet etmiştir. Ancak Râfî’î, İstahrî’nin görüşünü temellendirmek üzere getirmiş olduğu hadisin “*Yüz yirmi devenin üzerine bir deve ziyade olsa bu durumda onlarda üç bint-i lebûn zekât verilir*”⁹⁷⁴ hadisi ile çeliştiğini (muaraza) ifade ederek İstahrî’yi tenkit etmiştir.⁹⁷⁵ Nitekim İstahrî’nin istidlâl ettiği hadisin kendisiyle çeliştiği düşünülen hadiste yer alan “وَاحِدَةً” lafzından anlaşılabileceği üzere 120 devenin üzerine gerçekleşen ziyadede maksat, “hisseli olmayan tam bir deve”dir.⁹⁷⁶ Ayrıca 120 devenin üzerine ziyade olan devenin telef olmayan cüzü, şer’an vaks niteliğindedir. Vaksın, zekât miktarına etki etmediği hususunda ise ittifak mevcuttur.⁹⁷⁷ Bu itibarla İstahrî’nin ileri sürdüğü görüşün Şâfîî fukahası’nın kanaati karşısında zayıf kaldığını gösterir.⁹⁷⁸

⁹⁶⁵ Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, III, 6.

⁹⁶⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 83; Sem‘ânî, *el-İstîlâm fî’l-hilâf beyne’l-imâmeyn eş-Şâfî’î ve Ebî Hanîfe*, thk. Nâyif b. Nâfî‘ el-Ömerî, Dâru’l-Menâr, Kahire 1992-1997; II, 15; Nevevî, *el-Mecmû‘*, V, 390; *Ravdatu’t-tâlibîn*, II, 151; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, III, 210-211; Dimyâtî, *Î‘ânetu’t-tâlibîn*, II, 166.

⁹⁶⁷ Hanefîler, iki nisap arası olan meblağda zekât verilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Onların bu görüşlerinden Şâfîîlerle bu hususta aynı görüşte muvafık oldukları anlaşılmaktadır. Suğdî, *en-Nütef*, s. 174; Semerkandî, *Tuhfetu’l-fukahâ*, I, 283.

⁹⁶⁸ Bağdâdî, *Uyûnu’l-mesâil*, s. 170; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, III, 181.

⁹⁶⁹ Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 125; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, II, 480.

⁹⁷⁰ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4.

⁹⁷¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 83.

⁹⁷² Râfî’î, *el-‘Azîz*, II, 469; Nevevî, *el-Mecmû‘*, V, 390; *Ravdatu’t-tâlibîn*, II, 151.

⁹⁷³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 108.

⁹⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4.

⁹⁷⁵ Râfî’î, *el-‘Azîz*, II, 469.

⁹⁷⁶ Dârekutnî, “Zekât”, 9; Beyhakî, “Zekât”, 10; Zeylî, *Nasbû’r-râye*, II, 339; Sübkî, *el-İbhâc*, II, 204.

⁹⁷⁷ İbn Salâh, *Şerhu mükili’l-Vasît*, III, 15.

⁹⁷⁸ Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, s. 758.

2.3.3. Zekât Mallarının Tefrik Edilmesi

Şâfiî müctehidlere göre, iki yüz adet deveye sahip olan kişi hayvanların zekâtını vermek istediğinde –zekât olarak ödenecek hikka veya bint-i lebûnların olması şartıyla– dört adet hikka ya da beş adet bint-i lebûn şeklinde zekâtı tefrik edebilir. Bunun yanında dört yüz devesi olan kişi de isterse sekiz hikka veya on adet bint-i lebûn deveyi zekât olarak tefrik edebilir. Onlar bu görüşü “Yüz yirmi devenin üzerine ziyade olursa bu durumda her kırk deve de bir bint-i lebûn; her elli deve de bir hikka verilir”⁹⁷⁹ hadisine dayandırmıştır. Zira iki yüz deve de dört adet elli; beş tane de kırk; dört yüz deve de sekiz tane elli; on tane de kırk vardır. Buna göre cumhûrun ileri sürdüğü hadisten hareketle yüz yirmi deveden sonra her kırk deve için bir bint-i lebûn; her elli deve için de bir hikka deve zekât verileceği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu hususta onlar ittifak halindedir. Ancak dört yüz deveye⁹⁸⁰ sahip olan kişinin develeri içerisinde zekât olarak vermesi gereken sekiz hikka veya on bint-i lebûn olduğu halde bunların dışında yaşça birbirinden farklı hayvanları zekât olarak verebileceği hususu tartışılmıştır.

Dört yüz deveyi iki ayrı farizadan sayan Şâfiîlerin kâhir ekserine göre, söz konusu dört yüz devenin ilk iki yüzü için dört hikka; diğer iki yüzü için de beş bint-i lebûn deve zekât olarak verilebilir. Zira her ne kadar iki yüz deve nisabı müstakil bir nisap olsa da dört yüz deve de iki tane iki yüzün olması onu birbirinden bağımsız iki ayrı nisap kılmıştır. Bununla birlikte onlar, dört yüz deve de bulunan iki ayrı nisabı, iki münferit keffârete benzetmiştir. Buna göre iki tane yemin keffâreti olan kişinin bilâ hilâf⁹⁸¹ birinci keffârette on fakiri doyurmada ikinci keffârette de elbise almada muhayyer olduğu gibi dört yüz deveye sahip kişi de ilk yüz deve de dört hikka; ikinci yüz deve de beş bint-i lebûn verecek şekilde develeri tefrik etmede muhayyerdur.⁹⁸² Zira bu hususta önemli olan şey söz konusu nisap oranına denk gelecek şekilde zekâtı vermektir.⁹⁸³ Mezhebin müftâ bih görüşü de budur.⁹⁸⁴ Hanefî,⁹⁸⁵ Mâlikî⁹⁸⁶ ve Hanbelî fakihler⁹⁸⁷ bu görüştedir.

⁹⁷⁹ Buhârî, “Zekât”, 37.

⁹⁸⁰ Söz konusu tartışma iki yüz deve de geçerlidir. İbn Salâh, *Şerhu müşkili'l-vasît*, III, 35.

⁹⁸¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 414.

⁹⁸² Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 96; Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ*, III, 41; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 273-274; İmrânî, *el-Beyân*, III, 187; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 161.

⁹⁸³ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 96.

⁹⁸⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 274; Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 486.

⁹⁸⁵ Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, I, 288; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 385.

⁹⁸⁶ Mâlikîler, zekât olarak verilen develerin yaşları nas kanalıyla tayin edildiğinden belirlenen yaştaki develer dışında başka yaşta olan develerin verilmesine keraheten cevaz vermiştir. Karâfi, *ez-Zahîre*, III, 121; İbn Rüşd el-Haffîd, *Bidâyetu'l-müctehid*, I, 313.

⁹⁸⁷ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 487; İbn Müflih, *Kitâbu'l-Furû'*, IV, 19.

İstahrî'ye göre ise söz konusu dört yüz deve tefrik edilemez. İstahrî bu hususta İmam Şâfiî'nin "*fariza (nisap) tefrik edilmez*"⁹⁸⁸ kavlinin zâhirini referans almıştır. Nitekim Şâfiî'nin ilgili kavlinin zâhirinden zekâtın tefrik edilemeyeceğine yönelik vurguda bulunulmuştur. Ayrıca o, dört yüz deveyi -zekât nisabının müstakil olduğu noktasında- iki yüz deveye kıyas ederek ileri sürdüğü bu kanıyı güçlendirmiştir. Bu bağlamda iki yüz devenin zekâtı tefrik edilmediği gibi dört yüz devenin zekâtı da tefrik edilmez.⁹⁸⁹ Şâfiî fukahâsından İbnü's-Salâh (ö. 643/1246) bu görüştedir.⁹⁹⁰

İstahrî, doktrin içi tartışmaya konu olan bu meselede mezhebin müftâ bih görüşüne muhalif tutum sergilemiştir. Ancak onun bu tutumu, "galat" olarak yorumlanmıştır.⁹⁹¹ İstahrî'nin ileri sürdüğü görüşünü teyit etmek üzere istidlâl ettiği Şâfiî'nin kavli ve kıyası birkaç açıdan eleştirilmiştir:

- a) İstahrî'nin dört yüz deveyi, nisapta müstakillik açısından iki yüz deveye mukayese etmesi, tutarsız görülmüştür. Nitekim misalen zekât olarak binti mehad vermesi gerektiği halde onun yerine bint-i lebûn veren kişi, -verdiği fazlalığı almak üzere⁹⁹² karşı taraftan iki koyun veya yirmi dirhem istemede muhayyer olduğu gibi, dört yüz devesi olan kişi de sekiz hikka veya on bint-i lebûn şeklinde zekâtı tefrik etmede serbesttir.⁹⁹³ Bunda ittifakla bir beis görülmemiştir.
- b) İstahrî'nin mezhep kurucusunun *وَلَا يُفَرِّقُ الْفَرِيضَةَ* ifadesini, Müzenî nakletmiştir. Şâfiî fukahâsı, Müzenî kanalıyla gelen söz konusu naklin, Rebî' b. Süleymân el-Murâdî tarafından gelen *وَلَا يُفَارِقُ الْفَرِيضَةَ* kavliyle çeliştiğini söylemiş daha da ileri giderek Müzenî'den sadır olan ilgili kavlin hata olduğuna ya da Müzenî'nin *يُفَرِّقُ* lafzındaki elif harfini tahfif amacıyla sâkıt kıldığına kâil olmuşlardır. Böylelikle onlar, bu konuda İmam Şâfiî'ye isnad edilen sahih naklin Rebî' kanalıyla aktarılagelen Şâfiî'nin *وَلَا يُفَارِقُ الْفَرِيضَةَ* kavli olduğu yönünde hem fikir olmuşlardır. Rebî' b. Süleymân el-Murâdî'den gelen nakle göre ise mana şu şekilde ortaya çıkmaktadır: Hayvan sahibi, hayvanlarda verilmesi gereken yaşı bulduğunda farizalar arasında müfârakata gitmez. Buna göre zekâtını verecek kişi, istese hayvanları arasında en büyük yaşta olanı verir, zekâtı kabul eden fakir ya da zekât memuru da almış

⁹⁸⁸ Müzenî, *Muhtasar*, s. 62.

⁹⁸⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 96; Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ*, III, 41; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 273-274; İmrânî, *el-Beyân*, III, 187; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 161.

⁹⁹⁰ İbn Salâh, *Şerhu müşkili'l-vasît*, III, 35.

⁹⁹¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 96; İmrânî, *el-Beyân*, III, 187.

⁹⁹² Bint-i lebûn, binti mehada göre değer bakımından düşük olduğundan zekâtı fazladan veren kişinin – fazlalığı karşılaması amacıyla- karşı taraftan ödemesini istediği meblağdır. Bu duruma fıkıhta cübrân denir. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, III, 1923; 1938.

⁹⁹³ Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 486; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 159-160; Dimaşkî, *Rahmetu'l-ümme*, s. 65.

olduğu zekâtın fazlasını dirhem ya da koyun olarak mal sahibine öder. Ya da zekâtını verecek kişi, dilerse hayvanları arasında en küçük yaşta olanı zekât olarak verir, zekâtı kabul eden fakir ya da zekât memuru da almış olduğu zekât miktarındaki noksanlığı tamamlaması üzere zekâtını veren kişiden dirhem ya da koyun talebinde bulunur.⁹⁹⁴ Şâfiî hukukçular, Müzenî kanalıyla gelen kavlin sahih kabul edilmesi halinde ise “zekât verilmesi gereken devenin cüzleri (teşkîs) tefrik edilemez” şeklinde tevil edileceğini belirtmişlerdir.⁹⁹⁵ Zekât olarak verilecek hayvanlarda teşkîsin caiz olmadığı hususunda ise ittifak bulunmaktadır.⁹⁹⁶

2.3.4. Farklı Sınıf Mallarda Havelânü'l-havl

Zekâta tâbi tutulan mallarda lüzumlu görülen şartlardan biri, söz konusu malın üzerinden tam olarak bir kamerî yılın geçmiş olmasıdır. Buna fıkıh literatüründe “havelânü'l-havl” denir. Şâfiî hukukçular “Üzerinden bir kamerî yıl geçmedikçe, o malda zekât yoktur”⁹⁹⁷ hadisine binaen toprak ürünleri ve defineleri müstesna kılarak⁹⁹⁸ ticaret malları, altın-gümüş para ve hayvanlarda “havelânü'l-havl”i gerekli görmüştür.⁹⁹⁹ Bununla birlikte onlar “Hz. Peygamber, satmak için hazırladığımız mallardan zekât vermemizi emrederdi”¹⁰⁰⁰ hadisine göre para karşılığında satın alınan ticaret mallarından zekât verilmesi gerektiğine ve nisaba ulaşmış para ile ticaret malı alan kişinin malı almasıyla birlikte kamerî yılın kaldığı yerden devam edeceğine hükmetmişlerdir.¹⁰⁰¹ Nitekim para ve ticaret malının nisabı ile verilmesi zorunlu olan zekât miktarı aynıdır. Bu hususta ulemâ ittifak etmiştir.¹⁰⁰² Ancak para değil de zekât miktarını haiz sâime hayvan ile ticaret malı alan kişinin satın aldığı ticaret malının kamerî yıl hesabı sattığı hayvanların üzerine bina edileceği yoksa yeni bir kamerî yıl başlangıcı yapılacağı hususu tartışmalıdır.

Şâfiîlerin çoğunluğuna göre birbirinden farklı cinsten olan zekât mallarının herhangi bir sebepten ötürü yılı dolmadan satılıp yerine zekâta tabi olan başka cins mal satın alınsa bu durumda satılan malın yıllanması kesilir ve satın alınan malın yıllanması alındığı tarihinden itibaren başlar. Zira her iki malın nisabı ve onlardan verilmesi gereken

⁹⁹⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 95.

⁹⁹⁵ Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 487; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 159-160.

⁹⁹⁶ Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 411; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, III, 217.

⁹⁹⁷ İbn Mâce, “Zekât”, 5.

⁹⁹⁸ Zira toprak ürünlerinde zekât, hasat mevsiminde; definelerde ise bulundukları vakit tahsil edildiğinden bunlarda bir yıl tamamlama şartı gerekmez. Gamrâvî, *Envâru'l-mesâlik*, s. 147; 151.

⁹⁹⁹ Zeydân, *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'eti ve beyti'l-müslim*, Müessesetü'-Risâle, Beyrut 1993, I, 357; Zuhaylî, *el-Mu'temed*, II, 40.

¹⁰⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 2.

¹⁰⁰¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 293; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, III, 151.

¹⁰⁰² İmrânî, *el-Beyân*, III, 314; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 269.

zekât miktarı birbirinden farklıdır. Bununla birlikte zekât, ticaret malının kıymeti ile alakalıdır. Sâime hayvanlar ise kıymet değildir.¹⁰⁰³ Râfi‘î, mezhebin zâhir görüşünün bu olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁰⁴ Hanefî¹⁰⁰⁵ ve Hanbelî¹⁰⁰⁶ müctehidler bu görüştedir.

İstahrî’ye göre sattığı sâime hayvanların yıllanması, satın alınan maldan dolayı inkitaya uğramaz, aksine kaldığı yerden devam eder. O, bu görüşü İmam Şâfiî’nin “*Kişi zekâtın kendisinde vâcib olduğu dirhem, dinar veya başka bir şeyle ticaret malı alsa ticaret malına sahip olduğu günden bir yıl geçmedikçe zekât vâcib olmaz*”¹⁰⁰⁷ kavline dayandırmıştır.¹⁰⁰⁸ Zira İmam Şâfiî’ye göre satılan sâime hayvanlar, dirhem hükmünde olup¹⁰⁰⁹ ticaret malları gibi zekâta tabi mallardandır.¹⁰¹⁰ Bu yüzden ticaret mallarının yıllanması kaldığı yerden devam eder.¹⁰¹¹ Mâlikîler bu görüştedir.¹⁰¹²

Görüldüğü üzere İstahrî bu meselede mezhebin zâhir görüşüne muhalefet etmiş ileri sürdüğü görüş ise havelânü’l-havl’in devamı ya da yeniden başlaması bakımından sâime hayvan ile ticaret mallarının miktar ve nisabındaki münasebetsizlikten ötürü zayıf olarak nitelendirilmiştir.¹⁰¹³ Ancak meseleyi derinlemesine inceleyen mezhep uleması İmam Şâfiî’nin kavlinin, dirhem ve ticaret malları gibi aynı cins malların mübadelesi neticesinde yıllanmanın kaldığı yerden devam edeceği hususunda ifade açısından net olduğunu; sâime hayvan ile ticaret malının mübadelesi neticesinde yıllanmanın kaldığı yerden devamı ya da yeniden başlaması hususunda ise söz konusu kavlin teville açık olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte Müzenî’nin İmam Şâfiî’nin kavlini içeren metni aktarmada hataya düştüğünü söyleyerek İstahrî’nin ileri sürdüğü görüşün İmam Şâfiî’nin görüşü ile aynı olmadığını, aksine cumhûrun görüşü ile muvafık olduğunu beyan etmişlerdir.¹⁰¹⁴

İstahrî’nin görüşü miskin ve fakirlerin maslahatının gözetilmesi açısından tercihe şayan olduğu ifade edilebilir. Zira sâime hayvanlar ile ticaret malları her ne kadar cins ve

¹⁰⁰³ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 293; Kaffâl, *Hilyetu’l-‘ulemâ*, III, 88; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 295; *et-Tenbîh*, s. 59; Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, III, 310; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, III, 108; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, II, 269; *el-Mecmû*, VI, 55; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, III, 293; Remlî, *Nihâyetu’l-muhtâc*, III, 105.

¹⁰⁰⁴ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, III, 108.

¹⁰⁰⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, II, 372; Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali, *ed-Durru’l-muhtâr*, nşr. Abdülmün‘im Halîl İbrâhîm, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 128; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, II, 276.

¹⁰⁰⁶ Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 139; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, II, 629; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kınâ*, II, 242.

¹⁰⁰⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 50; Müzenî, *Muhtasar*, s. 75.

¹⁰⁰⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 293; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 295; Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, III, 310; Kaffâl, *Hilyetu’l-‘ulemâ*, III, 88; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, III, 108-109; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, II, 269; *el-Mecmû*, VI, 55.

¹⁰⁰⁹ Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, III, 152.

¹⁰¹⁰ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, III, 310.

¹⁰¹¹ İmrânî, *el-Beyân*, III, 314.

¹⁰¹² Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebîr*, I, 438; Sâvî, *Bulğatu’s-Sâlik*, I, 381.

¹⁰¹³ Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 484.

¹⁰¹⁴ Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, III, 152; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, III, 109; Nevevî, *el-Mecmû*, VI, 55.

miktar bakımından farklı olsa da zekâta tabi mallardan olması münasebetiyle bir noktada birleşmektedir. Buna binaen söz konusu malların aynı kategoride değerlendirilerek her iki malın mübadelesi ile yıllanma tamamlanır tamamlanmaz zekâtın, ihtiyaç sahiplerine verilmesi gerekir.

2.3.5. Fıtır Sadakası Olarak Verilebilecek Gıda Maddeleri

Kesmek ve ikiye bölmek gibi manalara gelen fıtır kavramıyla¹⁰¹⁵ Ramazan ayına ulaşmanın bir sevinç nişanesi olarak bu ay içerisinde ya da Ramazan bayramı namazından önce muayyen miktarda verilen sadaka kastedilmiştir.¹⁰¹⁶ Fıtır sadakası hicretin ikinci yılı Şaban ayında meşru kılınmıştır. Fıtır sadakasının meşruiyeti ise Kur'an ve sünnetle sabittir.¹⁰¹⁷ Meşru kılınmasındaki temel gaye nefsin temizlenip arındırılması yanında fakir ve yardıma muhtaç kişilerin bir nebze de olsa ihtiyaçlarının karşılanmasıdır.¹⁰¹⁸

Şâfiî müctehidler, fıtır sadakasının hükmen farz olduğuna kâil olmuştur. Onları bu hükme sevk eden husus “*Benliğini arındıran/zekât veren, kurtuluşa gerçekten ermiştir*”¹⁰¹⁹ ayetidir. Nitekim bu ayette geçen تَزَكَّى kelimesinin fıtır sadakasının farziyetine dair hüküm ihtiva ettiği belirtilmiştir. Ayrıca bu müctehidler, İbn Abbâs’tan rivayet edilen “*Resulullah, oruçlunun boş ve çirkin sözlerden temizlenmesi ayrıca fakirlere bir azık olması için fıtır sadakasını farz kıldı*”¹⁰²⁰ hadisi ile fıtır sadakasının farziyetine dair ileri sürdükleri bu kanaati güçlendirmişlerdir.¹⁰²¹ Nitekim onlar, ilgili hadiste yer alan فَرَضَ lafzının, zâhirîanlamı üzerinde olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰²²

Şâfiî hukukçular, “*Hz. Peygamber fıtır sadakasını bir sâ’ hurma ve arpa olmak üzere köle, erkek, kadın, küçük ve büyüklere farz kılmuştur*”¹⁰²³ hadisini dikkate alarak asgari bir sâ’ miktarı¹⁰²⁴ her nevi hububat (mercimek, nohut, pirinç, arpa...), kuru üzüm,

¹⁰¹⁵ Ebû Hâke, *Mu‘cemu’n-nefâis*, s. 941.

¹⁰¹⁶ Yavuz, “Fıtır”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 160-161.

¹⁰¹⁷ Şevkânî, *es-Seylu’l-cerrâr*, s. 266. Fıtır sadakasının hükmü hususunda ihtilaf edildiği görülmüştür. Nitekim Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fukahası, fıtır sadakası ile ilgili varit olan nasların zanna delâlet ettiği gerekçesinden hareketle söz konusu sadakanın hükmen vâcip olduğu yönünde hâkim kanaate sahip oldukları görülmüştür. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, VII, 372; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, II, 282; Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebîr*, I, 504; Sâvî, *Bulğatü’s-sâlik*, I, 435; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, II, 651; Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî*, II, 527. Bunun yanında İbrahim b. ‘Uleyye (ö. 193/809) ve Ebûbekir el-Esamm (ö.200/816) gibi bazı müctehidler, zekât ayetinin nüzulünden sonra fıtır sadakasının nesh edildiğini belirtmişlerdir. Şevkânî, *es-Seylu’l-cerrâr*, s. 266.

¹⁰¹⁸ Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, II, 111.

¹⁰¹⁹ A’lâ, 87/14.

¹⁰²⁰ İbn Mâce, “Zekât”, 21.

¹⁰²¹ Ancak Şâfiîlerden Ebû’l-Hüseyn b. el-Lebbân (ö. 402/1012) fıtır sadakasının sünnet-i müekkede olduğu yönünde görüş beyan etmiştir. Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, III, 201; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, s. 789.

¹⁰²² Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, III, 200; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, I, 388.

¹⁰²³ Buhârî, “Zekât”, 9.

¹⁰²⁴ Bir sâ’ dört avuçtur. Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, III, 244.

peynir ve hurma gibi gıda maddelerden fitır sadakasının verilmesini zorunlu görmüşlerdir.¹⁰²⁵ Ancak Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde tedâvülde bulunan hububat, kuru üzüm, peynir ve hurma gibi gıda maddelerinden fitır sadakasının verilmesi emrine binaen fukahâ, fitır sadakasının herhangi bir bölgede yaygın tüketilen temel gıda maddelerinden verilmesinin gerekli olup olmadığı noktasında ihtilaf ettikleri görülmüştür.

Şâfiîlerin ekserine göre kişi, yaşadığı bölgede yaygın olarak tükettiği temel gıda maddesinden¹⁰²⁶ sadaka-i fitrı vermesi gerekir. Şâfiî fukahası, ileri sürdüğü bu görüşü birtakım delillere dayandırmıştır. Onların konuya ilişkin istidlâli ise şunlardır:

- a) İbn Ömer'den rivayet edilen *"Bu günde (Bayram günü) fakirleri dolaşıp istemekten müstağni kılın"*¹⁰²⁷ hadisi. Nitekim söz konusu şer'î nassın mefhumunda Medine halkının tümünün bölgede yaygın olarak tükettikleri temel gıdalardan fakirlere vermeleri istenmiştir. Zira fakir, ancak yaygın olarak tüketilen temel gıdadan alıp ihtiyacını gidermek suretiyle müstağni olabilir. Aksi takdirde bölgede tüketilen temel gıdanın fakire verilmemesi durumunda fakir, temel ihtiyacı giderilemediği için halktan dilenir. Bu da sadaka-i fitrın meşru kılınmasına ters düşer.¹⁰²⁸
- b) Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edilen *"Biz Peygamber döneminde fitreyi, yiyecek maddelerinden bir sâ' olarak verirdik. O zaman bizim yiyeceğimiz arpa, kuru üzüm, hurma ve keş (yağı alınmış peynir) idi"*¹⁰²⁹ hadisi. Nitekim ilgili hadiste Hz. Peygamber döneminde sadaka-i fitır, bölgenin yaygın tüketilen temel gıda maddelerinden verildiğine açık bir şekilde değinilmiştir.¹⁰³⁰

Mezhebin sahih kabul edilen görüşü budur.¹⁰³¹ Mâlikî fukahası yanında¹⁰³² İbn Süreyc ve Ebû İshâk el-Mervezî bu kanaattedir.¹⁰³³

Şâfiî fukahasının konuya ilişkin kanaatine göre, Hicaz genelinde temel gıda maddeleri arasında kuru hurma yaygın olduğundan fitır sadakası bu bölgede kuru hurma üzerinden verilir. Aynı şekilde Irak ve Horasan genelinde ise temel gıda maddeleri arasında buğday yaygın olarak tüketildiğinden fitır sadakası bu bölgelerde buğday

¹⁰²⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 377; Kâf, *el-Ehemm*, s. 237.

¹⁰²⁶ Bu gıda bölgeden bölgeye değişkenlik arz edebilir. Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 392.

¹⁰²⁷ Beyhakî, "Zekât", 7739.

¹⁰²⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 378; İmrânî, *el-Beyân*, III, 374; Râfî'î, *el-'Azîz*, III, 166; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 392; Dimyâtî, *İ'ânetu't-tâlibîn*, II, 243; Hüseyinî, *Kifâyetu'l-ahyâr*, s. 189.

¹⁰²⁹ Buhârî, "Zekât", 7.

¹⁰³⁰ Zuhaylî, *el-Mu'temed*, I, 100.

¹⁰³¹ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 303.

¹⁰³² Bağdâdî, *et-Telkîn*, I, 67; İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, s. 168.

¹⁰³³ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 379.

üzerinden verilmelidir. Yapılan açıklamalar bağlamında onlar, bölgede yaygın olarak tüketilmeyen gıda maddelerinin fitır sadakası olarak verilmesi şer'an geçersiz sayılır.¹⁰³⁴

Fitır sadakasının bölgede yaygın olarak tüketilen temel gıda maddelerinden olup olmamasını dikkate almayan Hanbelî müctehidler, Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayet ettiği nasta belirlenen gıdalar üzerinden imkân dâhilinde sadaka-i fitrın verilmesini gerekli görmüşlerdir. Ancak hadiste yer alan gıdaların bir bölgede bulunmaması halinde meyve gibi yiyecek maddelerden fitır sadakası verilebilir.¹⁰³⁵

İstahrî'ye göre ise kişi, fitır sadakasını sadece kendi yediği temel gıda maddelerinden verebilir. İstahrî'nin bu konuda birtakım şer'î delil (nas ve kıyas) yanında İmam Şâfiî'nin konuya ilişkin kavlini referans aldığı görülmüştür. İstahrî'nin meseleye yönelik istidlâli şunlardır:

- a) “*Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek...*”¹⁰³⁶ ayeti. Nitekim ilgili ayette kefareten sorumlu tutulan kişi, kendi nefsinin farzını vermekle muhatap kılınmıştır. Bu itibarla kişi, kendi nefsi ve ailesine has olmak üzere tüketmiş olduğu temel yiyeceklerden kefaret olarak verdiği gibi kendi yediği temel gıda maddelerinden fitır sadakasını da verir.¹⁰³⁷
- b) İmam Şâfiî'nin konuya dair “*kişinin genel olarak tükettiği temel gıdadan fitır sadakasını öder*”¹⁰³⁸ kavli. Nitekim mezhep kurucusu tarafından ileri sürülen söz konusu kavil, kişinin kendi yediği temel gıdalardan fitır sadakası vereceğine dair sarıh hüküm ihtiva etmektedir.¹⁰³⁹
- c) Fitır sadakası, ihtiyaç sahiplerinin gözetilmesi bakımından zekâta kıyas edilmiştir. Bu itibarla bölgede yaygın olan maldan değil de kişinin mülkiyetinde bulunan maldan zekât verildiği gibi kişinin kendine has tükettiği temel gıdadan fitır sadakasını vermesi münasip olur.¹⁰⁴⁰

Şâfiî müctehidlerden Ebû 'Ubeyd b. Harbeveyh, Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ebû Ali el-Bendenî ve Ebû'l-Fadl b. 'Abdân (ö. 433/1042) yanında bir grup fakih¹⁰⁴¹ İstahrî'nin ileri sürdüğü görüşü benimseyerek bu konuda onunla aynı kanaate sahip oldukları görülmüştür.¹⁰⁴²

¹⁰³⁴ Şîrâzî, *et-Tenbîh*, s. 61; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, III, 418; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 166.

¹⁰³⁵ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 663.

¹⁰³⁶ Mâide, 5/89.

¹⁰³⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 378-379; Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 133.

¹⁰³⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 72; Müzenî, *Muhtasar*, s. 80.

¹⁰³⁹ İmrânî, *el-Beyân*, III, 374.

¹⁰⁴⁰ Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 166.

¹⁰⁴¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 378; İmrânî, *el-Beyân*, III, 374.

¹⁰⁴² Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 133.

Şâfiî fukahası, İstahrî'nin ileri sürdüğü kanaatini teyit etmek üzere getirmiş olduğu İmam Şâfiî'nin kavlinin “kişinin ülke/bölge genelinde yaygın olarak tükettiği temel gıda” şeklinde yorumlanarak teville açık olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁴³ İmam Şâfiî'nin mezkûr kavline yönelik fukaha tarafından yapılan teville İstahrî'nin görüşü değil aksine Şâfiî fukahasının kanaati desteklenmiş olur. Ayrıca fitır sadakasının verilmesinde bölgede yaygın olan temel gıda maddelerinin itibar edilmesinde müsamahakârlık ve kolaylık varken; bu hususta kişinin kendine mahsus yediği temel gıda maddelerin itibar edilmesinde ise meşakkat ve zorluk bulunmaktadır.¹⁰⁴⁴

Fitır sadakasının yaygın tüketilen temel gıda maddelerinden verilmesinin gerekli olup olmadığı hususunda Hanefî fukahasının kanaati kamu maslahatı açısından tercihe şayandır. Nitekim Hanefî hukukçulara göre fitır sadakası, Ebû Saîd el-Hudrî tarafından rivayet edilen nasta yer alan temel gıdalarla mümkün olduğu gibi bahse konu gıdaların kıymetlerinin de fukaraya ödenmesi ile de mümkündür.¹⁰⁴⁵ Çünkü ifade edildiği üzere fitır sadakasının teşri kılınmasındaki temel gaye nefsin tezkiye edilmesi, oruç ibadetine yönelik kişide tezahür eden muhtemel noksanlığın telafi edilmesi yanında gerek Ramazan ayı içerisinde gerekse bayram gününde fakirlerin yiyecek endişesine girmekten müstağni kılınmasıdır.¹⁰⁴⁶ Hatta temel gıdaların yerine fitır sadakasının kıymetlerinin ihtiyaç sahiplerine verilmesi fitır sadakasından istenen gaye açısından daha iyi ve isabetli olur. Nitekim yardıma muhtaç kişi, gerek Ramazan ayı içerisinde gerekse bayram gününde kendisine fitır sadakası olarak verilen nakdî destekle gıda ve giyinme gibi aslî ihtiyacını kolaylıkla giderebilir.

2.3.6. Kölenin Fitır Sadakası

Fitır sadakası ile ilgili varit olan “Hz. Peygamber fitır sadakasını bir sâ' hurma ve arpa olmak üzere köle, erkek, kadın, küçük ve büyüklere farz kılmıştır”¹⁰⁴⁷ hadisi, istisnasız bütün Müslüman bireyler için sadaka-i fitırın ödenmesinin gerekliliğini ifade etmektedir. Fûrû-i fıkıh kaynaklarında kişinin fitır sadakası mükellefi altına girebilmesi için birtakım şartları haiz olması gerektiğine vurgu yapılmıştır.¹⁰⁴⁸ Bu şartlardan birisi fitır sadakası verecek kişinin mülkiyet hakkına sahip olmasıdır. Buna göre İslâm hukukçuları köleliğin mülkiyete engel teşkil ettiğini belirterek kölelerin sadaka-i fitır vermekle mükellef

¹⁰⁴³ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, III, 220; İmrânî, *el-Beyân*, III, 374; Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 133.

¹⁰⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 379.

¹⁰⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 107; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 295.

¹⁰⁴⁶ Zuhaylî, *el-Mu'temed*, I, 96.

¹⁰⁴⁷ Buhârî, “Zekât”, 9.

¹⁰⁴⁸ Şirbînî, *el-İknâ'*, I, 212.

olmadıklarını belirtmişlerdir.¹⁰⁴⁹ Ancak Allah'ın kişiye canını bağışlamış olmasına karşılık şükran davranışı olması hasebiyle başın sadakası olarak nitelendirilen fitır sadakasının, mülkiyet hakkı bulunmayan kölelerin yerine verilmediği takdirde onlar hakkında söz konusu fariza sakıt olmaz. Bu yüzden kölelerin fitır sadakaları, haklarında vücûbiyet söz konusu olması halinde bi'l-icmâ nafakalarının teminiyle sorumlu görülen hizmetinde çalıştıkları sahipleri tarafından verilmesi elzem görülmüştür.¹⁰⁵⁰

Fıkıh kaynaklarında kölenin fitır sadakasının ödenmesinin gerekliliğine ilişkin geride kölesini bırakan kişinin borcunun olması ve olmaması yönleriyle izah edilmiştir. Bu bağlamda sadaka-i fitır vâcip olduktan sonra mülkiyetinde köle bulunan kişinin ölmesi durumunda gerek kendisi gerekse kölesi hakkında fitır sadakası vâcip olur. Nitekim fitır sadakasının vücûbiyeti, ölümden önce vuku bulduğundan ölen kişinin zimmetinde sabit olmuştur. Buna göre sadaka-i fitır vâcip olduktan sonra ölen kişinin borcunun olmaması durumunda kölenin mülkiyeti, varislere intikal ettiğinden her bir varis, terekeden kendi payına düşen hisseyi alır ve veraset yoluyla sahibi oldukları kölenin sadaka-i fitırını öderler. Aynı şekilde sadaka-i fitır vâcip olduktan sonra ölen kişinin borcu, terekeden karşılanacak miktarda az olması halinde mirasçılar, mülkiyetlerine intikal eden kölenin fitır sadakasını ödemekle yükümlüdürler. İslâm hukukçuları, ölen kişinin borcunun, terekeden karşılanacak miktarda az olması halinde mirasçıların, kölenin fitır sadakasını ödemekle yükümlü olduğu hususunda ittifak etmiştir.¹⁰⁵¹ Ancak fukaha ölen kişinin borcunun, terekeyi ihata edecek miktarda (borcun terekeden çok olması) olması halinde varislerin mülkiyetine intikal eden kölenin fitır sadakasını ödemekle yükümlü olup olmadığı hususunu tartışmışlardır.

Şâfiîlerin çoğunluğuna göre borcun terekeyi ihata edip etmemesine bakmaksızın mutlak surette varisler, kölenin fitır sadakasını ödemekle yükümlüdür. Nitekim mülkiyete konu olan köle, ölen kişinin terekesidir. Borcun mevcudiyeti ise, terekenin varislere intikal etmesine mani değildir. Bu durumda kölenin mülkiyeti tereke ile birlikte doğrudan varislerin eline geçmiştir. Dolayısıyla ölen kişinin borcundan ötürü kölenin merhûn görülmesi, köle için önceden sübut bulan fitır sadakasının varisler tarafından ödenmesi

¹⁰⁴⁹ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 307.

¹⁰⁵⁰ Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, II, 248; İbn Münzir, *el-İsrâf*, III, 6; Dimyâtî, *İ'ânetu't-tâlibîn*, II, 149. Ancak mükâteb (sahibiyle özgürlük sözleşmesi yapan köle) kölenin fitır sadakasını sahibinin verip vermeyeceği hususu tartışmalı konulardan olmuştur. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 113.

¹⁰⁵¹ Mâverî, *el-Hâvî*, III, 368-369; İbn Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, thk. Muvaffâk Abdullah, *Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem*, Beyrut 1407, II, 647; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 169; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 305; *el-Mecmû'*, VI, 137. Ebû Sevr ve Atâ, kölenin kendine ait malının olması halinde fitır sadakasını bizzat kendisinin vermesi gerektiğini ifade etmiştir. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, III, 260.

noktasındaki vücûbiyete engel olamaz. Mezhebin müftâ bih görüşü budur.¹⁰⁵² Hanefî¹⁰⁵³ Mâlikî¹⁰⁵⁴ ve Hanbelî hukukçular¹⁰⁵⁵ bu minvalde kanaat ortaya koymuşlardır.

İstahrî'ye göre borcun terekeyi ihata edecek miktarda bulunması halinde varisler, kölenin fitır sadakasını ödemekle yükümlü olamazlar. O, bu hususta “*Ölenin kardeşleri varsa anasının payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir*”¹⁰⁵⁶ ayetini referans almıştır. Nitekim bu ayette borcun tamamı ödendikten sonra hisse sahiplerinin veraset sebebiyle kendilerine mirastan düşen payları alabileceği vurgusu yapılmıştır. Mirasta cereyan eden söz konusu duruma kıyasen İstahrî, ölen kişinin borcu, ödenmedikçe terekenin varislere intikal edemeyeceğini belirtmiştir. Borcun ödenmemesi durumunda ise köle, varislerin değil aksine hala ölen kişinin mülkiyetindedir. Dolayısıyla borcun ödenmemesi sebebiyle varislerin mülkiyetine intikal etmeyen kölenin fitır sadakasının mirasçılar tarafından ödenmesi söz konusu olamaz.¹⁰⁵⁷

Bahse konu olan meselede teferrüd ettiği görülen İstahrî'nin kanaati doktrin içerisinde birkaç açıdan eleştirilmiş ve fukaha tarafından kabul görmediğinden “hata” olarak nitelendirilmiştir.¹⁰⁵⁸ Nitekim Şâfiî fukahası, İstahrî'nin delil olarak getirdiği ayetten, varislerin terekeyi, doğrudan (ölen kişinin borcu ödenmeden) mülkiyetlerine geçirebilme hususu kastedilmemektedir. Aksine bu ayetten ölünün borcunun ödenebilmesi yönünde varislere tasarruf yetkisi verildiği murad edilmiştir. Bu durumda kölenin fitır sadakası diğer borçları gibi ölen sahibinin zimmetine taalluk ettiğinden varisler, terekeyi alır almaz söz konusu kölenin sadaka-i fitrını ödemekle yükümlü olurlar.¹⁰⁵⁹ Aynı şekilde Şâfiî fukahası, veraset yoluyla iktisap edilen mülkiyeti, vasiyet kanalıyla elde edilen mülkiyete benzetmiştir. Buna göre vasiyeti kabul eden kişi, vasiyet yoluyla mülkiyetine geçirdiği kölenin fitresini vasiyet aldığı kişinin terekesinden ödemekle sorumlu olduğu gibi varisler de veraset yoluyla kendilerine intikal eden kölenin sadaka-i fitrını terekeden ödemekle yükümlü tutulurlar.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, II, 68-69; Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 369; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, III, 327; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 120. Ancak Şâfiî müctehidi İbnü's-Sabbâğ (ö. 477/1084) ise, borcun terekeyi ihata edecek miktarda bulunup bulunmamasına bakmaksızın varisler, kölenin fitır sadakasını ödemekle yükümlü olmadığını belirtmiştir. Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 137.

¹⁰⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 112.

¹⁰⁵⁴ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, III, 263.

¹⁰⁵⁵ Ba'î, Abdurrahmân b. Abdullah el-Hanbelî, *Keşfü'l-muhadderât ve'r-riyâzü'l-müzahirât li-şerhi ahsari'l-muhtasarât*, thk. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, s. 263; İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti'*, VI, 154.

¹⁰⁵⁶ Nisa, 4/11.

¹⁰⁵⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 369; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 170.

¹⁰⁵⁸ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, III, 212.

¹⁰⁵⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 369.

¹⁰⁶⁰ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, III, 212.

Konuya ilişkin Şâfiî fukahasının istidlâli, İstahrî'nin temelledirmesi karşısında daha güçlü durduğu söylenebilir. Bununla birlikte şer'an kölenin nafakasından tek sorumlu kişi sahibidir. Sahibinin ölümü neticesinde bu sorumluluk, varislere intikal etmektedir. Bu durumda kölenin zimmetinde sabit olan fitır sadakasının varisler tarafından ödenmesi kaçınılmazdır.

2.3.7. Fitır Sadakasının Sarf Yerleri

Fitır sadakasının dağıtılacağı yerler ile zekâtın dağıtılacağı yerlerle aynı olduğu hususunda fukaha görüş birliği içindedir. Nitekim zekâtla ilgili nazil olan ayette yer alan “الصدقات” kelimesi,¹⁰⁶¹ mutlak bir lafızdır. Bu lafızdan esasen zekât kastedilmiş olsa da fitır sadakasını da kapsadığı belirtilir. Nitekim fitır sadakası, kendisinden istenen temel gaye olan yardıma muhtaç kişilerin gözetilmesi noktasında zekâta benzetilmiştir. Bu yönüyle fitır sadakası, zekât çeşidinden sayılmıştır. Buna binaen ilgili ayette yer alan sınıflara¹⁰⁶² mâlî zekâtın sarfedilmesinin zorunlu olduğuna hükmeden fukaha, bedenî zekâttan sayılan fitır sadakasının da söz konusu sınıflara sarfedilmesinin gerekli olduğu hususunda ittifak ettikleri görülmüştür. Bunun yanında sadaka-i fitırın toplanıp sarf edilmesinde şer'an yetkili kişi devlet başkanı veya onun bu hususta tayin ettiği memurdur. Devlet başkanı veya memurun, toplamış olduğu fitır sadakasını ilgili ayette belirtilen sınıfların tamamına sarfetmekle mükellef görülmüştür.¹⁰⁶³ Ancak fitır sadakasının sadakayı vermekle mükellef olan kişi tarafından bizzat sarf edilmesi istenmesi halinde ilgili ayette yer alan hangi sınıf/sınıflara sarf etmesi gerektiği hususunda ihtilaf edilmiştir.

Şâfiîlerin çoğuna göre fitır sadakasının, bütün sınıflara sarf edilmesi vâciptir. Onlar, ileri sürdükleri bu kanaati, zekâtın verileceği yerleri izah eden ayete dayandırmışlardır. Nitekim söz konusu ayette şâri', sadakayı temlik lâm'ı ile bu sınıflara tahsis etmiş ve bu hükmü de ortaklık (teşrik) anlamına gelen vâv harfiyle birbirine atfederek cari olan mülkiyeti bütün sınıflara ortak kılmıştır. Bu da fitır sadakasının, ilgili ayette geçen bütün sınıflara sarf edilmesi gerektiğini gösterir.¹⁰⁶⁴ Buna göre kişi, fitır sadakasını ilgili ayette geçen sınıflardan birine sarf etmemesi durumunda tazminle mükellef tutulur.¹⁰⁶⁵ Mezhebin

¹⁰⁶¹ Tevbe, 9/60.

¹⁰⁶² Ayette sekiz sınıfa yer verilmiştir. Bunlar; fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış kişilerdir.

¹⁰⁶³ İmrânî, *el-Beyân*, III, 405; Râfi'î, *el-'Azîz*, VII, 408; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 332; *el-Mecmû'*, VI, 187.

¹⁰⁶⁴ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I, 312-313; İmrânî, *el-Beyân*, III, 403-404; Dımaşkî, *Rahmetu'l-ümme*, s. 71.

¹⁰⁶⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 74-75; Mâverîdî, *el-Hâvî*, III, 387; İmrânî, *el-Beyân*, III, 403-404; Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 185-186; Heytemî, *Tuheftu'l-muhtâc*, III, 319; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 120.

müftâ bih görüşü, bu olmakla birlikte¹⁰⁶⁶ Tâbiünden Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/720), İkrime ve Şihâb ez-Zührî yanında¹⁰⁶⁷ iki rivayetten birinde Hanbelî hukukçuları¹⁰⁶⁸ ve Zâhirî fukahasının¹⁰⁶⁹ Şâfiî fukahası ile aynı kanaatte oldukları görülmüştür.

İstahrî'ye göre ise farzın edâsı açısından fitır sadakasının ilgili ayette geçen herhangi bir sınıftan üç kişiye sarf edilmesi gerekir.¹⁰⁷⁰ Nitekim sadakanın sarf edileceği yerle ilgili ayette sınıflar, cem' sığası ile zikrolunmuştur. Cem'in en azı da üç olduğundan fitır sadakasının herhangi bir sınıftan üç kişiye sarfedilmesi gerekmektedir. Ayrıca fitır sadakası, kişi başı bir sâ' verildiğinden miktar olarak çok azdır. Bu bağlamda bir sâ' azığın ilgili ayetteki bütün sınıflara sarfedilmesi durumunda azığın tecezzî edeceği gerekçesiyle muhtaçların ihtiyaçlarını giderme noktasında azık, yetersiz kalabilir. Bunun yanında bir sâ' miktarındaki azığın bütün sınıflara sarfedilmesinde meşakkat bulunmaktadır.¹⁰⁷¹ Buna göre fitır sadakasının zaruret dışında üç kişiden az ihtiyaç sahiplerine sarfedilmesi halinde fariza, zimmetten sakıt olmaz.¹⁰⁷² Ahmed b. Hanbel¹⁰⁷³ ve Şâfiî müctehidi Tâceddin es-Sübkî bu görüştedir.¹⁰⁷⁴

Mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet eden İstahrî'nin fitır sadakasının miktarının az olduğu gerekçesiyle konuya ilişkin kanaati, mezhep içerisinde kabul görmemiştir. Nitekim fitır sadakasına müstehak görülen kişinin başkaları tarafından kendisine verilen sadaka-i fitrı alıp söz konusu miktarı çoğaltarak ihtiyacını giderebilir. Aynı şekilde bilindiği üzere sadaka-i fitır, zekâta benzer. Buna göre örneğin 20 miskal altında¹⁰⁷⁵ verilmesi gereken zekât miktarı, yarım dinardır. İstahrî söz konusu yarım dinarın az olduğuna bakmaksızın ilgili ayette yer alan bütün sınıflara sarf edilmesi hususunda cumhurla müttefikken; sadaka-i fitırda verilen bir sâ'ın az olduğu gerekçesine

¹⁰⁶⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 185; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 189.

¹⁰⁶⁷ İmrânî, *el-Beyân*, III, 404.

¹⁰⁶⁸ Mezhepte kabul edilen görüş budur. Ancak Hanbelîlere ait diğer rivayete göre bir sınıftan üç veya daha fazla kişiye verilmesi yeterlidir. İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 708.

¹⁰⁶⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 267.

¹⁰⁷⁰ Fukahanın, sadaka-i fitırın sarfedilmesi meselesinde İstahrî'ye dört farklı vecih isnat ettiği görülmüştür. Bu vecihler şunlardır: a) fakirlerden üç kişiye; b) fakir ve miskinlerden üç kişiye; c) herhangi bir sınıftan üç kişiye; d) sadece fair ve miskinlere sarfedilir. Ancak bu vecihler arasında İstahrî'nin kanaati, fitır sadakasının herhangi bir sınıftan üç kişiye sarfedileceği yönündedir. Râfi'î, *el-'Azîz*, VII, 408; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 333.

¹⁰⁷¹ Mâverîdî, *el-Hâvî*, III, 387; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 313; İmrânî, *el-Beyân*, III, 405; Râfi'î, *el-'Azîz*, VII, 408; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 332; *el-Mecmû'*, VI, 185-186; Heytemî, *Tuheftu'l-muhtâc*, III, 319; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 120; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 402.

¹⁰⁷² Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, III, 224.

¹⁰⁷³ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 707.

¹⁰⁷⁴ Ensârî, *Hâşiyetu'l-cemel*, VIII, 28.

¹⁰⁷⁵ Altın ve gümüş gibi kıymetli ve hassas nesnelerin tartılmasında istimal edilen ağırlık birimidir. Bir miskal, 4,25 grama tekabül etmektedir. Kallek, "Miskal", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 182-183.

binaen mezkûr ayetteki herhangi bir sınıftan üç kişiye sarf edilmesi kanaatini dillendirerek ihtilafta bulunması tutarsız görülmüştür.¹⁰⁷⁶

Görüldüğü üzere Şâfiî fukahası ilgili ayette yer alan sınıfların üzerindeki lâm harfini, temlik; sınıflar arasında bulunan vâv harfinin de ortalık anlamında olduğu gerekçesi doğrultusunda sadaka-i fitrın bütün sınıfların ortak payı olduğu kanaatine vararak söz konusu sadakanın bütün sınıflara sarfedilmesinin vücûbiyetine hükmetmiştir. İstahrî ise ilgili ayette geçen sınıfların cem' sığası ile kullanıldıkları gerekçesine binaen cem'in en azının üç olduğunu buna göre de sadaka-i fitrın herhangi bir sınıftan en az üç kişiye sarfedilmesi gerektiğini belirtmiştir.

İstahrî'nin bir sâ' miktarın az olduğu düşüncesinden hareketle bütün sınıflara sarfedilmesi durumunda azığın tecezzî etmesiyle ihtiyaç sahiplerine yetmeyeceği temellendirmesi ekseninde konuya yaklaşımı, Şâfiî fukahasıye nisbeten daha tutarlı gözükse de bu husus sadaka-i fitrın ilgili ayetteki herhangi bir sınıftan en az üç kişiye sarfedilmesinin vücûbiyetini (farz) ortaya koymaz. Zira herhangi bir meselenin vücûbiyetine yönelik hüküm bina edilebilmesi için şâri'in o konu hakkında hiçbir tevile mahal bırakmayan katıyyet ihtiva eden nassa ihtiyaç duyulur. Fukaha tarafından fitır sadakasının sarfedilmesi konusuna yönelik ileri sürülen istidlâllerin katıyyet ifade etmediği tamamen zanna dayalı ictihad mahsulü konulardan olduğu ise aşikârdır. Buna göre fukahanın ihtilafından kaçınmak için sadaka-i fitrın bütün sınıflara sarfedilmesinin istihbab kabilinden değerlendirilmesi hüküm açısından daha münasiptir. Nitekim konuya ilişkin fûrû kaynaklarında ifade ettikleri deliller doğrultusunda Hanefî, Mâlikî, müteahhirîn Şâfiî hukukçuları yanında iki rivayetten birinde Hanbelî fukahasının sadaka-i fitrın bütün sınıflara sarf edilmesinin vâcib olmadığı yönünde görüş ortaya koymaları söz konusu kanaatimizi güçlendirmektedir.¹⁰⁷⁷ Kaldı ki özellikle Hanefî hukukçular, şâri'in sadaka-i fitırdan istediği temel gayenin yardıma muhtaç olan bireyin ihtiyacının mümkün mertebe giderilmesi olduğunu ifade ederek sadaka-i fitrın, ilgili ayette geçen herhangi sınıftan olmak şartıyla sadece bir tek şahsa verilmesinin makâsîd açısından daha isabetli olacağını

¹⁰⁷⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 187.

¹⁰⁷⁷ Hanefî, Mâlikî, müteahhirînîn Şâfiî hukukçuları yanında iki rivayetten birinde Hanbelî fukahasının konuya dair istidlâline kaynaklarda şu şekilde yer verilmiştir: sadaka-i fitr ile ilgili ayette yer alan lâm harfi, temlik için değil aksine istihkâk içindir. Lâm harfine istihkâk manası verildiğinde sadaka-i fitrın, sadece ilgili sınıfların hakkı olduğu bu sınıflar dışında başkalarına sarfedilmemesi gerektiği kanaatine varılır. Bununla birlikte bu müctehidler, mezkûr ayette sadaka-i fitrın sınıfları açıklamak için nazil olduğunu dolayısıyla bu sınıfların bütününe verileceğini açıklamak için inmediğini ifade ederek şâri'in sınıflar arası muhayyerliğe vurguda bulunduğu kâil olmuşlardır. Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 151; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 707-708; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 299; Ensârî, *Hâşiyetu'l-cemel*, VIII, 28; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 423; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, II, 220; Sâvî, *Bulğatü's-sâlik*, I, 430.

belirtmişlerdir.¹⁰⁷⁸ Şâfiî fakihi Heytemî, “İmam Şâfiî yaşasaydı, sadaka-i fitrın bir tek şahsa sarfedilmesi hususunda fetva verirdi” ifade etmiştir.¹⁰⁷⁹ Bu da Hanefî hukukçuların kanaatinin tercih açısından dikkate değer olduğunu gösterir.

Hz. Peygamber’in sadaka-i fitrın sarfedilmesi hususunda tatbikine bakıldığında kendisine sadaka-i fitr teslim edildiğinde bazen müellef-i kulûba, bazen de borçlulara yeri geldiğinde ise sadece miskinlere sarfettiği görülmüştür.¹⁰⁸⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber, sadaka-i fitrı tutam tutam bütün sınıflara sarfetmemiş; ayrıca bu hususta da herhangi bir emirde bulunmamıştır.¹⁰⁸¹ Bu bağlamda sadaka-i fitrın sarfedilmesi noktasında mutedil davranılması icab eder. Buna göre sadaka-i fitrın miktar bakımından çok olması durumunda bütün sınıflara sarfedilmesiyle bir nebze olsa azık ihtiyaçları giderilecekse o vakit bütün sınıflara sarfedilmesi evla görülür. Ancak fitr sadakasının az olması halinde bir sınıfa hatta tek bir şahsa sarfedilmesi tercih edilir. Hz. Ömer, Hz. Ali ve Muaz b. Cebel’in (ö. 17/638) de içinde yer aldığı bir grup sahabî yanında Nehaî, Hasan el-Basrî ve daha birçok Tâbiîn fukahasının bu minvaldeki görüşü,¹⁰⁸² bu yöndeki kanaatimizi teyit etmektedir.

2.3.8. Hâşimoğullarına Zekât Verilmesi

Zekât, Tevbe suresi 60. ayette açıklananlar dışındaki sınıflara verildiği takdirde farz yerine getirilmiş olmaz. Bu yüzden zekâtın hangi sınıflara sarfedileceği hususu önemli olduğu gibi zekâtın kimlere sarfedilmeyeceği meselesi de bir o kadar önem arz etmektedir.¹⁰⁸³ Bundan dolayı İslâm âlimleri, zekâtın kimlere sarfedilemeyeceği meselesi üzerinde titizlikle durmuştur. Bu bağlamda onlar, fûrû-i fıkıh kaynaklarında

¹⁰⁷⁸ Sadaka-i fitrın tek bir şahsa sarfedilmesinin caiz olduğu kanaatine bu müctehidler, ayette geçen sınıfların başındaki *أَل* takısının cins için olduğunu belirterek bu takının cem‘ sığasıyla kullanımı durumunda kelimenin mecaz anlama hamledilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Buna göre mezkûr ayette geçen örneğin *لِلْفُقَرَاءِ* kelimesinden maksat, fakirlerin cinsidir. Dolayısıyla sadaka-i fitrın bu cinsten bir tek şahsa sarfedilmesiyle yükümlülük ortadan kalkmış olur. Aksi takdirde söz konusu takının hakiki manası üzerine bırakılması durumunda ortaya makul olmayan bir durum tezahür eder. Nitekim *أَل* takısının hakiki manası istiğraktır. İstiğrak anlamına göre ayetteki *لِلْفُقَرَاءِ* kelimesi yeryüzündeki bütün fakirleri kapsamaktadır. Bu durumda sadaka-i fitrın yeryüzünde yaşayan her fakire sarfedilmesi gerekir ki bunun da makul olduğu söylenemez. İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, II, 423.

¹⁰⁷⁹ Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, III, 319.

¹⁰⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, II, 423.

¹⁰⁸¹ İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdü’l-me’âd fî hedyi hayri’l-’ibâd*, nşr. Şu‘ayb el-Arnaût - Abdülkâdir el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1998, II, 21.

¹⁰⁸² Aynî, *el-Binâye*, III, 458.

¹⁰⁸³ Erkal, “Zekât”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 205.

zekâtın sarfedilmesinin dinen geçersiz olduğu kişilere detaylı bir şekilde değinmişlerdir. Zekâtın sarfedilmesinin caiz olmadığı bahse konu zümrelerden biri Hâşimoğullarıdır.¹⁰⁸⁴

Bilindiği üzere Hz. Peygamber savaş esnasında ele geçirilen ganimet mallarının beşte dördünü, Allah yolunda cihad edenlere taksim edip geri kalan beşte birlik hisseyi ise kendi içinde beşe bölmüştür. Beşe bölünen beşte birlik hissenin birinci payını Hz. Peygamber, kendisi ve ailesinin yaşesi için almıştır. Üç hisseyi ise fakir, miskin ve muhtaç durumda olan yolculara dağıtmıştır. Son bir hisseyi de Hz. Peygamber, hısımlarından Hâşimoğullarına sarfedilmesini istemiştir.¹⁰⁸⁵

İslâm fukahası, Hz. Peygamber'in ganimet mallarından bir hisseyi o'nun soyundan gelen Hâşimoğullarına tahsis etmesinden hareketle onlara zekâtın sarfedilmesinin caiz olmadığı kanaati üzerinde ittifak etmişlerdir.¹⁰⁸⁶ Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet hazinesinin (beytülmâl) ganimet malı veya feyden¹⁰⁸⁷ hâlî kalması ya da dönemin yöneticileri tarafından Hâşimoğullarına karşı uygulanan baskıcı politikalar sebebiyle Hz. Peygamber'in kendilerine tahsis etmiş olduğu hisseden mahrum bırakılmaları durumunda onlara zekâtın sarfedilmesinin cevazı noktasında ihtilaf ettikleri görülmüştür.¹⁰⁸⁸

Şâfiî müctehidlerin kâhir ekseri, Hâşimoğullarının¹⁰⁸⁹ kendilerine tahsis edilen hisseden mahrum bırakılıp bırakılmamalarına bakmaksızın mutlak surette zekâtın Hâşimoğullarına sarfedilmesine cevaz vermemiştir. Şâfiî fukahası'nin konuya ilişkin ileri sürdükleri bu kanaati, birtakım şer'î naslarla desteklemişlerdir. Nitekim onlar, *"Bu sadaka, ancak insanların kiridir. Muhammed ve ailesine helal değildir"*¹⁰⁹⁰ hadisinin umumunu dikkate alarak Hâşimoğullarına zekâtın sarfedilmesinin caiz olmadığına hükmetmiştir.¹⁰⁹¹ Zira Hz. Peygamber mezkûr hadiste Hâşimoğullarına tahsis edilen hissenin verilir

¹⁰⁸⁴ Hâşimoğulları; Hz. Peygamber'in ailesi olup o'nun amcaları Hz. Hâris (ö. 570'ten sonra), ile Hz. Abbâs'ın evlat ve torunlarından; Hz. Ali ile kardeşleri Hz. Cafer (ö. 8/629) ve Hz. Akil'in (ö. 60/680) soyundan gelenlerdir. Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 112; Haccâvî, *el-İknâ*, I, 300.

¹⁰⁸⁵ Aynî, *el-Binâye*, VII, 172. Ancak Hz. Peygamber, Hâşimoğullarıyla hısım bakımından aynı derecede olan Abdüşşems ve Nevfelogullarına -Hz. Peygamber ve ailesine karşı uygulanan iktisadi ambrago sırasında müşriklerle işbiliği yaptıkları gerekçesine binaen- bu hisseden herhangi bir pay vermemiştir. Apaydın, H. Yunus, "Humus", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 366-367.

¹⁰⁸⁶ Dimaşkî, *Rahmetu'l-ümme*, s. 74.

¹⁰⁸⁷ İslam devletinin Müslüman olmayan halktan aldığı cizye ve haraç gibi vergilere denir. Fayda, Mustafa, "Fey", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 511.

¹⁰⁸⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 540; Nevevî, *el-Mecmû*, VI, 228.

¹⁰⁸⁹ Şâfiî hukukçular, *"Hâşimoğulları ile Müttalipoğulları aynı şeydir. Bu sözü söylerken parmaklarını birbirine geçirdi"* (Nesâî, "Fey", 42.) hadisine binaen Müttalipoğullarına da zekâtın sarfedilmesine icmâen cevaz vermemiştir. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 303; Gazzâlî, *el-Vasît*, IV, 566.

¹⁰⁹⁰ Müslim, "Zekât", 167.

¹⁰⁹¹ Mâverîdî, *el-Hâvî*, VII, 517; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 319; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XI, 546; Gazzâlî, *el-Vasît*, IV, 566; Kaffâl, *Hilyetu'l-ulemâ*, III, 139-140; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, VII, 160; Feşnî, *Tehzîb*, s. 183-184.

verilmeyeceği arasında herhangi bir ayrıma gitmediği görülmüştür.¹⁰⁹² Bu da -borçlu ve muhtaç olsalar dahi-¹⁰⁹³ onlara zekâtın sarfedilmesinin caiz olmadığına yönelik açık bir delil teşkil etmektedir. Bununla birlikte Hâşimoğullarının nesep bakımından Hz. Peygamber'e olan yakınlığı sebebiyle iktisap ettikleri şeref, kir olarak nitelendirilen¹⁰⁹⁴ zekâtın kabulüne mutlak surette manidir.¹⁰⁹⁵ Yine bu müctehidler, Ebû Hureyre'den rivayet edilen “Hz. Hasan, sadaka edilen hurmalardan birini alıp ağzına attı. Bu durumu gören Hz. Peygamber: “Bırak, Bırak! Onu at. Bizim sadaka yemediğimizi bilmiyor musun?”¹⁰⁹⁶ hadisi ile ileri sürdükleri bu kanaati desteklemişlerdir. Nitekim bu hadisin mefhumundan zekât cinsinden olan hiçbir şeyin Hâşimoğulları tarafından kabul edilmemesine yönelik anlam ortaya çıkmaktadır. Söz konusu anlam müvacehesinde ise zekâtın Hâşimoğullarına sarfedilmesinin caiz olmadığı hükmü dolaylı olarak tezahür etmektedir.¹⁰⁹⁷

Mezhepte esah olarak nitelendirilen görüş budur.¹⁰⁹⁸ Râcih olmayan kanaatte Mâlikî fukahası yanında¹⁰⁹⁹ Hanefî,¹¹⁰⁰ Hanbelî¹¹⁰¹ ve Zâhirî hukukçular¹¹⁰² bu görüştedir.

İstahrî ise Hâşimoğullarının kendilerine tahsis edilen hisseden mahrum bırakılmaları halinde zekâtın Hâşimoğullarına sarfedilmesine cevaz vermiştir. O bu hususta “Size, insanların kirlerinden (zekât) müstağni kılacak humusun beşte biri var”¹¹⁰³ hadisini delil getirmiştir. Nitekim bu hadiste Hz. Peygamber'in fey ya da ganimet mallarından Hâşimoğullarına taksim ettiği hisse, zekâtan bedel olduğuna değinilmiştir.¹¹⁰⁴ Bu durumda muavvazın (hisse) olmadığı yerde bedelin, doğrudan tahakkuk etmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla Hâşimoğullarının hisseden mahrum olması, zekâtın kendilerine sarfedilmesine

¹⁰⁹² İmrânî, *el-Beyân*, III, 439.

¹⁰⁹³ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 88.

¹⁰⁹⁴ Zekâtın, malın kiri olup olmadığı hususundaki izahat için bkz. Arangül, Muammer, “Kirin Zekâta Nisbeti ve Bunun Fıkhi Yansımaları”, *Bilimname Dergisi*, Kayseri 2019/2, XXXVIII, s. 591-636.

¹⁰⁹⁵ Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, III, 75.

¹⁰⁹⁶ Müslim, “Zekât”, 161.

¹⁰⁹⁷ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, el-Matba'atü'l-Mısriyye, Mısır 1929-1930, VII, 175-176.

¹⁰⁹⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 227; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, VII, 160.

¹⁰⁹⁹ Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, III, 223. Mâlikî hukukçuların meşhur görüşüne göre Müttalipoğulları, Hz. Peygamber'in akrabası kapsamında ele alınmamıştır. Buna göre Müttalipoğullarına zekâtın sarfedilebilir. Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 493.

¹¹⁰⁰ Hanefî hukukçuları Müttalipoğullarını, Hz. Peygamber'in akrabasından saymamışlardır. Buna göre onlara zekâtın sarfedilmesinde bir beis görülmemiştir. Tahâvî, *Muhtasar*, I, 478; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 388; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 49.

¹¹⁰¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 710-711; İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, IV, 367. Zekâtın Müttalipoğullarına sarfedilmesi hususu ise Hanbelî fukahası arasında tartışılmıştır. Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 152; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 712.

¹¹⁰² Zâhirî hukukçuları, Müttalipoğullarına zekâtın sarfedilmesine cevaz vermemiştir. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 271; *Merâtibü'l-icmâ' fi'l-'ibâdât ve'l-mu'âmelât ve'l-i'tikâdât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts. s. 96.

¹¹⁰³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts. XI, 217.

¹¹⁰⁴ Râfi'î, *el-'Azîz*, VII, 398.

olanak tanır. İstahrî, istidlâlde bulunduğu şer'î nas yanında meseleye zaruret kapsamında cevaz vermiştir. Şöyle ki, Hâşimoğullarına Hz. Peygamber tarafından fey veya ganimet mallarından bir hisse taksim edilmiş, taksim edilen hissenin verilmesi kaydıyla da zekât almaları yasaklanmıştır. Buna göre zekâtın kendilerine sarfedilmemesinin sebebi fey veya ganimetten verilen hissedir. Dolayısıyla her ne sebeple olursa olsun kendilerine taksim edilen fey veya ganimetten mahrum olmaları durumunda zekât almaları artık zarurete dönüşmüştür. Bu bağlamda Hz. Peygamber tarafından taksim edilen hissenin Hâşimoğullarına teslim edilip edilmediğine bakmadan mutlak surette Hâşimoğullarına zekâtın sarfedilmemesi, onların insanlardan dilenmelerine sebebiyet verecektir. Bu da Hâşimoğullarının Hz. Peygamber'e olan yakınlıklarından dolayı iktisap ettikleri şerefe layık olmaz. Bu durumda zekâtın, Hz. Peygamber'in taksim ettiği hisseden mahrum bırakılan Hâşimoğullarına sarfedilmesini gerekli kılar.¹¹⁰⁵ Başta Ebû Hanîfe¹¹⁰⁶ ve Mâlikî hukukçuların kâhir ekseri¹¹⁰⁷ olmak üzere Şâfiî fukahâsından Ebû Sa'd el-Herevî (ö. 518/1124)¹¹⁰⁸ ve Muhammed b. Yahyâ (ö. 548/1154) ile birlikte¹¹⁰⁹ Hanbelî hukukçulardan Muhammed b. Hüseyin el-Âcurrî (ö. 360/970), Ya'kûb b. İbrahim el-Berzebeynî (ö. 486/1093), Ebû'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219) ve İbnü's-Sayrafi (ö. 678/1279)¹¹¹⁰ bu görüştedir.

Konuya zaruret çerçevesinde yaklaşarak Hz. Peygamber'in taksim ettiği hisseden mahrum bırakılan Hâşimoğullarına zekâtın sarfedilmesine cevaz veren İstahrî, mezhebin bu hususta esah olarak nitelendirdiği kanaate muhalif tutum sergilemiştir. Şâfiî fukahâsı'nın konuyla ilgili olarak serdettiği hadisler, manen tevâtür derecesine ulaşmış olsa da¹¹¹¹ Şâfiî müctehidler gibi hadislerin sadece zâhîrîile meseleye yaklaşmayıp bu konuda zarureti göz önünde bulunduran İstahrî'nin görüşünün, zekâttan istenen temel gayeye muvafık olduğu düşüncesinden hareketle dikkate değer olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca muasır fakih Yûsuf el-Karadâvî, İstahrî'nin görüşünü destekler nitelikte konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: “Yaşadığımız dönemde Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerin fey ve ganimetten mahrum bırakılmalarından ötürü onlara zekâtın verilmesinin caiz

¹¹⁰⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 320; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XI, 547; Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ*, III, 139-140; Râfi'î, *el-'Azîz*, VII, 398; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, VII, 160-161.

¹¹⁰⁶ Aynî, *el-Binâye*, III, 471. Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin cevaz verdiği söylense de Hanefî mezhebinin zâhîr kanaati, Hâşimoğullarına zekâtın sarfedilemeyeceği yönündedir. Haskefi, *ed-Durru'l-muhtâr*, I, 138.

¹¹⁰⁷ Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, II, 214; İliş, *Minehu'l-celîl*, II, 85; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, III, 224.

¹¹⁰⁸ Râfi'î, *el-'Azîz*, VII, 398.

¹¹⁰⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 227.

¹¹¹⁰ İbn Müflih, *el-Mübdî'*, II, 421; *Kitâbü'l-Fürû'*, IV, 367.

¹¹¹¹ Şevkânî, *es-Seylu'l-cerrâr*, s. 265.

olduğu görüşünü güçlü ve tercihe layık buluyorum. Nitekim Enfâl suresi 41. ayete binaen¹¹¹² o dönemde Hz. Peygamber'in yakınlarına bu pay, zekâtın malın kiri olup onların şanına layık olmaması karşılığında beytûlmaldan verilmekteydi. Dolayısıyla onların zekâtı alabilmelerini engelleyen durum, beytûlmaldan aldıkları gelirdi. Buna göre söz konusu gelir, herhangi bir sebeple kendilerine verilmediğinde onların zekât almalarına mani durum ortadan kalkmıştır. Ayrıca fukahanın ileri sürdüğü gerekçeden dolayı onların kıyamete kadar zekât almaktan mahrum bırakılmalarında bir hikmet mevcut değildir. Buna göre onları zekât almaktan mahrum bırakmak, kasıtlı bir şekilde yoksulluğa mahkûm etmekten öte bir şey olamaz.”¹¹¹³

2.4. Oruçla İlgili Muhalif Görüşleri

2.4.1. Gün Boyu Uyumanın Oruca Etkisi

İslâm'ın beş temel esasından olan oruç (savm-sıyâm) kelime olarak herhangi bir şeyden uzak durmak ve o şeye karşı nefsinin tutmak manalarına gelmektedir.¹¹¹⁴ Fıkıh literatüründe ise ibadet maksadı güderek fecr-i sâdıkın doğuşundan güneşin batışına kadar yeme, içme ve cinsî münasebetten sakınmaya niyet etmektir.¹¹¹⁵ Hicretin ikinci senesi Şaban ayında farz kılınmış olup meşruiyeti Kur'an ve sünnet ile sabittir.¹¹¹⁶

Şâfiî fukahası, orucun sıhhat bulabilmesi için birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlardan birisi akıllı olmaktır. Buna göre oruç tutmakla yükümlü kişinin temyiz gücüne sahip olması gerekmektedir. Bu bağlamda gündüzün bir bölümünde deli olan kişinin orucu, –mezhepte zâhir olarak nitelendirilen görüşe göre- bâtıldır. Aynı şekilde gündüzün tamamını¹¹¹⁷ baygın geçiren kişinin orucu da geçersiz olup sonraki günlerde kaza etmesi gerekmektedir.¹¹¹⁸ Çünkü baygın bir şekilde tutulan oruçta ibadet ve kasıt unsuru

¹¹¹² “Allah'a ve ayırım günü yani iki topluluğun karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Allah her şeye kadirdir”

¹¹¹³ Karadâvî, Yûsuf, *Fıkhu'z-zekât dirâseten mukâreneten liahkâmihâ ve felsefetiâ fi dav'il-Kur'ân ve's-sünne*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1973, s. 732-734.

¹¹¹⁴ Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Tilbetü't-talebe fi'l-ıstılâhâtı'l-fikhiyye*, el-Matbaatü'l-Âmire, Byy. 1311, s. 21.

¹¹¹⁵ Ensârî, *Fethu'l-vehhâb*, I, 205.

¹¹¹⁶ Bakara, 2/183; Buhârî, “İmân”, 1; Müslim, “İmân”, 19; Dımaşkî, *Rahmetu'l-ümme*, s. 75; Cezîrî, *el-Fıkıh*, s. 279-281; Yitik, Ali İhsan, “Oruç”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 414.

¹¹¹⁷ Ancak gündüzün bir cüzü ayık olsa bu durumda orucu sahih olup kaza etmesi gerekmez. Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 441; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 340.

¹¹¹⁸ Müzenî'nin bu hususta mezhebe muhalefet ettiği görülmüştür. Nitekim o, gece oruca niyet ettiği halde gündüzün tamamı baygın veya deli olan kişiyi, günün tamamını uykulu geçiren kişiye kıyas ederek orucunun bozulmayacağını ifade etmiştir. Zira ona göre orucun sıhhati için baygın kişinin geceden niyet etmesi yeterlidir. Müzenî, *Muhtasar*, s. 84; Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 441.

yoktur.¹¹¹⁹ Gündüzün tamamını baygın geçiren kişinin kasıt unsuru taşımadığı gerekçesine binaen tutmuş olduğu orucun sahih olmadığı konusunda Şâfiî fukahası hem fikirken; gündüzün tamamını uyuyarak geçiren kişinin orucunun sahih olup olmadığı meselesinde müttetik oldukları söylenemez.

Şâfiîlerin çoğuna göre gün boyu uyuyan kişinin orucu sahihtir. Nitekim kişi uyumakla akıl ve hislerini bütünüyle kaybetmediğinden dini hükümlerden mükelleftir.¹¹²⁰ Mezhepte sahih kabul edilen görüş budur.¹¹²¹ Bu konuda Hanefî,¹¹²² Mâlikî¹¹²³ ve Hanbelî hukukçular¹¹²⁴ Şâfiî fukahası ile aynı kanaattedir.

İstahrî'ye göre ise gündüzün tamamını uyuyarak geçiren kişinin orucu, dinen sahih değildir.¹¹²⁵ İstahrî ileri sürdüğü bu kanaatte bütün gün uyuyan kişiyi, oruçlu halde gündüzün tamamını baygın geçiren kişiye mukayese etmiştir.¹¹²⁶ Buna göre günün tamamını baygın geçiren kişinin orucu ittifakla geçersiz olduğu gibi günün tamamını uyuyarak geçiren kişinin de orucu sahih değildir. İbn Süreyc¹¹²⁷ ve öğrencisi Ebu't-Tayyib b. Seleme (ö. 308/921)¹¹²⁸ bu görüştedir.

Doktrin içi tartışmaya konu olan bu meselede İstahrî, cumhûr-ı fukahaca sahih görülen görüşe muhalefet etmiştir. Ancak onun mezhebe muhalif söz konusu kanaati, fukaha tarafından "hiçbir şey" olarak nitelendirilmiştir.¹¹²⁹ Baygınlık ile uyku arasında fark olduğunu vurgulayan Şâfiî fukahası, İstahrî'nin kıyas anlayışını eleştirdiği görülmüştür. Uyku fitratın aslî unsurları arasında yer aldığından şâri'in hitabına (hükümler) engel teşkil etmez. Ancak hastalık vb. ârizî etkenler sebebiyle meydana gelen bayılmak ise¹¹³⁰ edâ ehliyetinden yoksun bıraktığından şâri'in hitabına manidir. Ayrıca şâri'in hitabından sorumlu olması bakımından uyuyan kişi, uyanık hükmünde görülmüştür. Nitekim kişi, uykudan uyandırıldığında aklî melekelerini kaybetmediğinden hemen uyanabilmektedir. Buna göre uyku halinde olan kişinin malı üzerindeki velâyet hakkı devam etmekle birlikte

¹¹¹⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 441; Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ*, III, 171.

¹¹²⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 441; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 340; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, III, 530; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 208; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 366; *el-Mecmû'*, VI, 345-346; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, III, 414.

¹¹²¹ Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 208; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 366.

¹¹²² Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasarü İhtilâfî'l-'ulemâ*, thk. Abdullah Nezâr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995, II, 17.

¹¹²³ Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 522; Ezherî, *es-Semeru'd-dânî*, s. 309.

¹¹²⁴ Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 156; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 22.

¹¹²⁵ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, III, 268.

¹¹²⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 441; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 340; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, III, 530; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 208; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, II, 366; *el-Mecmû'*, VI, 345-346.

¹¹²⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 346.

¹¹²⁸ Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 208.

¹¹²⁹ Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ*, III, 172.

¹¹³⁰ Zeydân, *el-Mufasssal*, II, 32.

bu durumdayken kaçırdığı namazları ise tartışmasız kaza etmesi gerekli görülmüştür. Ancak ani bilinç kaybı nedeniyle uyanık hükmünde değerlendirilmeyen baygın kişinin malı üzerindeki velâyeti, -geçici bir süreliğine- ortadan kalkmakla birlikte bu haldeyken edâ edemediği namazları ise kaza etmesi, –meşakkatin mevcudiyetine binaen-¹¹³¹ zorunlu görülmemiştir.¹¹³²

Uyku ile baygınlığın birbirinden farklı olgular olduğu vakıa olarak açık bir şekilde bilinmektedir. Nitekim uyku, insanların vazgeçilmez ihtiyaçlarından biri olup fizikî ve psikolojik yönleri olan bir terimdir.¹¹³³ Bayılma ise beyne giden kan akışının yavaşlaması veya azalması neticesinde kişide ortaya çıkan ani bilinç kaybıdır.¹¹³⁴ Her iki olgunun birbirinden farklı olduğu hususu göz önünde bulundurulduğunda Şâfiî fukahasının İstahrî'nin kıyasına yönelik yaptığı reddiyelerde haklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan Şâfiî fukahasının meseleye ilişkin görüşü fetva açısından makul gözükmektedir.

2.5. Hac İle İlgili Muhalif Görüşleri

2.5.1. Annenin Küçük Çocuğu Yerine Haccetmesi

Sözlükte “kastetmek, yönelmek” anlamlarına gelen hac,¹¹³⁵ fıkıh dilinde “Kâbe’yi ve etrafındaki mukaddes sayılan özel yerleri, belirlenen zaman dilimi içerisinde usulüne uygun olarak ziyaret etmek” demektir. İslâm’ın beş esassından biri olan hac, hicretin dokuzuncu yılında farz kılınmış olup meşruiyetini Kur’an,¹¹³⁶ sünnet¹¹³⁷ ve icmadan almıştır.¹¹³⁸

Fürû-i fıkıh kaynaklarında hac ibadetinin vücbiyeti için birtakım şartlar zikredilmiştir. Bu şartlardan birisi mükellef olmaktır.¹¹³⁹ Mükellef, şâri’in hitabıyla yükümlü tutulan, söz ve davranışlarına şer’î sonuçlar bağlanan akıllı ve bâliğ kişiye

¹¹³¹ Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 314.

¹¹³² Mâverdî, *el-Hâvî*, III, 441; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 340; Nevevî, *el-Mecmû’*, VI, 345-346; Zuhaylî, *el-Mu’temed*, II, 169.

¹¹³³ Kutlu, Yıldız Merve, *Uyku Kliniğine Başvurmuş ve Uyku Bozukluğu Tanısı Almış Bireylerde Uyku Kalitesi, Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerinin İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2018, s. 5.

¹¹³⁴ Göksu, Erkan, *Acil Serviste Nöbet ve Bayılma Ayrıcı Tanısında Serum Kreatin Kinaz, Miyogloblin ve C-Reaktif Proteinin Kullanılabilirliği*, Uzmanlık Tezi, Akdeniz Üniversitesi Tıp Fakültesi, Antalya 2004, s. 3.

¹¹³⁵ Neseî, *Tilbetü’t-talebe*, s. 27.

¹¹³⁶ Bakara, 2/196; Âli İmrân, 3/97.

¹¹³⁷ Müslim, “Hac”, 412.

¹¹³⁸ İmrânî, *el-Beyân*, IV, 9; Dellûl, Fâyik Süleymân, *Ahkâmu’l-’ibâdât fi’t-teşrî’i’l-İslâmî*, Merkezi’l-asdikâ li’t-tibâ’a, Filistin 2006, s. 145; Heyet, *İlmihal*, I, 514-515.

¹¹³⁹ Mevâk, *et-Tâc ve’l-iklîl*, III, 442; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, II, 207.

denir.¹¹⁴⁰ Buna göre İslâm hukukçuları “*Kalem üç kişiden kaldırıldı: Uyanıncaya kadar uyuyandan, bulûğa erinceye kadar çocuktan ve akli başına gelinceye kadar deliden*”¹¹⁴¹ hadisini referans göstererek bulûğa ermemiş çocuğun, şer‘an mükellef sayılmadığı kanaatinden hareketle diğer farizalardan sorumlu olmadığı gibi hac ibadetinden de yükümlü olmadığını belirtmiştir.¹¹⁴²

İslâm hukuku bağlamında çocuk (sabi), mümeyyiz ve gayrı mümeyyiz olmak üzere ikiye ayrılır. Mümeyyiz çocuk, yedi yaş ile bulûğ dönemi arasında bulunan çocuktur. Çocuk, bu dönemde iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilmektedir. Yedi yaşından ergenliğe kadar geçen süre zarfında çocuk, tam vücûb/hak ehliyetini elde etmiş olup lehine veya aleyhine olan birtakım hak ve yükümlülüklere sahiptir. Ancak bu dönemdeki çocuğun, aklî olgunluğa tam anlamıyla ulaşmadığından ibadetleri yerine getirme hususunda edâ ehliyeti nakıstır. Gayrı mümeyyiz çocuk ise, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edemeyendir. Bu dönem doğumdan yedi yaşına kadar ki süreyi kapsar. Gayrı mümeyyiz çocuk, akli kemale ermediğinden ibadetleri yerine getirme hususunda edâ ehliyeti yoktur.¹¹⁴³ Ehliyetin mevcudiyeti, kişinin şer‘î hükümlerle olan bağını vücûb kategorisinde ifade ettiğinden¹¹⁴⁴ fukaha, gerek mümeyyiz gerekse gayrı mümeyyiz çocuğun hac ibadetinden mesul olmadığını, yerine getirmesi halinde ise söz konusu ibadetin çocuk hakkında nafil hükmünde mün‘akid olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹⁴⁵

Hac ibadeti, mâlî ibadetlerden olduğundan Şâfiî hukukçular, gerek mümeyyiz gerekse gayrı mümeyyiz sabinin söz konusu ibadeti yerine getirebilmesi için velisi bulunan kişinin izn-u icâzetini almasını gerekli görmüşlerdir.¹¹⁴⁶ Buna göre hac ibadetini ifa etmek üzere ihrama girmek isteyen sabi mümeyyiz ise -eksik edâ ehliyetine sahip olduğundan- velisinin izni doğrultusunda ihrama niyet eder.¹¹⁴⁷ Mümeyyiz çocuk, hac ibadeti içerisinde bulunan vecibeleri yapabildiği kadarıyla bizzat kendisi yerine getirir. Yapamadığı yerde ise velisi ona yardımcı olur. Ancak velisinin izni doğrultusunda ihrama niyet eden mümeyyiz

¹¹⁴⁰ Sinanoğlu, Mustafa, “Teklif”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 385.

¹¹⁴¹ Dârimî, “Hudûd”, 13.

¹¹⁴² İmrânî, *el-Beyân*, IV, 18; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, III, 161; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 377.

¹¹⁴³ Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli’l-fikh*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 2003, s. 97; Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 297.

¹¹⁴⁴ Bardakoğlu, Ali, “Ehliyet”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 533-534.

¹¹⁴⁵ Zeyla‘î, *Tebyînu’l-hakâik*, II, 6; Nevevî, *el-Mecmû‘*, VII, 21; Mevâk, *et-Tâc ve’l-iklîl*, III, 442. Ancak Ebû Hanîfe’ye göre mükellef olmayan çocuğun, hac veya umre ibadetini ifa etmesi hiçbir surette sahih değildir. Askalânî, *Fethu’l-bârî*, IV, 71.

¹¹⁴⁶ Velisinin iznini almadan ihrama niyet eden mümeyyiz çocuğun haccının mün‘akid olup olmadığı hususu tartışmalı konulardandır. Şâfiî fukahasının ekserine göre velisinin iznini almayan sabinin haccı geçersizdir. Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 207; Kaffâl, *Hilyetu’l-‘ulemâ*, III, 195.

¹¹⁴⁷ Ancak Ebû İshâk el-Mervezî’ye göre mümeyyiz çocuk velisinin iznini almadan namaz ve oruç ibadetlerini velisinin onayını almadan edâ edebildiği gibi hac için de ihrama niyet edebilir. İmrânî, *el-Beyân*, IV, 20.

sabi, ihram yasaklarını ihlal etmesi durumunda velisi değil bizzat kendisi fidye vermekle yükümlü tutulur.¹¹⁴⁸ Hac ibadetini ifa etmek üzere ihrama girmek isteyen sabi, gayrı mümeyyiz ise -edâ ehliyetinden tamamen yoksun olduğundan- velisi izin verse dahi bizatihi kendisi ihrama niyet edemez.¹¹⁴⁹ Bu durumda gayrı mümeyyiz çocuğun yerine velisi (ihramlı olsun/olmasın ya da daha evvel kendi adına hac ibadetini yerine getirmiş olsun/olmasın), ihrama niyet ederek onu ihramlı kılar.¹¹⁵⁰ Bu müctehidler, gayrı mümeyyiz çocuğun yerine ihrama niyet edecek velinin baba, dede (büyük baba), velâyet hakkına sahip vasî (temsilci) ve kâdînin yetkilendirdiği kişiden ibarettir.¹¹⁵¹ Buna göre Şâfiî fukahası, gayrı mümeyyiz çocuğun velâyetine sahip mezkûr kişiler dışında kalan teyze, dayı, hala, amca ve kardeşin gayrı mümeyyiz çocuğun yerine ihrama niyet etmesini sıhhat açısından ittifakla geçersiz saymışlardır.¹¹⁵² Ancak İbn Abbâs'tan rivayet edilen “Hz. Peygamber, Ravhâ'da bir kabile ile karşılaştı... Kafilenden biri sen kimsin? diye sorunca Hz. Peygamber: Allah'ın elçisiyim dedi. İçlerinden bir kadın küçük çocuğunu yukarı kaldırarak buna hac var mıdır? diye sordu. Hz. Peygamber de kadına cevaben: evet ona hac, sana da ecir vardır”¹¹⁵³ şer'î nasta yer alan “sana da ecir vardır” ifadesini birbirinden farklı yorumlayan söz konusu müctehidler, velinin bulunması halinde annenin gayrı mümeyyiz çocuğu yerine ihrama niyet edip edemeyeceği hususunu tartışmışlardır.

Şâfiîlerin kâhir ekserine göre anne, kadı tarafından yetkilendirilmedikçe hac ibadetini ifa etmek isteyen gayrı mümeyyiz çocuğu yerine ihrama niyet edemez.¹¹⁵⁴ Onlar, bu kanaate, ilgili hadiste geçen *وَأَكْ أَجْرُ* (senin için de ecir vardır) nassının mefhûm-i muhâlefesi müvacehesinde varmışlardır. Buna göre kadıların kadısı Hz. Peygamber, mezkûr ifadeyi anneye sarfederek onu bu hususta bir nevi yetkilendirmiştir.¹¹⁵⁵ Buna göre kadı tarafından yetkilendirilmeyen anne, gayrı mümeyyiz çocuğu yerine haccetmek üzere ihrama niyet edemez. Ayrıca onlar, annenin çocuğun malı üzerinde herhangi bir tasarruf hakkının olmadığını belirterek ileri sürdükleri görüşü desteklemişlerdir.¹¹⁵⁶ Mezhepte zâhir

¹¹⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 206; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 19; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 22.

¹¹⁴⁹ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 338.

¹¹⁵⁰ İmrânî, *el-Beyân*, IV, 20; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 23.

¹¹⁵¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 24; Şîrbînî, *el-İknâ'*, I, 254.

¹¹⁵² Ancak kâdînin bu kişileri yetkilendirilmesi halinde onlar, gayrı mümeyyiz çocuk yerine ihrama niyet edebilir. Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 208; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 359; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 338; Nevevî, *el-İddâh*, s. 505.

¹¹⁵³ Müslim, “Hac”, 409.

¹¹⁵⁴ Nevevî, *el-İddâh*, s. 506; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 502; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, IV, 6.

¹¹⁵⁵ Müzenî, *Muhtasar*, s. 100; Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 208-209; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 338; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 674-675; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 20; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 21; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 450; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 502; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, III, 236; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 207.

¹¹⁵⁶ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 502; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, IV, 6; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, III, 237.

olan görüş budur.¹¹⁵⁷ Ayrıca Hanefî¹¹⁵⁸ ve iki rivayetten birinde Ahmed b. Hanbel¹¹⁵⁹ Şâfiî fukahası ile aynı görüştedir.

İstahrî'ye göre ise anne, mutlak surette (kadı tarafından yetkilendirilsin veya yetkilendirilmesin) gayrı mümeyyiz çocuğu yerine ihrama niyet edebilir. İstahrî'yi bu kanaatte sevk eden husus, mezkûr hadiste geçen وَلَکَ أَجْرٌ ifadesidir. Nitekim bu ifadenin muhatabı olan ve henüz Hz. Peygamber'le karşılaşmadan önce gayrı mümeyyiz çocuğu yerine ihrama niyet eden anne, üstlendiği görev karşılığında Hz. Peygamber tarafından ecir ve sevaba layık görülmüştür. Dolayısıyla annenin üstlenmiş olduğu görev, hukuksuz olsaydı Hz. Peygamber anneyi derhal uyarırdı.¹¹⁶⁰ Bu bağlamda ilgili nassın devamında Hz. Peygamber'in gayrı mümeyyiz çocuğu yerine ihrama niyet eden anneye yönelik uyarılma yerine ecre müstehak görülmesi annenin bu hususta mutlak surette yetkili olduğuna delâlet etmektedir. Bununla birlikte anne, gayrı mümeyyiz çocuğun malı üzerinde tasarrufta bulunabilenler arasında büyük babadan sonra gelmektedir.¹¹⁶¹ Bu da kadı tarafından yetkilendirilmesine bakılmaksızın annenin gayrı mümeyyiz çocuğu yerine ihrama niyet edebilme noktasında selahiyet sahibi olduğunu göstermektedir. Başta Mâlikî hukukçuları yanında¹¹⁶² Şâfiî müctehidlerinden Ebû Hâmid el-İsferâyînî,¹¹⁶³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî¹¹⁶⁴ ve Gazzâlî ile birlikte¹¹⁶⁵ muteber olan kanaatte Hanbelî hukukçular¹¹⁶⁶ bu görüştedir.

Şâfiî müctehidi İbnü's-Sabbâğ, ilgili hadiste annenin gayrı mümeyyiz çocuğu yerine ihrama niyet ettiğine dair herhangi bir karinenin olmadığını ifade ederek İstahrî'nin kanaatini eleştirmiştir. Çünkü kafiide çocuğun velâyetinden sorumlu baba veya dedenin bulunması ve onların gayrı mümeyyiz olan çocukları yerine ihram etmiş olması muhtemeldir. Buna göre anne, gayrı mümeyyiz çocuğunu haccın menasikini yaptırmak üzere taşıdığından Hz. Peygamber tarafından وَلَکَ أَجْرٌ ifadesiyle sadece ecir ve sevaba

¹¹⁵⁷ Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 451.

¹¹⁵⁸ Hanefî fukahası, ilgili hadisin mefhumundan kafiide bulunan babanın (velinin) gayrı mümeyyiz çocuğu yerine ihrama niyet edebileceği kanaatini belirtmiştir. Onların bu kanaatinden annenin gayrı mümeyyiz çocuğuna velî olamayacağı anlaşılmaktadır. Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 69; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 5; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 423.

¹¹⁵⁹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 163-164.

¹¹⁶⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 208-209; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 338; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 674-675; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 20; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 451.

¹¹⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 208; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 20; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 25.

¹¹⁶² Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 400-401; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, III, 439.

¹¹⁶³ İmrânî, *el-Beyân*, IV, 20.

¹¹⁶⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 359.

¹¹⁶⁵ Gazzâlî, İstahrî'nin ifade ettiği görüşün, fetva açısından daha sahih olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 674.

¹¹⁶⁶ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 164.

müstehak görülmüştür.¹¹⁶⁷ Ancak İstahrî'ye yönelik İbnü's-Sabbâğ tarafından ileri sürülen bu iddia, tutarlı görülmemiştir. Çünkü kafiide gayrı mümeyyiz çocuğun velâyetinden sorumlu görülen baba veya dedenin bulunup çocuğu yerine ihrama niyet ettiğine dair herhangi bir karine yoktur.¹¹⁶⁸

Mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet eden İstahrî'nin söz konusu kanaatinin, maslahata mebni olması açısından isabetli gözükmemektedir. Nitekim görüldüğü kadarıyla annenin gayrı mümeyyiz çocuğu yerine ihrama niyet edemeyeceğini teville mahal vermeksizin ifade eden herhangi bir nas/delil yoktur. Ayrıca gayrı mümeyyiz çocuğu yetiştirip terbiye etme hususunda anne, şer'an velâyet hakkına sahip olan baba veya dedeye nispeten çocuğuna karşı daha müşfiktir. Bu açıdan anne, gayrı mümeyyiz çocuğunun malı üzerinde -maslahatını gözetmek koşuluyla- her türlü tasarruf hakkına sahiptir. Bu bağlamda diğer ibadetlerde olduğu gibi hac ibadetinde de dünyevî ve uhrevî olmak üzere birçok maslahatın olduğu inkâr edilemez. Nitekim annenin gayrı mümeyyiz çocuğu yerine ihrama niyet ederek hac farızası esnasında ona dini vecibeleri göstermesi ve bu konuda talim/terbiyede bulunması, çocuğun tartışmasız tamamen menfaatine olan hususlardandır.

2.5.2. Temettu'/Kırân Haccı Sebebiyle Tutulan Oruçta Fasılanın Miktarı

İslâm hukukçuları, hac menâsikini edâ edilişi bakımından ifrad, temettu' ve kırân olmak üzere üçe ayırmışlardır.¹¹⁶⁹ İfrad haccı; umre yapmaya niyet etmeksizin sadece hac ibadetinin yerine getirildiği hac çeşididir.¹¹⁷⁰ Temettu' haccı; aynı yılın hac ayları içinde umre ve haccın birbirinden bağımsız ayrı niyet ve ihramla edâ edilmesi suretiyle yapılan hacdır. Buna göre temettu' haccına niyet eden kişi, umre ibadetini ifa ettikten sonra ihramdan çıkarak hac ibadetini gerçekleştirmek üzere yeniden ihrama niyet etmelidir.¹¹⁷¹ Kırân haccı ise; aynı yılın hac mevsiminde umre ve haccın bir tek niyet ve ihramla yerine getirildiği hac çeşididir. Buna göre kırân haccına niyet eden kişi, umre ibadetini ifa ettikten sonra ihramdan çıkmadan aynı ihramla hac ibadetine dair menasiki tamamlar.¹¹⁷² Harem bölgesinin sakinlerinden olup olmamasına bakmaksızın herkes ifrad haccı yapabilir. Ancak

¹¹⁶⁷ İmrânî, *el-Beyân*, IV, 21.

¹¹⁶⁸ Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, X, 218.

¹¹⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 25; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, s. 91; Şirbinî, *el-İknâ'*, I, 258; İbn Duveyyân, *Menârü's-sebil*, I, 243.

¹¹⁷⁰ Karavî, *el-Hulâsatü'l-fikhiyye*, s. 226.

¹¹⁷¹ Mâverî, *el-İknâ'*, s. 83; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, s. 91.

¹¹⁷² Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 151-152.

temettu‘ veya kırân haccı, uzak bölgelerden Harem’e gelen kişilere mahsus hac çeşididir. Buna göre Harem’de ikamet edenler temettu‘ ve kırân haccına niyet edemezler.¹¹⁷³

Fukaha ifrad haccına niyet eden kişinin –ceza kurbanı kesmeyi gerektiren ihram yasaklarını ihlal etmedikçe- kurban kesmesini vâcip görmezken¹¹⁷⁴ temettu‘ veya kırân haccına niyet eden kişinin “*Kim hac günlerine kadar umre ile faydalanmak isterse kolayına gelen kurbanı kesmesi gerekir*”¹¹⁷⁵ ayeti bağlamında kurban kesmesini zorunlu görmüşlerdir.¹¹⁷⁶ Ancak temettu‘ veya kırân haccına niyet eden kişi, çeşitli sebeplerden ötürü kurban kesme imkânı bulamayabilir.¹¹⁷⁷ Bu durumda böyle bir kişinin üçü hac anında yedisi de hacdan döndükten sonra toplam on gün oruç tutması gerekir. Söz konusu oruçların peşpeşe olması ise müstehaptır.¹¹⁷⁸

İslâm hukukçuları, temettu‘ veya kırân haccına niyet eden kişinin kurban kesemediği takdirde Mekke sınırları içerisinde tutması vâcip olan üç günlük orucu azhar kavle göre en geç teşrik günlerine (Zilhicce ayının 11, 12 ve 13. günleri) kadar edâ etmesinin şart olduğunu beyan etmişlerdir. Buna göre Harem bölgesinde iken üç günlük orucu tutamayan kişinin -Hanefî fukahası dışındaki¹¹⁷⁹ cumhura göre- kaza etmesi elzem görülmüştür.¹¹⁸⁰

Mâlikî ve Hanbelî hukukçular, kazası istenen üç günlük oruç ile yedi günlük oruç arasında -edâ sürecinde olduğu gibi- fasılanın vâcip olmadığını ifade ederken;¹¹⁸¹ Şâfiî hukukçuların güçlü kanaatine göre ise üç günlük oruç ile yedi günlük oruç arasında fasılanın vâcip olduğu vurgusu yapılmıştır.¹¹⁸² Bu itibarla Şâfiî mezhebi, doktrin içinde güçlü görülen kanaate göre kaza edilmesi gereken üç günlük oruç ile yedi günlük oruç arasındaki fasılanın vücûbiyeti hususunda teferrüd ettiğini söylemek mümkündür.

Şâfiî hukukçularının konuya ilişkin İmam Şâfiî’nin kadîm ve cedîd görüşleri ekseninde üç günlük oruç ile yedi günlük oruç arasındaki fasılanın miktarı hususunda ihtilaf ettikleri görülmüştür.

¹¹⁷³ Heytemî, *Tuhetu’l-muhtâc*, IV, 154.

¹¹⁷⁴ Suğdî, *en-Nütef*, s. 212.

¹¹⁷⁵ Bakara, 2/196.

¹¹⁷⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 401; Buhûtî, *Keşşâfî’l-kınâ*, II, 414; Sâvî, *Bulğatü’s-sâlik*, II, 23; Meydânî, *el-Lübâb*, I, 198-200.

¹¹⁷⁷ Asyûbî, *Zahîretü’l-‘ukbâ*, XXIV, 178.

¹¹⁷⁸ İbn Kâsım, *el-İhkâm*, II, 379.

¹¹⁷⁹ Nitekim Hanefiler, üç gün orucun tutulmaması halinde yedi gün orucun da fevt edeceğini belirterek kişinin ihramdan çıkıp kan akıtması gerektiğini ifade etmişlerdir. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 159; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, II, 44; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, II, 530.

¹¹⁸⁰ Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 431; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 98; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, s. 235. Yedi günlük oruç ise üç günlük oruçtan sonra tutulduğundan kaza değil edâ niyetine tutulur. Ensârî, *Esne’l-metâlib*, I, 466.

¹¹⁸¹ Karâfî, *ez-Zahîre*, III, 351; Buhûtî, *er-Ravdu’l-murbi*, s. 263.

¹¹⁸² Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 58; Râfî’î, *el-‘Azîz*, III, 359.

Şâfiî müctehidlerin kâhir ekserine göre üç günlük oruç ile yedi günlük oruç arasındaki fasılanın miktarı, en az dört gün + normal bir şekilde vatanına dönmek için gereken yol süresidir. Onları bu kaniya sevk eden husus İmam Şâfiî'nin “*Hz. Peygamber, teşrik günlerinde oruç tutulmasına ruhsat tanımamıştır*”¹¹⁸³ hadisine istinaden Mina (teşrik) günlerinde (kurban bayramından sonraki üç gün) oruç tutmanın caiz olmadığına yönelik cedîd görüşüdür.¹¹⁸⁴ Bu itibarla üç günlük orucu edâ eden kişinin tutması gereken yedi günlük oruç arasında asgari bayram günü ve teşrik günleri ile birlikte asgari dört gün fasıla olmalıdır. Bunun yanında Şâfiîler, “*Kurban bulamayan kişi ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır*”¹¹⁸⁵ şer‘î nassındaki إِذَا رَجَعْتُمْ ifadesinin Şâfiî'nin cedîd görüşü bağlamında “memlekete dönmek” şeklinde yorumlamışlardır. Buna göre üç günlük oruç ile yedi günlük oruç arasına dört gün + normal bir şekilde memleketine dönmek için gereken yol süresi kadar bir fasılanın olması gerektiği kanaati ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla üç günlük oruç ile yedi günlük oruç arasında “dört gün + normal bir şekilde vatanına dönmek için gereken yol süresinin” edâ sürecinde dikkate alındığı gibi bahse konu oruçların kazası anında da söz konusu sürenin dikkate alınması elzem görülmüştür.¹¹⁸⁶ Mezhebin müftâ bih görüşü budur.¹¹⁸⁷

İstahrî'ye göre ise üç günlük oruç ile yedi günlük oruç arasındaki fasılanın miktarı, asgari bir gündür. Onu bu kanaate sevk eden husus İmam Şâfiî'nin “*Teşrik günleri yeme, içme ve Allah'ın zikrinin olduğu günlerdir*”¹¹⁸⁸ hadisine istinaden Mina günlerinde oruç tutmanın caiz olduğuna ilişkin kadîm görüşüdür.¹¹⁸⁹ Bu itibarla bayramdan önce edâ edilmesi gereken üç günlük oruç ile bayramdan sonra edâsı öngörülen yedi günlük oruç arasında byarma günü oruç tutulmadığından sadece bir günlük fasıla meydana gelmektedir. Bunun yanında İstahrî, mezkûr şer‘î nasta yer alan إِذَا رَجَعْتُمْ ifadesinin Şâfiî'nin cedîd görüşü bağlamında “hac ibadetini tamamlamak” şeklinde yorumlamıştır. Bu bağlamda hac ibadeti kurban bayramıyla nihayete erdiğine göre üç günlük oruç ile yedi günlük oruç arasına sadece “bir günlük” fasıla söz konusu olur. Kaldı ki İmam Şâfiî'nin konuya ilişkin “*Üç günlük oruç ile yedi günlük orucun arasını tefrik edecek şey en az bir günle mümkündür*”¹¹⁹⁰ nassı fasılanın asgari “bir gün” olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir.

¹¹⁸³ Buhârî, “Siyâm”, 67.

¹¹⁸⁴ Nevevî, *el-İdâh*, s. 471; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 418; Hüseyinî, *Kifâyetu'l-ahyâr*, s. 202.

¹¹⁸⁵ Bakara, 2/196.

¹¹⁸⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 58; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 370; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 99; Râfi‘î, *el-Azîz*, III, 359; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 55; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 291.

¹¹⁸⁷ Nevevî, *el-Mecmû‘*, VII, 188; *el-İdâh*, s. 472.

¹¹⁸⁸ Nesâî, “Siyâm”, 278.

¹¹⁸⁹ Nevevî, *el-İdâh*, s. 471; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 418; Hüseyinî, *Kifâyetu'l-ahyâr*, s. 202.

¹¹⁹⁰ İmrânî, *el-Beyân*, IV, 101.

Ayrıca oruç ibadetindeki fasıla, peşpeşeliğin (mütâba‘at) karşıt kavramıdır. Buna göre oruç ibadetinde peşpeşelik, en az bir gün oruç tutmamakla mümkün olduğu gibi üç günlük oruç ile yedi günlük oruç arasındaki fasılanın da asgari bir günden müteşekkil olması mümkündür. Bununla birlikte fasıladan maksat üç günlük oruç ile yedi günlük oruç arasını ayırmaktır. Bu da asgari bir gün oruç tutmamakla mümkün görülmektedir.¹¹⁹¹

Tartışmanın temel kaynağını, إِذَا رَجَعْتُمْ ayetinden kastedilen mananın ne olduğu ile İmam Şâfiî'nin konuya dair kadîm ve cedîd görüşleri teşkil etmiştir.¹¹⁹² Şâfiî fukahası, İstahrî'nin konuya ilişkin Şâfiî'nin kadîm görüşüne müstenid olarak varmış olduğu kanaatin İbn Abbâs'tan rivayet edilen “*Kurban bulamayan üç gün hacda yedi gün de ülkelerine döndüklerinde oruç tutsun*”¹¹⁹³ hadisinin zâhirine aykırı olduğu gerekçesiyle dikkate değer bulmamıştır. Nitekim ilgili hadiste yedi günlük orucun memlekete döndükten sonra tutulmasına değinilmiştir. Buna göre yedi günlük orucun edâsı ancak ve ancak memlekete döndükten sonra mümkündür. Bu itibarla kurban ve Mina günlerinde oruç tutmak caiz olmadığından hacda edâ edilen üç günlük oruçtan sonra kişi kurban ve Mina günlerinden kaynaklı dört günü oruçsuz (muftir) geçirmek zorundadır. Yedi günlük orucun edâsı için de memlekete dönmesi şart olduğundan söz konusu dört günlük süreye vatanına dönmek için gereken yol süresi de ilave edildiğinde üç günlük oruç ile yedi günlük oruç arasında dört gün + vatanına dönmek için gereken yol süresi kadar bir fasıla meydana gelmiş olur. Üç günlük oruç ile yedi günlük orucun edâsı durumunda her ikisi arasında cereyan eden bahse konu fasıla miktarı, üç günlük oruç ile yedi günlük orucun kazası anında da ön görülür.¹¹⁹⁴

2.5.3. Birinci Tahallülün Vakti

Kelime olarak tahallül, تَحَلَّلٌ fiilinin masdar eki olup sözlükte “yemin etmede istisnada bulunmak” manasındadır.¹¹⁹⁵ Fıkıh terimi olarak ise “ihram yasaklarının nihayete ermesi, ihramdan çıkma” şeklinde tanımlanmıştır.¹¹⁹⁶

İslâm hukukçuları, hac ibadetine¹¹⁹⁷ yönelik iki tahallülün olduğuna temas etmişlerdir.¹¹⁹⁸ Bunlar; birinci (küçük) tahallül ve ikinci (büyük) tahallüldür. İkinci

¹¹⁹¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 58-59; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 99-100; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, III, 359; Nevevî, *el-Mecmû‘*, VII, 188-189.

¹¹⁹² Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 198.

¹¹⁹³ Buhârî, “Hac”, 36.

¹¹⁹⁴ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, III, 357; Nevevî, *el-Mecmû‘*, VII, 189.

¹¹⁹⁵ Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, IV, 1675; Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtâru's-sihâh*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1986, s. 79.

¹¹⁹⁶ Kâf, *el-Ehemm*, s. 293.

tahallülün gerçekleşebilmesi için cemerâta taş atma, kurban kesme, traş olma, ziyaret tavafı ve sa'yin kati surette yapılmış olması gerekmektedir. Söz konusu ibadetlerin tamamının yapılmasıyla meydana gelen ikinci tahallül neticesinde cinsel ilişki dâhil olmak üzere ihram yasaklarının bütünü ortadan kalkmış olur.¹¹⁹⁹

Birinci tahallülün gerçekleşebilmesi için hangi ibadet/ibadetlerin yapılmış olması gerektiği hususunda fukaha, ihtilaf etmiştir. Hanefî hukukçularına göre traş olmak haccın vâciplerinden olduğundan cemerâtın taşlanmasıyla sonra traşın yapılmasıyla birinci tahallül meydana gelir.¹²⁰⁰ Atâ, Ebû Sevr¹²⁰¹ ve Mâlikî hukukçularına göre birinci tahallül, sadece cemerâtın taşlanmasıyla gerçekleşir.¹²⁰² Şâfiî¹²⁰³ ve Hanbelî fukahasına¹²⁰⁴ göre ise birinci tahallül cemerâta taş atma, traş olma ve ziyaret tavafından herhangi ikisini ifa etmekle meydana gelir.

Birinci tahallülün hangi ibadetin yapılmasıyla meydana geldiği konusu ihtilafli olsa da fukaha, birinci tahallülün meydana gelmesi neticesinde nikâh akdi, mübâşeretle bulunma (eşlerin çıplak bedenle birbirlerine sarılmaları) ve cinsî münasebet (cimâ') dışında¹²⁰⁵ kalan diğer ihram yasaklarının sona ereceği hususunda hemfikirdir.¹²⁰⁶ Ancak birinci tahallülün vakti hususunda hemfikir oldukları söylenemez.

Şâfiî fakihlerin çoğuna göre birinci tahallülün vakti, cemerâta fiilî olarak taş atmakla başlar. Onlar bu hususta Hz. Aişe'den rivayet olunan “İçinizden biriniz cemretu'l-'akabe'ye taş atsa ve sonrasında traş olsa, kadın dışında güzel koku, elbise ve diğer şeyler ona helal olur”¹²⁰⁷ hadisi delil getirmiştir. Nitekim bu hadiste Hz. Peygamber, birinci tahallülün meydana gelmesini traş olma yanında cemerâta fiilî bir şekilde taş atmaya

¹¹⁹⁷ Umre ibadetinin ise sadece bir tahallülü vardır. O da sa'yin tamamlanmasından sonra saçları traş etmek veya kısaltmak suretiyle gerçekleşir. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 140; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 103.

¹¹⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 22; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 320; Cezîrî, *el-Fıkıh*, s. 346.

¹¹⁹⁹ Bağdâdî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 277; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 417-418; İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, VI, 57; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 428.

¹²⁰⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 140; İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 517.

¹²⁰¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 460.

¹²⁰² Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 36; Karavî, Muhammed el-Arabî, *el-Hulâsatü'l-fıkhiyye 'alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts, s. 255; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, IV, 125.

¹²⁰³ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 272-273. Şâfiî mezhebinde şâz görülen veçhe göre birinci tahallül, sadece cemerâta taş atmakla meydana gelir. Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 104.

¹²⁰⁴ Ancak iki rivayetten birinde Ahmed b. Hanbel birinci tahallülün, sadece cemerâtın taşlanmasıyla gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Merdâvî, *el-İnsâf*, IV, 41.

¹²⁰⁵ İbn Abbâs, Atâ, İkrime ve daha birçok fakih, birinci tahallülden sonra yapılan cinsi münasebetin haccı fasit kılmayacağını beyan etmişlerdir. Buna göre söz konusu fakihler, birinci tahallülle cinsi münasebetin sona ereceğine işaret etmişlerdir. İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 320.

¹²⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 22; İbn Salâh, *Şerhu müşkili'l-vasît*, III, 400; Sâvî, *Bulğatü's-sâlik*, II, 59; Kâf, *el-Ehemm*, s. 293. Ancak fukaha, birinci tahallülden sonra koku sürünmenin cevazı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Detaylı bilgi için bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, X, 93; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, III, 252.

¹²⁰⁷ Beyhakî, “Hac”, 207.

bağlamıştır.¹²⁰⁸ Bu da birinci tahallülün vaktinin cemerâta taş atılmasıyla başladığına delâlet etmektedir. Doktrin içinde esah kabul edilen görüş budur.¹²⁰⁹ Hanefî fukahası başta olmak üzere¹²¹⁰ Mâlikî¹²¹¹ ve Hanbelî hukukçuları yanında¹²¹² Şâfiî fakih Ebû Hâmid el-Merverrûzî¹²¹³ Şâfiî fukahası ile aynı kanaattedir.

İstahrî'ye göre ise birinci tahallülün vakti, cemerâta taş atma vaktinin¹²¹⁴ sadece girmesiyle başlar. Dolayısıyla ona göre cemerâta taş atılın atılmasının birinci tahallülün vakti girdiği an, birinci tahallül gerçekleşmiş olur. İstahrî, bu kanaate kıyas delili neticesinde varmıştır. Nitekim o, hac ibadetindeki tahallül olayını oruçtaki iftar açmaya mukayese etmiştir. Şöyle ki, hac ve oruç kendilerine kefaretin taalluk etmesi bakımından birbirine benzeyen iki ibadettir. Kişi, iftar vaktinin girmesiyle yeme-içmeyi –iftarını açmasa dahi- kendine helal kılmaktadır. Aynı şekilde kişi, cemerâta taş atma vaktinin girmesiyle –atmasa dahi- ihram yasaklarından bir bölümünü kendine helal kılmaktadır.¹²¹⁵ Ayrıca İstahrî, cemerâtı taşlama vaktinin girişini, birinci tahallülün meydana gelmesi hususunda taşlama fiili ile aynı mesabede değerlendirmiştir.¹²¹⁶ Dolayısıyla ona göre birinci tahallülün vukuu için cemerâtı taşlama eyleminin bilfiil yapılmasına gerek yoktur. Bu hususta mücerreden cemerâtı taşlama vaktinin girmesi yeterlidir.¹²¹⁷ Zâhirî müctehidler, bu konuda İstahrî gibi düşünmektedir.¹²¹⁸

Görüldüğü üzere İstahrî bu konuda mezhebin müftâ bih görüşüne muhalif tutum sergilemiştir. Nitekim onun bu tutumu, mezhep içerisinde “şâz, hata ve zayıf” olarak nitelendirilerek tenkit edilmiştir. İlgili hadiste geçen إِذَا رَمَيْتُمْ ifadesi, birinci tahallülün gerçekleşmesi için fiilen cemerâta taş atılmasını açık bir şekilde belirtmektedir.¹²¹⁹ Ayrıca

¹²⁰⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 190; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 418; Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 225; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 493; Buceyrimî, *Tuhfetu'l-habîb*, III, 236.

¹²⁰⁹ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 104.

¹²¹⁰ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994, II, 228-229; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 157; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 487.

¹²¹¹ Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 36; Karavî, Muhammed el-Arabî, *el-Hulâsatü'l-fikhiyye 'alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts, s. 255; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, IV, 125.

¹²¹² Kevsec, Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhiye*, thk. Muhammed b. Abdillâh ez-Zâhim, Câmî'atü'l-İslâmiyye, Medine 2004, V, 2160; İbn Müflih, *el-Mübdi'*, III, 224.

¹²¹³ İmrânî, *el-Beyân*, IV, 347.

¹²¹⁴ Cemerâta taş atma vakti, İslam hukukçuları tarafından muhtelif fih konulardandır. Hanefî ve Mâlikî müctehidlerine göre cemerâta taş atma vakti, kurban bayramı günü güneş doğduktan sonra başlarken; Şâfiî ve Hanbelî fukahasına göre ise kurban bayramı gecesinin yarısından itibaren başlar. Aynî, *el-Binâye*, IV, 261; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'id ve fîrû'i fikhi's-Şâfi'iyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 52; İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti'*, VII, 326.

¹²¹⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 190.

¹²¹⁶ Râfi'î, *el-Azîz*, III, 428; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 104.

¹²¹⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 418; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 347; Kaffâl, *Hilyetu'l-ulemâ*, III, 298.

¹²¹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 139.

¹²¹⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 190; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 347; Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 230.

İstahrî'nin cemerâtı taşlama vaktinin girişini, taşlama fiili ile aynı mesabede görmesi isabetsizdir. Çünkü mücerreden vaktin girişi ile söz konusu ibadet sâkıt olmamaktadır. Dolayısıyla cemerâtı taşlama vaktinin girmesi ile bir nevi taşlama fiilinin yerine getirildiği söylenemez. Zaten cemerâtın taşlanması hacın vâciplerinden olup söz konusu vacibin vaktinin mahza girmesiyle vücûbiyet kişinin zimmetinden sâkıt olmamaktadır. Dolayısıyla cemerâtı taşlama vücûbiyetinin sâkıt olabilmesi, kişinin bilfiil cemerâtı taşlamasıyla ya da cemerâtı taşlama vaktini fevt etmesiyle mümkündür. Aynı şekilde cemerâta taş atma, kurban kesme, traş olma, ziyaret tavafi ve sa'yin ittifakla bilfiil yapılmasıyla ikinci tahallülün vakti girdiği gibi cemerâta fiilî olarak taş atmakla da birinci tahallülün vakti girmiş olur. Bununla birlikte İstahrî'nin hac ibadetindeki tahallülü, oruçtaki iftara benzetmesi tutarsızdır. Nitekim kişi, oruç ibadetinde zamanın çıkması sebebiyle (iftar vaktinin girmesiyle) muftir (iftar eden); cemerâta taş atma vaktini fevt etmesi sebebiyle de muhil (ihram yasaklarını kendine helal kılan) olmaktadır. Buna göre kişi, iftar zamanının girmesiyle yeme-içme eyleminde bulunmadığı müddetçe muftir olmadığı gibi cemerâtı taşlama vaktinin girmesiyle fiilî olarak taşlama olmadıkça da muhil olamaz.¹²²⁰

2.5.4. Sa'yde Şavtın Belirlenmesi

Kelime olarak "kastetmek, yürümek, çabalamak ve koşmak" anlamlarına gelen sa'y¹²²¹ fıkıh terimi olarak hac veya umre tavaflarından sonra dördü gidiş, üçü dönüş olmak üzere Safâ ile Merve tepeleri arasında toplam yedi defa gidip gelmeyi ifade eder.¹²²²

Sa'yin Kur'an'daki dayanağı "*Şüphesiz Safâ ile Merve Allah'ın şeâirindendir*"¹²²³ ayetidir. Hz. Peygamber'in hac ibadetini yerine getirirken Safâ ile Merve arasında sa'y etmiş olması buna binaen de "*Ey insanlar! Sa'y ediniz. Çünkü sa'y sizlere farz kılındı*"¹²²⁴ buyurması sa'yin meşruiyetinin sünnetteki delillerindendir. Bununla birlikte sa'yin dini bir hüküm olduğu icmâ ile teyit edilmiştir. Nitekim İbn Abbâs'ın naklettiği ve genel kabul gördüğü rivayete göre Hz. İbrahim'in eşi Hâcer'in oğlu İsmail için su aramak maksadıyla Safâ ile Merve tepeleri arasında koşması sa'yin kaynağını teşkil etmiştir.¹²²⁵ İlgili nas müvacehesinde cumhûr-ı fukaha (Hanefîler hariç)¹²²⁶ sa'yin, hac ve umrenin rükünlerinden

¹²²⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 190; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 418; Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 225.

¹²²¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 616; Ögüt, "Sa'y", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 206.

¹²²² Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, s. 712.

¹²²³ Bakara, 2/158.

¹²²⁴ Beyhakî, "Hac", 162.

¹²²⁵ İbn Kâsım, *el-İhkâm*, II, 447; Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, s. 709.

¹²²⁶ Nitekim Hanefî mezhebinde sa'y, vâciptir. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, s. 118; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 381.

biri olduğuna kâil olmuştur.¹²²⁷ Sa'ye Safâ tepesinden başlanmalıdır. Zira Hz. Peygamber, Safâ tepesine yürürken “Şüphesiz Safâ ile Merve Allah'ın şecâirindendir”¹²²⁸ ayetini okuyup burada önce Safâ tepesinin zikredildiğine işaretle, “Allah'ın başladığı yerden başlıyoruz”¹²²⁹ buyurmuştur. Bu bağlamda sa'ye Safâ'dan değil de Merve tepesinden başlanması durumunda bu, şavt (tur) olarak sayılmaz.¹²³⁰

İslâm hukukçuları furu-i fıkıh kaynaklarında sa'yin sıhhatine yönelik birtakım şartlara yer vermiştir. Bu şartlardan birisi sa'yin yedi şavttan müteşekkil olmasıdır. Buna göre yedi şavttan eksik olan sa'y, geçersiz sayılmıştır.¹²³¹ Hz. Peygamber'in sa'ye ilişkin uygulamasını dikkate alan fukaha, sa'yin yedi şavttan müteşekkil olduğu konusunda hemfikirken; sa'ydeki şavtın tahdidi hususunda ihtilaf ettikleri görülmüştür.

Şâfiî müctehidlerin kâhir ekserine göre Safâ'dan Merve'ye gidiş bir şavt, Merve'den Safâ'ya dönüş de yine bir şavttır. Onlar ileri sürdükleri bu görüşü, “Hz. Peygamber, Mekke'ye geldiğinde Kâbe'yi yedi defa tavaf etti. Sonra Safâ ve Merve arasında yedi defa sa'y yaptı”¹²³² şer'î nassına dayandırmışlardır. Nitekim İbn Ömer tarafından rivayet edilen ilgili nasta Hz. Peygamber'in yedi defa sa'yde bulunduğu açık bir şekilde ifade edilmiştir. Buna göre Safâ ve Merve'ye yapılan her gidiş ve dönüş, bir şavt olarak hesaplanır.¹²³³ Mezhepte sahih ve meşhur olan görüş budur.¹²³⁴ Ayrıca Hanefî,¹²³⁵ Mâlikî,¹²³⁶ Hanbelî¹²³⁷ ve Zâhirî hukukçuları da¹²³⁸ Şâfiî fukahası ile aynı kanaattedir.

İstahrî'ye göre ise Safâ'dan Merve'ye, Merve'den de Safâ'ya yapılan gidiş-dönüş bir şavttır. O bu hususta sa'yde yapılan şavtı, tavaftaki şavta kıyas etmiştir. Buna göre tavafta Hacerülesved'den Hacerülesved'e bir şavt olduğu gibi sa'y vecibesinde de Safâ'dan Safâ'ya gidip gelme bir şavttır. Ayrıca İstahrî, sa'ydeki şavtı, abdest alırken başın

¹²²⁷ Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 198; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, s. 87; Hüseyinî, *Kifâyetu'l-ahyâr*, s. 214. Hanbelî mezhebinde zayıf nitelendirilen kanaate göre sa'y, sünnettir. Merdâvî, *el-İnsâf*, IV, 44.

¹²²⁸ Bakara, 2/158.

¹²²⁹ İbn Mâce, “Hac”, 84.

¹²³⁰ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 304; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, II, 134; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 406; Karâfî, *ez-Zahîre*, III, 251.

¹²³¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 151; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 14; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 406; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, s. 89.

¹²³² Nesâî, “Hac”, 163.

¹²³³ Buveytî, *Muhtasar*, s. 587; Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 159; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 304; Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 63; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, IV, 97; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, III, 291; Dimyâtî, *Î'ânetu't-tâlibîn*, II, 290; Zuhaylî, *el-Mu'temed*, II, 358.

¹²³⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 71. Meşhur görüş; İmam Şâfiî'nin iki veya daha fazla kavli arasında râcih olan görüşe denir. Ancak bu görüşlerin dayandığı delillerden biri güçlüyken diğeri zayıf, ya da biri güçlüyken diğeri ikisi zayıftır. Bu durumda tercih edilen kavle “meşhur” denir. Cuğaym, *Medhal*, s. 172.

¹²³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 14; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, II, 134-135.

¹²³⁶ Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, II, 317; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 34.

¹²³⁷ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 405; İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, VI, 44.

¹²³⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 83.

tamamını meshetmeye mukayese etmiştir. Buna göre abdestte başın önünden sonuna, sonundan da önüne kadar ıslak elle tek seferde dokunmak mesh olduğu gibi Safâ'dan Merve'ye oradan yine Safâ'ya olan gidiş-dönüş de bir şavt olur.¹²³⁹ Tâbiîn dönemi fakihî İbn Cüreyc (ö. 150/767) başta olmak üzere¹²⁴⁰ Ebû Abdîrrahmân b. Binti's-Şâfi' (ö. 295/908), Ebû Hafs b. el-Vekîl (ö. 310/922), Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ebû Alî b. Hayrân,¹²⁴¹ Ebû Cafer et-Tahavî,¹²⁴² Ebûbekir es-Sayrafi¹²⁴³ ve daha birçok müctehidin İstahrî ile aynı kanaatte oldukları görülmüştür.

Bu konuda mezhebe muhalefet eden İstahrî, fukaha tarafından eleştirilmiştir. Onun ileri sürdüğü kanaat, doktrin içerisinde kabul görmediğinden çirkin (kabîh) bir hata olarak nitelendirilmiştir. Şöyle ki, İstahrî'nin kanaatine göre sa'ydeki şavt sayısı on dört olmaktadır. Bu da “*H. Peygamber, Safâ ve Merve arasında yedi tur attı*”¹²⁴⁴ nass-ı sarihiyle çelişmektedir. Nitekim mezkûr nasta şavtın yedi olduğu belirtilmiştir. Ayrıca öğle veya ikindi namazının rekât sayısının dört olduğu icmâ yoluyla sabit olduğu gibi konuya ilişkin Şâfiî fukahasının kanaati de bir o kadar tartışmasız halef ve seleften günümüze kadar nakledilegelmiş bir husustur.¹²⁴⁵ Bununla birlikte İstahrî'nin sa'y'deki şavtı, tavaftaki şavta kıyas etmesi, lehine delil teşkil etmemekte olup aksine aleyhine hüccet olmaktadır. Nitekim tavaftaki şavtın vücûbiyeti, Hacerülesved'den Hacerülesvede olan mesafenin tamamını katetmekle mümkünken; sa'y'de ifa edilen şavttaki vücûbiyet ise Safâ'dan Safâ'ya kadar olan mesafeyi değil aksine sadece Safâ'dan Merve'ye olan mesafeyi katetmekle mümkün olabilmektedir.¹²⁴⁶ Ayrıca İstahrî'nin sa'y'deki şavtı, abdestte başın tamamını mesh etmeye mukayese etmesi, hüküm ve uygulama bakımından birbiriyle farklı iki hususun mukayesesinden (kıyas ma'al-fârik) öte bir şey olamaz.¹²⁴⁷ Nitekim sa'y'deki şavt tartışmasız vâcip;¹²⁴⁸ başın önünden arkaya arkadan da öne doğru olacak şekilde uygulanan abdestteki mesh ise müstehaptır. Ayrıca başın tamamında bulunan saçın meshi, avuç içinin önden arkaya arkadan öne doğru götürüp getirmekle

¹²³⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 159; Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 71.

¹²⁴⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 159.

¹²⁴¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 71; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 409;

¹²⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 14; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 134.

¹²⁴³ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 409; Dîmaşkî, *Rahmetu'l-ümme*, s. 90.

¹²⁴⁴ Zeyla'î, *Nasbü'r-râye*, III, 53.

¹²⁴⁵ Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 409; Nevevî, *el-İdâh*, s. 257.

¹²⁴⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 159; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 409; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 305; Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 71; Ğamrâvî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, s. 161.

¹²⁴⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 402; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 255.

¹²⁴⁸ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 478.

meydana gelirken; sa'ydeki şavt ise Safâ'dan Merve'ye ya da Merve'den Safâ'ya bir defa gitmekle gerçekleşmektedir.¹²⁴⁹

“Hz. Peygamber’in tavafi, Merve’de son bulmuştur”¹²⁵⁰ nassının delâleti bağlamında, Safâ’dan Merve’ye Merve’den Safâ’ya gerçekleştirilen gidiş ve dönüşün her birinin bir şavt olduğu hususunun isabetli olduğu söylenebilir. Buna göre konuya yönelik muhalif tutum sergileyen ilim ehlinin bu husustaki ictihadına ilgili şer’î naslara aykırı olduğu gerekçesine binaen iltifat edilmemelidir. Nitekim Hz. Peygamber’in sa’y esnasında toplamda on dört şavt yaptığına dair nassa dayalı herhangi bir nakil olmamakla birlikte fetva ve ictihadına itimat edilen -bir kısım müctehid dışında- hiçbir fakihin bunu ifade ettiğine -görüldüğü kadarıyla- kaynaklarda rastlanmamıştır. Ayrıca Safâ’dan Safâ’ya gidiş ve dönüş bir şavt olsaydı Safâ’dan sa’ye başlayan Hz. Peygamber’in son sa’yı Safâ’da nihayete erdirmesi lazım gelecekti. Ancak o’nun şavt olarak Safâ’da başlattığı sa’yini Merve’de sonlandırdığı bilinmektedir. Bu da Safâ’dan Merve’ye gidişin bir şavt; Merve’den de Safâ’ya dönüşün de bir şavt olduğuna delâlet etmektedir.¹²⁵¹

2.5.6. Haccın Fevt Etmesi

Kelime olarak “yetişmemek ve kaçırmak” anlamlarına gelen fevt,¹²⁵² fikhî terminolojide “hac ibadetini gerçekleştirmek üzere ihrama niyet eden kişinin Arafat vakfesine yetişememesi, bir an olsun Arafat’ta bulunmaması” şeklinde tanımlanmıştır.¹²⁵³ Buna göre her ne sebeple olursa olsun Kurban bayramının birinci günü fecr-i sâdıktan önce bir lahza olsun Arafat’ta bulunamayan kişi, o yılki hacca yetişememiş, haccı fevt etmiş (kaçırmış) olur.¹²⁵⁴ Nitekim “*Hac Arafattır. Her kim fecir doğmadan önce cem’ (Müzdelife) gecesini Arafat’a gelirse kuşkusuz haccı idrak etmiş olur*”¹²⁵⁵ hadisine istinaden Arafat vakfesi haccın temel rüknü sayılmıştır. Bu rüknün müddeti ise belirtildiği üzere arefe günü zevalden, bayram sabahı tan yeri ağarmaya başlayıncaya kadardır.¹²⁵⁶

İslâm âlimleri, “*Fecirden önce Arafat vakfesini idrak etmeyen kişiden hac fevt etmiştir. Ka’be’yi tavaf etsin, Safâ ve Merve’yi sa’y yapsın sonra da isterse traş olsun*

¹²⁴⁹ Nevevî, *el-Mecmû’*, I, 402.

¹²⁵⁰ Müslim, “Hac”, 147.

¹²⁵¹ İbn Kayyim, *Zâdû’l-me’âd*, II, 213-214.

¹²⁵² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts, II, 69.

¹²⁵³ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 181.

¹²⁵⁴ Umre ibadeti, belli bir vakitle sınırlı olmadığından fevt etme durumu bulunmamaktadır. İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 102; Nevevî, *el-Mecmû’*, VIII, 288; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, III, 509; Mağribî, *Mevâhibu’l-celil*, IV, 294.

¹²⁵⁵ Tirmizî, “Hac”, 57.

¹²⁵⁶ Mâverî, *el-Hâvî*, IV, 172; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, III, 507; Remlî, *Nihâyetu’l-muhtâc*, III, 298; Zeydân, *el-Mufasssal*, II, 359.

isterse saçını kısaltсын”¹²⁵⁷ ve “*Arafat’a yetişemeyen kişi, haccı fevt etmiştir. Umre yaparak ihramdan çıksın*”¹²⁵⁸ naslarına istinaden Arafat’ta vakfeye yetişemeyen kişi hakkında birtakım hukukî sonuçların meydana geleceği yönünde hemfikir olmuştur. Buna göre haccı fevt eden kişinin;

- Umre ibadetini yapıp tahallül etmesi,
- Nafile dahi olsa hac ibadetini gelecek yıllarda kaza etmesi,
- Söz konusu kaza ile birlikte kurban kesmesi,¹²⁵⁹
- Mazeretsiz haccı fevt etmişse derhal tevbe etmesi gerekli görülmüştür.

Bu bağlamda fukaha, haccın fevti neticesinde umre ibadetini yapıp tahallül edecek kişiden tavaf etme, Safâ ile Merve arasında sa’yde bulunma ve saç tıraş etme/kısaltma farızalarının bi’l-ittifak sâkit olmadığını ifade etmişlerdir.¹²⁶⁰ Ancak Arafat vakfesinden sonra yapılan Mina ve Müzdelife’de geceleme ve şeytan taşlama, haccı fevt eden kişiden sâkit olup olmadığı hususunda hemfikir oldukları söylenemez.¹²⁶¹

Şâfiîlerin büyük çoğunluğuna göre Mina ve Müzdelife’de geceleme ve şeytan taşlama farızaları, haccı fevt eden kişiden sâkit olur. Onlar ileri sürdükleri bu görüşü, “*Fecirden önce Arafat vakfesini idrak etmeyen kişiden hac fevt etmiştir. Ka’be’yi tavaf etsin, Safâ ve Merve’yi sa’y yapsın sonra da isterse traş olsun isterse saçını kısaltсын*”¹²⁶² hadisinin zâhirî ile istidlâl etmişlerdir.¹²⁶³ Nitekim bu hadiste Hz. Peygamber, Arafat vakfesini fevt eden kişiden sadece tavaf etmesini, sa’y yapmasını ve traş olmasını istemiştir. Buna göre Mina-Müzdelife’de geceleme ve şeytan taşlama vecibeleri haccı fevt eden kişi hakkında gerekli olsaydı bunu Hz. Peygamber hükmen beyan ederdi. Bu da Mina-Müzdelife’de geceleme ve şeytan taşlama vecibelerinin haccı fevt eden kişinin zimmetinden düştüğünü gösterir. Yine bu fakihler ifade ettikleri kanaati, Sahabe kavliyle hüccet kılarak teyit etmişlerdir. Nitekim içerisinde İbn Abbâs, Ömer b. Hattâb (ö. 23/644), İbn Ömer ve Zeyd b. Sâbit’in (ö. 45/665) de yer aldığı bir grup sahabe, haccı fevt eden kişiye sadece tavaf etmesini, sa’yde bulunmasını ve traş olmasını emretmişlerdir. Sahabîlerin haccı fevt eden kişiye Mina-Müzdelife’de geceleme ve şeytan taşlama vecibelerini yerine getirmesine yönelik herhangi bir telkinde bulunmamaları, söz konusu

¹²⁵⁷ Beyhakî, “Hac”, 250.

¹²⁵⁸ Dârekutnî, “Hac”, 263.

¹²⁵⁹ Ancak Hanefî hukukçularına göre haccı fevt eden kişi umre fiillerini yerine getirerek ihramdan çıktığından kurban kesmesi zorunlu değildir. İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 102.

¹²⁶⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 424; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân*, III, 426; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 101; İbn Duveyyân, *Menârü’s-sebîl*, I, 269.

¹²⁶¹ Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, III, 2344.

¹²⁶² Beyhakî, “Hac”, 250.

¹²⁶³ Müzenî, *Muhtasar*, s. 101; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 380.

vecibelerin haccı fevt eden kişi hakkında sâkıt olduğuna karine teşkil eder.¹²⁶⁴ Ayrıca Mina-Müzdelif'e'de geceleme ve şeytan taşlama, Arafat vakfesinin tabilerindendir. Buna göre Arafat vakfesinin olmadığı yerde Mina-Müzdelif'e'de geceleme ve şeytan taşlama ibadetlerinin varlığından söz edilemez.¹²⁶⁵

Şâfiî fukahasının kanaati, mezhepte sahih olarak nitelendirilmiştir.¹²⁶⁶ Meseleye dair Hanefî,¹²⁶⁷ Mâlikî¹²⁶⁸ ve Hanbelî müctehidlerin¹²⁶⁹ kanaati, Şâfiî hukukçularıyla örtüşmektedir.

İstahrî'ye göre ise Mina ve Müzdelif'e'de geceleme ve şeytan taşlama, haccı fevt eden kişiden sâkıt olmaz. İstahrî ilgili meselede vardığı kanaati, kıyas delili ile hüccetlendirdiği görülmüştür. Nitekim o, Mina-Müzdelif'e'de geceleme ve şeytan taşlamayı, haccın rükünlerinden olmaları bakımından tavaf ve sa'ye mukayese etmiştir. Buna göre haccı fevt eden kişinin tavaf ve sa'yde bulunması icmâen zorunlu olduğu gibi Mina-Müzdelif'e'de geceleme ve şeytan taşlaması da gereklidir. Aynı şekilde o, haccı fevt eden kişiyi, namazın rükünlerinden bir rüknü yapmaktan aciz olan kişiye teşbih etmiştir. Buna göre aciziyetinden dolayı namazın rükünlerinden herhangi bir rüknü yapamayan kişiden namazın diğer rükün veya heyetleri sâkıt olmadığı gibi Arafat vakfesini kaçıran kişiden de Mina-Müzdelif'e'de geceleme ve şeytan taşlama farizaları sâkıt olmaz. Bu itibarla haccı fevt eden kişinin haccın vecibelerinden olan Mina-Müzdelif'e'de geceleme ve şeytan taşlamayı yerine getirmesi lazımdır.¹²⁷⁰ Müzenî¹²⁷¹ ve Hanbelî fakihî İbn Ebî Mûsâ (ö. 428/1036)¹²⁷² bu görüştedir.

İlgili meselede mezhebin sahih görüşüne muhalif tutum sergilediği görülen İstahrî'nin kanaati, doktrin içerisinde "hata" olarak nitelendirilerek meseleye ilişkin kıyası ise birkaç açıdan eleştirilmiştir. Şâfiî fukahasının İstahrî'nin kanaatine yönelik ileri sürdükleri eleştiriler şunlardır:

- a) Mina ve Müzdelif'e'de geceleme ve şeytan taşlamanın haccı fevt eden kişi hakkında sâkıt olduğunu ifade eden ve bu hususta kendilerine muhalefet edilmeyen birçok sahabeye rağmen İstahrî'nin bu tutumu, fukaha tarafından garipsenmiştir.¹²⁷³

¹²⁶⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 237; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 380-381.

¹²⁶⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 285.

¹²⁶⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 286; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, IV, 213.

¹²⁶⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, II, 220; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 177.

¹²⁶⁸ Bağdâdî, *'Uyûnu'l-mesâil*, s. 272.

¹²⁶⁹ Buhârî, *Keşşâfü'l-kınâ*, II, 523; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I, 532.

¹²⁷⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 424-425; Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 287.

¹²⁷¹ Müzenî, *Muhtasar*, s. 100-101.

¹²⁷² Merdâvî, *el-İnsâf*, IV, 62; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I, 532.

¹²⁷³ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 237; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 380-381.

- b) İstahrî'nin Arafat vakfesini kaçırın kişiye namazın rükünlerinden birini yapmaktan aciz kimseye mukayesesi isabetsiz görülmüştür. Nitekim namaz ve hac ibadetleri, rükünlerinin telafî edilmesi açısından birbirine benzemez. Zira kişi namazın rükünlerinden herhangi birini yapmaktan aciz olduğunda onun bedelini yapmakla mükellef tutulur. Ancak Arafat vakfesini kaçırın kişinin yapabileceği herhangi bir bedel yoktur. Bundan dolayıdır ki, Arafat vakfesini kaçırın kişiye gelecek senelerde haccı kaza etmesi öngörülmüştür.¹²⁷⁴
- c) Aynı şekilde İstahrî'nin Mina-Müzdelife'de geceleme ve şeytan taşlamayı haccın rükünlerinden olması bakımından tavaf ve sa'ye mukayesesi de tutarlı görülmemiştir. Zira Mina-Müzdelife'de geceleme ve şeytan taşlama ibadetleri, tavaf ve sa'yin aksine Arafat vakfesine tabi vecibelerdendir. Buna göre “metbûun sâkıt olması sebebiyle tâbi de sâkıt olur”¹²⁷⁵ prensibi gereği metbûun (Arafat vakfesi) mevzu bahis olmadığı yerde tâbi'in (Mina-Müzdelife'de geceleme ve şeytan taşlama) varlığından bahsetmek doğru olmaz.¹²⁷⁶

2.5.7. Birden Fazla İhram Yasağının İhlal Edilmesi

Fıkıh kaynaklarında ihram yasakları konusu genel olarak مُحَرَّمَاتُ الْإِحْرَامِ ya da مُحَرَّمَاتُ الْإِحْرَامِ başlıkları altında incelenmeye konu olmuştur. Genel manada bu yasaklar; elbise (gömlek, pantolon, cübbe, mont...) giymek, güzel koku sürünmek, saç veya sakala zeytinyağı sürmek, bedenden kıl çekmek, tırnak kesmek, av yapmak, cinsel temasta bulunmak ve harem bölgesindeki bitkileri koparmaktır.¹²⁷⁷

Fıkıh literatüründe mezkûr yasakların ihlal edilmesine cinayet denir. Cinayetler cezayı gerektirdiğinden ihram yasaklarını ihlal eden kişi şâri' tarafından gerek mâlî gerekse bedenî olmak üzere birtakım müeyyideye müstehak görülmüştür.¹²⁷⁸

İhram yasaklarının ihlali durumunda ön görülen cezalar; cinsel münasebet sebebiyle hac veya umrenin fasid olup bir sonraki yıllarda kaza edilmesi, bedene (büyükbaş hayvan kesme) veya dem (küçükbaş hayvan kesme) gerektirmesi ve fidye verme gibi yasak ve ihlalin ağırlık derecesine göre birbirinden farklı sonuçlar doğurmaktadır.¹²⁷⁹

¹²⁷⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 237-238.

¹²⁷⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 118.

¹²⁷⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 424-425; Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 285.

¹²⁷⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 555-556; Karâfî, *ez-Zahîre*, III, 301; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 292-293.

¹²⁷⁸ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 292-307; Ögüt, “İhram”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 539-542.

¹²⁷⁹ Cezîrî, *el-Fıkıh*, s. 332-333; Kâf, *el-Ehemm*, s. 301-305; Ögüt, “İhram”, XXI, 539-542.

Fürû-ı fıkıh eserlerinde söz konusu yasak ve cezalara, tafsilatlı bir şekilde değinilmiştir.¹²⁸⁰ Ancak burada araştırmanın kapsamını aşmamak adına sadece tartışmanın cereyan ettiği birden fazla ihram yasağının ihlal edilmesi durumunda her bir ihlal için birer fidye ödenip ödenmeyeceği meselesi üzerinde durulacaktır.

Şâfiî hukukçular, ihram yasaklarını istimtâ‘ ve istihlâk olmak üzere iki kısma ayırmıştır. İstimtâ‘, vücudu rahatlatmaya yönelik yapılan fiillerdir. Bunlar; elbise giymek (başı örtmek buna dâhil), saç veya sakalı yağlamak ve güzel koku sürünmektir. İstihlâk ise vücutta bulunan saç veya kılları traş etmek; tırnakları kesmek, av hayvanı öldürmek ve harem bölgesindeki bitkileri koparmak üzere meydana gelen teleftir. Yasağın nevine bakılmaksızın bir defaya mahsus ihlalin meydana gelmesi halinde bir fidye ödenir. Aynı şekilde istimtâ‘ nevinden birden fazla ihlalin olması durumunda söz konusu ihlaller ard arda olacak şekilde aynı mekân ve zamanda fidye ödemeksizin meydana gelmişse o vakit ihlallerin tümü için tek bir fidye ödenir.¹²⁸¹ Ancak onlar, aşağıda zikri geçen hususlarda birden fazla ihram yasağının ihlali neticesinde her bir yasağın ihlali için birer fidye ödenmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bunlar kısaca şöyledir:

- Birden fazla ihlalin istihlâk nevinden olması halinde bakılır: şayet ihlal edilen yasaklar, av yapmak gibi misliyle mukabili mümkün görülen hususlardan ise bu durumda her bir av yasağına karşılık birer fidye ödenir.¹²⁸² Yine istihlâk nevinden birden fazla ihlal edilen yasaktan biri av yapmak gibi misliyle mukabili mümkün görülen yasaktan, diğerinin de traş olmak ve tırnakları kesmek gibi misliyle mukabili mümkün görülmeyen yasak cinsinden ise o vakit yine her bir yasak ihlali için birer fidye ödenir. Aynı şekilde birden fazla ihlal edilen istihlâk nevi yasaktan her biri traş olmak ve tırnak kesmek gibi misliyle mukabili mümkün görülmeyen cinsten olması halinde her bir yasak ihlali için birer fidye ödenir.¹²⁸³
- İhlal edilen yasaklardan birinin istihlâk (traş olma gibi), diğerinin de istimtâ‘ (elbise giyinmek gibi) nevinden olması halinde bakılır: şayet söz konusu yasaklardan her biri, birçok sebebe müsteniden ihlal edilmişse o vakit her bir ihlal için birer fidye ödenir. Nitekim bu durum birbirinden farklı had cezalarına benzemektedir. Dolayısıyla birden fazla birbirinden farklı had cezalarının eyleme dönüşmesi sonucu her bir suça karşılık ayrı ayrı birer ceza tatbik edildiği gibi istihlâk ve

¹²⁸⁰ İbn Kâsım, *el-İhkâm*, II, 374-382; Cezîrî, *el-Fıkıh*, s. 332-333.

¹²⁸¹ Mâverî, *el-Hâvî*, IV, 102-103; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 241. Cinsi münasebet dışında İhram yasaklarını ihlal eden kişi şu üç şeyi yerine getirmekte muhayyerdir: Üç gün oruç tutmak, altı fakiri doyurmak ve kurban kesmektir. Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, s. 680.

¹²⁸² Nevevî, *el-İdâh*, s. 495.

¹²⁸³ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 523.

istimtâ' nevinden olan iki ihram yasağının ihlal edilmesi neticesinde de her bir yasağın ihlali için birer fidye ödenir.¹²⁸⁴ Ancak iki farklı nevdan oluşan traş olmak, koku sürünmek ve elbise giyinmek gibi ihram yasaklarının tek bir sebebe müstenid olarak ihlal edilmesi halinde her bir ihlal için birer fidye ödenip ödenmeyeceği hususunda ihtilaf ettikleri görülmüştür.¹²⁸⁵

Sebebin bir olup olmamasını dikkate almayan Şafiilerin kâhir ekserine göre her bir ihlal için birer fidye ödenir. Buna göre örneğin başı kırılan ihramlının, tedâvi edilmek suretiyle yaranın etrafı traş edilse sonra güzel kokulu kolonya dezenfekte maksadıyla yaraya sürülse ve daha sonra da yara sargı bezi ile sarılsa bu durumda üç ihlal (traş olmak, güzel koku sürünmek ve başı sarmak) vuku bulmuştur. Buna göre söz konusu ihlaller, istimtâ' ve istihlâk nevinden olması hasebiyle birbirinden farklıdır. Dolayısıyla istihlâk nevi yasaktan traş olmak ve tırnak kesmek gibi misliyle mukabili mümkün görülmeyen cinsten ötürü her bir yasak ihlali için birer fidye ödendiği gibi iki farklı nevin ihlali söz konusu olduğunda da her bir ihlal için birer fidye ödenmesi gerekir.¹²⁸⁶ Mezhepte esah olan görüş budur.¹²⁸⁷ Hanefî,¹²⁸⁸ Mâlikî¹²⁸⁹ ve Hanbelî hukukçular¹²⁹⁰ bu görüştedir.

İstahrî'ye göre ise iki farklı nevdan oluşan traş olmak, koku sürünmek ve elbise giyinmek gibi ihram yasaklarının tek bir sebebe müstenid olarak ihlal edilmesi halinde tüm ihlaller için bir fidye ödenir. Nitekim söz konusu ihlallere sebebiyet veren şey ihramlının kırılan başının tedâvisidir. Buna göre ihlal edilen söz konusu yasakların sebebi bir olduğundan ihlallerin farklı nevdan olduğuna bakılmaz. Dolayısıyla bu durumdaki kişi sadece bir fidye vermekle yükümlü tutulur.¹²⁹¹ Atâ, Evzaî ve Amr b. Dînâr (ö. 126/744) bu kanaattedir.¹²⁹²

Mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet eden İstahrî'nin ileri sürdüğü görüş, mezhep içerisinde "galat" olarak nitelendirilmiştir. Nitekim kafası kırılan kişi, sebebin bir olması bakımından bedenini temizlemek maksadıyla traş olup tırnaklarını kesen kişiye

¹²⁸⁴ Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 489-490; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 170-171; *el-Mecmû'*, VII, 382; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 523;

¹²⁸⁵ Bağavî, *Şerhu's-sünne*, VII, 249; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 258.

¹²⁸⁶ Mâverdi, *el-Hâvî*, IV, 103-104; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 392; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 253-258; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 213-214; Nevevî, *el-İddâh*, s. 495-496; *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 170; *el-Mecmû'*, VII, 382; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 523; Remlî, *Ğâyetu'l-beyân*, s. 181.

¹²⁸⁷ İmrânî, *el-Beyân*, IV, 214; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 489; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 378.

¹²⁸⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 194; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 56.

¹²⁸⁹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 408; Karâfî, *ez-Zahîre*, III, 349.

¹²⁹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 391; Rahîbânî, Mustafa es-Suyûtî, *Metâlibu uli'n-nuhâ fî şerhi Ğâyeti'l-müntehâ*, el-Mektebu'l-İslâmî, Dimaşk 1961, II, 362.

¹²⁹¹ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 258; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 213; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 378; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 489.

¹²⁹² Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*, II, 199; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 391.

benzer. Buna göre tek bir sebebe müsteniden (temizlenmek) traş olup tırnaklarını kesen ihramlı kişi, ihlal ettiği her bir yasak (traş olmak ve tırnak kesmek) için birer fidye ödediği gibi tek bir sebebe müsteniden (tedâvi olmak) yaralı bölgeyi traş edip güzel koku (kolonya) sürünen ve başını örten (sargı beziyle) kişi de her bir ihlal için (traş olmak, güzel koku sürünmek ve başı örtmek) birer fidye ödemek zorundadır.¹²⁹³

Muhammed Emîn eş-Şînkî'tî'nin (ö. 1907-1974), meseleye ilişkin “*Birden fazla ihram yasağının ihlal edilmesi sebebine binaen fidyenin taaddüd edip etmeyeceği hususunda Kur'an ve sünnetten herhangi bir nassa –bildiğimiz kadarıyla- yer verilmemiştir. Dolayısıyla ilim ehlinin bu konudaki tartışmaları tahkîk'u'l-menât nevinden öte bir şey değildir*”¹²⁹⁴ ifadesi fukaha arasında cereyan eden söz konusu tartışmanın şer'î nâstan uzak tamamen icthad mahsulü olduğunu belirtmektedir. Bu minvalde birden fazla ihram yasağını ihlal eden kişinin gerçekleştirdiği her bir ihlale karşılık birer fidye ödeyip ödemeyeceği hususunda ihlali yapan kişinin şer'î mazeretinin olup olmamasına bakıp bu doğrultuda fikir ortaya koymak esastır. Buna göre yukarıda verilen örnekte olduğu gibi yaralanmalara yönelik uygulanan tedâvide (traş olma, dezenfekte amacıyla kolonya kullanma ve sargı beziyle örtme gibi) birden fazla ihlalin vukuu, kaçınılmazdır. Bu durumda şer'î bir mazerete (tedâvi olmak) binaen birden fazla ihlalin vukuu neticesinde ödenecek fidyenin birden fazla olduğunu ifade etmek, ihramlı kişi için maddî/manevî meşakkat arzetmektedir. Kaldı ki şâri', meşakkatin olduğu yerde teysirin hâkim kılınmasını elzem görmüştür.¹²⁹⁵ Dolayısıyla ihlalin birden fazla olup olmamasına itibar etmeksizin sadece mazerete binaen sadır olan ihlallerin tamamına karşılık bir fidye ödenmesi, kolaylığın temini açısından dikkate değerdir.

2.5.8. İhramlının Çekirge Öldürmesi

Fürû-ı fıkıh eserlerinde ihram yasaklarına kapsamlı bir biçimde değinilmiştir. Söz konusu yasaklardan biri de ihramlının avlanması meselesidir.¹²⁹⁶

“*İhramlı olduğunuzda kara avı size haram kılınmıştır*”¹²⁹⁷ ayetini referans alan Şâfiî hukukçular, eti yenilen ve vahşi (evcil olmayan) kara hayvanının ihramlı tarafından avlanmasının şer'an yasak olduğuna hükmetmişlerdir. Bunun yanında “*İçinizden her kim yasak olduğunu bilerek av hayvanını öldürürse öldürdüğüne eşdeğer bir hayvanı –ki bu*

¹²⁹³ Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 378.

¹²⁹⁴ Şînkî'tî, Muhammed Emîn, *Edvâu'l-beyân fî idâhi'l-kur'an bi'l-kur'an*, tsh. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, V, 333.

¹²⁹⁵ Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu usûli'l-fıkıh*, Mektebetu'd-Da' ve, Mısır ts, s. 209.

¹²⁹⁶ Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, IV, 178; Hüseyinî, *Kifâyetu'l-ahyâr*, s. 230.

¹²⁹⁷ Mâide, 5/96.

hayvanın eşdeğerliğini içinizden adalet ve hakkaniyet sahibi iki kişi belirlemelidir- kurban edilmek üzere Kâbe'ye ulaştırmaktır”¹²⁹⁸ şer‘î nassı bağlamında ihramlının yasağı ihlal etmesi durumunda telef ettiği hayvanın mislini tazminle yükümlü tutulacağına kâil olmuşlardır. Buna göre ihramlı kişi, deve kuşunu telef etmesi halinde bir deveyi; vahşi sığır ve eşeği öldürmesi durumunda bir sığırı; sırtlanı öldürmesi halinde bir koçu; ceylanı itlaf etmesi halinde bir dişi keçiyi; tavşanı avlaması durumunda da bir dişi oğlağı kesip Harem bölgesine mahsus fakirlere tasadduk etmek zorundadır. Ancak misli olmayan hayvanların (çekirge gibi) itlafı durumunda kıymetleri tasadduk edilmelidir.¹²⁹⁹

Şâfiî fukahası “İhramlı iken suda avlanmak ve avlanan su ürünlerini yemek sizlere ve yolculukta olanlara helal kılındı”¹³⁰⁰ ayetinden hareketle deniz canlılarını, söz konusu yasaktan istisna tutmuşlardır.¹³⁰¹ Buna göre eti yenilen tavuk, deve, at vb. evcil hayvanları kesen ihramlıya ceza gerekmediği gibi deniz canlılarını avlamakla da herhangi bir müeyyide ittifakla ön görülmemiştir.¹³⁰² Ancak çekirgenin kara ya da deniz canlısı olup olmadığı tartışmasının bir sonucu olarak ihramlı kişi tarafından çekirgenin telef edilmesi durumunda ihramlının ceza ödeyip ödemeyeceği hususunda hemfikir oldukları söylenemez.

Şâfiîlerin çoğuna göre çekirge kara canlısıdır. Buna göre ihramlı kişi çekirgeyi telef etmesi durumunda ceza ödemekle yükümlüdür. Ceza ise, çekirgenin misli olmayan canlılardan olması hasebiyle bir tutam hurmanın tasadduk edilmesidir.¹³⁰³ Çekirgenin kara canlısı olduğu kanaatinden hareketle ihramlı kişi tarafından öldürülmesi durumunda ceza ödemesi gerektiğini ifade eden Şâfiî fukahasının, konuya ilişkin birtakım şer‘î nassı referans aldığı görülmüştür.

Şâfiî hukukçuların delilleri şöyledir:

- a) Tâbiînden Abdullah b. Ebî Ammâr el-Mekkî'nin (ö. ?) aktardığına göre; Muaz b. Cebel ve Ka'bû'l-Ahbâr'ın (ö. 32/652-53) da içinde bulunduğu bir grup sahabe, umre yapmak üzere ihrama niyet ederler. Bir yol üzerine vardıklarında Ka'bû'l-Ahbâr ateş yakar. O sırada çekirge topluluğu oradan geçer. Ka'bû'l-Ahbâr ihramlı olduğunu unutur ve iki çekirgeyi yakalayıp öldürür. İhramlı olduğunu hatırladıktan sonra ölü çekirgeleri yere atar. Medine'ye geldiklerinde Ka'bû'l-Ahbâr yaşanan

¹²⁹⁸ Mâide, 5/95.

¹²⁹⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 395; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 423; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 303-305.

¹³⁰⁰ Mâide, 5/96.

¹³⁰¹ İbn Münzir, *el-İşrâf*, III, 251; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 495. Burada yer alan “deniz canlısı” kelimesi kapsam bakımından umum ifade ettiğinden nehir, ırmak gibi tatlı su yataklarında yer alan canlıları da içine almaktadır. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, III, 2336.

¹³⁰² Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 282; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 495.

¹³⁰³ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 333.

hadiseyi Hz. Ömer'e anlatır. Hz. Ömer, Ka'bü'l-Ahbâr'a "Kendi nefesine neyi gerekli gördün ey Ka'b!" diye sorduğunda Ka'b: "iki dirhemi" diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Aferin! Kendi nefesine gerekli gördüğünü yerine getir. Zira iki dirhemi vermen yüz çekirgeden hayırlıdır" der.¹³⁰⁴

- b) İbn Abbâs'a Harem bölgesinde ihramdayken çekirge avlanmanın hükmü sorulduğunda o, "*Hayır*" diyerek ihramlıyken çekirge avlanmasını yasaklamıştır."¹³⁰⁵
- c) İhramdayken çekirge öldürdüğünü ve bu hususta herhangi bir cezanın üzerine lazım gelip gelmediğini soran kişiye İbn Abbâs "*onda (çekirge) bir tutam azık vardır*"¹³⁰⁶ buyurmuştur.

İlgili naslardan, çekirgenin ihramlı kişi tarafından telef edilmesi durumunda cezaya maruz kalacağı açık bir şekilde belirtilmiştir.¹³⁰⁷ Mezhepte esah olan görüş budur. Başta İbn Abbâs, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Atâ b. Ebî Rebâh olmak üzere¹³⁰⁸ Hanefî,¹³⁰⁹ Mâlikî¹³¹⁰ ve Hanbelî hukukçular¹³¹¹ bu kanaattedir.

İstahrî'ye göre ise çekirge deniz canlısıdır. Buna göre ihramlı kişi çekirgeyi telef etmesi durumunda ceza ödemekle yükümlü olmaz. İstahrî bu hususta Ebü'l-Mühezzim et-Temîmî (ö. 136/753)¹³¹² kanalıyla Ebû Hureyre'den nakledilen "*Çekirge topluluğuna denk geldik. Bir adam ihramlı olduğu halde elindeki kamçı ile çekirgelere vuruyordu. Bunun uygun olmadığı kendisine söylendi. Daha sonra o şahıs, Hz. Peygamber'e konuyu taşıyınca Hz. Peygamber, "çekirge deniz canlısıdır, dedi"*¹³¹³ hadisile istidlâl etmiştir. Nitekim bu hadiste çekirgenin deniz canlısı olduğu vurgusu yapılmıştır.¹³¹⁴ Ayrıca İstahrî, çekirgeyi şer'î usulle kesilmeksizin doğrudan etinin yenilebilir olması cihetinden¹³¹⁵ deniz canlısına benzetmiştir. Buna göre ihramlı kişi, deniz canlılarını avlaması neticesinde tazminle mükellef olmadığı gibi deniz canlısı olan çekirgeyi itlaf etmesinde de herhangi bir tazmin söz konusu olmaz. Sahabeden Hz. Ali (ö. 40/661),¹³¹⁶ Ka'b b. Ucre (ö. 52/672),¹³¹⁷ Ebû

¹³⁰⁴ Beyhakî, "Hac", 314.

¹³⁰⁵ Beyhakî, "Hac", 290.

¹³⁰⁶ Beyhakî, "Hac", 290.

¹³⁰⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 215; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 423; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 244; Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 495; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 332; *el-İdâh*, s. 186; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 514.

¹³⁰⁸ Râfi'î, *el-'Azîz*, III, 495; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 331.

¹³⁰⁹ Serahî, *el-Mebsût*, IV, 101; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 196; Aynî, *el-Binâye*, IV, 396.

¹³¹⁰ Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, II, 364; İlîş, *Minehu'l-celîl*, II, 340.

¹³¹¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 309; İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, V, 509.

¹³¹² Asıl ismi Yezîd b. Süfyân'dır. Aynî, *el-Binâye*, IV, 396.

¹³¹³ Ebû Dâvûd, "Hac", 41.

¹³¹⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 332; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 331; *el-İdâh*, s. 185-186.

¹³¹⁵ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, III, 355.

¹³¹⁶ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, IV, 132.

Saîd el-Hudrî; Tâbiînden Ka'bü'l-Ahbâr ve Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) yanında¹³¹⁸ iki rivayetten birinde Ahmed b. Hanbel¹³¹⁹ bu görüştedir.

Mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet eden İstahrî'nin kanaati, mezhep içerisinde kabul görmediğinden birkaç açıdan eleştirilmiştir. Nitekim İstahrî'nin kanaatini güçlendirmek üzere delil olarak getirmiş olduğu hadisin ravileri arasında Ebü'l-Mühezzim adında ravi yer almaktadır. Söz konusu ravi, birçok muhaddis tarafından “mechûl/gayrı maruf” olarak nitelendirildiğinden onun kanalıyla rivayet olunan hadisler vehm ve zayıf nazarıyla bakılmıştır.¹³²⁰ Bu bağlamda sıhhat açısından güçlü bir dayanak olmadan çekirgenin deniz canlısı olduğunu iddia etmek, kabul edilemez.¹³²¹

Fıkıh kaynaklarında çekirgenin kara ya da deniz canlısı olup olmadığı tartışmasının bir sonucu olarak çekirgenin ihramlı kişi tarafından telef edilmesi halinde ihramlının ceza ile tazmin olup olmayacağı hususu ortaya çıktığı görülmüştür.¹³²² Fukahanın konuya ilişkin serdetmiş oldukları deliller incelendiğinde cumhûrun kanaatinin tercih açısından güçlü ve isabetli olduğu anlaşılır. Zira çekirge, serçe gibi karada hayatını idame ettirip üreyen canlılardır.¹³²³ Şayet çekirge deniz canlısı olsaydı suya düştüğünde ölmezdi.¹³²⁴ Bu da onun deniz canlısı değil aksine kara hayvanı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda eti yenilen ve vahşi kara hayvanını itlaf eden ihramlıya ceza öngörüldüğü gibi kara canlısı olan çekirgeyi avlaması halinde de cezaya maruz kalması kaçınılmaz olur.

2.5.9. Bir Başkası Adına Ücretli Hac Yapanın İhramdan Önce Ölmesi

Mâlî yönden hacca gitmeye muktedir olduğu halde yaşlılık, şifa beklentisi olmayan daimi hastalık veya kötürümlük gibi sebeplerden ötürü hac ibadetini yapamayan kişi, ücret mukabilinde kendi yerine hacca gidebilecek birini bulması halinde bu görevi ifa etmek zorundadır. Kişi, ölmeden önce haccetme imkânı olmakla birlikte söz konusu ibadeti yerine getirecek malı olduğu halde bu farizayı yerine getiremeden vefat ederse bu durumda ölen kişiden haccın farziyeti sâkıt olmaz. Dolayısıyla ölen kişinin zimmetinde sabit olan hac ibadeti, ya bizzat mirasçılar tarafından ifa edilmeli ya da varislerin ölen kişinin mal varlığından ödenmesi koşuluyla bir başkasını ücret karşılığı tutarak onun yerine hac

¹³¹⁷ Karafî, *ez-Zahîre*, III, 336.

¹³¹⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 332; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 331.

¹³¹⁹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 309; İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, V, 509.

¹³²⁰ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Müşkili'l-hadîs ve beyânüh*, nşr. Mûsâ Muhammed Ali, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985, s. 350; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, V, 307.

¹³²¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 332; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 694; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 332; *el-İddâh*, s. 186.

¹³²² İbn Münzir, *el-İşrâf*, III, 250-251.

¹³²³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 196; İbn Kâsım, *el-İhkâm*, II, 413.

¹³²⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 254.

ibadetini yaptırmalıdır. Ancak bu kişi, ibadeti yapacak ölçüde geride mal bırakmamışsa bu durumda ölen kişinin adına bizzat mirasçıların bu farizayı ifa etme zorunluluğu olmadığı gibi varislerin başka birini ücret karşılığında herhangi bir şahsı bu hususta kiralamaları da mecburi görülmemiştir. Bunun yanında ölen kişi namına mirasçılar tarafından ücret karşılığı tutulan kişi (ecîr), hacca gitmek üzere yolculuğa çıksa ve haccın erkânını eksiksiz olarak ifa edip yurduna dönse bu durumda mirasçılar tarafından üzerinde anlaştıkları ücretin tamamını alır. Aynı şekilde ecîr, ölen kişi namına haccetmek için yolculuğa çıksa ve haccın erkânının bir kısmını icra ettikten sonra vefat etse bu durumda ecîrin yapmış olduğu yolculuk meşakkati ile birlikte ölen kişi adına edâ ettiği bazı rükünler hesaplanarak ecîrin ailesine ücret ödemesi yapılır. Ancak ecîr, yolculuğa çıkmadan vefat ederse bu durumda hiçbir ücret alamaz.¹³²⁵ Şâfiî hukukçular bu konuda hemfikirdir. Ancak söz konusu fukaha, hac ibadeti için yolculuğa çıkan ecîrin ihrama niyet etmeden vefat etmesi halinde ecîr, mirasçılar tarafından üzerinde anlaşılan ücreti alıp alamayacağı hususunda ihtilaf etmiştir.¹³²⁶

Şâfiîlerin kâhir ekserine göre ölen kişi adına hac ibadetini yapmak üzere yolculuğa çıkan ancak ihrama niyet edemeden vefat eden ecîr ücreti hak etmemiştir. Nitekim her iki taraf arasında belirlenen ücret, hac ibadetinin rükünlerini yapmaya yönelik idi. Ancak ecîr, haccın herhangi bir rükününü yapmadan vefat etmiştir. Dolayısıyla onun hac ibadeti için mahza yolculuğa çıkması ücreti hak ettiğini göstermez. Zira varisler ile ecîr arasında söz konusu olan ücret, Mekke'ye gitmek üzere yolculuğu katetmesi üzerine değil aksine bizatihi hac farizasını yapmak üzere akdolanmıştır. Mezhepte sahih kabul edilen görüş budur.¹³²⁷ İki rivayetten birinde Hanbelî hukukçular bu görüştedir.¹³²⁸

İstahrî'ye göre ise ecîr, her ne kadar hac farizasında yapılması gereken rükünleri yapamasa da hacca ulaştıran yolu ve mesafeyi katettiğinden akdolan ücretin bir kısmını

¹³²⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 135-136; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 379-380; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 16-17; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 31-32; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 456; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, IV, 28; Dimyâtî, *Î'ânetu't-tâlibîn*, II, 286; İrbilî, *Tenvîru'l-kulûb*, s. 291-292; Edîb, Muhammed, *el-Haccu ve'l-'umretu ahkâmun sâdiretun 'ani'l-mezhebi's-Şâfiî*, Mektebetu Dâru'd-Da've, Suriye 1971, s. 50-51; Zuhaylî, *el-Mu'temed*, II, 438-441.

¹³²⁶ Hanevî mezhebine göre ibadet ve taat içeren fiiller üzerine ecîrin icare edilmesi caiz olmamakla birlikte ecîrin ölen kişinin yerine haccetmesi caizdir. Buna göre ölen kişinin yerine haccetmesi üzere ecîre -gidiş-dönüş ve nafakası dışında- herhangi bir ücret ödenmez. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 164; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 88; Hamevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Gamzü 'uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, II, 93.

¹³²⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 2-72; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II, 264; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, IV, 381; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 605; İmrânî, *el-Beyân*, VII, 366; Nevevî, *el-İdâh*, s. 109; *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 31.

¹³²⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 24-25.

almayı hak etmiştir.¹³²⁹ O, bu görüşünü İmam Şâfiî'nin *el-İmlâ*'da geçtiğini iddia ettiği “*Kuşkusuz ücret, yolculuğu katetme ve haccın rükünlerinin ifası karşılığındadır*” kavline dayandırmıştır. Nitekim ona göre hac ibadeti, yolculuk ve rükünlerin edâsı olmak üzere iki aşamada gerçekleşmektedir. Buna binaen hac ibadetini yapmak üzere yolculuğa çıkan ecîr, haccın ilk aşaması olan yolculuğu katetme aşamasını icra ettiğinden mirasçılar tarafından verilmesi gereken ücretin bir bölümünü almaya müstehaktır. Mâlikî fukahası yanında¹³³⁰ Ebûbekir es-Sayrafi, İbn Ebû Hüreyre, İbnü'l-Mehâmîlî ile birlikte¹³³¹ iki rivayetten birinde Hanbelî fakihleri de¹³³² bu görüştedir.

Mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet eden İstahrî'nin ileri sürdüğü kanaat, Şâfiî fukahası tarafından kabul görmedğinden birkaç açıdan tutarsız görülmüştür. Birincisi Nevevî, konuya ilişkin İmam Şâfiî'nin bu husustaki görüşünün gerek kavî kadîm gerekse kavî cedîdde aynı olduğunu belirterek İmam Şâfiî'nin kadîm kanaatinde böyle bir hükmün yer almadığını ifade etmiştir.¹³³³ İkincisi ise, inşaat ustası bina yapmak üzere alet-edevâtı binanın yapılacağı araziye getirdikten sonra herhangi bir iş yapmadan ölmesi durumunda usta, bina sahipleri tarafından ödenmesi planlanan ücreti haketmediği gibi bahse konu olan ecîr de haccın erkânına yönelik herhangi bir vecibeyi yapmadan mahza yolculuk yapmakla herhangi bir ücreti hak etmez.¹³³⁴

İstahrî'nin ilgili meseledekş görüşü tercihe layık gözükmektedir. Zira hac, “*Oraya gitmeye gücü yeten herkese, Allah için Kâbe'yi ziyaret edip haccetmek farzdır*”¹³³⁵ ayetine istinaden bedenî ve mâlî olması hasebiyle oldukça meşakkatli bir ibadettir. Buna göre ecîr, her ne kadar ölümün kendisine isabet etmesi sonucu hac ibadetine yönelik rükünleri yapamasa da söz konusu ibadeti ifa etmek üzere yolculuğa çıkması, bedenen zahmetli bir uğraş olduğundan mirasçılar tarafından bu emek, kısmen de olsa karşılıksız bırakılmamalıdır.

2.5.10. Kurban Etinin Tasadduk Edilmesi

¹³²⁹ İstahrî'ye nispet edilen ikinci kanaatte o, bu hususta Şâfiî fukahası gibi düşünerek hac ibadetini yapmak üzere yolculuğa çıkan ancak ihrama niyet edemeden vefat eden ecîrin, küçük bir hediye dışında herhangi bir ücreti hak edemeyeceğine kâil olmuştur. Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IV, 17.

¹³³⁰ Bağdâdî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 280; İliş, *Minehu'l-celîl*, II, 204.

¹³³¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 273; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 264; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 605; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IV, 16-17; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 31; *el-Mecmû'*, VII, 137.

¹³³² İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 181; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 24-25.

¹³³³ Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 136.

¹³³⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 273; İmrânî, *el-Beyân*, VII, 366; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 137.

¹³³⁵ Âl-i İmran, 3/97.

Kurban kelimesi قُرْب fiilinin mastar eki olup sözlükte “yaklaşmak” manasındadır.¹³³⁶ Fıkıh dilinde ise “Allah’a yakınlaşmayı murad ederek Zilhicce ayının 10’u ila 14’ü arası dinen belirlenen şartları haiz büyükbaş veya küçükbaş hayvanları usulüne göre kesmek” şeklinde tarif edilmiştir.¹³³⁷

Meşruiyeti Kur’an¹³³⁸ ve sünnet¹³³⁹ ile sabit olup akıl sahibi, ergenlik çağına ulaşmış her Müslümanın bu ibadeti ifa etmesi Hanefiler’in dışında cumhur-ı ulemaya göre sünnettir.¹³⁴⁰ Buna göre hastalıktan zayıf düşen, kör, uyuz, deli, sürüden geri kalacak derecede topal, bütün dişleri dökülmüş ve hamile olan hayvanlardan kurban olmaz. Bunun yanında yumurtalıkları alınmış, etine zarar vermeyecek ölçüde boynuzu kırık ve yemek yemesine engel olmayacak miktarda bir kısım dişleri düşen hayvanın kurban olarak kesilmesinde bir sakınca yoktur.¹³⁴¹

İslâm hukukçuları kurbanı; akıka, adak (nezir) ve nafil (tatavvu) kurbanı olmak üzere üçe ayırmıştır. Akıka, yeni doğan çocuğun saçının traş edildiği yedinci günde şükür niyetine kesilen kurbandır.¹³⁴² Akıka kurbanının etinden akıka sahibi ve ailesi yiyebildiği gibi bir başkasına tasaddukta da bulunabilir.¹³⁴³ Adak kurbanı, herhangi bir şartın gerçekleşmesi sonucu kurban kesmek üzere Allah adına söz vermektir. Adak kurbanının etinden adak sahibi ve soyundan geldiği aile fertleri yiyemez. Buna göre adak kurbanından yenilmesi durumunda yenilen etin miktarı veya rayiç bedeli fakirlere verilmek suretiyle tazmin edilir. Bu itibarla nezredilen hayvanın etinin tamamının tasadduk niyetine fakirlere dağıtılması vâciptir.¹³⁴⁴ Nafil kurbanı ise akıka ve adaklık olmamak suretiyle kurban bayramı dışındaki sair zamanlarda, tamamen Allah’ın rızasını güderecek kesilen kurbandır.¹³⁴⁵ Nafil kurbanının etinden kurban sahibi ve ailesinin yemesi ittifakla caizdir.¹³⁴⁶ Ancak nafil niyetine kesilen kurban etinin bir kısmının fakirlere tasadduk edilmesinin vücûbiyeti hususunda ihtilaf söz konusu olmuştur.¹³⁴⁷

¹³³⁶ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, s. 1038.

¹³³⁷ Cezîrî, *el-Fıkh*, s. 367.

¹³³⁸ Kevser, 108/2.

¹³³⁹ İbn Mâce, “Udhiye”, 3.

¹³⁴⁰ Zeydân, *el-Mufasssal*, II, 445.

¹³⁴¹ Müzenî, *Muhtasar*, s. 373-374; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, IV, 178-181.

¹³⁴² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 438-439. Hanefî fukahası, vâcip olan kurbanın farziyetinden sonra akıka kurbanının neshe uğradığını belirtmişlerdir. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, V, 88; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, V, 69.

¹³⁴³ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 321; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, VI, 139.

¹³⁴⁴ Mâverîdî, *el-Hâvî*, XV, 119; Aynî, *el-Binâye*, XII, 51; Merdâvî, *el-İnsâf*, IV, 104-105.

¹³⁴⁵ Suğdî, *en-Nütef*, s. 241.

¹³⁴⁶ Bağdâdî, *et-Telkîn*, I, 105; Zeylî, *Tebyînü’l-hakâik*, VI, 8; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, I, 545; İbn Ebî Tağlib, *Neylû’l-meârib*, I, 315.

¹³⁴⁷ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, XVIII, 197; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, I, 534.

Şâfiî müctehidlerin çoğuna göre nafil kurbanın etinden kendisine et denilebilecek bir miktarın fukaraya tasadduk edilmesi vâciptir. Buna göre kişi, nafil kurbanın etinden tasadduk etmeksizin etin tamamını tüketmesi durumunda -kendisine et denilebilecek bir miktarı tasadduk etmediğinden- tazminle mükelleftir.¹³⁴⁸

Şâfiî hukukçuları bu kanaate sevk eden deliller şunlardır:

- a) “Artık ondan hem kendiniz yeyin, hem de yoksula, fakire yedinin...”¹³⁴⁹ şer‘î nassı. Nitekim ilgili ayette yer alan وَأَطْعُمُوا cümlesindeki أَطْعُمُوا fiili, sığa bakımından emirdir. Buradaki emrin, vücûbiyete delâlet ettiği kanaatinden hareketle kurban etinden kendisine et denilebilecek bir miktarın fukaraya tasadduk edilmesi hükmen vâciptir.¹³⁵⁰
- b) Kıyas delili: Nitekim kurban etinin bir kısmının yiyilip bir kısmının da tasadduk edilmesinin vücûbiyeti, meyve yetiştiriciliği yapan kişinin hasat vakti geldiğinde zekât vereceği maldan bir kısmını yiyip geri kalan kısmıyla tasadduk etmesindeki vücûbiyete benzer.¹³⁵¹
- c) Ayrıca kurbandan maksat, Allah’a yakınlaşıp (takarrub) ona ilticada bulunmaktır. Buna göre kişi, kurban etinden fakirlere tasadduk etmemesi halinde söz konusu yakınlaşma (kurbiyet) vuku bulmaz. Bu bağlamda kurbiyetin hâsıl olabilmesi için kendisine et denilebilecek bir miktarda kurban etini ihtiyaç sahiplerine tasadduk etmek vâciptir.¹³⁵²

Mezhepte esah olarak nitelendirilen görüş budur.¹³⁵³ Ayrıca Hanbelî müctehidler¹³⁵⁴ bu kanaattedir.

İstahrî’ye göre ise nafil kurbanın etini tasadduk etmek vâcip değildir. Buna göre nafil kurbanı kesen kişi, etin tamamını yeme veyahut fakirlere tasadduk etme hususunda muhayyerdur. Bu kanaate göre nafil kurbanı kesen kişi, etin tamamını tüketmesi durumunda tükettiği miktarı tasadduk etmekle yükümlü tutulmaz. O, bu görüşünü “onların ne etleri Allah’a ulaşır ne de kanları; O’na ulaşacak olan sadece sizin takvanızdır”¹³⁵⁵ ayetinin zâhirine dayandırmıştır. Bu ayete göre kurban kesmekten maksat, Allah’a

¹³⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 248; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 432; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, III, 223. Meseleye farklı yaklaşan erken dönem Şâfiî müctehidi Ebû’t-Tayyib b. Seleme’ye göre nafil niyetine kesilen kurban etinden az da olsa yenilmesi ve tasaddukta bulunulması vâciptir. Mâverdî, *el-Hâvî*, XV, 117.

¹³⁴⁹ Hac, 22/28.

¹³⁵⁰ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, XVIII, 199; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 456.

¹³⁵¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, XV, 117.

¹³⁵² Râfi‘î, *el-‘Azîz*, XII, 109.

¹³⁵³ Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, III, 223; Heytemî, *el-Fetâva’l-fikhiyyetu’l-kubrâ*, Dâru’l-Fikr, Beyrut ts, IV, 252; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, VI, 134.

¹³⁵⁴ Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî*, VII, 26; İbn Müflih, *el-Mübdî*, III, 271.

¹³⁵⁵ Hac, 22/37.

yakınlaşmaktır. Söz konusu yakınlaşma ise ilgili ayetten anlaşıldığı üzere mahza kanının akıtılmasıyla mümkün görülmüştür.¹³⁵⁶ Dolayısıyla kurbiyetin meydana gelmesi için mezkûr ayette kurban etinin tasadduk edilmesine yer verilmemesi tasaddukun vâcip değil aksine caiz olduğuna delil teşkil etmektedir. Hanefî¹³⁵⁷ ve Mâlikî fukahası yanında¹³⁵⁸ Şâfiîlerden İbn Süreyc, İbnü'l-Kâss ve İbnü'l-Vekîl bu görüştedir.¹³⁵⁹

Mezhebin esah kabul ettiği görüşe muhalif tutum sergileyen İstahrî'nin bu görüşü mezhep içinde kabul görmemiştir. Nitekim İstahrî'nin delil olarak getirdiği ayete binaen kurbandan maksadın kan akıtılarak Allah'a yakınlaşma olduğunu ifade etmesi, cumhûrun delil olarak getirdiği ayetle¹³⁶⁰ örtüşmemektedir. Zira Allah'a kurbiyet, kan akıtmak yanında kurban etinden bir kısmının fakirlere tasadduk edilmesiyle gerçekleşir.¹³⁶¹

Şâfiî fukahasının delil olarak getirdiği ayetteki emir kipleri, “*Namazı kılınca, artık yeryüzüne dağılın*”¹³⁶² ve “*İhramdan çıktığınız vakit avlanınız*”¹³⁶³ şer‘î naslarında olduğu gibi vücûba değil ibâhaya delâlet etmektedir. Dolayısıyla kişi, kurban etinin tamamını ya da bir kısmını tasadduk edip etmeme hususunda muhayyerdir.¹³⁶⁴ Bu bağlamda kurban kesmek; zenginlerin fakirleri gözetilmesi ve cemiyette sosyal dengenin sağlanması yanında fakirlerin bayram sevincine bir nebze olsun iştirak edebilmelerine vesile olmaktır. Bu itibarla kurban sahibinin kurban etinden yemesi, ikram etmesi ve fakirlere tasaddukta bulunması kurbandan beklenen maksada muvafık olup bunun miktar ve keyfiyetini her mükellefin kendi durumunu, çevresinin ihtiyaç ve imkânını göz önüne alarak bizzat belirlemesi ve bu konuda ibadet anlayışıyla hareket etmesi daha isabetli olur.

2.5.11. Vâcip Kurbanda Niyetin Keyfiyeti

¹³⁵⁶ Mâverî, *el-Hâvî*, XV, 117; Râfi‘î, *el-Azîz*, XII, 108; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 222; *el-Mecmû'*, VIII, 416.

¹³⁵⁷ Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, III; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V, 20; Zeyla‘î, *Tebyînü'l-hakâik*, VI, 8.

¹³⁵⁸ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 233-234; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, IV, 373.

¹³⁵⁹ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 222; *el-Mecmû'*, VIII, 416; Heytemî, *el-Fetâva'l-fikhiyye*, IV, 252.

¹³⁶⁰ Hac, 22/28.

¹³⁶¹ Râfi‘î, *el-Azîz*, XII, 109; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 223; *el-Mecmû'*, VIII, 416.

¹³⁶² Cuma, 62/10.

¹³⁶³ Maide, 5/2.

¹³⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000, XVIII, 636; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Merkezü Hicr, Kahire 2003, V, 170.

Kurban kesmenin amacı, “Onların etleri ve kanları asla Allah’a ulaşmaz. Fakat o’na sizin takvanız (Allah’a karşı gelmekten sakınmanız) ulaşır”¹³⁶⁵ ayeti müvacehesinde diğer ibadetlerde olduğu gibi Allah’a yakınlaşmaktır. Bu itibarla ilgili ayette kurbanda aslolan maksadın, kurbanın kanı ve eti olmadığına temas edilmesi yanında kişinin takvayı iktisap etmesine vurguda bulunulması, kurban kesiminin ibadet boyutunu ortaya koymuştur.¹³⁶⁶ Bu bağlamda “Ameller ancak niyetlere göre değer kazanır”¹³⁶⁷ hadisini referans alan İslâm hukukçuları farz veya vâcip hükmünde olan her ibadette niyeti gerekli gördükleri gibi Allah’a yakınlaştırması bakımından ibâdet yönü bulunan vâcip kurbanda¹³⁶⁸ (udhiye ve hedy kurbanı)¹³⁶⁹ niyetin taayyün edilmesinin bi’l-ittifak şart olduğuna değinmişlerdir.¹³⁷⁰ Ancak kurban kesimine yönelik söz konusu niyetin keyfiyeti hususunda birbirinden farklı görüşler ileri sürerek bu konuda ihtilaf etmişlerdir.

Şâfiî fukahasına göre, kurbanda (udhiye ve hedy) niyetin sözlü olarak telaffuzu şarttır. Buna göre kurban kesmekle yükümlü kişi satın alma yoluyla kurbanı mülkiyetine geçirdikten sonra, “Allah için bunu kurban yaptım”, “Allah için bu kurbandır” ya da “Allah için bunu kurban olarak kesmek bana borçtur” gibi ifadelerle niyetini şifahen gerçekleştirmiş olur. Onlar bu hususta Hz. Peygamber’in kurban keserken “*Allahım! Muhammed ve âlinden kabul buyur!*”¹³⁷¹ nassını gerekçe göstermişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber’in kurban keserken sarfetmiş olduğu dua cümlesini şifâhî olarak buyurması, niyetin sözlü olarak taayyün edilmesini elzem kılmıştır.¹³⁷² Ayrıca bu müctehidler mülkiyetin bertaraf (izâle) edilmesi açısından kurbanı, ıtk (köle azad etme) ve vakfa kıyas etmişlerdir. Nitekim efendinin kölesini kalben azad etmesi veya mülk sahibinin mülkiyeti altında bulunan herhangi bir taşınmazı kalben birine vakfetmesi geçersizdir. Dolayısıyla efendi kölesine “sen özgürsün” mâlik de vakfettiği kişiye “bu malımı sana vakfettim” şeklinde sözlü olarak niyeti belirtmesi gerekli olduğu gibi kurban kesecek kişinin de sözlü olarak niyeti taayyün etmesi şart görülmüştür.¹³⁷³ Mezhebin müftâ bih görüşü budur.¹³⁷⁴

¹³⁶⁵ Hac, 22/37.

¹³⁶⁶ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, I, 215.

¹³⁶⁷ Buhârî, “Bed’u’l-vahy”, I.

¹³⁶⁸ Tatavvu’ (nafîle) niyetine kesilen kurbanda niyet, şart değildir. Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, IX, 360.

¹³⁶⁹ Udhiye kurbanı; Kurban bayramının ilk üç gününde hacda olmayan kişilerden maddi imkânı yerinde olan ve gerekli şartları taşıyan kişilerin kesmiş oldukları kurbandır. Zuhaylî, *el-Mu’temed*, II, 477. Hedy kurbanı ise; hac ve umre sırasında Harem’de kesilen kurbanlık hayvanlara verilen isimdir. Öğüt, “Hedy”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 156.

¹³⁷⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, VII, 366; İbnü’l-Hâcib, *Câmi’u’l-ümmehât*, s. 228; Merdâvî, *el-İnsâf*, IV, 88; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, VI, 132-133.

¹³⁷¹ Müslim, “Udhiye”, 19.

¹³⁷² Râfi’î, *el-‘Azîz*, XII, 86-87; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, III, 208; *el-Mecmû’*, VIII, 423.

¹³⁷³ Mâverîdî, *el-Hâvî*, XV, 100; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 453; Râfi’î, *el-‘Azîz*, XII, 88; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, III, 208; *el-Mecmû’*, VIII, 423; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, VI, 133.

İmam Şâfiî'nin cedîd görüşü de bu minvaldedir.¹³⁷⁵ Hanbelî hukukçular ise sadece udhiye kurbanında niyetin kavli olması gerektiği hususunda Şâfiî fukahası ile aynı kanaattedir.¹³⁷⁶

İstahrî ise kurbanda (udhiye ve hedy) niyetin kalben yerine getirilmesini şart koşturmuştur. Buna göre niyet hususunda telaffuza gerek yoktur. O, bu hususta “*Onların etleri ve kanları asla Allah’a ulaşmaz. Fakat o’na sizin takvanız (Allah’a karşı gelmekten sakınmanız) ulaşır*”¹³⁷⁷ ayeti yanında “*ameller ancak niyetlere göre değer kazanır*”¹³⁷⁸ şer‘î nassı referans göstermiştir. Nitekim her iki nassa ibadet ve taatlerin niyetle geçerlilik kazanacağı vurgusu yapılmıştır. Niyetin merkezi ise kalp olduğuna göre kurban ibadetinde kalbî niyet esas alınmalıdır. Ayrıca İstahrî, Hz. Peygamber’in kurban kestiğini ancak keserken “Allah için bunu kurban yaptım” ve “Allah için bu kurbandır” gibi herhangi bir telaffuzda bulunduğu dair şer‘î bir naklin olmadığını belirterek ileri sürdüğü görüşü teyit etmiştir. Buna göre kurban keserken niyete dair Hz. Peygamber’in kavli herhangi bir telaffuzda bulunmaması, niyetin kalbî olduğuna delâlet etmektedir.¹³⁷⁹ Hanefî fukahası yanında¹³⁸⁰ kavli kadîminde İmam Şâfiî ve İbn Süreyc bu kanaattedir.¹³⁸¹ Mâlikî¹³⁸² ve Hanbelî hukukçuları ise¹³⁸³ sadece hedy kurbanında niyetin kalbî olması gerektiği hususunda İstahrî ile aynı görüştedir.

Mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet eden İstahrî’nin söz konusu kanaati doktrin içerisinde birkaç açıdan eleştirilmiştir. Şöyle ki, İstahrî’nin herhangi bir nakilde Hz. Peygamber’in kurban keserken “bu kurbandır” vb. şekilde sözlü niyette bulunmadığını iddia etmesi tutarsızdır. Nitekim Hz. Peygamber’in kurban kestiğini aktaran hadis râvîleri, Hz. Peygamber tarafından kurban kesiminde şart koşulan niyeti sözlü olarak telaffuzda bulunduğunu duymamış olabilir. Aynı şekilde Hz. Peygamber tarafından kesilen kurbanın nafil kurban çeşidinden olması da ihtimal dâhilindedir. Buna göre nafil amacıyla kesilen

¹³⁷⁴ Nevevî, *el-Mecmû’*, VIII, 423.

¹³⁷⁵ İmrânî, *el-Beyân*, IV, 453; Nevevî, *el-Mecmû’*, VIII, 423.

¹³⁷⁶ Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 205; Merdâvî, *el-İnsâf*, IV, 88; Haccâvî, *el-İknâ’*, I, 404.

¹³⁷⁷ Hac, 22/37.

¹³⁷⁸ Buhârî, “Bed’u’l-vahy”, I.

¹³⁷⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, XV, 101; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, XII, 88; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, III, 208; *el-Mecmû’*, VIII, 423.

¹³⁸⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, IV, 359; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, V, 71; İbn Abidîn, *Reddû’l-muhtâr*, VI, 312.

¹³⁸¹ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, XII, 88; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, III, 208; *el-Mecmû’*, VIII, 423.

¹³⁸² Karafî, *ez-Zahîre*, III, 354; Mağribî, *Mevâhibu’l-celîl*, IV, 385. Mâlikî hukukçular, udhiye kurbanında ise niyetin sadece “kesimle” taayyün edebileceğini belirtmişlerdir. İbn Cüzey, *el-Kavânînu’l-fikhiyye*, s. 127; Sâvî, *Bulğatü’s-sâlik*, II, 95.

¹³⁸³ Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 205; Merdâvî, *el-İnsâf*, IV, 88; Haccâvî, *el-İknâ’*, I, 404.

kurbanda niyetin telaffuzu şart olmadığından Hz. Peygamber, kavli olarak niyeti telaffuz etmemiş olabilir.¹³⁸⁴

Konuya ilişkin Hanefî âlimi Kâsânî (ö. 587/1191), “*Ameller ancak niyetlere göredir*”¹³⁸⁵ hadisi bağlamında niyetin kalbin ameli olduğunu; dil ile söyleminse niyete – kuvvet babından- delil teşkil ettiğini belirtmiştir.¹³⁸⁶ Kâsânî’nin ifade etmiş olduğu mezkûr kanaatten hareketle fukaha arasında cereyan eden söz konusu tartışmadan kaçınmak adına kurban kesimindeki niyetin kavli ve kalbi olduğu görüşlerinin cem edilmesi, isabetli olur. Buna göre kurban kesecek kişinin namaz ibadetinde olduğu gibi hem kalbi hem de kavli olarak niyette bulunması, niyetin dolayısıyla ibadetin sıhhati açısından daha münasip olur.

2.5.12. Şer’î Usulle Kesimde Alt Sınır

Mâide suresi 3. ayetinin mefhumu bağlamında Cahiliye devrinde yaşayan insanların, etlerinden yararlanmak istedikleri hayvanların başlarını darbederek ya da onları hunharca boğazlayarak öldürdüklerine değinilmiştir.¹³⁸⁷ İslâm dini, Cahiliye döneminde hayvanlara yönelik yapılan bu uygulamayı kesin bir dille reddetmiş¹³⁸⁸ yerine eti dinen helal sayılan kara canlılarının etlerinin mubah hale gelmesi için münasip gördüğü bir usulle yaşamlarına son verilmesini emretmiştir. Bu usule fûru eserlerinde zebh veya tezkiye denilmiştir.¹³⁸⁹

Zebh veya tezkiye adıyla ifade edilen şer’î usulle kesim, taabbudî hususlardan olup eti yenilmeyen hayvanlar ile eti yenilen hayvanlar arasını tefrik etmekle birlikte etteki kanı akıtarak kanla bulaşabilecek virüs ve çeşitli hastalıkları insanlardan uzak tutmak gibi birçok faydası bulunmaktadır.¹³⁹⁰ Bu bağlamda çekirge ve deniz canlıları yanında usulüne uygun avlanan hayvanlar dışında şer’î usulle kesilmeyen her hayvanın eti dinen murdar ve haram kabul edilmiştir.¹³⁹¹

Fıkıh kaynaklarında şer’î usulle kesim konusuna “Kitâbu’z-zebâih” veya “Kitâbu’l-udhiyye” gibi müstakil başlıklar altında tafsilatlı olarak temas edilmiştir. İslâm hukukçuları şer’î yöntemle kesimi, kemâl (tam kesim) ve iczâ’ (kifâî kesim) olmak üzere ikiye

¹³⁸⁴ İmrânî, *el-Beyân*, IV, 453; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, IX, 360.

¹³⁸⁵ Buhârî, “*Bed’u’l-vahy*”, 1.

¹³⁸⁶ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, V, 71.

¹³⁸⁷ İmrânî, *el-Beyân*, IV, 532; Kaya, Remzi, *Kur’an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes’te Helâl ve Haram Gıdalar*, Kaya Matbaası, İstanbul 2000, s. 21.

¹³⁸⁸ Koşum, Adnan, “Hayvan Refahı Bağlamında Fıkıhta Hayvan Kesimi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2017, sy, 30, s. 441.

¹³⁸⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 82; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, V, 44; Ebû Ceyb, Sa’dî, *el-Kâmûsu’l-fikhî luğaten ve istilâhen*, Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1988, s. 193.

¹³⁹⁰ Bağdâdî, *et-Telkîn*, I, 106; Zuhaylî, *el-Mu’temed*, II, 582.

¹³⁹¹ Zeydân, *el-Mufasssal*, 19-21.

ayırmışlardır.¹³⁹² Kemâl kesim, hayvanın nefes borusu (hulkûm), yemek borusu (merî') ile birlikte yemek borusunun her iki yanında bulunan atardamarların (vedec) topyekün kesimi ile meydana gelir. İczâ' kesim ise, nefes borusu, yemek borusu ve atardamarlardan biri veya birkaçının asgari düzeyde kesilmesiyle meydana gelen kesim çeşididir. Kesim esnasında hayvana eziyet vermeme adına en ideal yöntem, kemâl kesim olduğundan nefes borusu, yemek borusu ve yemek borusunun yanındaki atardamarları keserek yapılan şer'î kesimle hayvanın etinin mubah olacağı üzerinde İslâm müctehidleri ittifak halindeyken; kifâî kesim açısından öngörülen en az miktarın ne olduğu konusunda ise farklı görüşlere sahiptirler.¹³⁹³

Hanefî fukahası, “Atardamarları istediğin herhangi bir şeyle kopar”¹³⁹⁴ hadisini referans alarak kifâî kesimin dört organdan (nefes borusu, yemek borusu ve yanındaki her iki atardamar) asgari üçünün kesilmesiyle mümkün olacağına hükmetmişlerdir. Nitekim ilgili hadiste yer alan ve atardamar olarak manalandırılan “evdâc” kelimesi, ism-i cem'dir. İsm-i cem'in en azı da üçtür. Buna göre dört organdan herhangi üçünün kesilmesi halinde kifâî kesim hâsıl olduğundan etin mubahlığına hükmedilir.¹³⁹⁵

Mâlikî mezhebinin bu konudaki meşhur kanaatine göre ise dört organdan sadece nefes borusu ve iki atardamarın kesilmesiyle kifâî kesim gerçekleşmiş olur. Onlar bu hususta “Kanı akıtılan ve üzerine Allah'ın adının anıldığı hayvandan ye”¹³⁹⁶ ve “atardamarları koparılan hayvanı yeyin”¹³⁹⁷ şer'î naslarını istidlâl kılmıştır. Nitekim Râfi' b. Hadîc'in rivayet ettiği birinci hadiste etin mubahlığı, hayvanın kanının akıtılmasıyla mümkün olacağı bildirilmiştir. Kanın akıtılması ise ancak atardamarların kesilmesi ile mümkündür. İbn Abbâs tarafından rivayet edilen ikinci hadiste ise Hz. Peygamber, her iki atardamarın kesilmesi durumunda hayvanın etinden yenilebileceğine değinmiş ve bu hususta Hz. Peygamber'e hiçbir sahabe aykırı tutum sergilememiştir.¹³⁹⁸ Bununla birlikte ilgili hadisler doğrultusunda yemek borusu, kesilmesi durumunda kanın akıtılma mahalli olmaması müvacehesinde Hz. Peygamber tarafından hayvanın yemek borusunun kesilmesinin gerekliliği hususunda sahabeden herhangi bir nakle kaynaklarda yer

¹³⁹² Hüseyinî, *Kifâyetu'l-ahyâr*, s. 517; Boğa, Mustafa ed-Dîb, *et-Tezhib fî edilleti metni'l-Ğâyeti ve't-Takrîb*, Dâru'l-İmâm el-Buhârî, Dimaşk 1978, s. 235.

¹³⁹³ Mâverîdî, *el-Hâvî*, XV, 87; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V, 11; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I, 547; İli, *Minehu'l-celîl*, II, 410.

¹³⁹⁴ Zeyla'î, *Nasbü'r-râye*, IV, 185.

¹³⁹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V, 11; İbn Abidin, *Reddû'l-muhtâr*, VI, 295.

¹³⁹⁶ Ebû Dâvûd, “Udhiye”, 15.

¹³⁹⁷ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, III, 699.

¹³⁹⁸ Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ'*, Matbaatu's-Se'âde, Mısır h. 1332, III, 113.

verilmemiş olması, kifâî kesimin asgari nefes borusu ve iki atardamarın kesilmesiyle vuku bulacağına delâlet eder. Dolayısıyla hayvanın yemek borusu kesilmeksizin sadece atardamarların ve nefes borusunun kesilmesi halinde şer‘î usule dair kifâî kesim meydana geldiğinden etin mubah olduğuna kâil olunur.¹³⁹⁹

Şâfiîlerin kâhir ekserisine göre kifâî kesim, nefes borusu ve yemek borusundan her ikisinin kesimi ile meydana gelir. Onlar, “*Kanı akıtılan ve üzerinde Allah’ın ismi zikredilen hayvanı yiyiniz*”¹⁴⁰⁰ hadisini referans göstermişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber, kesimde kanın akıtılmasının yeterli olduğunu ifade etmiştir. Kanın akıtılması ise kifâî olarak nefes borusu ve yemek borusundan her ikisinin kesilmesi ile mümkündür.¹⁴⁰¹ Bununla birlikte onlar, “*Sizden biriniz bıçağını keskinleştirsın ve boğazladığını rahat ettirsin*”¹⁴⁰² hadisini dikkate alarak şer‘î kesimden maksadın, en hafif bir şekilde hayvanın ruhunu verdirmek olduğunu bunun da en kolay yolunun asgari düzeyde nefes borusu ve yemek borusunun kesilmesinden geçtiğini belirtmişlerdir.¹⁴⁰³ Nitekim asgari düzeyde sadece atardamarların kesilmesiyle hayvandaki hayatın devamlılığı, nefes borusu ve yemek borusunun kesilmesine nispetle kalıcıdır. Bu itibarla en rahat ve erken ölümü gerçekleştirebilmek için asgari olarak nefes borusu ve yemek borusunun kesimi kifayet gösterir. Buna göre hayvanın atardamarlarının kesilmeksizin sadece nefes borusu ve yemek borusunun kesilmesi halinde şer‘an kifâî kesim meydana geldiğinden etin mubah olduğuna hükmedilir.¹⁴⁰⁴ Mezhebin müftâ bih görüşü budur.¹⁴⁰⁵ Hanbelî hukukçuları, Şâfiî fukahası ile aynı kanaattedir.¹⁴⁰⁶

İstahrî’ye göre ise kifâî kesim, nefes borusu veya yemek borusundan sadece birinin kesilmesiyle meydana gelir. Nitekim kesimden maksat, hayvanın devam eden hayatına son vermektir. Bu maksat atardamarların kesimiyle hâsıl olduğu gibi nefes borusu veya yemek borusundan sadece birinin kesilmesiyle de vuku bulur.¹⁴⁰⁷ Buna göre hayvanın nefes

¹³⁹⁹ İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetu’l-müctehid*, s. 457; Karafî, *ez-Zahîre*, IV, 133.

¹⁴⁰⁰ Buhârî, “Udhiye”, 15.

¹⁴⁰¹ İbn Mülakkin, *et-Tavzîh*, XXVI, 477; Nevevî, *Sahîhu Müslim*, XIII, 124.

¹⁴⁰² Müslim, “Sayd”, 57.

¹⁴⁰³ İbn Dakîkul’îd, *Şerhu erbâ’îne hadîsen en-Neveviyye fi’l-ehâdisi’s-sahîhati’n-nebeviyye*, Mektebetü’t-Türâsi’l-İslâmî, Mısır ts. s. 51.

¹⁴⁰⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 259; Müzenî, *Muhtasar*, s. 374; Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, XVIII, 180; Gazzâlî, *el-Vasît*, VII, 142; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 531; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, III, 202; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, I, 539; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, III, 313; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, VI, 94.

¹⁴⁰⁵ Nevevî, *el-Mecmû’*, IX, 86.

¹⁴⁰⁶ Kevsec, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed*, VIII, 4010; Merdâvî, *el-İnsâf*, X, 392. Ahmed b. Hanbel’e isnat edilen iki görüşten birinde ise o, hayvanın yemek borusu ve nefes borusu ile birlikte her iki şah damarının da kesilmesini gerekli görmüştür. Buna göre o, dört organın kesilmemesi halinde etin mubah olmayacağını ifade etmiştir. Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 553; Müflih, *el-Mübdî’*, VIII, 26.

¹⁴⁰⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, XV, 89; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, IV, 186; Râfî’î, *el-‘Azîz*, XII, 80; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, III, 202.

borusu veya yemek borusundan sadece birinin kesilmesi halinde kifâ kesim gerçekleştiğinden etin mubah olduğuna hükmedilir. Bu konuda İstahrî'nin teferrüd ettiği görülmüştür.

Şâfiî fukahası, mezhebin müftâ bih görüşüne muhalif tutum sergileyen ve bu konuda teferrüd ettiği görülen İstahrî'nin konuya ilişkin İmam Şâfiî'nin “*Şer’î kesimin kifâi yönden en azı iki tanedir. Bunlar, nefes borusu ve yemek borusudur*”¹⁴⁰⁸ sarîh kavline muhalefette bulunduğu gerekçesine binaen bu meselede vehmettiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte İstahrî'nin kanaati, şer’î kesimin taşımış olduğu manaya ters düşmektedir. Nitekim şer’î kesimden maksat, hayvanın acı çektirilmeden kanının akıtılmasıdır. Dolayısıyla İstahrî'nin ileri sürdüğü kanaatin uygulanması neticesinde hayvan, acı içerisinde kıvrılmakla birlikte kan tam manasıyla akıtılmış olmayacaktır. Zira nefes borusu veya yemek borusundan sadece birinin kesilmesiyle hayvandan çıkacak olan kan, atardamarların kesilmesine nisbeten çıkacak kana göre oldukça zayıftır. Bu durumda hayvanın vücudundan atılması istenen kan, hala etin içerisinde mevcut olacaktır.¹⁴⁰⁹ Bu da şer’î kesimden güdülen temel gayeye (kanın vücuttan akıtılması) ters düşer. Bu bağlamdan hareketle Şâfiî fukahası, nefes borusu veya yemek borusundan herhangi birinin kesilmesiyle şer’î kesimin meydana gelmediğini belirterek zâhir kanaate göre söz konusu hayvanın etinin murdar olduğuna hükmetmişlerdir.¹⁴¹⁰

Fukaha arasında cereyan eden kifâi kesimde öngörülen en az miktar hususundaki tartışmanın temel sebebi, İbn Rüşt el-Hafîd’in de (ö. 595/1198) ifade ettiği üzere konuya ilişkin yukarıda zikri geçen ve tamamen yoruma açık hadislerdir.¹⁴¹¹ Nitekim İslâm hukukçuları şer’î kesimin maksadına paralel olarak ilgili hadisleri birbirinden farklı yorumlamış ve bu çerçevede kifâi kesim meselesini izah etmeye çalışmışlardır.¹⁴¹² Bununla birlikte ilgili hususta aslolan hayvanın acı çekmesini ve uzun süre yerde çırpınmasını asgari seviyeye indirmekle birlikte büyük ölçüde kanın hızlı bir şekilde vücudundan akıtılmasını sağlamaktır.¹⁴¹³ Bu itibarla hayvanın atardamalarından biri veya ikisi ile birlikte nefes borusunun da kesilmesi ölümünün hızlandırılması açısından etkili bir yöntem olacaktır. Nitekim Endülüs Mâlikî âlimi İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) “*Kanı akıtılan*

¹⁴⁰⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 259.

¹⁴⁰⁹ İbn Useymîn, *eş-Şerhu’l-mümti*, VII, 448.

¹⁴¹⁰ Mâverî, *el-Hâvî*, XV, 89; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, IV, 186; Râfî’î, *el-‘Azîz*, XII, 80; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 532; Hüseyî, *Kifâyetu’l-ahyâr*, s. 517.

¹⁴¹¹ İbn Rüşt el-Hafîd, *Bidâyetu’l-müctehid*, s. 457.

¹⁴¹² İbn Useymîn, *Şerhu’l-mümti*, XV, 73-74.

¹⁴¹³ Asyûbî, *Zahîretü’l-‘ukbâ*, XXXIII, 375.

ve üzerinde Allah'ın ismi zikredilen hayvanı yiyiniz”¹⁴¹⁴ hadisini bahse konu yöntemden kinaye olduğuna değinerek¹⁴¹⁵ bu kanaati güçlendirmiştir. Dolayısıyla asgari düzeyde atardamarlardan biri ya da ikisi ile birlikte nefes borusunun kesilmesi, kifâ kesimin vukuu açısından münasiptir.

2.5.13. Avın Bir Başkası Tarafından Telef Edilmesi

Eti yenilsin veya yenilmesin genel olarak yaratılışı gereği evcil olmayan insandan ürken hayvana av; herhangi hileli bir yol vasıtasıyla böyle bir hayvanı kaçamaz hale getirerek yakalamaya da avlanmak denir.¹⁴¹⁶

Fürû-i fıkıh kaynaklarında “Kitâbu’s-Sayd” başlığı altında incelemeye tabi tutulan av, mülk edinme yollarından biridir.¹⁴¹⁷ Buna göre kişi, avı bizzat elle yakalaması ya da kendisini koruyamamak derecede takatını gidererek ağır yaralaması sonucunda, avın tamamına sahip olur. Ancak avın hafif yaralanması avcı için mülkiyeti sabit kılmaz. Buna göre hayvanın hafif yaralanması neticesinde hayvan, bir şekilde tuzaktan kurtulup kaçması durumunda bir başka avcı tarafından yakalanması ya da öldürülmesi halinde sadece ikinci avcının mülkiyetine girer. Buna göre ikinci avcı, öldürdüğü hayvanın kıymetini, hayvanı hafif yaralayan birinci avcıya tazmin etmez. Nitekim birinci avcı tarafından meydana gelen hafif yaralamayla hayvanın mülkiyeti birinci avcı hakkında sabit olmamıştır.¹⁴¹⁸ Ancak birinci avcı tarafından ağır yaralanan hayvanın ikinci avcı tarafından öldürülmesi halinde söz konusu avın kıymetinin birinci avcıya tazmini hususu tartışılmıştır.

Şâfîîlerin kâhir ekserine göre ikinci avcı, birinci avcı tarafından ağır yaralanan hayvanın kıymetinin tamamını tazmin etmesi gerekmez. Buna göre hayvan, her iki avcının müşterek fiilleri (ağır yaralama ve öldürme) sonucu telef edildiğinden ikinci avcı, avın sadece birinci avcıya ait olan hissesini tazmin etmekle mükelleftir. Ayrıca ağır yaralama öldürme fiili gibidir. Bu itibarla her iki avcının bir nevi ortak darbesi sonucu telef edilen hayvanda ikinci avcının -birinci avcının mülkiyetini yok ettiği düşüncesinden hareketle- hayvanın kıymetinin tamamını tazminle yükümlü tutmak doğru olmaz. Bununla birlikte birinci avcının ağır yaraladığı hayvanı yakalayıp kesme imkânı olduğu halde kesmemesiyle ikinci avcının ağır yaralı hayvanı avlayıp öldürmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Nitekim her iki avcıdan sadır olan müşterek fiil sebebiyle hayvanın eti murdar olmuştur.

¹⁴¹⁴ Buhârî, “Udhiye”, 15.

¹⁴¹⁵ İbnü’l-Arabî, *‘Ârizatü’l-ahvezî*, I, 481.

¹⁴¹⁶ Rahîbânî, *Metâlibu uli’n-nuhâ*, VI, 339.

¹⁴¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 220; Gazzâlî, *el-Vasît*, VII, 99.

¹⁴¹⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, XV, 32; Aynî, *el-Binâye*, XII, 460-461; Rahîbânî, *Metâlibu uli’n-nuhâ*, VI, 344.

Bu itibarla her iki avcının yapmış olduğu durum ifsat (heder) kabilindendir. Dolayısıyla hayvanın heder kılınması hususunda her iki tarafın da müşterek olduğu durumdan ötürü ikinci avcının ölen hayvanın kıymetinin tamamından mesul tutulması kabul edilemez.¹⁴¹⁹ Mezhebin müftâ bih görüşü budur.¹⁴²⁰ Ayrıca Hanefî,¹⁴²¹ Mâlikî¹⁴²² ve Hanbelî fukahası da¹⁴²³ bu konuda Şâfiî fukahası ile hemfikirdir.

İstahrî'ye göre ise ikinci avcı, öldürdüğü yaralı hayvanın kıymetinin tamamını tazminle mükelleftir. Çünkü birinci avcı, avını ağır bir şekilde yaralaması sebebiyle onu mülkiyetine almıştır. Bu bağlamda ikinci avcı, başkasının mülkiyetinde bulunan avı telef ettiğinden hayvanın tamamını tazminle mükelleftir.¹⁴²⁴ Kaynaklarda mezkûr gerekçesi dışında İstahrî'nin meseleye ilişkin bir başka istidlâline görüldüğü kadarıyla rastlanmamıştır.

Avın ağır yaralanmasıyla öldürülmesini bir tutan Şâfiî fukahası, söz konusu avın her iki avcı arasında müştereken telef edildiğini belirterek ikinci avcının avın tamamının kıymetini tazmin etmesi yerine kendisine düşen paydan dolayı sadece birinci avcıya ait olan hisseyi tazminle mükellef olduğunu ifade etmiştir. Birinci avcının avı, ağır yaralaması gerekçesiyle de mülkiyetin müşterek olmadığını sadece kendisine (birinci avcı) tahakkuk ettiğini vurgulayan İstahrî ise avın mülkiyeti hususunda hiçbir paya sahip olmayan ikinci avcının söz konusu hayvanı telef ederek birinci avcının mülkiyetine zarar verdiğinden hayvanın tamamının kıymetini tazminle yükümlü olduğu kanaatini ortaya koymuştur.

İleri sürdüğü ichtihadla bu konuda teferrüd ettiği görülen İstahrî, mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet etmiştir. İstahrî'nin ilgili konudaki görüşü, hakkın teslimi açısından tercihe layık gözükmemektedir. Nitekim birinci avcı, avı ağır yaralamakla hayvanın tamamına malik olmuştur. Buna göre ikinci avcının birinci avcının mülkiyetinde bulunan hayvanı telef etmesi sonucunda birinci avcının mülkiyetini ortadan kaldırarak zarar vermiştir. Bu itibarla telef edilen hayvanın tamamının kıymetinin tazmin edilmesi esastır.

İstahrî'nin ibadetlere ilişkin Şâfiî fukahasına muhalefet ettiği meseleler tespit edildiği kadarıyla delilleriyle birlikte izah edilmeye çalışılmıştır. Ancak İstahrî'nin

¹⁴¹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 258; Müzenî, *Muhtasar*, s. 370; Mâverîdî, *el-Hâvî*, XV, 41-42; Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ*, III, 376; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IV, 133; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 466; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XVIII, 141-142; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 560; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I, 561-562.

¹⁴²⁰ Râfi'î, *el-'Azîz*, XII, 52; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 264-265; *el-Mecmû'*, IX, 137.

¹⁴²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 250; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, V, 56.

¹⁴²² Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 103; İliş, *Minehu'l-celîl*, II, 420.

¹⁴²³ Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 552; Merdâvî, *el-İnsâf*, X, 414-415.

¹⁴²⁴ Mâverîdî, *el-Hâvî*, XV, 33; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 466; Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ*, III, 376; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IV, 133-134; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 560; Râfi'î, *el-'Azîz*, XII, 52; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, III, 264-265; *el-Mecmû'*, IX, 137.

ibadetler bağlamında serdettiği birkaç mesele, temellendirme noktasında kâsır olduğu ya da bir önceki konuyla aynı gerekçelere dayandığı gerekçesine binaen ayrı başlık altında ayrıca tartışmaya gerek duyulmamıştır. Bu yüzden bahse konu meseleleri sadece maddeler halinde kısaca belirtilmesi uygun görülmüştür. Söz konusu meseleler ise şunlardır:

- a) İstahrî, abdestli erkeğin köse birine dokunması durumunda abdestinin bozulacağını söylerken; Şâfiî fukahası ise aksini ifade etmiştir.¹⁴²⁵
- b) Suyun fasıladan olduğu gerekçesi ve birbirlerine bağlı olmadıklarından ötürü muktedî konumunda olan geminin imamın bulunduğu geminin önüne geçebileceği düşüncesinden hareketle İstahrî, birbirine bağlı olmayan ikinci geminin cemaat namaz hususunda birinci gemiye iktidâsının sahih olmadığını belirterken; Şâfiî fukahası ise her iki gemide bulunan cemaatin birbirlerini görmeleri, tabi oldukları imamın hal ve hareketlerini algılayabilmeleri ve imamın bulunduğu gemi ile cemaatin yer aldığı gemi arasındaki mesafenin de üç yüz zirâ'ı geçmemesi koşuluyla iktidânın caiz olduğunu ifade etmiştir.¹⁴²⁶

¹⁴²⁵ Mâverî, *el-Hâvî*, I, 188; Kaffâl, *Hilyetu'l-ulemâ*, I, 149; İmrânî, *el-Beyân*, I, 148; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, I, 75; *el-Mecmû'*, II, 30.

¹⁴²⁶ Mâverî, *el-Hâvî*, II, 347; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, II, 414; İmrânî, *el-Beyân*, II, 441; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 233; Râfi'î, *el-'Azîz*, II, 182.

BÖLÜM III

AİLE HUKUKU İLE İLGİLİ MUHALİF GÖRÜŞLERİ

3.1. Nikâhla İlgili Muhalif Görüşleri

3.1.1. Nikâh Akdinde İrade Beyanı

İslâm hukuku, diğer akitlerde olduğu gibi toplumsal ilişkileri tanzim eden nikâh akdinde de bazı temel rükünler ileri sürmüştür.¹⁴²⁷ Söz konusu rükünler olmadan şer‘an geçerli bir evlilik akdinden söz etmek mümkün değildir.¹⁴²⁸ Bunlardan biri irade beyanı olarak ifade edilen sîgadır. Buna göre şer‘î evliliğin tahakkuk edebilmesi için her iki tarafın (karı-koca) mahza kalbî ya da fiilî olarak nikâh akdine rıza göstermeleri yeterli görülmemiş aksine onlardan irade beyanını yani îcâb ve kabulü sarahaten gösteren lafızların sadır olması şart koşulmuştur. İcâb evlilik teklifi, kabul ise yapılan teklife müsbet şekilde cevap vermektir.¹⁴²⁹

Şâfiî fıkıh kaynaklarında tarafların irade beyanının Arap dilinin anlam yapısı çerçevesinde ele alındığı görülmüştür. Bu itibarla kişi, “evlendim” veya “nikâhladım” gibi sözcükler kullanmalıdır. Bunların yerine “satın aldım, rehin aldım veya kiraladım” gibi kelimeleri kullanması halinde nikâh akdi münakid olmaz.¹⁴³⁰ Nitekim şâri‘, Kur‘an-ı Kerim’de nikâh akdine ilişkin “inkâh ve tezvîc” kavramlarını kullanmıştır.¹⁴³¹ Buna göre nikâh akdi esnasında tarafların evlenme niyeti olsa dahi “satın aldım ve rehin aldım” gibi bir lafzı istimal etmeleri halinde söz konusu irade beyanı şer‘an geçersiz sayılır.¹⁴³² Görüldüğü üzere Şâfiî hukukçular, yanlış anlaşılmaya mahal vermemek maksadıyla irade beyanının, hibe ve temlik gibi zımnında evlilik manası taşımayan ayrıca tarafların evliliğe dair niyetlerini açık bir şekilde göstermeyen kinâî lafızlarla münakid olmayacağını ittifakla belirtmişlerdir.¹⁴³³ Şâfiî fakihler, tarafların akid esnasında sarfetmeleri gereken irade

¹⁴²⁷ Zuhaylî, *el-Mu‘temed*, IV, 11-13.

¹⁴²⁸ Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, Emin Yayınları, 2. Baskı, Bursa 2017, s. 79.

¹⁴²⁹ Feşnî, *Tehzîb*, s. 338; Heyet, *el-Fıkhu’l-menhecî*, IV, 55; Atar, “Nikâh”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 112-117.

¹⁴³⁰ Ensârî, *Esne’l-metâlib*, III, 118; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, VII, 221.

¹⁴³¹ Nisâ, 4/22; Ahzâb, 33/37.

¹⁴³² Şâfiî, *el-Ümm*, V, 40.

¹⁴³³ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 159; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 438; Nevevî, *el-Mecmû‘*, XVI, 209; Heyet, *el-Fıkhu’l-menhecî*, IV, 56.

beyanının (inkâh ve tezvîc) Arapça telaffuz edilmesinin gerekli olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Şâfiîlerden Ebû Hâmid el-İsferâyînî, “*Allah’ın kelimesiyle kadınların ferçlerini helal kıldınız*”¹⁴³⁴ hadisine binaen irade beyanının Arapça dışında herhangi bir dille münakid olmayacağını belirtmiştir. Nitekim hadiste yer alan Allah’ın kelimesinden maksat onun kelimidir. Allah’ın kelimî da Arapça’dır. Buna göre Arapça’yı bilmeyen kişiler ya Arap dilini öğrenecekler ya da nikâh akdi için Arapça’yı bilen birilerini kendilerine vekil tayin edeceklerdir. Ancak İsferâyînî’yi bu hususta kimse takip etmemiştir.¹⁴³⁵ Dolayısıyla İsferâyînî’ye göre irade beyanında bulunacak kişilerin Arapça bilip bilmemelerine bakmaksızın akid esnasında kati surette inkâh ve tezvîc kavramlarının bizatihi telaffuz edilmesini zorunlu görmüştür.

Şâfiî fukahası ise, tarafların Arapça bilip bilmemelerine bakmaksızın irade beyanının Arapça dışında herhangi bir dille mümkün olduğu yönünde görüş beyan etmiştir. Onlar bu hususta akid esnasında irade beyanına yönelik Arapça dışında telaffuz edilen sözcüklerin, Arapça’daki inkâh ve tezvîc kavramlarıyla anlam bakımından aynı olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴³⁶ Mezhepte sahih kabul edilen görüş budur.¹⁴³⁷ Hanefî ve Mâlikî fukaha yanında¹⁴³⁸ Hanbelî müctehidi Takiyuddîn İbn Teymiyye¹⁴³⁹ ve İbn Kayyim el-Cevziyye¹⁴⁴⁰ de bu fikirde birleşmiştir.

İstahrî, irade beyanında bulunacak kişinin Arapça’yı bilmesi halinde akid esnasında kesinlikle inkâh ve tezvîc kavramlarının telaffuz edilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de evliliğe ilişkin “inkâh ve tezvîc” kavramlarına yer verilmiştir.¹⁴⁴¹ Dolayısıyla irade beyanında bulunacak kişi Arapça’yı bilmesi durumunda

¹⁴³⁴ Müslim, “Hac”, 147.

¹⁴³⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 155; Nevevî, *el-Mecmû’*, XVI, 209.

¹⁴³⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 153; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 438; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 235; Râfî’î, *el-‘Azîz*, VII, 493; Nevevî, *el-Mecmû’*, XVI, 212.

¹⁴³⁷ Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, VII, 36.

¹⁴³⁸ Hanefî ve Mâlikî kaynaklarında irade beyanının Arapça telaffuz edilmesi hususuna yer verilmemiştir. Ancak bu fakihlerin irade beyanında inkâh ve tezvîc kavramları yanında mülkiyetin nakline sebebiyet veren “kiraladım, satın aldım” gibi lafızlarla evlilik akdini sahih görmeleri, irade beyanının Arapça dışında herhangi bir dille telaffuz edilebilirliğinin cevazına dair karine teşkil ettiği söylenebilir. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, II, 229; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 185; Karâfî, *ez-Zahîre*, VIII, 98; İbn Cüzey, *el-Kavânînu’l-fıkhiyye*, s. 131.

¹⁴³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XXXII, 15; Rahîbânî, *Metâlibu uli’n-nuhâ*, V, 49.

¹⁴⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, I, 221; Çınar, Fatih, *İslam Aile Hukuku Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Görüşleri*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Adana 2019, s. 50-51.

¹⁴⁴¹ Nisâ, 4/22; Ahzâb, 33/37.

akid esnasında inkâh ve tezvîc kavramlarını kullanmazsa söz konusu akid geçersiz olur.¹⁴⁴² Hanbelî fukahası bu kanaattedir.¹⁴⁴³

Yukarıdaki tartışmadan anlaşılacağı üzere İstahrî, bu konuda mezhebin sahih kabul ettiği görüşe muhalefet etmiştir. Ancak Şâfiî fukahası, İstahrî'nin ilgili görüşünü tutarlı bulmayıp birkaç açıdan eleştirmiştir. Şöyle ki, Kur'an'ın bütün ayetlerinde i'câz mevcut olduğu gibi içerisinde inkâh ve tezvîcin yer aldığı mezkûr ayetlerde de i'câz vardır. Ancak söz konusu i'câz, Kur'an'ın nazmı dışında hiçbir yerde (nikâh akdi gibi) bulunmaz.¹⁴⁴⁴ Bu itibarla nikâh akdinde i'câz bulunmadığından akid anında tarafların irade beyanında inkâh ve tezvîc kavramlarını Arapça telaffuz etmeye zorlanmaları doğru olmaz. Dolayısıyla Kur'anî iki tabirde (inkâh ve tezvîc) i'câz var deyip¹⁴⁴⁵ irade beyanı hususunda Arapça bilenleri bu kavramların Arapça telaffuzuna münhasır kılmak kabul edilemez. Zira bu iki lafzın karşı tarafı mu'ciz kılacak bir yanı yoktur.¹⁴⁴⁶ Bununla birlikte nikâh akdinden maksat, temliktir. Söz konusu temlik ise, inkâh ve tezvîc kavramlarının Arapça söylemiyle meydana geldiği gibi bu iki kavramı zımında barındıran Arapça dışında her türlü lafzın söylemiyle de vukuu mümkündür.¹⁴⁴⁷

Görüldüğü kadarıyla evlilikle ilgili nazil olan ayetler müvacehesinde İstahrî'nin meseleye son derece literal yaklaştığı anlaşılmaktadır. Şâfiî fukahası'nın bu konudaki kanaatinin dikkate değer olduğu söylenebilir. Nitekim şâri', evlilikle ilgili nazil buyurduğu ayetlerde "evlenin" fiilini "inkâh ya da tezvîc" sözcükleriyle tahsis etmeyip mutlak tutmuştur. Dolayısıyla şâri', kullarından evlenmelerini istemiş ancak onların nikâh akdi esnasında irade beyanında bulunacakları vakit inkâh ve tezvîc kavramlarını bizzat Arapça telaffuz etmelerini istememiştir.¹⁴⁴⁸ Ayrıca şâri', kulları için zorluk değil kolaylık dilediğini açıkça belirtmiştir.¹⁴⁴⁹ Bu çerçeveden hareketle irade beyanında inkâh ve tezvîc kavramlarının evlenecek kişi için akid esnasında telaffuz edilmesini zorunlu görmek, şâri'in vazettiği kolaylık ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Bununla birlikte nikâh akdi, -akid

¹⁴⁴² Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 155; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 438; Râfi'î, *el-'Azîz*, VII, 493; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 209; *Ravdatu't-tâlibîn*, VII, 36. Râfi'î el-Kazvîni'nin aktardığına göre İstahrî'ye nispet edilen bir başka kanaatte o, tarafların Arapça'yı bilip bilmemesine itibar etmeksizin mutlak manada irade beyanının kesinlikle Arapça olması gerektiğini ifade etmiştir. Râfi'î, *el-'Azîz*, VII, 493.

¹⁴⁴³ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VII, 372; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, V, 37-38. Ancak son dönem Hanbelî hukukçularından İbn Useymin (ö. 1929-2001) yeryüzünde yaşayan insanların dillerinin birbirinden farklı olduğunu dolayısıyla irade beyanında insanların konuştukları dillerin dikkate alınmasının örfen isabetli olduğunu ifade ederek mezhebin bu konudaki temel kanaatini benimsememiştir. İbn Useymin, *eş-Şerhu'l-mümti'*, XII, 37-39.

¹⁴⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 155.

¹⁴⁴⁵ Râfi'î, *el-'Azîz*, VII, 493.

¹⁴⁴⁶ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, III, 118.

¹⁴⁴⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 438; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 209-210.

¹⁴⁴⁸ İbn Useymin, *eş-Şerhu'l-mümti'*, XII, 38.

¹⁴⁴⁹ Bakara, 2/185.

olması hasebiyle- bey'e benzemektedir.¹⁴⁵⁰ Buna göre bey' ile ilgili işlemlerde Arapça telaffuz şart koşulmadığı gibi nikâh akdinde yer alan irade beyanında da Arapça söylemi şart koşulmamalıdır. Ayrıca nikâh, neslin çoğalması ve toplumun en küçük yapı taşı kabul edilen ailenin oluşumu için amaçtır. Aile müessesesinin bireyleri olan damat ve gelin adayının nikâh akdi esnasında tartışmaya mahal vermeyecek ölçüde evliliğe yönelik irade beyanlarını anlaşılır, tam ve net olacak şekilde istedikleri herhangi bir dille ortaya koyup söz konusu akdi gerçekleştirmeleri, İslâm hukukunun ruhuna uygun düşmektedir.¹⁴⁵¹

3.1.2. Velinin İzninin Nikâh Akdine Etkisi

Nikâh akdi, aile müessesesinin kurulması bakımından önemli bir akittir.¹⁴⁵² Bu sebeple tarafların yani kadın ile erkeğin evlenmek üzere mücerreden anlaşmaları, cumhûr-ı fukaha (Hanefiler dışında)¹⁴⁵³ tarafından yeterli görülmemiş; bunun yanında “*Velisiz nikâh olmaz*”¹⁴⁵⁴ hadisine müsteniden evlenmek isteyen kadının velisinin izninin olması şartına vurguda bulunularak veli olmadan gerçekleştirilen nikâh akdi geçersiz sayılmıştır.¹⁴⁵⁵ Veli, bir başkası adına bağlayıcı karar alma ve bu kararı uygulama yetkisini elinde bulunduran kişidir. Fıkıh literatüründe söz konusu yetkiye velâyet denir.¹⁴⁵⁶ Nikâhta velinin bulunmasından maksat, kızın maslahatının gözetilmesi, hak ve hukukunun muhafaza edilmesi olduğundan¹⁴⁵⁷ bâkire, küçük veya ergenlik çağına ulaşmış (bâliğa) kızın evlendirilmesinde veli, yetkili merci olarak görülmüştür.¹⁴⁵⁸ Kızın maslahatını gözetebilmesi adına velinin, aklî dengesinin yerinde olmasıyla birlikte aşırı hasta, köle, sefih ve zihni karışık kişilerden olmaması gerekir.¹⁴⁵⁹ Nikâhta velâyet sıralaması miras hukukunda olduğu gibi baba, büyük baba (dede), öz kardeş, öz kardeşin oğlu, amca... şeklindedir.¹⁴⁶⁰

Velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâh akdinde taraflar muhâlea ya da talâk yoluyla boşanmışsa bakılır; bu nikâh akdinin mahkemeye intikal etmesi halinde hâkim, taraflar arasında derhal tefrike hükmeder. Hâkimin kararıyla meydana gelen tefrik taraflar

¹⁴⁵⁰ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VII, 373.

¹⁴⁵¹ Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, II, 38; Zeydân, *el-Medhal li dirâseti's-şerî'ati'l-İslâmî*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2002, s. 248; Köse, *İslam Hukuku*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 444.

¹⁴⁵² Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 60.

¹⁴⁵³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 100; Menbecî, *el-Lübâb*, II, 656.

¹⁴⁵⁴ İbn Mâce, “Nikâh”, 15.

¹⁴⁵⁵ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IX, 34; İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fikhiyye*, s. 133; Buhûtî, *er-Ravdu'l-mürbi'*, s. 514; Gâmrâvî, *Envâru'l-mesâlik*, s. 287.

¹⁴⁵⁶ Apaydın, “Velâyet”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 15-16.

¹⁴⁵⁷ Zuhaylî, *el-Mu'temed*, IV, 61; Heyet, *el-Fıkhu'l-menhecî*, IV, 61.

¹⁴⁵⁸ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IX, 36; Karâfî, *ez-Zahîre*, IV, 201.

¹⁴⁵⁹ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XII, 49.

¹⁴⁶⁰ İbn Müflih, *el-Mübdi'*, VI, 105-106; Cezîrî, *el-Fıkıh*, s. 720.

arasında bi'l-ittifak hukukî sonuç doğurmaz.¹⁴⁶¹ Ancak erkek kadını üç talâkla boşarsa aralarında geçici haramlık oluşup oluşmadığı konusunda iki görüş varit olmuştur. Şâfiîlerin kâhir ekserinin benimsediği birinci görüşe göre, velinin izni alınmaksızın gerçekleştirilen nikâh akdi bâtil olduğundan taraflar arasında meydana gelen söz konusu boşama geçersizdir. Dolayısıyla haramlığın ortadan kalmaması için kadının bir başka erkekle evlenmesi şart değildir.¹⁴⁶²

Şâfiîlerin ekserine göre, velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâh akdinde tarafların talâk ya da muhâlea usulü ile boşanması halinde boşamanın hukukî sonuçları taraflar üzerine terettüp etmez. Nitekim velinin izni alınmaksızın akdolunan nikâh hükmen sahih değildir. Dolayısıyla inşa edildiği andan itibaren sahih kabul edilmeyen bir akde bazı haklar terettüp etmek doğru olmaz. Aynı şekilde rükünlerine uygun olarak icra edilen nikâhla kadın, temlik edilmektedir. Bu itibarla nikâh akdinin temel rükünlerinden olan velinin izninin alınması hususunun yer almadığı nikâh akdinde temlikten bahsedilemez. Dolayısıyla temlikin olmadığı yerde boşanmadan ve onun getireceği hukukî sonuçlardan söz edilemez. Zira velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâhta taraflar arasında meydana gelen talâk, aralarında zevciyet bağı bulunmayan erkek ve kadının birbirilerini boşamasına benzemektedir. Buna göre aralarında evlilik akdi bulunmayan kişilerin talâkı, taraflar üzerine hukukî bir sonuç doğurmadığı gibi velinin izni alınmadan evlenen taraflar arasında vuku bulan talâk da taraflar üzerine hukukî sonuçlar terettüp etmez. Mezhebin müftâ bih kanaati bu yöndedir.¹⁴⁶³

İstahrî'ye göre ise velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâh akdinde tarafların talâk ya da muhâlea usulü ile boşanması halinde boşamanın hukukî sonuçları taraflar üzerine terettüp eder. Nitekim velinin izni alınmaksızın akdolunan nikâhın sıhhati, fukaha arasında muhtelefun fih konulardandır. Böyle bir meselede iki durumdan (nikâhın geçerli olup olmaması neticesinde talâkın vuku bulup bulmaması) en ağır olan hükme (nikâhın

¹⁴⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 47-48; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, V, 90-91; Buhûtî, *Keşşâfû'l-kanâ*, V, 97. Talâkın (beynûnet-i kübrâ/bâin) hukukî sonuçları ise şunlardır:

- Karı-koca ilişkisi biter,
- İddet süresince kadının koca evinde kalması ve nafakasının koca tarafından temin edilmesi hakkı dışında karşılıklı haklar düşer,
- Kadın, iddetini tamamladıktan sonra başka biriyle evlenmedikçe ilk kocasıyla yeniden evlenemez,
- Kadın, mehrin tamamına müstehak olur,
- Karı-koca arasında miras hakkı sona erer. Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, IX, 6964-6965.

¹⁴⁶² Şâfiî, *el-Ümm*, V, 266; Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 50; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IX, 46; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 236; Râfi'î, *el-'Azîz*, VII, 533; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 153; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, VII, 239; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 245.

¹⁴⁶³ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 266; Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 50; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IX, 46; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 236; Râfi'î, *el-'Azîz*, VII, 533; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 153; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, VII, 239; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 245.

geçerli olması neticesinde talâkın vuku bulması) tutunmak, ihtiyat açısından dikkate değerdir.¹⁴⁶⁴ Hanefî,¹⁴⁶⁵ Mâlikî,¹⁴⁶⁶ Şâfiî fukahâsından Ebû İshâk el-Mervezî, Ebû Alî b. Ebî Hureyre ve Ebû Hâmid el-Mervezî (ö. 362/972) yanında¹⁴⁶⁷ Hanbelî müctehidler¹⁴⁶⁸ bu kanaattedir.

İlgili tartışmada Şâfiî fukahâsı, “*Velisiz nikâh olmaz*”¹⁴⁶⁹ hadisin zâhirîtutumundan hareketle velisiz gerçekleştirilen nikâh akdini bâtıl bulduğundan taraflar arasındaki talâkın vukuu neticesinde taraflar üzerine talâka ilişkin hiçbir hukukî sonucun terettüp etmeyeceğini ifade ettikleri görülmüştür. Meseleye ihtiyat ekseninde yaklaşan İstahrî’nin ise Mâlikî hukukçuların fûru meselelerinde sıklıkla kullandıkları mürâât-ı hilâf¹⁴⁷⁰ - muhtemelen- dikkate almış ve talâka bağlı hukukî sonuçların taraflar üzerinde terettüp edeceği kanaatini ortaya koymuştur. Bu itibarla İstahrî, velinin izni olmaksızın evlenen tarafların nikâh akdinin bâtıl olduğu hükmünün ortaya çıkaracağı mefsedeti (eşlerin birbirine varis olmaması ve nesebin sübut bulmaması vd.) göz önünde bulundurarak¹⁴⁷¹ ilgili meselede Şâfiî fukahâsına muhalif davranmıştır.

İstahrî’nin bu tutumu, tercih açısından dikkate değer gözükmektedir. Nitekim velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâh akdi, her ne kadar sıhhat açısından problemlî görünse de¹⁴⁷² nefâz (yürürlülük) itibariyle mevkuftur, askıdadır.¹⁴⁷³ Dolayısıyla askıda olan nikâh, velinin izin vermesiyle taraflar arasında doğrudan tahakkuk ederek sıhhat kazanır. Bu itibarla velinin izni olmadan gerçekleştirilen mevkuf bir akdin, yok hükmünde veya hiç olmamış gibi değerlendirilmesi kabul edilemez. Buna binaen velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâh akdinde talâk sebebiyle doğan hukukî sonuçların taraflar üzerinde terettüp ettiğine hükmetmek özellikle kadının maslahatı açısından isabetli olacaktır. Nitekim hukukî sonuçların taraflar üzerinde terettüp edeceğine dair hükümle kadın, mesken ve mehir hakkı gibi lehine olan her türlü hukukî haklara sahip olacaktır.

¹⁴⁶⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 50; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, IX, 46; Râfi’î, *el-‘Azîz*, VII, 533.

¹⁴⁶⁵ Hanefî fukahâsı nikâhta velinin icâzetini şart koşmadıklarından velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâh geçerli olmakla birlikte talâkın meydana gelmesi neticesinde boşamanın hukukî sonuçları taraflar üzerine doğrudan terettüp eder. Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik*, II, 117; Aynî, *el-Binâye*, V, 80.

¹⁴⁶⁶ Berâzi’î, *et-Tehzîb*, II, 157; Mevvâk, *et-Tâc ve’l-iklîl*, V, 90.

¹⁴⁶⁷ Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, IX, 46; Râfi’î, *el-‘Azîz*, VII, 533.

¹⁴⁶⁸ İbn Müflih, *el-Mübdî*, VI, 299; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kınâ*, V, 237.

¹⁴⁶⁹ İbn Mâce, “Nikâh”, 15.

¹⁴⁷⁰ Mürâât-ı hilâf; fıkıh usulüne ilişkin bir kavram olup teşri kılınan herhangi bir hükümde o hükmün doğurabileceği sonuçların dikkate alınmasını ifade eder. Mürâât-ı hilâf delili ile ilgili geniş bilgi için bkz. Orhan, Fatih, *Fıkıh Usulünde Mürâât-ı Hilâf ve Hüccet Değeri*, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2018, XXIX, 97.

¹⁴⁷¹ Aslan, İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ’tibârü’l-Meâlât), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2016, XXVII, 206.

¹⁴⁷² Nevevî, *el-Mecmû*, XVI, 153.

¹⁴⁷³ İbn Münzir, *el-İşrâf*, V, 13.

3.1.3. Nikâh Akdinde Adâleti Mechul Olanın Şahitliği

İslâm müctehidleri, “*Velisiz ve adil iki şahit olmadan nikâh olmaz*”¹⁴⁷⁴ hadisine binaen karşılıklı rıza ilişkisi üzerine îcâb ve kabul ile mün‘akid olan nikâh akdinin temel rükünleri arasında şahitliğe yer vermişler ilgili hadis doğrultusunda da akid esnasında en az iki şahidin hazır bulunmasını gerekli görmüşlerdir. Aksi takdirde nikâh akdinin şer‘an geçersiz olacağını belirtmişlerdir.¹⁴⁷⁵

Nikâh akdinde şahitlerin hazır bulundurulmasının temel gayesi, taraflar arasında akde yönelik vukuu muhtemel inkârın şahitlerce reddedilmesi, tarafların zina ile itham edilmekten beri kılınmaları çocukların nesebinin sübutu, miras hakkı, mehir ve nafakanın vücûbiyeti gibi birtakım önemli hakların muhafaza edilmesidir.¹⁴⁷⁶ Dolayısıyla taraflar arasında anlaşmazlık çıktığında meselenin çözümü ve evlilik akdi neticesinde sadır olan mezkûr hakların tespiti için şahitlere müracaat edilir.¹⁴⁷⁷

Şâfiî hukuk doktrinde nikâh akdinde hazır bulunması istenen şahitlerde birtakım şartlara yer verilmiştir.¹⁴⁷⁸ Bu şartlardan biri de adâlet sahibi olmaktır. Adâlet kelimesi lügatte istikâmet, doğruluk ve denklik anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁷⁹ Fikhî terminolojide ise şahitliğin kabul edilmesi hususunda şart koşulan adâletten maksat büyük günahlardan kaçınmak, alenî günah işlememek ve dinen farz olan vazifeleri yerine getirmektir.¹⁴⁸⁰ Buna göre büyük günahlardan kaçınmayan, alenî günah işleyen ve dinin emir-yasakları çerçevesinde hayatını idame ettirmeyen kişiler güven duygusu ve mürüvvetine yönelik saygınlık vasfını yitirdiklerinden şahitlik müessesesinde rol almaları, uygun görülmemiştir.¹⁴⁸¹ Ancak bu müctehidler, adâlet vasfına sahip olup olmadığı meçhul olan kişinin nikâh akdinde şahitlik yapıp yapamayacağı hususunda ihtilaf etmiştir.

Şâfiî fukahasına göre adâlet vasfına sahip olduğu meçhul olan kişinin nikâh akdindeki şahitliği şer‘an sahihtir. Nitekim nikâh akdinde yer alan şahitlerde bulunması gerekli görülen adalet vasfı kişinin zâhirine yöneliktir. Bu durumda adalet vasfı meçhul

¹⁴⁷⁴ Dârekutnî, “Nikâh”, 15.

¹⁴⁷⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 57; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 83; Karâfî, *ez-Zahîre*, IV, 399; Buhûtî, *Keşşâfû'l-kınâ*, V, 65. Ancak Ebû Sevr, nikâh akdinde şahitlerin bulunmasını şart koşmamıştır. Nitekim Ebû Sevr’e göre nikâh, -îcâb ve kabulden müteşekkil olması bakımından- bey’e benzer. Buna göre bey’de şahitlerin bulunması şart olmadığından nikâh akdinde de şart görülmez. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 436.

¹⁴⁷⁶ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, VII, 515-516; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 85.

¹⁴⁷⁷ Zuhaylî, *el-Mu‘temed*, IV, 68-69; Heyet, *el-Fıkhu'l-menhecî*, IV, 70.

¹⁴⁷⁸ Ğamrâvî, *Envâru'l-mesâlik*, s. 287; Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, II, 58-59; Heyet, *el-Fıkhu'l-menhecî*, IV, 70-72.

¹⁴⁷⁹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, s. 1030; Aslan, Nasi, “Adâlet Medeniyeti Üzerine”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy. 28, Konya 2016, s. 10.

¹⁴⁸⁰ Karaman, “Adalet”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 343.

¹⁴⁸¹ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, VII, 515; Nevevî, *el-Mecmû‘*, XVI, 198.

olan kişi, zâhiren adil kabul edilir. Bu bağlamda şahitlerin bâtinî yönden adalet vasfına sahip olmaları itibar edilseydi kamunun nikâhı ancak ve ancak hâkimin huzurunda gerçekleştirilirdi. Nitekim şahitlerin bâtinî yönden adil olup olmadıklarına ilişkin yönleri, ancak hâkim ve heyetinin tezkiyesiyle mümkündür. Bu sebeple nikâh akdini yerine getirecek veli veya müvekkilin adaleti meçhul olan birinin bâtinen adalet vasfını haiz olduğuna dair tezkiyede bulunması uzun zaman istemekle birlikte oldukça meşakkatlidir. Dolayısıyla şahitlerin zâhiren adalet vasfına sahip olmaları akdin sıhhati açısından yeterli görülür. Mezhebin müftâ bih görüşü budur.¹⁴⁸² Hanefî,¹⁴⁸³ Mâlikî¹⁴⁸⁴ ve -güçlü kanaatte- Hanbelî fukahası da¹⁴⁸⁵ bu görüştedir.

İstahrî'ye göre ise adâlet vasfına sahip olduğu meçhul olan kişinin nikâh akdindeki şahitliği sahih değildir. Nitekim nikâhın sübutu, ancak şahitliğin sübutu ile mümkündür. Adalet vasfına sahip olduğu meçhul olan kişinin şahitliği, bir nevi yok hükmündedir. Buna göre hükmen var olmayan bir şahitlikle nikâh akdinin sahih manada sübut bulduğundan bahsedilemez.¹⁴⁸⁶ Zayıf kanaate göre Hanbelî fukahası¹⁴⁸⁷ bu yönde görüş beyan etmişlerdir.

Söz konusu tartışmada Şâfiî fukahası adalet vasfını haiz meçhul kişileri zâhiren adil kabul ederek onların nikâh akdindeki şahitliğini sahih kabul etmiştir. Mezhebin müftâ bih kanaatine muhalif tutum sergileyen İstahrî ise bu hususta -görüldüğü kadarıyla- ihtiyatlı davranarak söz konusu kişileri, zâhirde ve bâtinde adil kabul etmemiştir. Buna göre akdin sıhhat şartlarından olan adil şahitlerin hazır bulunması şartının kâsır olduğu kanaatinden hareketle bahse konu olan nikâh akdinin sahih olmadığını belirtmiştir.

Kuşkusuz evlilik gibi önemli bir müessesenin inşasında şahitlik yapacak kişilerin adâlet sahibi ve güvenilir kimselerden olması elbette önemlidir. Ancak şahitlik yapacak kimselerin adaletinin meçhul olması halinde söz konusu nikâhın sahih olmadığını iddia

¹⁴⁸² Mâverî, *el-Hâvî*, IX, 64; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 436; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 222; Râfî'î, *el-'Azîz*, VII, 515; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 198; Ensârî, *Ensârî*, *Fethu'l-vehhâb*, II, 59; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, VI, 219.

¹⁴⁸³ Hanefî kaynaklarında şahitlerin adalet vasfını haiz olmasının gerekli olmadığına yer verilmiştir. Dolayısıyla Hanefî fukahası adil olmadığı kati olarak bilinen kişinin şahitliğini sahih bulmuştur. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 276; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 31. Bu itibarla adalet vasfına sahip olduğu meçhul olan kişinin nikâh akdinde şahitlik yapabileceğine yönelik kanaatin Hanefî mezhebinde mevcudiyetinden söz etmek mümkündür.

¹⁴⁸⁴ Mâlikî hukukçulara göre adalet vasfını haiz şahitlerin bulunmaması halinde adil olmayan şahitlerin akid anında sayı bakımından çok olması şartıyla adil olmayan kişiler şahitlik yapabilir. Kayravânî, *Kifâyetu't-tâlib*, II, 50; Ezherî, *es-Semeru'd-dânî*, s. 437. Bu itibarla adalet vasfına sahip olmayan kişiler sayıca çok olmak koşuluyla nikâh akdine şahitlik yapabildikleri gibi adaleti meçhul kişilerin de nikâh akdine şahitlik yapabilmeleri evleviyet kıyasına göre sahih olduğu ifade edilebilir.

¹⁴⁸⁵ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VII, 459; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 103.

¹⁴⁸⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 436; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 222; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 198.

¹⁴⁸⁷ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VII, 459; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 103.

etmek “*Berâet-i zimmet asıldır*”¹⁴⁸⁸ kaidesi ile bağdaşmamaktadır. Nitekim bu ilkeden hareketle konumuz özelinde adalet durumu meçhul olan her insan zâhiren adil addedilir. Zira adalet vasfı, asıl; fiskiye ise ârizîdir.¹⁴⁸⁹ Bu bağlamda Şâfiî fukahası’nın ileri sürdüğü görüşün tercih açısından dikkate değer olduğu ifade edilebilir.

3.1.4. Şahitlerin İhramlı Olması

Şâfiî müctehidler, “*İhramlı kişi evlenemez ve evlendiremez*”¹⁴⁹⁰ hadisine dayanarak ihramın evliliğe engel olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴⁹¹ Buna göre nikâh akdinin temel rükünleri arasında yer alan veli veya taraflardan (karı-koca) herhangi birinin ihramlı olması halinde söz konusu akid sahih kabul edilmez. Bu konuda ittifak mevcuttur.¹⁴⁹² Ancak onlar, evliliğin temel rükünlerinden olan şahitlerin ihramlı olmaları halinde nikâh akdinin sahih olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁴⁹³

Şâfiîlerin kâhir ekserine göre ihramlı kişinin şahitliği nikâh akdini sahih kılar. Onlar bu hususta “*Veli ve iki adil şahit olmadan nikâh olmaz*”¹⁴⁹⁴ hadisinin zâhiriyle istidlâlde bulunmuşlardır. Nitekim Hz. Peygamber, bu hadiste şahitlerin sadece adil olmasını ön görmüş ihramlı ya da ihramsız olması arasında herhangi bir ayırma bulunmamıştır.¹⁴⁹⁵ Ayrıca şahitler, nikâh akdinin tarafları arasında yer almaz.¹⁴⁹⁶ Buna göre şahitlerin ihramlı olması, akdin sıhhatine mâni olmaz. Bununla birlikte nikâh akdi, icâb ve kabulden müteşekkildir. Şahitlerin söz konusu icâb ve kabule herhangi bir dahli yoktur.¹⁴⁹⁷ Mezhebin sahih görüşü budur.¹⁴⁹⁸ Hanefî,¹⁴⁹⁹ Mâlikî¹⁵⁰⁰ ve Hanbelî hukukçularının da¹⁵⁰¹ Şâfiî fukahası ile aynı kanaatte oldukları görülmüştür.

¹⁴⁸⁸ Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, tlk. Abdürrezzâk Afîfî, el-Mektebü’l-İslâmî, Dimaşk-Beyrut 1406, II, 68.

¹⁴⁸⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 64; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, IX, 61.

¹⁴⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Hac”, 38.

¹⁴⁹¹ Çinar, Fatih, “İslam Fıkhiğine Göre İhramlı Halde Evlilik”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/24, s. 192-193, ss. 186-205, 2020.

¹⁴⁹² Şâfiî, *el-Ümm*, V, 190; Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 126; Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, XII, 406; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 168-169.

¹⁴⁹³ Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 75.

¹⁴⁹⁴ Dârekutnî, “Nikâh”, 15.

¹⁴⁹⁵ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, XII, 406.

¹⁴⁹⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 84; Râfi‘î, *el-Azîz*, VII, 560.

¹⁴⁹⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 126; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I, 385; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 172.

¹⁴⁹⁸ Nevevî, *el-Mecmû’*, VII, 283.

¹⁴⁹⁹ Hanefî fukahası ihramı, evlilik manilerinden görmemiştir. Dolayısıyla akdin temel unsurlarının (veli, taraflar ve şahitler) ihramlı olmaları akdin sıhhatine hâlel getirmez. Şeybânî, *Kitâbü’l-Hüccet ‘alâ ehli’l-Medîne*, nşr. Seyyid Mehdi Hasan el-Kilânî, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1983, II, 209; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 89.

¹⁵⁰⁰ Mâlikîler akid esnasında şahitlerin bulunmasını nikâh akdinin sıhhat şartlarından görmemiş aksine mendup saymıştır. Derdir, *eş-Şerhu’l-kebîr*, II, 216; Tüsûlî, Ebû’l-Hasan Ali b. Abdisselâm, *el-Behce fî şerhi’t-Tuhfe*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Şâhîn, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 178. Mâlikî

İstahrî'ye göre ise ihramlı kişinin şahitliği nikâh akdini geçersiz kılar. O, ileri sürdüğü bu kanaati “*İhramlı kişi ne nikâhlanabilir ne nikâhlayabilir ne de şahit olabilir*”¹⁵⁰² hadisine dayandırmıştır. Nitekim Hz. Peygamber ilgili hadiste ihramlı kişinin açık bir şekilde nikâh akdinde şahit olamayacağı vurgusunda bulunmuştur. Ayrıca İstahrî, şahidi –nikâh akdinin kendisiyle mün’akid olduğu hususlardan biri olması bakımından– muhrim veliye kıyas etmiştir. Buna göre akdi gerçekleştirecek velinin ihramlı olmaması şart koşulduğu gibi akdin gerçekleşmesine tanıklık eden şahitlerin de ihramlı olmaması gerekir.¹⁵⁰³ Hanbelî fukahasından İbn Akîl el-Bağdâdî’nin (ö. 513/1119)¹⁵⁰⁴ İstahrî ile aynı kanaatte olduğu görülmüştür.

Mezhebin sahih görüşüne muhâlif tutum sergileyen İstahrî’nin konuya ilişkin kanaati, “galat” olarak nitelendirilerek birkaç açıdan eleştirilmiştir.¹⁵⁰⁵ Nitekim Şâfiî fukahası, İstahrî’nin istidlâl ettiği hadisin meşhur varyantında وَلَا يَشْهَدُ ifadesi yerine hadis kaynaklarında ¹⁵⁰⁶ وَلَا يَحْطُبُ (dünür gönderemez) kelimesine yer verildiğini belirterek İstahrî’nin referans olarak getirdiği وَلَا يَشْهَدُ tarikinin sahih/sabit olmadığını ifade etmişlerdir. Nitekim hadis kaynaklarında لَا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ وَلَا يُنْكَحُ وَلَا يَشْهَدُ ibaresi ile ilgili herhangi bir metne yer verildiği görülmemiştir. Hadisin orijinali ise İmam Müslim’in rivayetinde yer alan لَا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ وَلَا يُنْكَحُ metnidir.¹⁵⁰⁷ Bu itibarla وَلَا يَشْهَدُ ifadesinin Hz. Osmân’ın (ö. 35/656) oğlu Ebân b. Osmân’ın (ö. 105/723) özel durumundan istinbat edilerek fukaha tarafından ziyadeleştirildiği ihtimali üzerinde durulmuştur. Nitekim aktarıldığına göre Ebân b. Osmân ihramlıyken kendisinin nikâh akdine şahitlik etmesi istenmiş o da ihramlı olduğunu belirterek bundan kaçınmıştır.¹⁵⁰⁸ Şâfiî fukahası, وَلَا يَشْهَدُ varyantının velev ki sahih/sabit kabul edilmesi halinde söz konusu hadisin “ihramlı velinin akdetmek istediği nikâhta şahitler şahitlik yapamaz” şeklinde tevil edileceğini belirterek şahitlerin ihramlı olmasının akdin sıhhatine zarar vermeyeceğini, aksine velinin ihramlı olmasının akdin sıhhatini bâtil kılacağına hükmetmişlerdir. Ayrıca onlar, İstahrî’nin konuya ilişkin şahidi veliye mukayesesini iki yönden tutarsız bulmuşlardır. Birincisi; veli, nikâh akdindeki taraflar

hukukçularının bu kanaatinden hareketle şahitlerin ihramlı olup olmamaları akdin sıhhatine hâlel getirmeyeceği görüşü dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır.

¹⁵⁰¹ Nikâh akdinde şahitlik yapacak kişinin ihramlı olması mekruh olmakla birlikte caizdir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 165; Rahîbânî, *Metâlibu uli'n-nuhâ*, II, 347.

¹⁵⁰² Hadis kaynaklarında görüldüğü kadarıyla böyle bir hadise yer verilmemiştir. Kaldı ki ilgili hadisin sabit olmadığına ileride değinilmiştir.

¹⁵⁰³ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 126; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 385; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XII, 406; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 284.

¹⁵⁰⁴ İbn Müflih, *el-Mübdî'*, III, 148.

¹⁵⁰⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 126; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 172.

¹⁵⁰⁶ Müslim, “Nikâh”, 43.

¹⁵⁰⁷ Müslim, “Nikâh”, 41.

¹⁵⁰⁸ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XII, 406; Râfi‘î, *el-Azîz*, VII, 560.

(karı-koca) gibi -birinci dereceden- doğrudan taayyün eder. Bu durumda nikâh akdinde yer alan tarafların ihramlı olmaları akdi sahih kılmadığı gibi velinin de ihramlı olması akdi sahih kılmaz. Ancak şahitler, nikâh akdindeki veli gibi doğrudan taayyün etmediğinden şahitlerin ihramlı olması akdin sıhhatine mâni olmaz. İkincisi; velinin taraflar gibi nikâh akdine -îcâp kabul yönünden- dahil olabilmektedir. Ancak şahitlerin bu hususta herhangi bir dahil söz konusu olmamaktadır.¹⁵⁰⁹

Bilindiği üzere ihram, ittifakla geçici evlilik manilerindendir.¹⁵¹⁰ İhramlının evlenmesinin yasaklanmasındaki maksat, -Hanefî fukahâsından Tahâvî'nin (ö. 321/933) de vurguladığı üzere- kişinin ihramlıyken cinsel ilişki kurmasına kapı açabileceği ihtimalidir.¹⁵¹¹ Bu itibarla nikâh akdinde yer alan şahitlerde bu ihtimalin söz konusu olması düşünülemez. Dolayısıyla bahse konu evlilik engeli, her ne kadar doğrudan velileri ve tarafları kapsasa da bu engel, şahitlere teşmil edilemez. Bu açıdan nikâh akdinin kurulmasında veli ve taraflardan sonra gelen şahitlerin ihramlı olmaları söz konusu akdin sıhhatine hâlel getirmez.

3.1.5. Evlilikte Din Farkı

Eşler arasında sevgi ve şefkat olgusunu ortaya koyacak tezahürlerden birisi eşlerin birbirlerine dini yönden denk olmalarıdır. Nitekim aynı dine mensup eşler, birbirinden farklı dinlere inanan eşlere nispetle daha iyi geçinebilmektedir. Ancak eşlerin farklı dinlerden olması, aralarındaki muhabbet ve sevgiyi bazen körüklemekle birlikte ileride doğacak çocukların inanç ve ahlakî terbiyelerini menfî manada etkilemesi ihtimal dâhilindedir.¹⁵¹² Bu açıdan İslâm dini, din farkını geçici evlilik engelleri arasında sayarak¹⁵¹³ Mümteherine süresinin 10. ayeti¹⁵¹⁴ müvacehesinde Müslüman bir kadının ehl-i kitâb¹⁵¹⁵ bir erkekle evlenmesinin caiz olmadığını ancak Müslüman bir erkeğin iffet sahibi

¹⁵⁰⁹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IV, 126; İmrânî, *el-Beyân*, IV, 172; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 284.

¹⁵¹⁰ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XII, 406.

¹⁵¹¹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 268.

¹⁵¹² Acar, Halil İbrahim, "Evlenme Engeli Olarak Din Farkı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak 2002, Sayı 17, s. 21.

¹⁵¹³ Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 38; Heyet, *İlmihal*, II, 217.

¹⁵¹⁴ "Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle birlikte- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helal değildir, onlar da bunlara helal olmaz."

¹⁵¹⁵ Ehl-i kitâb; Müslümanlar dışında, Allah tarafından kendilerine gönderilmiş bir peygambere ve bir kitaba inanan milletler için kullanılan Kur'anî bir tabirdir. Bu tabir, her ne kadar Kur'an'da Hristiyan ve Yahudiler için kullanılsa da söz konusu tabirin kapsamına hangi din mensuplarının dâhil olduğu, hangilerinin de bu kavramın kapsamı dışında tutulduğu hususu tartışılmıştır. Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 109. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Dalgın, Nihat, "İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkekle Evliliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2003, Sayı 2, s. 132.

ehl-i kitâb bir kadınla evlenebileceğini ifade etmiştir.¹⁵¹⁶ Nitekim Müslümanın ehl-i kitâb bir kadınla evliliğinin mubah kılınmasındaki sebep; ehl-i kitâb kadının Müslümanla evlenmesi sebebiyle İslâm'ın temel prensiplerine müttali olabileceği ihtimalidir.¹⁵¹⁷

Bakara suresinin 221. ayetinden¹⁵¹⁸ hareketle İslâm hukukçuları, Müslüman bir kadının ateist, mecûsî (düalist-ateşperest)¹⁵¹⁹ veya vesenî (putperest)¹⁵²⁰ olan herhangi bir müşrikle -iman etmediği takdirde-¹⁵²¹ evlenmesinin şer'an yasak kılındığına hükmetmişlerdir.¹⁵²² Nitekim şâri', müşrikin mümin üzerinde hiçbir surette velâyette bulunamayacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla müşrikin Müslüman kadınla evlenmesine müsaade edilmesi durumunda müşrik, mümin birey üzerinde hak iddiasında bulunma imkânı bulacaktır. Bu da Nisa suresi 141. ayetin¹⁵²³ gereğine ters düştüğünden caiz görülmemiştir.¹⁵²⁴

Ehl-i kitâb eşler -Müslüman olmasalar da- arasında cereyan eden nikâh akdi sahih olmakla birlikte söz konusu akid, şer'î mahkemeye intikal etmesi durumunda hâkim tarafından fesh edilemez.¹⁵²⁵ Aynı şekilde ehl-i kitâb eşlerden kadının kocasından önce Müslüman olması halinde kocaya iddet bitimine kadar Müslüman olması için mühlet verilir. Şayet koca, iddet süresi bitmeden önce Müslüman olsa o vakit tarafların evlilikleri devam eder. Aksi halde hâkim akdi derhal feshedip sonlandırır.¹⁵²⁶ Müşrik (putperest, mecûsî) eşlerde durum bu şekildedir. Şöyle ki, müşrik taraflardan herhangi birinin Müslüman olması halinde diğerine, iddet süresince Müslüman olması için mühlet verilir. Şayet iddet süresi içerisinde müşrik eş, Müslüman olmazsa hâkim tarafından nikâhları fesh edilir. Müşrik birinin ehl-i kitâb bir kadınla evlenmesine gelince; taraflardan her ikisinin aynı anda ya da sadece kocanın Müslüman olması halinde evlilikleri devam etmekle birlikte aralarındaki nikâh akdi, hâkim tarafından feshedilmez.¹⁵²⁷

¹⁵¹⁶ Kevsec, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*, IV, 1518; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 210; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, V, 84; Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, II, 105.

¹⁵¹⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IX, 6653.

¹⁵¹⁸ "İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin... İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin."

¹⁵¹⁹ Mecûsîlerin ehl-i kitâb olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 211.

¹⁵²⁰ Zeydân, *el-Mufasssal*, VII, 24.

¹⁵²¹ Mâide, 5/5.

¹⁵²² Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Ahkâmü'l-Kur'an li's-Şâfi'i*, nşr. Abdülğani Abdülhâlık, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1994, I, 189; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 271-272; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VII, 512; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IX, 6653.

¹⁵²³ "Allah, kâfirler için müminler aleyhine bir yol kesinlikle vermeyecektir."

¹⁵²⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IX, 6653.

¹⁵²⁵ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, III, 145; Zuhaylî, *el-Mu'temed*, IV, 70.

¹⁵²⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, II, 214; Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 303-304; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 213.

¹⁵²⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 303-304.

Ehl-i kitâb bir erkeğin müşrik bir kadınla evliliğine gelince; her ikisinin aynı anda Müslüman olması halinde tarafların evliliklerinin devamına hükmedilir. Nitekim ehl-i kitâb olan Gaylân b. Seleme (ö. 23/644) Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber ona on kadından dördünü seçmesini emretmiş¹⁵²⁸ kadınların ehl-i kitâb ya da müşrik olup olmadıklarını sormamıştır.¹⁵²⁹ Ancak onlardan birinin Müslüman olması durumunda hâkim, taraflardan Müslüman olmayan kişiye Müslüman olması için iddet bitimine kadar süre verir. Aksi takdirde akdi fesheder.¹⁵³⁰

İslâm hukukçuları, eşlerden (ehl-i kitâb koca ile müşrik zevcesi ya da müşrik koca ile ehl-i kitâb zevcesi) biri ya da ikisinin Müslüman olmaması halinde hâkim tarafından evliliklerinin geçerli olup olmaması kapsamında evlilik akdinin fesh edilip edilmeyeceği hususunu tartışmaya açmışlardır.

Şâfiîlerin büyük çoğunluğuna göre söz konusu tarafların Müslüman olmaması durumunda taraflar arasındaki nikâh akdi geçerli olmakla birlikte fesh edilmez.¹⁵³¹ Nitekim İslâmiyetin tercih edilmesinden sonra onaylanan her nikâh akdi, İslâmiyet tercih edilmeden önce de onaylanır. Buna göre tarafların, Müslüman olmaları halinde nikâhları onaylandığı gibi Müslüman olmadıklarında da nikâhları geçerli sayılır ve fesh edilemez. Bu durum, Müslüman kişinin ehl-i kitâb kadınla evliliğinin feshedilmemesine benzer.¹⁵³² Mezhebin müftâ bih görüşü budur.¹⁵³³ Hanefî¹⁵³⁴ ve iki görüşten birinde Hanbelî müctehidler¹⁵³⁵ Şâfiî fukahası ile aynı kanaattedir.

İstahrî'ye göre ise bahse konu tarafların nikâh akdi geçersiz olduğundan fesh edilir. O, bu hususta “*Aralarında (ehl-i kitâb) Allah'ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma*”¹⁵³⁶ şer'î nassını istidlâl kılmıştır. Nitekim bu ayette ehl-i kitâb statüsünde olanlara Allah'ın Müslümanlar üzerine indirdiği hükümlerle hükmedilmesi gerektiği belirtilmektedir. Buna göre Müslüman kişinin müşrik kadınla evlenmesi durumunda nikâh akdinin caiz olmadığı gerekçesiyle söz konusu akdin feshi yönünde hüküm sürüldüğü gibi ehl-i kitâbtan birinin müşrik kadınla evlenmesi halinde de bahse konu akdin feshine hükmedilir.¹⁵³⁷ Ayrıca Müslüman hakkında onaylanmayan her nikâh, ehl-i kitâb hakkında

¹⁵²⁸ Beyhakî, “Nikâh”, 174.

¹⁵²⁹ İmrânî, *el-Beyân*, IX, 358.

¹⁵³⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 7-10; Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 304; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IX, 297-298.

¹⁵³¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 304.

¹⁵³² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 460; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 358; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IX, 298.

¹⁵³³ Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 317.

¹⁵³⁴ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 109; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 182; Herevî, *Fethu bâbi'l-'inâye fi şerhi kitâbi'n-Nikâye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, II, 222.

¹⁵³⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 33.

¹⁵³⁶ Mâide, 5/49.

¹⁵³⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 304.

da onaylanmaz. Bu durum, Müslüman birinin mürted bir kadınla evlenmesine benzer. Buna göre Müslüman biri mürted kadınla evlenemediği gibi ehl-i kitâbtan biri de müşrik kadınla evlenemez.¹⁵³⁸ Mâlikî¹⁵³⁹ ve Şâfiî fakihî Ebû Alî (Kâdî Hüseyin) el-Merverrûzî (ö. 462/1069) yanında¹⁵⁴⁰ iki görüşten birinde Hanbelî ulemasının da¹⁵⁴¹ bu kanaate sahip oldukları gözlemlenmiştir.

Mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet eden İstahrî'nin delil olarak getirmiş olduğu nastan hareketle ehl-i kitâbı, müşrik kadınla evlenmesi hususunda Müslümanla aynı statüde kabul ederek bu kanaate vardığı görülmüştür. Ancak onun bu kanaati, doktrin içerisinde kabul görmediğinden “hata” olarak nitelendirilerek eleştirilmiştir. Nitekim küfür tek millettir. Bu düşünceden hareketle miras hukuku hususunda ehl-i kitâb ile müşriklerin birbirlerine bi'l-ittifak mirasçı olabileceği vurgusu yapılmaktadır. Buna kıyasen onların birbirlerine tevarüsü şer'an sahih olduğu gibi taraflar arasında meydana gelen nikâh akdinin de geçerli olduğuna hükmedilir. Ayrıca tarafların her ikisinin (ehl-i kitâb koca ve müşrik hanımı) Müslüman olmaları halinde aralarında cereyan eden nikâh akdi hukukî olarak onaylandığı gibi küfür dönemindeki -müşrik veya ehl-i kitâb olmasına bakmaksızın- taraflar arasındaki nikâh akdinin de geçerli olduğuna evleviyet kıyasıyla onay verilir.¹⁵⁴² Bu itibarla taraflar arasında vuku bulan nikâh akdinin, feshi doğrultusunda bir kanıya varmak tutarsız olur.

3.1.6. İktidarsızlık Nedeniyle Nikâhın Feshi

Sözlükte “direnme, karşı koyma ve odundan çevrili yer” anlamlarına gelen ‘innet’,¹⁵⁴³ fıkıh literatüründe erkeğin cinsel ilişkiye girmesine engel olan hastalığa verilen isimdir. Bu hastalığa yakalanan kişiye ‘innîn denir.¹⁵⁴⁴ Öte yandan eşiyile bir defa dahi cinsî temasta bulunan ve daha sonra bu hastalığa maruz kalan koca, ‘innîn olarak nitelendirilemez.¹⁵⁴⁵

¹⁵³⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 460; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 358; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IX, 298; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 315-317.

¹⁵³⁹ Nikâhın sıhhat şartları arasında taraflardan koca adayının Müslüman olmasını gerekli gören Mâlikîler kocanın Müslüman olmaması halinde nikâhı fasit görmektedir. Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, III, 227. Bu itibarla Mâlikî hukuk doktrininde kocanın -kitâbî ve müşrik olup olmamasına bakmaksızın- ehl-i küfür olması halinde taraflar arasında cereyan eden söz konusu akde onay vermedikleri dolayısıyla akdin feshi yönünde hüküm verdikleri anlaşılmaktadır.

¹⁵⁴⁰ Râfi'î, *el-'Azîz*, VIII, 105.

¹⁵⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 33.

¹⁵⁴² Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 304; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 358; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 315-317.

¹⁵⁴³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 921.

¹⁵⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 368; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, s. 143.

¹⁵⁴⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 206; Şîrbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, IV, 339.

‘İnnet hastalığı diğer bir ifadeyle cinsel iktidarsızlık, doğuştan olabildiği gibi şeker hastalığı, kalın bağırsak ve prostat ameliyatı, troit aşırılığı, damarların sertleşmesi, yaşlılık, korku ve bunalım gibi ârizî sebeblerle de meydana gelebilmektedir.¹⁵⁴⁶

İslâm hukuku açısından evlilik birliğinin devam etmesini olumsuz ve zorlaştırıcı yönde etkileyen kusurlar arasında yer alan ‘innetin tespiti hâkim huzurunda kocanın ‘innîn olduğunu itiraf etmesi ya da beyyine ile mümkündür.¹⁵⁴⁷ Buna göre söz konusu hastalığın kocanın itirafı ya da beyyine ile sübut bulması halinde hâkim, Sahabe uygulamasına binaen mahkeme gününden başlamak suretiyle kocaya tedâvi olması ya da cinsel birlikteliği sağlaması için bir yıl mühlet verir.¹⁵⁴⁸ Şayet belirlenen bu süre zarfında taraflar arasında cinsel birleşme vuku bulursa o vakit nikâhın devamına hükmedilir.¹⁵⁴⁹ Ancak taraflar arasında cinsel birliktelik hâsıl olmamışsa bu durumda kadın, -yaygın kanaate göre- nikâhın feshi için yeniden mahkemeye müracaat etmesi koşuluyla¹⁵⁵⁰ söz konusu nikâh akdinin feshini talep edebilir.¹⁵⁵¹ Hanefî ve Mâlikî hukukçuları kocanın ‘innîn olması

¹⁵⁴⁶ İmrânî, *el-Beyân*, IX, 304; Hamd, Cihâd, *el-Ahkâmu’ş-şer’iyye fî dav’i’l-müsteciddât’t-tıbbiyye ve’l-biyûlûciyyeti’l-‘asriyye*, Dâru’l-Marife, Beyrut 2010, s. 204-205.

¹⁵⁴⁷ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, VII, 95; Semerkandî, *Tuhfetu’l-fukahâ*, II, 226; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, VII, 352; İbn Useymîn, *eş-Şerhu’l-mümti*, XII, 204.

¹⁵⁴⁸ Bir yıl mühlet verilmesinin sebep-i hikmeti şöyledir: bir yıl dört mevsimden ibarettir. Her mevsimin kendine göre havası ve nem oranı vardır. ‘İnnet sebebi bazen iklimsel olabilmektedir. Şayet dört mevsimde cinsî temas yaşanmazsa o vakit hastalığın iklimsel değil tamamen aslî olduğu anlaşılır. Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 370; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 115. Hâkim tarafından verilen sürenin bir yıl olduğu fukaha arasında genel kanaat olarak kabul edilir. Ancak kaynaklarda ‘innîn olduğu iddia edilen kocaya verilen sürenin tahdidi ile ilgili farklı görüşler vardır. Buna göre bazı hukukçular on ay; bazıları altı ay; bir kısım fukaha da beş ay olduğunu ifade etmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Münzir, *el-İşrâf*, V, 80-81; Sardefî, Muhammed b. Abdillâh b. Ebîbekir, *el-Me’âni’l-bedi’a fî ma’rifeti ihtilâfi’ş-şeri’a*, thk. Seyyid Muhammed Muhennî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1999, II, 216.

¹⁵⁴⁹ Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 179. ‘İnnîn olduğu iddia edilen koca, hanımı ile cinsel temasta bulunduğunu ifade etmesi halinde kadın bunu inkâr ederse bu durumabakılır: şayet kadın, dul yani daha önce evlilik yapmış ise kocanın ‘innîn olmadığına dair yemin etmesi şartıyla nikâh akdi devam eder. Ancak kadın bekâr yani daha önce evlilik yapmamış ise bu durumda kadın, güvenilir dört ebeye teslim edilir. Onlar kadının bekâretinin zâil olduğunu söylerlerse o vakit nikâh akdi devam eder. Aksi takdirde kadın dilerse akdi fesheder. İbn Münzir, *el-İşrâf*, V, 81; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, III, 23.

¹⁵⁵⁰ Belirlenen sürenin bitmesinden sonra kadının nikâhın feshi için ikinci defa mahkemeye müracaat etmesinin gerekli olup olmadığı hususu tartışmalı konulardandır. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde meşhur kanaat; hâkim tarafından tayin edilen sürenin bitiminde kadın nikâhın feshi için mahkemeye yeniden müracaat etmelidir. Nitekim kocanın ‘innîn olduğu hâkim tarafından belirlendiği gibi süre bitiminde de nikâh akdi ancak ve ancak yine hâkimin feshetmesiyle geçerlilik kazanır. Buna göre bu durumdaki kadının doğrudan nikâhı fesh etme yetkisi yoktur. Dolayısıyla tayin edilen sürenin bitmesi durumunda hala koca cinsî temasta bulunmamışsa kadın, nikâhın feshi için ikinci defa mahkemeye müracaat etmelidir. Sahnûn, *el-Müdevvene*, II, 186; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 84; Râfi’î, *el-‘Azîz*, XIII, 165; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 115. Ancak Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve İstahrî’ye göre hâkim tarafından tayin edilen sürenin bitiminde kadın nikâh akdini ikinci defa mahkemeye müracaat etmeden müstakil bir şekilde feshedebilir. Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, VII, 198; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 115. Bu durumda İstahrî, hâkim tarafından belirlenen sürenin bitmesinden sonra kadının nikâhın feshi için ikinci defa mahkemeye müracaat etmesini gerekli görmeyip akdi müstakil bir şekilde doğrudan kendisinin feshedebileceğini ifade ederek Şâfiî fukahasına muhalefet ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁵⁵¹ Semerkandî, *‘Uyûnü’l-mesâil*, s. 81; Berâzî’î, *et-Tehzîb*, II, 219; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, XII, 480; İbn Duveyyân, *Menârü’s-sebîl*, II, 178. Ancak Zâhirîlere göre kocanın ‘innet hastalığına maruz kalması, kadına nikâhı fesh etme hakkı tanımaz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 202.

neticesinde nikâh akdini fesih yoluyla sonlandıran kadının tam mehir ve iddet hakkını iktisab edeceğini söylerken;¹⁵⁵² Şâfiî ve Hanbelî müctehidler ise söz konusu hakların kadının nikâhı feshetmesiyle doğrudan sâkıt olacağını belirtmiştir.¹⁵⁵³

Kocanın, ‘innîn olduğunu inkâr etmesi durumunda ise hâkim, kocayı ‘innîn olup olmadığına dair yemine verdirir. Koca, ‘innîn olmadığına dair yemin ederse kocanın iddiası kabul edilir ve nikâhın feshine yönelik dava düşer.¹⁵⁵⁴ Ancak kocanın ‘innîn olmadığına dair yemin etmekten kaçınması (nükûl) durumunda yeminin kadına rücu‘ edip etmeyeceği hususunda fukaha ihtilaf etmiştir.

Şâfiî fukahasına göre kocanın yemin etmekten kaçınması halinde yemin etme işlemi, kadına rücu‘ eder. Dolayısıyla kocanın yeminden nükûl etmesi sebebiyle ‘innîn olduğuna hükmedilmez. Nitekim bu müctehidlere göre yemin etmekten kaçınmak, bir haktır. Buna göre koca, söz konusu hakkı kullanmayıp yemin etmeyebilir. Bu durumda yemin etme işlemi, iddia makamı olan kadına rücu‘ eder. Kadın, kocasının ‘innîn olduğuna dair yemin ederse kadının sözü dikkate alınır ve kadına nikâhı fesh etme muhayyerliği sabit olur.¹⁵⁵⁵ Mezhepte esah kabul edilen görüş budur.¹⁵⁵⁶ Hanefî fakihi Burhâneddîn el-Buhârî (ö. 616/1220)¹⁵⁵⁷ ve Mâlikî fukahası¹⁵⁵⁸ Şâfiî fukahası ile aynı kanaattedir.

İstahrî’ye göre ise kocanın, yemin etmekten kaçınması halinde söz konusu yemin etme işlemi, kadına rücu‘ etmez. Dolayısıyla kocanın yeminden nükûl etmesi sebebiyle ‘innîn olduğuna hükmedilir.¹⁵⁵⁹ Zira kocanın cinsel birliktelik yapamamasının asıl sebebini kadının bilmesi mümkün değildir. Bu durumda kadının hakkında müttali olmadığı bir şey üzerine yemin etmesi tutarlı olmaz.¹⁵⁶⁰ Ayrıca kocanın cinsel birliktelikten imtina etmesi, bazen acziyetinden bazen de (psikolojik gibi) başka bir sebepten kaynaklanabilmektedir.¹⁵⁶¹ Dolayısıyla kadının kocası hakkında ‘innetliği kesinmiş gibi

¹⁵⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, V, 100; İbn Abdilber, *el-Kâfi*, II, 564.

¹⁵⁵³ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, XII, 496; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, VII, 581.

¹⁵⁵⁴ Sahnûn, *el-Müdevvene*, II, 186; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 303; Zeyla‘î, *Tebyînu’l-hakâik*, III, 22; Buhûf, *Keşşâfu’l-kınâ*, V, 107.

¹⁵⁵⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 43; Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 370; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 451; Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 179; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 303; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, VII, 352.

¹⁵⁵⁶ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, VIII, 164; Nevevî, *Ravdatu’l-tâlibîn*, VII, 197.

¹⁵⁵⁷ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu’l-burhânî*, IX, 448.

¹⁵⁵⁸ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, VI, 195; İbnü’l-Hâcib, *Câmi’u’l-ümmehât*, s. 271.

¹⁵⁵⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 451; Nevevî, *el-Mecmû’*, XVI, 280; Remlî, *Nihâyetu’l-muhtâc*, VI, 314.

¹⁵⁶⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 370; Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, XII, 481.

¹⁵⁶¹ İmrânî, *el-Beyân*, IX, 304; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, VIII, 164.

yemin etmesi doğru olmaz. Hanefî fukahası yanında¹⁵⁶² Şâfiîlerden Ebû İshâk el-Mervezî¹⁵⁶³ ve Hanbelî fukahasının¹⁵⁶⁴ bu kanaate sahiptir.

Mezhep içi tartışmaya konu olan İstahrî'nin bu görüşü, fukaha tarafından “hiçbir şey” olarak nitelendirilerek aklî ve kıyâsî yönden eleştirilmiştir.¹⁵⁶⁵ Fukaha tarafından İstahrî'ye yöneltilen aklî ve kıyâsî eleştiriler ise şöyledir:

- a) İstahrî'nin ifade ettiği üzere kadının, kocasının cinsel temasta bulunamamasının nedenine müttali olamayacağı yönündeki istidlâli, aklen tutarsızdır. Çünkü her daim kocasıyla birlikte yaşayan, onun hal ve hareketlerine müttali olan kadının, kocasının cinsî temasta bulunamamasının sebebini bilmemesi düşünülemez.
- b) ‘İnnîn olmadığına ilişkin kocanın yemin etmekten kaçınması halinde yeminin kadına rücu’ ettiği meselesi, karısına kinâî talâk ifadesi sarf eden kocanın durumuna kıyas edilmiştir. Buna göre kinâî talâkla boşama fiilinde bulunduğu iddia edilen koca, boşama fiilinde bulunmadığına dair yemin etmekten kaçındığında söz konusu yemin etme hususu kadına rücu ettiği gibi ‘innîn olmadığına ilişkin kocanın yemin etmekten kaçınması halinde de yemin, iddia makamı olan kadına döner.¹⁵⁶⁶

Fukaha arasında cereyan eden mesele, aklî ve kıyâsî temellendirmeler üzerine bina edildiğinden içtihadî olduğu aşikârdır. Ancak delillerin güçlülüğü ve İstahrî'nin konuya ilişkin temellendirmesine yapılan reddiyelerdeki tutarlılık açısından Şâfiî fukahasının görüşünün isabetli olduğu söylenebilir.

3.2. Mehirle İlgili Muhalif Görüşleri

3.2.1. Mehrin Kesinlik Kazanması

Evlilik akdinin in‘ikad bulması neticesinde karşılıklı olmak suretiyle eşler arasında nafaka ve mesken gibi bazı mâlî haklar terettüp eder. Bu haklardan birisi de mehir hakkıdır.¹⁵⁶⁷ Sözlükte “ücret” anlamına gelen mehir¹⁵⁶⁸ fıkıh dilinde “evlenme sırasında

¹⁵⁶² Nitekim kocanın ‘innîn olmadığına dair yeminden kaçınması onun ‘innîn olduğuna delâlet eder. Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 273; Zeylâ‘î, *Tebyînu’l-hakâik*, III, 24; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, IV, 301.

¹⁵⁶³ Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 179.

¹⁵⁶⁴ İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, VII, 575; Haccâvî, *el-İknâ’*, III, 198.

¹⁵⁶⁵ İmrânî, *el-Beyân*, IX, 304.

¹⁵⁶⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 370; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 451; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 304; Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 179; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, VIII, 164; Nevevî, *el-Mecmû’*, XVI, 280.

¹⁵⁶⁷ Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 129; Cin, Halil, “İslâm Hukukunda Mehîr”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak 1972, XXIX, 226.

¹⁵⁶⁸ Mutarrîzî, Ebû’l-Feth Nâsiruddîn b. Abdisseyyid, *el-Muğrib fî tertîbi’l-mu‘rib*, thk. Mahmud Fâhûrî, Mektebetu Usâme b. Zeyd, Halep 1979, II, 279; Aydın, “Mehîr”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 389.

kocanın karısına verdiği ya da ileride vermeyi taahhüt ettiği belirli para ya da mal” şeklinde tarif edilmiştir.¹⁵⁶⁹

Nikâhın sonuçlarından biri olan mehrin kadına verilmesindeki hikmet, kadının gönlünün hoşnut kılınmasıdır. Çünkü kadın, nikâh akdini kabul etmekle kendini kocasına bir nevi armağan etmektedir. Dolayısıyla kadından gelen bu jestin karşılıksız bırakılması usul ve adaba aykırı görülmüştür.¹⁵⁷⁰

Taraflar arasında ileride doğması muhtemel nizâ’ı önlemek amacıyla mehrin nikâh akdi esnasında belirlenmesi sünnettir.¹⁵⁷¹ Mehrin verilmesini öngören şer‘î naslar incelendiğinde üst sınırının olmadığı üzerinde ittifak edilmiştir.¹⁵⁷² Ancak Hz. Peygamber’in kızlarına verilen mehir miktarı, beş yüz dirhemi¹⁵⁷³ geçmediğinden bu hususta Peygamber kızlarına hürmet ve saygıyı dikkate alarak üst limit olarak onlara verilen mehir miktarının üzerine çıkılmaması yanında mehirlerin hafif tutulması ve aşırılığa kaçırılmaması tavsiye edilmiştir.¹⁵⁷⁴ Mehrin en az miktarına gelince; hırsızlıktaki nisap miktarına kıyasen Hanefî fukahası on;¹⁵⁷⁵ Mâlikîler ise üç dirhemle sınırlamışlardır.¹⁵⁷⁶ Bu müctehidler, “*Demirden bir yüzük bile olsa (mehir olarak) ver*”¹⁵⁷⁷ hadisini ise mehrin peşin verilen kısmı üzerine hamletmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde mehrin bir kısmı zifaf öncesi kadına verilirdi.¹⁵⁷⁸ Şâfiî ve Hanbelî hukukçular ise ilgili hadis doğrultusunda mehrin en azı için herhangi bir sınır olmadığını belirterek bunun kadından yararlanmanın bedeli olduğunu dolayısıyla mehrin karşılığının takdir edilmesinin kadının insiyatifine havale edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁵⁷⁹

Alım-satım konu olan her şey mehir olarak verilebilir. Buna göre kullanılması şer‘an yasaklanmamış teslimi mümkün her çeşit mal ve menfaati kesp eden her nevi maddi gelir mehre konu olabilir.¹⁵⁸⁰

Kural olarak taraflar arasında zifafın vuku bulması ya da taraflardan birinin ölmesiyle mehrin tamamı, –kocasını mehri ödetmekten muaf tutması (ibrâ etme) veya ona

¹⁵⁶⁹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IX, 6758.

¹⁵⁷⁰ Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 2005, s. 169-170.

¹⁵⁷¹ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IX, 379.

¹⁵⁷² Hallâf, *Ahkâmü ahvâli's-şahsiyye fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1990, s. 77;

¹⁵⁷³ Bir dirhem gümüş, 3,2 gramdır. On dirhem gümüş parayla Hz. Peygamber devrinde iki koyun satın alındığına kaynaklarda yer verilir. Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, I, 338; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 2009, s. 224.

¹⁵⁷⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 400; Feşnî, *Tehzîb*, s. 347.

¹⁵⁷⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, II, 276.

¹⁵⁷⁶ İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, s. 275.

¹⁵⁷⁷ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 30.

¹⁵⁷⁸ Karâfî, *ez-Zahîre*, IV, 351; İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtâr*, III, 101.

¹⁵⁷⁹ İmrânî, *el-Beyân*, IX, 369; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 229.

¹⁵⁸⁰ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, VII, 398; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 229; Ğamrâvî, *Envâru'l-mesâlik*, s. 298; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IX, 6768.

hibe etmesi müstesna- kadının hakkı olarak kesinlik kazanır.¹⁵⁸¹ Buna göre Bu durumda kadın mehrin tamamını alır, mehir hakkı sâkit kılınmaz.¹⁵⁸² Bu kuraldan hareket eden İslâm hukukçuları, zifaktan (gerdek) ve menfaatin sağlanmasından önce taraflar arasında boşamanın gerçekleşmesi durumunda kadın söz konusu hakkın sadece yarısını elde edebileceğini mehrin diğer yarısının ise kocanın zimmetinden sâkit olacağına değinmişlerdir.¹⁵⁸³ Ancak zifaktan önce zevcenin ölmesi ya da kocası dışında¹⁵⁸⁴ yabancı tarafından öldürülmesi durumunda söz konusu mehrin zevcenin hakkı olarak kesinlik kazanıp kazanmayacağı hususunda ihtilaf vuku bulmuştur.¹⁵⁸⁵

Şâfiîlerin çoğuna göre zifaktan önce zevcenin ölmesi ya da kocası dışında yabancı biri tarafından öldürülmesiyle mehir, zevcenin -hür ya da câriye olup olmamasına bakmaksızın- hakkı olarak kesinlik kazanır. Nitekim nikâhın varlığı tarafların hayatta olmasına bağlıdır. Buna göre zevcenin ölmesiyle taraflar arasındaki nikâh akdi sona erer. Dolayısıyla nikâhın mâlî sonuçlarından biri olan mehir zevcenin hakkı olarak kesinlik kazanır. Ayrıca nikâh akdi, icâre akdine benzer. Buna göre icâre edilen malın kiralanma süresi bittiği vakit icâre edilen mülkün sahibi doğrudan semeni (ücreti) almayı hak ettiği gibi aralarında nikâh akdi bulunan zevcenin ölmesiyle nikâh akdi nihayete erdiğinden

¹⁵⁸¹ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 46; İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, s. 281; Aynî, *el-Binâye*, V, 468; Buhûfî, *Keşşâfü'l-kınâ*, V, 150.

¹⁵⁸² Fûru-u fıkıh kaynaklarında bazı hallerde mehrin tamamı sâkit olup kadının hakkı olmaktan çıkmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Müslüman olan taraflardan zevcenin zifaktan önce mürted olması halinde, (Şîrâzî, *et-Tenbîh*, s. 166; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 62; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, V, 139; İbn Ebî Tağlib, *Neylû'l-meârib*, II, 192.)
- Kadına nikâh akdini feshedebilme serbestisi tanıyan kusurlardan ('innet ve cubb gibi) herhangi birinin kocada olması halinde zifaktan önce kadının nikâh akdini fesh etmesi durumunda, (Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 95; Karâfî, *ez-Zahîre*, IV, 428; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, VI, 312; İbn Duveyyân, *Menârü's-sebîl*, II, 180.)
- Kocaya nikâh akdini feshedebilme muhayyerliği tanıyan kusurlardan (karn ve ratk gibi) herhangi birinin kadında olması halinde zifaktan önce kocanın nikâh akdini feshetmesi durumunda. (Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 344; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, II, 336; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VII, 547; İlîş, *Minehu'l-celîl*, IV, 381.)

¹⁵⁸³ İmrânî, *el-Beyân*, IX, 439; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 89; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 105; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, III, 290.

¹⁵⁸⁴ Kocası tarafından öldürülen zevcenin hür ya da câriye olduğuna bakılmaksızın ittifakla mehir hakkı kesinleşir. Nitekim hür statüsünde olan zevce, aralarında cereyan eden nikâh akdi sebebiyle kocası tarafından bütünüyle (cinsî temas ve evin tertibi gibi) kabzedilmiştir. Bu durumda kocası tarafından öldürülünce mehir hakkı sâkit olmaz. Câriye statüsündeki zevce ise kocası tarafından bütünüyle kabzedilmemiştir. Nitekim câriye zevce, efendisi tarafından satın alındığından efendi, söz konusu zevcenin sadece işçiliğine sahip olmuştur. Koca ise, işçilik dışında sadece istimtâ'ına sahiptir. Bu açıdan koca, istimtâ'ını satın aldığı câriye zevcesini öldürmesi durumunda zevce, mehri almaya müstehak olur. Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 172. Mâverdî, kocası tarafından öldürülen zevcenin hür ya da câriye olduğuna bakılmaksızın ittifakla mehir hakkının kesinleştiğini her ne kadar ifade etse de Râfi'î el-Kazvîni ve Nevevî, bu hususta ihtilafın olduğunu ancak azhar kanaatin bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Râfi'î, *el-'Azîz*, VIII, 197; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VII, 219.

¹⁵⁸⁵ Râfi'î, *el-'Azîz*, VIII, 198.

akdin mâlî sonucu olan mehrin kadının hakkı olarak tahakkuk eder.¹⁵⁸⁶ Mezhebin meseleye ilişkin zâhir görüşü budur.¹⁵⁸⁷ Hanefî,¹⁵⁸⁸ Mâlikî¹⁵⁸⁹ ve Hanbelî hukukçuları da¹⁵⁹⁰ bu kanaattedir.

İstahrî'ye göre ise zifaktan önce zevcenin ölmesi¹⁵⁹¹ ya da kocası dışında yabancı tarafından öldürülmesiyle mehir, zevcenin -sadece hür olması şartıyla- hakkı olarak kesinlik kazanır. Buna göre zifaf meydana gelmeden önce ölen zevcenin, sosyal statü bakımından câriye olması halinde mehir hakkı sâkıt olur. İstahrî, zifaktan önce ölen câriye statüsündeki zevceyi, alışverişe konu olan bir mal (emtia) mesabesinde değerlendirmiştir. Buna göre mal, henüz satıcı tarafından müşteriye teslim edilmeden önce telef olması halinde müşterinin satıcıya para ödeme hakkı düştüğü gibi zifaktan önce câriye konumunda olan zevcenin ölmesiyle de mehir alma hakkı düşer. Ayrıca zifaktan önce câriye kadın, efendisinin tercih ve rızası olmadan kocasının yanında kalma serbestisine sahip olmadığından kocasının değil aksine efendisinin idaresindedir. Buna göre câriye statüsündeki zevce her ne kadar efendisi tarafından evlendirilmiş olsa da taraflar arasında zifaf meydana gelmediğinden ölen câriye kadın, satıcısının elinde telef olmuş mala benzetilmiştir. Dolayısıyla satıcı, müşteriye teslim etmeden sattığı malı telef etmesi halinde müşteriden semeni ödeme hakkı sâkıt olduğu gibi zifaktan önce ölen câriye statüsündeki zevcenin de mehir hakkı sâkıt olur.¹⁵⁹²

Kadının sosyal statüsü (hür ya da câriye) arasında herhangi bir ayrıma gitmeyen Şâfiî fukahası, zifaktan önce ölen kadının mehri hak kazanıp kazanmadığı konusunda nikâh akdini, icâre akdine mukayese ederek mutlak surette kadının mehir hakkını iktisap ettiği kanısına varmıştır. İstahrî ise cumhûrun aksine zevcenin sosyal statüsü arasında ayrıma

¹⁵⁸⁶ Mâverî, *el-Hâvî*, IX, 172; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 466; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 401; Hüseyinî, *Kifâyetu'l-ahyâr*, s. 371.

¹⁵⁸⁷ Râfi'î, *el-'Azîz*, VIII, 197.

¹⁵⁸⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 294; Aynî, *el-Binâye*, V, 138.

¹⁵⁸⁹ İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, s. 267.

¹⁵⁹⁰ İbn Müflih, *el-Mübdî'*, VI, 218.

¹⁵⁹¹ Kendini öldüren zevce hakkında mehrin kesinlik kazanıp kazanmayacağı hususunda da İstahrî, Şâfiî fukahası'nın müftâ bih kanaatine muhalefet etmiştir. Buna göre Şâfiî fukahası, kendini öldüren hür zevce hakkında mehrin kesinleşeceğini ifade ederken; câriyeden ise bu hakkı sâkıt kılmıştır. Ancak İstahrî, kendini öldüren hür zevce hakkında mehrin kesinleşmeyeceğini ifade ederken; câriyeden ise bu hakkı sabit kılmıştır. Ebû İshâk el-Mervezî ve Ebû Hâmid el-Mervezî'nin bu konuda İstahrî ile aynı kanaatte oldukları görülmüştür. Mâverî, *el-Hâvî*, IX, 172-173; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 467; Râfi'î, *el-'Azîz*, VIII, 197; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VII, 219. Kendini öldüren zevce hakkında mehrin kesinlik kazanıp kazanmayacağı tartışmasına yönelik yeteri düzeyde istidlâl bulunmadığından kısaca burada değinilmesi uygun görülmüştür.

¹⁵⁹² Mâverî, *el-Hâvî*, IX, 172; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 466; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 401; Râfi'î, *el-'Azîz*, VIII, 197.

giderek¹⁵⁹³ ilgili meselede hür ve câriye arasında fark gözeterek konuya yaklaştığı görülmüştür. Buna göre o, zifaktan önce statüsü hür olan zevcenin ölmesiyle mehrin, kendisi hakkında kesinleşeceğini söylerken cumhurla aynı kanaate sahip olduğu anlaşılırken; zifaktan önce ölen ve statüsü câriye olan zevceyi, müşteriye teslim edilmeden satıcının elinde telef olan mala benzeterek mehrin, söz konusu zevce hakkında kesinleşmeyeceği kanaatine kâil olduğu görülmüştür.

Zifaktan önce ölen câriye statüsündeki zevcenin mehir hakkını sâkıt kılan diğer bir ifadeyle mehrin kesinleşmediğini ifade eden İstahrî, mezhebin bu konudaki müftâ bih görüşüne muhalefet ederek teferrüd etmiştir. Ancak İstahrî'nin zifaktan önce ölen câriye zevceyi, alım-satıma konu olan emtia mesabesinde görerek bu kanaate varması, isabetsiz durmaktadır. Nitekim müşteri, malı kabzettiği vakit satıcının semeni alması bir hak olarak tezahür ettiği gibi¹⁵⁹⁴ statüsü (hür ya da câriye) her ne olursa olsun zevce, taraflar arasında nikâh akdi sebebiyle meydana gelen sözleşmenin bir gereği olarak söz konusu mehri iktisap eder. Ayrıca İbn Mes'ûd (ö. 32/652), *"onun (zevce) için mehir vardır"*¹⁵⁹⁵ buyurarak zifaf hayatı yaşamadan kocası ölen zevcenin statüsü arasında herhangi bir ayrıma gitmeksizin zevcenin mehir hakkının kesinleştiği yönünde hükümde bulunmuş ve İbn Mes'ûd tarafından verilen bu hükme, kimse itiraz etmemiştir.¹⁵⁹⁶ Bununla birlikte nikâh akdinin gerçekleştirilmesiyle akdin mâlî sonuçlarından olan mehir, ödenmediği sürece kocanın zimmetinde bir borç menzilesindedir. Buna göre zifaktan önce ölen zevceye -statüsüne bakılmaksızın- söz konusu borcun (mehr) teslim edilmesi lazım gelir.¹⁵⁹⁷ Nitekim şâri', alacaklının statüsüne bakmaksızın borçların alacaklıya ödenmesini ve bu hususta titiz davranılmasını emretmiştir.¹⁵⁹⁸

3.2.2. Eşler Arasında Kasm

İslâm dini tek evliliği teşvik etmekle birlikte¹⁵⁹⁹ prensip olarak çok evliliği yasaklamamıştır. Ancak hanımların haklarını muhafaza edebileceğine emin olması yanında

¹⁵⁹³ İstahrî, mehrin kesinleşmesi noktasında hür ile câriye zevceyi birbirinden ayrı değerlendirmiştir. Nitekim hür zevce, kocasının idaresi altındadır. Dilediği zaman kocası hür zevcesiyle istimtâ'da bulunabilir. Bu açıdan hür zevce, zifaf öncesi ölüm sebebiyle mehri hak kazanır. Ancak câriye zevce böyle değildir. Nitekim câriye zevce, efendisinin idaresindedir. Dolayısıyla kocası dilediği vakit efendisinin idaresinde câriye konumunda çalışan zevcesiyle -efendisi rıza göstermedikçe- cinsî temasta bulunamaz. Mâverî, *el-Hâvî*, IX, 173.

¹⁵⁹⁴ Aynî, *el-Binâye*, V, 138.

¹⁵⁹⁵ Tirmizî, "Nikâh", 44.

¹⁵⁹⁶ İbn Müflih, *el-Mübdî*, VI, 218.

¹⁵⁹⁷ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, II, 294.

¹⁵⁹⁸ Bakara, 2/283.

¹⁵⁹⁹ Nisa, 4/3. *"Adaletle riayet edememekten korkarsanız bir eşle veya elinizin altındaki câriye ile yetinin"*

onlara zulmetmeyip aralarında adil bir yaşam standardı tesis edebileceğine kâni olması durumunda aynı anda en fazla dört kadınla evlenebileceği yönünde kocaya bir sınırlama getirmiştir. Ayrıca İslâm, çok evlilik yapan kişinin eşleri arasında nafaka, mehir, kisve (giyim hakkı), hüsn-ü muâşeret ve mesken temini gibi birtakım hak ve ödevlere riayet etmesi gerektiğini bildirmiştir.¹⁶⁰⁰ Bahse konu olan hak ve sorumluluklardan birisi kasmdır.¹⁶⁰¹

Sözlükte “paylaşmak” manasına gelen kasm (الْقَسْمُ),¹⁶⁰² fıkıh dilinde “çok eşlilik yapan kocanın eşleri arasında geceleme hususunda adil davranması” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁶⁰³

Fukaha, meşruiyetini Kur’an¹⁶⁰⁴ ve sünnetten¹⁶⁰⁵ alan kasm için kocanın âkil-bâliğ olması yanında zevcenin de sağîre (ergenlik çağına girmemiş), nâşize (dik başlı ve kocasına karşı sorumluluklarını yerine getirmeyen kafasına buyruk hareket eden) ve mu‘tedde (iddet bekleyen) olmaması şartını ileri sürmüşlerdir. Buna göre zevcenin nâşize, sağîre ya da mu‘tedde olması halinde koca, kasmda bulunmayabilir.¹⁶⁰⁶ Ancak cinsel birlikteliğe engel teşkil eden hayız, nifas, ratka (vajinada ortaya çıkan et parçası) ‘innet ve cubb (tenasül organı kesik olma) gibi hastalıkların meydana gelmesi halinde söz konusu kasmda bulunma hakkı, kocadan sâkıt olmaz. Çünkü kasm eyleminden maksat, eşler arasında cinsel münasebet olup olmamasına bakılmaksızın kocanın, karısının yanında - ünsiyetin istikrarını pekiştirmek adına- mücerreden gecemesidir.¹⁶⁰⁷

Müctehidler, zikredilen şartlar çerçevesinde çok evlilik yapan kocanın eşleri arasında adil bir şekilde kasmda bulunmasını “*Onlarla iyi geçinin*”¹⁶⁰⁸ ve “*Kişi, iki hanımı olur da onlar arasında adilane davranmazsa kıyamet gününe bir tarafı eğilmiş vaziyette gelir*”¹⁶⁰⁹ şer‘î naslarını referans alarak hüküm bakımından vâcip olduğuna kâil

¹⁶⁰⁰ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, VIII, 358; Kevser, Kâmil Ali-Öğüt, Salim, “Çok Evlilik”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 365-369.

¹⁶⁰¹ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, XIII, 226; Aynî, *el-Binâye*, V, 252; Bâ Alevî, *Buğyetu’l-müsterşidîn*, s. 449.

¹⁶⁰² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, s. 1057.

¹⁶⁰³ Dimyâtî, *Î‘ânetu’t-tâlibîn*, III, 370; Cezîrî, *el-Fıkıh*, s. 817-818.

¹⁶⁰⁴ Nisa, 4/3.

¹⁶⁰⁵ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 38. “Allahım! Benim gücümün dâhilindeki taksimim budur, gücümün haricinde kalan ve sadece senin tasarrufunda bulunan konularda ise beni muaheze etme!”

¹⁶⁰⁶ Nevevî, *Minhâcu’t-tâlibîn*, s. 224; Hamâde, Abdülhakîm, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-fıkıh*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut ts, s. 369.

¹⁶⁰⁷ Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 288; İbnü’l-Hâcib, *Câmi‘u’l-ümmehât*, s. 285; Zeyla‘î, *Tebyînü’l-hakâik*, II, 179; Buhârî, *Keşşâfü’l-kınâ‘*, V, 201.

¹⁶⁰⁸ Nisâ, 4/19.

¹⁶⁰⁹ Ebû Dâvûd, “Nikâh” 38.

olmuşlardır.¹⁶¹⁰ Ancak, söz konusu kasmın Hz. Peygamber'e vâcip olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Şâfiî hukukçuların hâkim kanaatine göre Hz. Peygamber'in eşleri arasında kasmda bulunması vâciptir. Hz. Peygamber'e eşleri arasında kasmda bulunmasını vâcip gören bu müctehidler, ileri sürdükleri söz konusu kanaati aşağıda zikredilen birtakım şer'î naslara dayandırmışlardır.

- a) *“Allahım! Benim gücümün dâhilindeki taksimim budur, gücümün haricinde kalan ve sadece senin tasarrufunda bulunan konularda ise beni sorumlu tutma!”*¹⁶¹¹ nassı. Nitekim Hz. Aişe tarafından rivayet olunan bu hadiste, Hz. Peygamber'in eşleri arasında icra ettiği kasma gücü nispetinde riayet ettiğini ifade etmesi kasmın kendisine vâcip olduğunu göstermektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in Allah'tan gücünün dışında kalan kalbî meyliden (eşlerine karşı beslediği birbirinden farklı sevgi) kendisini sorumlu tutmamasına yönelik duada bulunması ise kasmın vücûbiyetine karine teşkil etmektedir. Zira bilindiği üzere herhangi bir sorumluluktan mesuliyet altına alınmama isteği ancak ve ancak vâcip olan hususlarla ilgili olduğu aşîkârdır.¹⁶¹²
- b) *“Hz. Peygamber, hastalığının ilk günlerinde zevcesi Meymûne'nin evinde idi. Ancak o eşlerinden izin isteyip, Aişe'nin evinde tedâvisinin sürdürülmesini istedi. Peygamber'in eşleri de buna müsaade etti”*¹⁶¹³ hadisi. Nitekim ilgili hadiste Hz. Peygamber'in hastalığının şiddetlendiği dönemlerde bile eşleri arasında kasm hakkını gözettiği anlaşılmaktadır. Bunun zâhirinden çıkan sonuç Hz. Peygamber'in eşleri arasında kasmda bulunmasının zorunlu oluşudur. Ayrıca o'nun hastalığı sebebiyle eşleri arasında kasm hakkında kusurda bulunacağı endişesinden hareketle Hz. Âişe'nin evinde kalma hususunda eşlerinden izin istemesi ise söz konusu kasmın peygamber hakkında vâcip olduğunu teyit etmektedir.¹⁶¹⁴
- c) Yaşının ilerlemesine bağlı olarak Hz. Peygamber'in Sevde bnt. Zem'a'yı (ö. 23/644) boşamayı murad etmesi durumunda Sevde bnt. Zem'a peygambere gelip kendisine düşen kasm hakkını Aişe'ye hibe ettiğini ifade ederek¹⁶¹⁵ bu haktan

¹⁶¹⁰ Müzenî, *Muhtasar*, s. 246; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 434; İbn Müflih, *el-Mübdî*, IV, 254; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, IV, 2.

¹⁶¹¹ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 38.

¹⁶¹² Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 570; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XIII, 227-229; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 149; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, VII, 439.

¹⁶¹³ Müslim, “Salât”, 91.

¹⁶¹⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 570; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IX, 542; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 150.

¹⁶¹⁵ Buhârî, “Azl”, 97; İbn Mâce, “Nikâh”, 48.

boşamaması karşılığında ferağat edeceğini belirtmiştir.¹⁶¹⁶ Hz. Peygamber de onun bu teklifini kabul ederek boşamaktan vazgeçmiştir. Buna göre şayet kasm hakkı peygambere vâcip olmasaydı Hz. Sevde'nin peygambere karşı böyle bir teklifte bulunması mantıksız olurdu.

Mezhepte esah olarak nitelendirilen görüş bu olup¹⁶¹⁷ iki rivayetten birinde Hanbelî müctehidler¹⁶¹⁸ bu kanaattedir.

İstahrî'ye göre ise Hz. Peygamber'in eşleri arasında kasmda bulunması vâcip değildir.¹⁶¹⁹ Hz. Peygamber'e eşleri arasında kasmda bulunmasını vâcip görmeyen İstahrî ileri sürdüğü bu kanaati aşağıda zikri geçen birtakım temellendirmeye güçlendirmiştir.

- a) “Onlardan dilediğinin beraberliğini erteler, dilediğini yanına alırsın. Uzaklaştırdıklarından birini tekrar istemende senin için bir sakınca yoktur”¹⁶²⁰ şer'î nassı.¹⁶²¹ Nitekim mezkûr ayette Hz. Peygamber'in eşleri arasında geceleme hakkı noktasında dilediği gibi davranabileceğine açıkça yer verilmiştir. Kaldı ki başta İbn Abbâs olmak üzere önde gelen birçok müfessir ilgili ayeti, Hz. Peygamber'e eşleri arasında kasmda bulunmasının vâcip olmadığına dair hüküm ihtiva ettiğini ifade etmiştir.¹⁶²²
- b) Hz. Peygamber'e eşleri arasında kasmın hüküm açısından vâcip kılınması, risâletin gerekliliklerini yerine getirmeye engel teşkil edebilir.¹⁶²³ Bu itibarla Hz. Peygamber'in eşleri arasında kasm hususuna pür dikkat riayette bulunmasını o'nun hakkında hükmen vâcip olduğu yönünde telakki söz konusu edilmemelidir. Aksine Hz. Peygamber'in geceleme hususunda bahse konu riyeti, eşlerine olan ilgi, değer ve lütuftan ibaret olup hükmen müstehap nevindendir.¹⁶²⁴

Hanefî,¹⁶²⁵ Mâlikî,¹⁶²⁶ iki rivayetten birinde Hanbelî fukahası yanında¹⁶²⁷ klasik dönem Şâfiî hukukçulardan Gazzâlî, Sirâcuddîn el-Bulkînî (ö. 805/1403)¹⁶²⁸ ve muasır fakihlerden Abdülkerim Zeydân (ö. 1435/2014)¹⁶²⁹ bu görüştedir.

¹⁶¹⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 570; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XIII, 228; Râfî'î, *el-'Azîz*, VIII, 390; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 443.

¹⁶¹⁷ İmrânî, *el-Beyân*, IX, 149; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VII, 10; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 413.

¹⁶¹⁸ Buhûtî, *Keşşâfû'l-kınâ'*, V, 29; Rahîbânî, *Metâlibu uli'n-nuhâ*, V, 38.

¹⁶¹⁹ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IX, 542; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VII, 10.

¹⁶²⁰ Ahzâb, 33/51.

¹⁶²¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 570; İmrânî, *el-Beyân*, IX, 149; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, VI, 380; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, VII, 439; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 413.

¹⁶²² Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân, Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyad 1430, XVIII, 276-277; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vdğ., Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000, XI, 195.

¹⁶²³ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 570; Buceyrimî, *Buceyrimî 'ale'l-Hatîb*, III, 462.

¹⁶²⁴ Nevevî, *Sahîhu Müslim*, IV, 139; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 413.

¹⁶²⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 436; İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtâr*, III, 206.

Konuya ilişkin Şâfiî fukahası tarafından ileri sürülen hadisler, söz konusu kasmın Hz. Peygamber hakkında hükmen vâcip olduğuna delâlet etse de bu hadislerin İstahrî'nin delil olarak getirdiği ayet ile nesh edildiği söylenmiştir.¹⁶³⁰ Ancak ilgili ayetin bahse konu olan hadisleri neshettiği hususu Şâfiî uleması tarafından -Hz Peygamber'in eşler arasında kasm hakkına riayet etmesinin vücûbiyeti noktasında diğer kocalarla aynı mesabede olduğu gerekçesine binaen- kabul görmemiştir.¹⁶³¹ Ayrıca İstahrî'nin kasmın Peygamber'e vâcip kılınması halinde söz konusu vücûbiyetin, Hz. Peygamber'i yüklenmiş olduğu risâlet mesajını tebliğ etmekten alıkoyacağı yönündeki iddiası tutarsızdır. Nitekim kaynaklarda saltanat ve risâlet ile sorumlu tutulan Hz. Süleyman'ın yüz tane hanımının olduğuna ve her gece onları ziyaret ettiğine yer verilmiştir.¹⁶³² Bu hal, Hz. Süleyman'ı risâlet ve saltanat gibi muazzam iki görevi yerine getirmekten alıkoymadığı gibi söz konusu kasmın da Hz. Peygamber'i sahiplendiği risâleti tebliğ etmekten meşgul etmeyeceği kıyas yoluyla aşikârdır.

Hz. Peygamber'e isnad edilen kasmın onun hususiyetini ilgilendiren konulardan olup olmaması neticesinde¹⁶³³ fukaha tarafından ele alınan bu tartışmada İstahrî, mezhepçe esah kabul edilen görüşe muhalif tutum segilemiştir. Ancak bu hususta Şâfiî fukahası'nın görüşü tercihe layık gözükmektedir. Zira evlilik, eşlerin birbirlerinden faydalanmalarını sağlayan bir akittir. Söz konusu akit, her iki tarafa birtakım haklar yükler. Geceleme hakkı olarak tanımlanan kasm ise evlilik akdi neticesinde eşler arasında ünsiyet ve sevgiyi pekiştiren aynı zamanda evlilik hayatının istimrarını sağlayan en önemli etkenlerdendir. Buna göre birden fazla kadınla evlenen eşler arasında müşterek haklardan kabul edilen kasmın, her kocaya vâcip olduğu gibi insanlığa rol model olmuş Hz. Peygamber'e de vâciptir. Kaldı ki, Hz. Peygamber'in eşleri arasında kasmda bulunmasının vâcip olmadığı yönünde kanaat ortaya koymak, İslâm dininin en temel prensiplerinden olan “adalete riayet etme” ilkesiyle bağdaşmaz.

¹⁶²⁶ Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, III, 163; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 214.

¹⁶²⁷ Mezhepte esah kabul edilen görüş budur. Buhûtî, *Keşşâfû'l-kınâ*, V, 29; Rahîbânî, *Metâlibu uli'n-nuhâ*, V, 38.

¹⁶²⁸ Buceyrimî, *Buceyrimî 'ale'l-Hatîb*, III, 462.

¹⁶²⁹ Zeydân, *el-Mufasssal*, II, 455.

¹⁶³⁰ Makrîzî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed, *İmtâ'u'l-esmâ*, thk. Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, X, 236; Haydarî, Kutbeddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh, *el-Lafzu'l-Mükerrrem bi hasâisi'n-nebiyyi'l-mu'azzam*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts. s. 251.

¹⁶³¹ Ensârî, *Hâşiyetu'l-cemel*, VIII, 537.

¹⁶³² Hz. Süleyman'ın eşlerinin sayısıyla alakalı farklı görüşler için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Huseyn el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyad, ts. III, 445; İbn Hübeyre, Ebû'l-Muzaffer Yahyâ b. Muhammed, *el-İfsâh 'an me'âni's-sihâh*, nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, Dâru'l-Vatan, Riyad 1996, VI, 329.

¹⁶³³ Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 1256; Zeydân, *el-Mufasssal*, II, 455.

3.3. Talâkla İlgili Muhalif Görüşleri

3.3.1. Arapça Dışında Sarih Talâk Lafızlarının Kullanımı

Aile birliğine özel bir konum atfeden İslâm, insanların meşru çerçevede evlenmelerini ve sükûnetin hâkim olduğu yuva kurmalarını büyük ölçüde teşvik etmesine rağmen meşruiyetini Kur'an,¹⁶³⁴ sünnet¹⁶³⁵ ve icmadan¹⁶³⁶ alan talâkı nahoş görmesiyle birlikte mubah kılmıştır.¹⁶³⁷

Lügatte “bağı çözmek ve serbest bırakmak”¹⁶³⁸ manalarına gelen talâk kelimesi fikhî terminolojide “ taraflar arasında gerçekleştirilen nikâh akdinin yalnızca kocanın kinâî ya da sarih irade beyanıyla sonlandırması” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁶³⁹ Talâkın birbirinden farklı itibarı dikkate alındığında birçok nevi bulunmaktadır. Bu itibarlardan birisi sîğa (söylem) cihetinden meydana gelen talâktır.¹⁶⁴⁰

İslâm hukukçuları, sîğa itibariyle talâk, sarih ve kinâî olmak üzere iki kısma ayırmıştır.¹⁶⁴¹ Kinâî talâk; talâk ve talâk lafzı dışında başka anlamlara yorumlanması mümkün olan ve insanların talâkta bulunmada alışmadığı bir söylemle yapılan boşama çeşididir. Örneğin; kocanın zevcesine “git, çık, defol, babanın evine git, iddetini say, rahminin temiz olup olmadığını araştır, işin elindedir ve ipin boynundadır” gibi esas itibariyle dilde talâk için vaz edilmemiş kelimelerle verilen talâk kinâî talâktır. Serdedilen ifadelerden boşamanın anlaşılması ve mahkemece geçerli sayılabilmesi ancak boşama niyeti veya karine-i hâl ile (o an taraflar arasında talâkın gündemde olması veya tarafların öfkeli olması gibi) mümkündür. Bu durumda kinâî talâkta bulunan kişinin niyetinde boşama varsa o vakit taraflar arasında talâk vaki olur.¹⁶⁴²

Sarih talâk ise telaffuz edilmesindeki maksadı hiçbir tevile ihtiyaç duymadan açık bir şekilde ortaya koyan boşama çeşididir. Hanefî ve Mâlikî fukahasına göre talâk (طلاق) kelimesi ve kavramsal türevleri yanında halkın örfünde genellikle boşama için kullanılan her kinâî söz sarih talâk lafızları kapsamında değerlendirilmiştir. Buna göre “sen boşsun,

¹⁶³⁴ Bakara, 2/229-230; 236; Talâk, 65/1.

¹⁶³⁵ Beyhakî “Talâk”, 10. “Allah’a talâktan daha sevimsiz olan bir helal yoktur”

¹⁶³⁶ Nitekim İslâm âlimleri, talâkın meşruiyeti hususunda hemfikirdir. Bu hususta onlara hiçbir müctehid muhalif tutum sergilememiştir. Zuhaylî, *el-Mu'temed*, IV, 137.

¹⁶³⁷ Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 157; Acar, “Talâk”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 496-497; Heyet, *İlmihal*, II, 225.

¹⁶³⁸ Neseî, *Tilbetü't-talebe*, s. 51.

¹⁶³⁹ İsmail, Muhammed Bekir, *el-Fıkhu'l-vâdih*, Dâru'l-menâr, Kahire 1997, II, 100.

¹⁶⁴⁰ Heyet, *el-Fıkhu'l-menhecî*, IV, 122.

¹⁶⁴¹ Mâverdî, *el-İknâ*, s. 146; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 175; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 274; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, s. 152.

¹⁶⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 73; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, s. 230; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, s. 152; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VI, 316.

seni boşadım, seni boşamak üzerime borç olsun” gibi içerisinde “talâk” kavramının geçtiği her söz bu cümledendir. Aynı şekilde “sen bana haramsın, seni haram addettim ya da sen bana haram kıldın” gibi kocanın zevcesine yönelik söylediği sözler de sarîh talâk lafızları kabilindendir. Nitekim her ne kadar bu gibi lafızlar, kinâî talâk sözlerinden olsa da insanlar arasında genellikle talâk için kullanıldıklarından sarîh talâk lafızları kapsamına dâhil edilmiştir.¹⁶⁴³ Hanefî ve Mâlikî hukukçuları, sarîh talâk lafzının “talâk” kelimesi ve kavramsal türevleri yanında halkın örfünde genellikle boşama için kullanılan her kinâî söz olduğunu ifade ederek sarîh talâk lafızlarının kapsamını geniş tuttukları görülmüştür.

Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî hukukçularına göre ise sarîh talâkın üç lafzı vardır. Bunlar: talâk (طَلَق), firâk (فِرَاق/ayrılma) ve serâh (سَرَّاح/salıverme) kelimeleri ve türevlerinden ibarettir.¹⁶⁴⁴ Nitekim Kur’an’da boşamaya yönelik sadece bu kavramlara yer verilmiştir.¹⁶⁴⁵ Dolayısıyla mezkûr Arapça lafızların içerisinde bulunduğu “أَنْتَ طَالِقٌ” (sen boşsun), فَارَقْتُكَ (senden ayrıldım) veya سَرَّحْتُكَ (seni salıverdim) vb. kalıplarla –niyeti ne olursa olsun– yapılan talâk ile boşama meydana gelir.¹⁶⁴⁶

İslâm hukukçuları, sarîh talâk lafızlarının Arapça dışında başka bir dile tercümesi talâkın sarîh çeşidinden olup olmadığı konusunda ihtilafa düşüp tartışmışlardır.

Şâfiî fukahasına göre sarîh talâk lafızlarının Arapça dışında farklı bir dile tercüme edilerek telaffuzu sarîh talâktır. Nitekim Arapça konuşanlar arasında sarîh talâk lafızlarının boşamada istimal edilmesi nasıl yaygın ise mezkûr kavramların tercümeleri de farklı dilleri telaffuz edenler arasında boşamada aynı şekilde yaygın olduğundan Arapça dışında başka bir dile tercüme edilen kelime de sarîh talâk ifadesidir.¹⁶⁴⁷ Mezhebin müftâ bih görüşü budur.¹⁶⁴⁸ Hanefî,¹⁶⁴⁹ Mâlikî¹⁶⁵⁰ Hanbelî¹⁶⁵¹ ve Zâhirî fukahasının¹⁶⁵² Şâfiî fukahası ile aynı kanaate sahiptir.

İstahrî’ye göre ise sarîh talâk lafızlarının Arapça dışında farklı bir dile tercüme edilerek telaffuzu, sarîh değil kinâî talâktır. Nitekim sarîh talâk lafızları Kur’an’da Arapça

¹⁶⁴³ İbn Abdilber, *el-Kâfi*, II, 575; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 156; İbn Cüzey, *el-Kavâninü’l-fıkhiyye*, s. 152; İbn Abidîn, *Reddü’l-muhtâr*, III, 252.

¹⁶⁴⁴ Râfi’î, *el-‘Azîz*, VIII, 510; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, III, 270; Câvî, Ebu’l-Mu’tî Muhammed b. Ömer, *Nihâyetü’z-zeyn fî irşâdi’l-mübtedîn*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 315.

¹⁶⁴⁵ İsmail, *el-Fıkıh*, II, 116. Söz konusu ayetler için bkz. Bakara, 2/229; Nisâ, 4/130; Ahzab, 33/28.

¹⁶⁴⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 9; Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 431; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 436-437.

¹⁶⁴⁷ Râfi’î, *el-‘Azîz*, VIII, 511; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, VIII, 25; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, III, 270; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, VIII, 11; Dimyâtî, *Î‘ânetu’t-tâlibîn*, IV, 9; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, IV, 458.

¹⁶⁴⁸ Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, XIV, 60; Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 373; Nevevî, *Minhâcu’t-tâlibîn*, s. 230; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, IV, 458.

¹⁶⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, III, 102; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu’l-burhânî*, III, 207.

¹⁶⁵⁰ İlîş, *Fethu’l-‘aliyyi’l-mâlik fi’l-fetvâ ‘alâ mezhebi’l-İmâm Mâlik*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut ts. II, 70.

¹⁶⁵¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebîr*, VIII, 284; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VI, 314.

¹⁶⁵² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 455.

olarak varit olduğundan taabbudîdir. Ayrıca İslâmî ilimle iştiğal eden ulemanın dillerinde her zaman bu lafızlar Arapça olarak tedâvül etmiştir. Bu durumda ancak Arapça telaffuz edilmeleriyle söz konusu talâk sarîh olur.¹⁶⁵³ Bu kanaate göre sarîh talâk lafızlarının Arapça dışında başka bir dile tercüme edilerek telaffuzu halinde kişinin niyetine bakılır. Şayet kişinin niyeti talâksa o vakit taraflar arasında boşama vaki olur. Sarîh talâk lafızlarını Arapça dışında başka bir dilde istimal eden kişinin niyeti boşama değilse bu durumda talâk vaki olmaz.

Mezhebin müftâ bih kanaatine muhalif tutum sergileyen İstahrî'nin ilgili konuda - görüldüğü kadarıyla- müeyyidi olmadığından teferrüd ettiği söylenebilir. Bunun yanında Şâfiî fukahası İstahrî tarafından ileri sürülen bahse konu kanaati, -herhangi bir gerekçe belirtmeksizin- “asılsız ve garâbet” olarak nitelendirmiştir.¹⁶⁵⁴ Şâfiî fukahası'nın, İstahrî'nin bu konudaki kanaatini “asılsız ve garâbet” olarak nitelendirmesinin sebebi, ilgili meseleye literal yaklaşımda bulunması ihtimalidir. Nitekim İstahrî, nikâh akdindeki irade beyanının “inkâh ve tezvîc” lafızlarıyla Arapça olacak şekilde telaffuz edilmesinin gerekli olduğu hususunda¹⁶⁵⁵ literal davrandığı gibi sarîh talâk lafızlarının Arapça dışında farklı bir dile tercüme edilerek telaffuzunun kinâî talâk olduğu konusunda da literal yaklaşmıştır. Bu yaklaşımın bir neticesi olarak İstahrî, sarîh talâk lafızlarının Kur'ânî ifadeler olduğunu belirterek bu sözcüklerin Arapça dışında diğer bir dile tercümesi, kinâî talâk çeşidinden olacağına kâil olmuştur. Dolayısıyla misal olarak Türkçe'de “sen boşsun” ifadesi İstahrî'ye göre sarîh talâk değil aksine kinâîdir.¹⁶⁵⁶ Durum böyle olunca Arapça dışında diğer dillerde telaffuz edilen boşama kavramları, sarîh talâk çeşidinden olmayıp tamamen kinâî talâk çeşidinden olacaktır.¹⁶⁵⁷ Bu da sarîh talâk lafızlarını motomot/birebir olacak şekilde bilmeyen Arap milliyeti dışındaki kişileri meşakkate sevkedecektir. Hâlbuki şâri', her hususta olduğu gibi bu meselede de kulları için meşakkati değil kolaylığı dilemektedir.¹⁶⁵⁸ Bu açıdan İstahrî'nin konuya ilişkin kanaatinin, şâri'in insanlar için vazettiği kolaylık ilkesine ters düştüğü söylenebilir. Aynı şekilde İstahrî'nin sarîh talâk lafızlarının Kur'ânî tabirler olduğu düşüncesinden hareketle bu lafızları, taabbudî kapsamında değerlendirerek Arapça bilmeyenleri, sarîh talâk lafızlarını Arapça telaffuz edilmesi üzerine inhisarda bulunmanın kabul edilebilir bir tarafı yoktur. Nitekim Kur'an'da yer alan irade beyanından

¹⁶⁵³ Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 373; Râfi'î, *el-'Azîz*, VIII, 511; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 458; Ğamrâvî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, s. 408.

¹⁶⁵⁴ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XIV, 60.

¹⁶⁵⁵ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VII, 36.

¹⁶⁵⁶ Dimyâtî, *İ'ânetu't-tâlibîn*, IV, 9.

¹⁶⁵⁷ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, V, 249.

¹⁶⁵⁸ Bakara, 2/185.

“inkâh ve tezvîc” kavramları taabbudî olmadığı gibi¹⁶⁵⁹ sarîh talâk lafızlarının Arapça söyleminde de taabbudîlikten söz edilemez.

3.3.2. Şarta Bağlı Talâkta Şartın Geçerlilik Süresi

Fıkıh kaynaklarında talâk-ı mu‘allak başlığı altında incelemeye konu olan şarta bağlı talâkın, şart bildiren edâtların istimal edilerek müstakbelde olabilirliği mümkün olan herhangi bir iş, söz ya da vaktin hâsıl olmasına bağlanmasıdır. Örneğin kocanın zevcesine hitaben “filanın evine girersen sen boşsun”, “ne vakit benden izinsiz evden çıkarsan boşsun” ya da “filan ayda benden boşsun” gibi ifadeleri sarf etmesi halinde zevce tarafından boşamanın kendisine bağlandığı şartın vukuu durumunda talâk söz konusu olur.¹⁶⁶⁰ Şartlı talâkta şartın tahakkuk etmesi halinde talâka dair fikhî sonuçlar taraflar arasında terettüp eder.¹⁶⁶¹

Meşruiyetini “*Ey inananlar! Akitlere riayet edin*”¹⁶⁶² ve “*Müslümanlar şartlarına bağlıdır*”¹⁶⁶³ şer‘î naslarından alan şartlı talâkın şer‘an geçerli olabilmesi için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bu şartlardan birisi şartın telaffuz edilebilmesi için taraflar arasında zevciyyet ilişkisinin fiilî olarak devam etmesidir.¹⁶⁶⁴ Buna göre aralarında zevciyyet bağı bulunmayan ecnebi bir kadına şartlı talâkta bulunulması durumunda taraflar daha sonra evlenseler dahi talâk söz konusu olmaz. Nitekim şart söylendiği vakit aralarında fiilî bir evlilik bağı yoktur.¹⁶⁶⁵

Koca, zevcesine yönelik şartlı talâkta bulunduktan sonra şart, henüz vaki olmadan muhâlaa, beynûnet-i kübrâ (üç talâk) ya da nikâhın feshi gibi bir sebepten ötürü taraflar arasında ayrılık gerçekleşse daha sonra şart, ayrılma döneminde tahakkuk etmeden taraflar yeniden nikâh akdinde bulunsa bu durumda şart, ikinci evlilik döneminde vaki olsa Züfer hariç Hanefî hukukçuları, şartın avdet etmeyeceğini dolayısıyla taraflar arasında talâkın vaki olmayacağını belirtmişlerdir. Çünkü boşamayı bağladığı ilk nikâh ortadan

¹⁶⁵⁹ Ensârî, *Esne’l-metâlib*, III, 118.

¹⁶⁶⁰ Zeydân, *el-Mufasssal*, VII, 471.

¹⁶⁶¹ İsmail, *el-Fıkh*, II, 117; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 220; Korkmaz, Ömer, *XVIII. Yüzyıl Adana Şer‘iyye Sicilleri Özelinde Aile Hukuku*, Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2018, s. 122.

¹⁶⁶² Maide, 5/1.

¹⁶⁶³ Dârekutnî, “İcâre”, 13.

¹⁶⁶⁴ Zuhaylî, *el-Mu‘temed*, IV, 173; *el-Vecîz fi’l-fıkhi’l-İslâmî*, Dâru’l-Fikr, Dımaşk 2005, II, 146; Heyet, *el-Fıkhu’l-menhecî*, IV, 135. Ric‘î talâk, evliliği ortadan kaldırmadığından ric‘î talâkla iddetini bekleyen kadın ile kocası arasındaki zevciyyet bağı devam eder. Zeydân, *el-Mufasssal*, VII, 476.

¹⁶⁶⁵ İbnü’l-Hâcib, *Câmi’u’l-ümmehât*, s. 293; Râfî‘î, *el-‘Azîz*, VIII, 576; Buhûfî, *Keşşâfû’l-kınâ’*, V, 231; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye*, s. 300.

kalkmıştır.¹⁶⁶⁶ Mâlikî hukukçuları ve Şâfiî fukahasının esah olarak nitelendirdiği kanaate göre ise söz konusu durumda şarta bağlı talâk gerçekleşir. Nitekim zevce, ikinci defa kocasıyla evlendiğinde ilk nikâhtan kalan boşama hakları kadına dönmüş olur. Ayrıca bu talâklar, önceki şartlarıyla birlikte döner ki bu da boşamanın örneğin eve girmeye bağlanmış olmasıdır.¹⁶⁶⁷ Hanbelî hukukçuları ise söz konusu durumda şartın ayrılma döneminde meydana gelip gelmemesine bakmaksızın şartın aynı zevceyle evlilik akdi içerisinde tahakkuk etmesini dikkate alarak mutlak surette talâkın vaki olacağına kâil olmuşlardır.¹⁶⁶⁸

Şartlı talâkta bulunan koca, henüz şart tahakkuk etmeden muhâlaa, beynûnet-i kübrâ ya da nikâhın feshi gibi herhangi bir sebepten ötürü zevcesini boşaması, daha sonra söz konusu şartın boşama döneminde meydana gelmesi, kocanın da muhâlaa ya da beynûnet-i kübrâ gibi bir sebeple boşadığı zevcesini yeniden nikâhlaması, ikinci nikâhtan sonra şartın tekrar tahakkuk etmesi¹⁶⁶⁹ ve bu durumda taraflar arasında şartın tahakkuk etmesi sebebiyle boşamanın vaki olup olmayacağı hususu tartışılmıştır.

Şâfiî fukahasına göre böyle bir durumda boşama gerçekleşmez. Nitekim eşlerin tekrar evlenmesinden sonra vaki olan şart, boşama döneminde -geçerli olmamakla birlikte- vaki olmuştur. Dolayısıyla şart, boşama döneminde meydana gelmesiyle ikinci evlilikten sonra hukukî statüsünü yitirmiştir. Ayrıca söz konusu şart, tekrarı gerektirmeyen *إِنْ* ve *لَوْ* gibi edâtlarla yapıldığından¹⁶⁷⁰ vukuu bir defaya mahsus söylenmiş kabul edilir. Buna göre şartın ikinci bir defa vukuu itibar edilmez. Dolayısıyla şartın taalluk ettiği şey (örneğin kadının eve girmesi ile boş olması) zâil olunca şartın ikinci evlilikten sonra yeniden tahakkuk etmesiyle boşamanın vaki olacağının söylenmesi kabul edilemez.¹⁶⁷¹ Mezhepte zâhir olan görüş budur.¹⁶⁷² Hanefî,¹⁶⁷³ Mâlikî fukahası¹⁶⁷⁴ ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel¹⁶⁷⁵ bu görüştedir.

İstahrî'ye göre ise bu durumda boşama vaki olur. Nitekim önemli olan şartın genel anlamda evlilik döneminde meydana gelmesidir. Buna göre şart, ikinci evlilik döneminde

¹⁶⁶⁶ Kâsânî, *Bedâi' u 's-sanâi*, III, 127.

¹⁶⁶⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 41; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XIII, 314; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 375; 'Adevî, *Hâşiyetu'l-'adevî*, II, 148.

¹⁶⁶⁸ Buhûtî, *Dekâiku uli'n-nuhâ*, III, 71;

¹⁶⁶⁹ Bu mesele daha çok şartlı boşama ile ilgili şer'î hilelerde kullanılmıştır. İmrânî, *el-Beyân*, X, 224.

¹⁶⁷⁰ Ancak كَلَّا (her defasında) gibi tekrar isteyen şart edâtıyla şartta talâkın vaki olup olmamasıyla ilgili üç farklı görüş vardır. İmrânî, *el-Beyân*, X, 224; Râfi'î, *el-'Azîz*, VIII, 577.

¹⁶⁷¹ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XIII, 314.

¹⁶⁷² Nevevî, *el-Mecmû*, XVII, 243; Râfi'î, *el-'Azîz*, VIII, 577.

¹⁶⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 96; Kâsânî, *Bedâi' u 's-sanâi*, III, 127; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 246.

¹⁶⁷⁴ Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 375-376.

¹⁶⁷⁵ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 230.

dahi vaki olsa taraflar arasında boşama meydana gelir. Ayrıca şart, -her ne kadar boşama döneminde vuku bulsa da- evlilik dönemi içerisinde meydana gelmediğinden tesirsiz olup ikinci bir evlilik sürecinde dahi şer'an varlığını korumaktadır.¹⁶⁷⁶ Aynı şekilde karine-i hal itibariyle şartlı talâkta meydana gelen akitte, temlik (hanıma sahip olma) manası mukadderdir. Buna göre koca eşine “eve girersen sen boşsun” cümlesini sarfederken aslında bu cümlenin zımnında “sen eşim olduğun halde/فَأَنْتِ طَالِقٌ” ifadesine yer vermiştir.¹⁶⁷⁷ Hanefî fukahâsından Züfer¹⁶⁷⁸ ve Hanbelî fukahâsı¹⁶⁷⁹ bu görüştedir.

Görüldüğü üzere İstahrî bu meselede mezhebin zâhir kabul ettiği kavle muhalefet etmiştir. Ancak onun ileri sürdüğü görüşü, teyit etmek üzere getirdiği istidlâl, mezhep içerisinde eleştirilmiş “hata ve galat” olarak nitelendirilmiştir.¹⁶⁸⁰ Nitekim kocanın hanımına yönelik sarf ettiği şart, doğrudan kadının zatına yöneliktir. Yani koca tarafından ileri sürülen şartta, zahire bakılır. Buna göre fazladan gizli şart (sen eşimken), koca tarafından sadır olan şart cümlesinin arasında takdir edilemez.¹⁶⁸¹ Buna göre söz konusu şart, -geçerli olmasa da- boşama döneminde meydana gelmiştir. Dolayısıyla İstahrî'nin dediği gibi “kadın kocasının mülkünde iken” şeklinde bir takdirde bulunulamaz. Bu şuna benzer: Kişi hanımına hitaben kendisine ait bir evi göstererek “sen şu eve girersen benden boşsun” dese ve daha sonra o evi satsa, evi sattıktan sonra da hanımı o eve girse boşama meydana gelir. Zira burada evin mülk olup olmamasına itibar edilmez. İtibar edilecek tek şey kadının şart koşulan eve girip girmediğidir. Dolayısıyla burada “وَهِيَ فِي مِلْكِي” “o eve – benim mülkümde iken- girersen sen boşsun” şeklinde takdire gidilmediği gibi söz konusu meselede de cümle takdirine gidilmez.¹⁶⁸²

Şartlı talâk, mecâzî manada yemine benzer.¹⁶⁸³ Buna binaen “vallahi ders çalışırsan kitap okurum” diye yemin eden kişi dersin çalışılması netcesinde bir defa kitap okumakla yeminini yerine getirmiş sayılıyorsa aynı şekilde karısına yönelik “eve girersen boşsun” diyen kocanın hanımı da kocası tarafından şart koşulan eve boşama döneminde bir defa girse şart yerine gelmiş sayılır. Buna göre onlar daha sonra ikinci bir nikâhla evlense - hanıma hitaben yapılan söz konusu şart tekerrür etmemesi şartıyla- hanımı tekrar eve girse

¹⁶⁷⁶ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XIII, 314; İmrânî, *el-Beyân*, X, 224.

¹⁶⁷⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 22; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVII, 243; İmrânî, *el-Beyân*, X, 224; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 41.

¹⁶⁷⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, III, 127; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 246.

¹⁶⁷⁹ Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 418; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 230. Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 423.

¹⁶⁸⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 22; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XIII, 314; İmrânî, *el-Beyân*, X, 224.

¹⁶⁸¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, İmrânî, *el-Beyân*, X, 224.

¹⁶⁸² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 41.

¹⁶⁸³ Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, s. 300; Zuhaylî, *el-Vecîz*, III, 146.

bu durumda şartlı boşama gerçekleşmez. Zira şart neticesinde boşama bir defa – boşandıkları süre zarfında- meydana gelmiştir. Bu minvalde Şâfiî fukahası'nın görüşü tercihe şayan görülmektedir.

3.3.3. Tefvîz-i Talâkta Kinâî Boşama

Tefvîz sözlükte “bir şeyi başka birine havale etmek ve kadını mehirsiz evlendirmek” manalarına gelmektedir.¹⁶⁸⁴ Tefvîz-i talâk, tefvîz ve talâk kavramlarından müteşekkil, izâfî (tamlama) bir isim olup fıkıh literatüründe kocanın sahip olduğu boşama yetkisini zevcesine havale ederek talâkı onun irade ve isteğine bırakması şeklinde tanımlanır.¹⁶⁸⁵ Talâk yetkisinin kendisine devredildiği zevceye ise müfevvada denir.¹⁶⁸⁶

İslâm aile hukuku bağlamında bir talâk yöntemi olarak ele alınan tefvîz-i talâk uygulaması, zevcenin kocasına vereceği bedel mukabilinde eşlerin anlaşarak boşanmaları olan muhâlaa sistemine yakın gözükmetedir. Çünkü her ne kadar tefvîz-i talâkta taraflar arasında bir bedel söz konusu olmasa da esas itibariyle kocanın sahip olduğu boşama yetkisi zevcesiyle paylaşılmakta ve onun tarafından kullandırılmasına bir nevi müsaade edilmektedir.¹⁶⁸⁷

Zâhiriler dışında¹⁶⁸⁸ cumhûr-ı fukaha pratik hayatta yeterince yer alamasa da teorik olarak fıkıh eserlerinde genişçe incelemeye tabi tuttıkları tefvîz-i talâka, “*Ey peygamber! Eşlerine şöyle de: “Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size bir şeyler vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım. Yok, eğer Allah'ı, peygamberini ve âhiret yurdunu istiyorsanız şunu bilin ki Allah, içinizden iyiliği seçenlere büyük bir ödül hazırlamıştır”*”¹⁶⁸⁹ ve “*Hiz. Peygamber, bizi muhayyer bıraktı, biz de Allah'ı ve Rasulünü tercih ettik. Bu şekilde muhayyer kalmamız aleyhimize bir sonuç doğurmadı*”¹⁶⁹⁰ şer‘î naslarının müvacehesi çerçevesinde hukukî yönden sıcak bakmışlardır.¹⁶⁹¹ Nitekim ilgili şer‘î naslardan anlaşılacağı üzere Hiz. Peygamber eşlerine talâk yetkisini devretmiş ancak hanımları bu yetkiyi kullanmamışlardır.¹⁶⁹² Buna göre fukaha kocanın, nikâh akdi

¹⁶⁸⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 1017.

¹⁶⁸⁵ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 465.

¹⁶⁸⁶ Bakkaloğlu, Abdussamed, “Tefvîz”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 310.

¹⁶⁸⁷ Gürkan, Menderes, İslâm Aile Hukukunda Kariya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvîzü't-Talâk, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2011, Sy. 18, 278.

¹⁶⁸⁸ Zâhirî hukukçularına göre tefvîz-i talâk câiz değildir. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 453.

¹⁶⁸⁹ Ahzab, 33/28-29.

¹⁶⁹⁰ Buhârî, “Talâk”, 4.

¹⁶⁹¹ Müzenî, *Muhtasar*, s. 257; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 211.

¹⁶⁹² Kahveci, Nuri, *İslâm Aile Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 232.

esnasında veya daha sonra olmak üzere elinde bulundurduğu boşama yetkisinin bir kısmını ya da tamamını hanımına bırakabileceğine kâil olmuşlardır.¹⁶⁹³

Malum olunduğu üzere talâk, taraflar arasında meydana gelen bir muâmeledir. Bu itibarla bütün akitlerde olduğu gibi tefvîz-i talâkta da îcâb ve kabul söz konusudur. Buna göre koca, boşamayı açık bir şekilde beyan eden bir îcâbta; zevce de söz konusu beyana yönelik boşamayı açıkça ortaya koyan bir kabulde bulunursa o vakit taraflar arasında talâk vaki olur. Ancak tefvîz-i talâk cihetiyle îcâbta bulunan koca, zevcesinin henüz tefvîz-i talâka yönelik kabulde bulunmadan bu yetkiden rücu edebilir.¹⁶⁹⁴

İslâm müctehidleri tefvîz-i talâk, sarîh ve kinâî olmak üzere ikiye ayırmışlardır.¹⁶⁹⁵ İçerisinde açık bir şekilde talâk kavramı ve türevlerinin yer aldığı “kendi nefsinin üç defa boş/ طَلَّقَ نَفْسَهُ ثَلَاثًا” gibi söylemler tefvîz-i talâkın sarîh çeşidindendir. Buna göre kocanın, tefvîz-i talâka dair sarîh îcâbı karşısında zevcenin “kendimi üç defa boşadım/ طَلَّقْتُ نَفْسِي ثَلَاثًا” şeklindeki kabulü ile –tarafların niyetleri araştırılmaksızın- taraflar arasındaki evlilik birliği sona erer.¹⁶⁹⁶ Kocanın hanımına verdiği tefvîz-i talâk yetkisi boşama adedine niyet etmeden mutlak surette verilmiş ise taraflar arasında bir ricâ boşama meydana gelir. Çünkü sayı belirtilmeden kocanın zevcesine yönelik ifade ettiği “kendini boş/ طَلَّقَ نَفْسَهُ” sözü, talâk konusunda sarîh, ancak sayı hususunda ise kinayedir. Buna göre bu tarz bir söylemde talâkta dikkat edilecek sayı ancak niyet ile belirlenir. Dolayısıyla tarafların boşama sayısındaki niyetleri farklı ise üzerine fikir birliği kıldıkları sayı dikkate alınır. Örneğin; koca üç talâka niyet ederek hanımına “kendini boş” dese kadın da iki talâkı niyet ederek kendini boşasa, bu durumda koca zımnen hanım da seraheten iki talâka niyet ettiklerinden dolayı taraflar arasında iki boşama vaki olur.¹⁶⁹⁷

Tefvîz-i talâkın kinâî çeşidine gelince; içerisinde açık bir şekilde talâk kavramı ve türevlerinin yer almadığı ifadeler olmakla birlikte evliliğe devam ile ayrılmayı zevcenin seçim ve rızasına bırakan “kendine tercih et/ اِخْتَارِي نَفْسَكَ” şeklindeki söylem ile evliliğe devam edip etmeme konusunda kararın zevcenin kendisine bırakıldığı “işin elindedir/ أَمْرُكَ بِيَدِكَ” tarzındaki sözlerdir. Mezkûr kinaye lafızlarla tefvîz-i talâk yetkisi zevceye devredilse de bu lafızların istimali neticesinde ortaya çıkacak hukukî sonuçlar tarafların niyetlerinden

¹⁶⁹³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, III, 117; Râfî'î, *el-'Azîz*, VIII, 543; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, V, 387; Buhûûf, *Keşşâfû'l-kînâ*, V, 255.

¹⁶⁹⁴ İmrânî, *el-Beyân*, X, 83; İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, s. 302; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, s. 329.

¹⁶⁹⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 172; Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 219; Zeydân, *el-Mufasssal*, VII, 399-400.

¹⁶⁹⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 79; Nevevî, *el-Mecmû*, XVII, 89; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 496; Mağribî, *Mevâhibu'l-celîl*, V, 388.

¹⁶⁹⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 172-173; Nevevî, *el-Mecmû*, XVII, 89.

ötürü farklılık arz edebilmektedir.¹⁶⁹⁸ Örneğin koca tarafından sadır olan bu tür icâba dayalı tefvîz-i talâkta zevce, “kendime boşamayı seçtim/اخْتَرْتُ نَفْسِي الطَّلَاق” şeklinde kabulde bulunursa o vakit tarafların niyetlerine müracaat edilir. Nitekim bu tür ifadelerin gerçek anlamları, evlilik birliğini nihayete erdirmek değildir. Buna göre tefvîz-i talâkta kinâî söylemde bulunan tarafların niyetinde talâk kastedilmişse o vakit talâkın vukuuna hükmedilir.¹⁶⁹⁹ Ancak koca boşama niyeti gütmeksizin söz konusu “kendine tercih et/اخْتَارِي نَفْسَكَ” şeklindeki kinâî ifadeyi zevcesine yönelik sarf etse zevcesi de “kendime boşamayı seçtim/اخْتَرْتُ نَفْسِي الطَّلَاق” gibi bir söylemle boşamayı tercih etse bu durumda koca boşamayı gütmeyeceğinden taraflar arasında talâk meydana gelmez. Nitekim koca, talâkı gütmeyeceğinden bu yetkiyi zevcesine devretmemiştir. Aynı şekilde koca boşama niyeti güderek zevcesine tefvîz-i talâkta bulunsun ancak zevcesi de boşama niyeti gütmeyen “kendime tercihte bulundum/اخْتَرْتُ نَفْسِي” dese o vakit -zevce, kocasının talâk yetkisini kendisine devrettiğinden habersiz olduğundan- taraflar arasında boşama vaki olmaz.¹⁷⁰⁰

Kocanın zevcesine “kendine tercih et/اخْتَارِي نَفْسَكَ” şeklinde tefvîz-i talâkta bulunduğu iddiasından hareketle zevcenin “kendime tercihte bulundum/اخْتَرْتُ نَفْسِي” diyerek boşamayı tercih ettiğini iddia etmesi neticesinde koca, söz konusu söylemde boşamayı niyet etmediğini aksine “kendine elbiseyi tercih et” gibi bir hususu niyet ettiğini ifade etse –kocanın talâka niyet ettiğine dair herhangi bir karine-i hâl da yoksa- bu durumda bi’l-ittifak kocanın sözüne itibar edilir. Nitekim ilgili ifadede kocanın, neyi murad ettiğini karine-i hâl olmadığından kendisi dışında kimse bilemez. Ayrıca nikâh akdinde aslolan talâkın mevcudiyeti değil aksine nikâhın varlığıdır. Bu hususta fukaha ittifak halindedir.¹⁷⁰¹ Ancak koca, “kendine tercih et/اخْتَارِي نَفْسَكَ” şeklinde tefvîz-i talâkta bulunup zevcesini boşama hususunda serbest bıraksa daha sonra kinâî söylem sebebiyle gerekli görülen niyet hususunda taraflar ihtilafa düşse koca, zevcesine boşamaya niyet etmediğini; zevce de kocasının boşamaya niyet ettiğini belirtse bu durumda kocanın mı? yoksa zevcenin mi? sözünün itibar edileceği noktasında fukaha görüş ayrılığına düşmüştür.

Şâfiî fukahasına göre bu durumda kocanın değil zevcenin sözüne itibar edilir. Nitekim ilgili ifadede zevcenin neyi murad ettiğini kendisi dışında kimse bilemez. Kaldı ki niyet gibi batınî bir hususun ispatına yönelik beyyinede bulunulamaz. Zevcenin sözünün

¹⁶⁹⁸ Gürkan, İslam Aile Hukukunda Karıya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvîzü’l-Talâk, 304.

¹⁶⁹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 278; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, IV, 87; Mevâk, *et-Tâc ve’l-iklîl*, V, 387; Buhûfî, *Keşşâfû’l-kınâ’*, V, 256.

¹⁷⁰⁰ Müzenî, *Muhtasar*, s. 257; Zeydân, *el-Mufasssal*, VII, 400.

¹⁷⁰¹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, II, 276; Şeybânî, *el-Asl*, IV, 595; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 396; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, V, 25;

itibar edilmesi neticesinde ise taraflar arasında talâk vaki olur. Mezhepte sahih olan görüş budur.¹⁷⁰² Mâlikî¹⁷⁰³ ve Hanbelî hukukçuları da¹⁷⁰⁴ bu kanaattedir.

İstahrî'ye göre ise bu durumda zevcenin değil kocanın sözüne itibar edilir. İstahrî, bahse konu tartışmayı, “kocanın zevcesine “kendine tercih et/اُخْتَارِي نَفْسَكَ” şeklinde tefvîz-i talâkta bulunduğu iddiasından hareketle zevcenin “kendime tercihte bulundum/اُخْتَرْتُ نَفْسِي” diyerek boşamayı tercih ettiğini iddia etmesi neticesinde koca, söz konusu söylemde boşamayı niyet etmediği” tartışmasına mukayese ederek bu kanaate varmıştır. Buna göre kocanın tefvîz-i talâkta bulunduğu iddiası tartışmasında kocanın sözüne itibar edildiği gibi kocanın tefvîz-i talâkta bulunup niyet hususundaki ihtilafta da kocanın sözü dikkate alınır. Bununla birlikte bu ve benzeri davalarda aslolan niyetin olmamasıdır. Kocanın sözüne itibar edilmesi durumunda taraflar arasında talâk vaki olmayıp nikâhın bekasına hükmedilir.¹⁷⁰⁵ Hanefî fukahası bu görüştedir.¹⁷⁰⁶

Görüldüğü üzere İstahrî bu meseleyi, hemfikir oldukları meseleye mukayese ederek kocanın sözünün itibar edileceği kanısına vararak mezhebe muhalefet etmiştir. Ancak onun bu muhalefeti mezhep içerisinde benimsenmediğinden “hata” olarak nitelendirilmiştir.¹⁷⁰⁷ Nitekim İstahrî'nin tartışılan bu meseleyi, kocanın sözünün itibar edildiği yönde üzerinde ittifak edilen meseleye hüküm bakımından mukayesede bulunması -kıyas-ı ma'al-fârik kabilinden olduğu düşüncesiyle- tutarsız görülmüştür. Zira kocanın tefvîz-i talâkta bulunduğu iddiası tartışmasında beyyinede bulunmak mümkün olduğundan kocanın sözüne itibar edildiği aşîkârdır. Ancak kocanın zevcesine tefvîz-i talâkta bulunup aralarında niyet hususunda ihtilafın olduğu mesele ise doğrudan niyetle ilgili olduğundan bâtinî husus hakkında beyyine ikame etmek mümkün değildir. Ayrıca kocanın zevcesine “şayet hayız kanı görürsen boşsun” sözü ile şartlı talâkta bulunması halinde zevce, hayızlı olduğunu iddia etse bu durumda zevcenin sözüne itibar edildiği gibi söz konusu kocanın zevcesine tefvîz-i talâkta bulunup tarafların niyet hususunda ihtilafa düştükleri meselede de kocanın değil zevcenin sözüne itibar edilir.¹⁷⁰⁸

¹⁷⁰² Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 175; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 45; Râfi'î, *el-'Azîz*, VIII, 547-548; Nevevî, *Ravdatut-tâlibîn*, VIII, 49; *el-Mecmû'*, XVII, 260.

¹⁷⁰³ Sahnûn, *el-Müdevvene*, II, 276.

¹⁷⁰⁴ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 314.

¹⁷⁰⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 175; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 45; Râfi'î, *el-'Azîz*, VIII, 548; Nevevî, *Ravdatut-tâlibîn*, VIII, 49; *el-Mecmû'*, XVII, 260.

¹⁷⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 212; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, III, 263.

¹⁷⁰⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 175.

¹⁷⁰⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 45; Nevevî, *Ravdatut-tâlibîn*, VIII, 49; *el-Mecmû'*, XVII, 260.

3.3.4. Zihâr Keffâretinde Temlik Şartı

Zahr kelimesinden türeyen zihâr kavramı sözlükte “sırt ve arka” anlamına gelmektedir.¹⁷⁰⁹ Fıkıh dilinde ise kocanın kendisine haram kılmak maksadıyla zevcesini veya zevcesinin yüz, sırt, baş gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi şer‘an yasak olan yakını bir kadına benzetmesidir.¹⁷¹⁰ Tanımdan hareketle sadece koca, zihârda bulunabilir. Zira talâk hakkı, kocanın elindedir. Buna göre kadının kocasına zihârda bulunması şer‘an geçersizdir. Ancak Nehaî, Hasan el-Basrî ve İbn Ebî Leylâ’ya göre zevce kocasına zihârda bulunabilir.¹⁷¹¹

Câhiliye dönemi toplumunda kocalar, zevcelerine ya da zevcelerinin yakınlarına kızdıklarında onları cezalandırmak için zihâr yaparak tekrar bir araya gelemeyecek şekilde onlardan ayrılırlardı.¹⁷¹² Ancak İslâm dini, kökü câhiliye dönemine kadar uzanan ve tamamen kadının aleyhine olan¹⁷¹³ bu tarz boşama geleneğini “İçinizden kadınlarına zihâr yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar hoş karşılanmayan ve yalan bir söz söylüyorlar”¹⁷¹⁴ ayeti tashih ederek konuyla ilgili birtakım hükümler getirmiştir.¹⁷¹⁵

Câhiliye döneminde yapılagelen zihâra yönelik uygulamaları derinlemesine inceleyen İslâm hukukçuları zihârı, sîğa yönünden sarîh ve kinâî olmak üzere iki kısma ayırmıştır.¹⁷¹⁶ Sarîh zihâr; zihârdan başka bir anlama gelme ihtimali olmayan “sen üzerime, bana, beraberimde ya da yanımda annemin sırtı gibisin” veya “senin bedeninin annemin bedeni gibi” ve benzeri lafızlarla yapılan zihâr çeşididir.¹⁷¹⁷ Sarîh zihârda bulunan kocanın sarîh talâkta olduğu gibi niyeti açık olduğundan zihâra ilişkin hükümler doğrudan taraflar arasında terettüp eder.¹⁷¹⁸ Kinâî zihâr ise zihârla birlikte başka manalara gelme ihtimali

¹⁷⁰⁹ Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, X, 244; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, s. 828.

¹⁷¹⁰ Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, V, 29; Ğamrâvî, *Envâru’l-mesâlik*, s. 319; Zuhaylî, *el-Vecîz*, II, 186.

¹⁷¹¹ Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, X, 245.

¹⁷¹² İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Dâru’t-Tûnisîyye, Tunus 1984, XXVIII, 15-16; Zuhaylî, *el-Mu’temed*, IV, 217; Yaman, “Zihâr”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 387.

¹⁷¹³ Nitekim koca, zihârda bulunduğu hanımına cinsel anlamda yaklaşmadığı gibi kadın bir başkasıyla da evlenemiyordu. Bu durum kadınlar açısından mağduriyet teşkil etmekteydi. Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 254.

¹⁷¹⁴ Mücâdele, 58/2.

¹⁷¹⁵ Zeydân, *el-Mufasssal*, VIII, 283; Tahtâvî, *Tenbîhu’l-ebrâr bihikâmi’l-hul’ ve’t-talâki ve’z-zihâr*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 179.

¹⁷¹⁶ Gazzâlî, *el-Vasît*, V, 376; İbnü’l-Hâcib, *Câmi’u’l-ümmehât*, s. 309; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, IV, 246; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 194.

¹⁷¹⁷ Müzenî, *Muhtasar*, s. 269; Dimaşkî, *Rahmetu’l-ümme*, s. 194. Kocanın, zevcesine hitaben “sen bana babamın sırtı gibisin” demesi, zihâr değildir. Nitekim zevcenin benzetildiği kişinin benzettiği kişinin istimtâ’a mahal olması gerekir. Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, X, 254.

¹⁷¹⁸ Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, IX, 479; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 211; İbn Cüzey, *el-Kavâninü’l-fıkhiyye*, s. 160; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 193.

olan “bana annemin gözü gibisin” ya da “annem kadar değerli ve kıymetlisin” gibi lafızlarla yapılan zihâr çeşididir. Kinâî zihârda bulunan kocanın tıpkı kinâî talâkta olduğu gibi niyeti sorgulanır. Şayet kocanın niyeti zihâr yapmak ise bu durumda zihâra ilişkin hukukî işlemler, sarîh zihârda olduğu gibi taraflar arasında doğrudan terettüp eder. Ancak koca ilgili kinâî zihâr söylemiyle zevcesine yönelik ihtiram amacı gütmüşse o vakit zihâr yapmış olmadığından zihâra yönelik fikhî hükümlerin taraflar arasında vaki olmaz.¹⁷¹⁹

Evs b. Sâmit (ö. 32/652-53)¹⁷²⁰ ile hanımı Havle bnt. Sa‘lebe arasında cereyan eden zihâr neticesinde nazil olduğu belirtilen¹⁷²¹ “*Eşlerine zihâr yapıp sonra dediklerinden dönenlerin onlarla temasa geçmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size verilen öğüt budur. Allah yapıp ettiklerinizden haberdardır. Buna imkân bulamayan temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmiyorsa altmış fakiri doyurur*”¹⁷²² şer‘î nassını referans gösteren fukaha, zihârda bulunan kocanın zevcesiyle yeniden aile hayatı kurabilmesi için keffâret vermesi gerektiğine hükmetmiştir.¹⁷²³ Buna göre eşine dönmek isteyen kocanın, keffâreti vermeden zevcesiyle cinsel temasta bulunması haram sayılmıştır.¹⁷²⁴ İlgili ayette zihârda bulunan kocanın vermesi gereken keffâretler sırasıyla belirtilmiştir. Bunlar sırayla; köleyi hürriyetine kavuşturmak, altmış gün ardarda oruç tutmak ve altmış fakiri doyurmaktır.¹⁷²⁵ İlgili ayetteki sıraya mümkün mertebe riayet etmek farz olmakla birlikte bunlardan herhangi birinin yerine getirilmesi durumunda keffâret ödenmiş olur.¹⁷²⁶

Zihârla ilgili ayet kapsamında müctehidler, zihârda bulunan kocanın azad edecek köleyi bulamadığı ya da yaşlılık veya iyileşmesi mümkün olmayan hastalıktan ötürü altmış gün oruç tutmaya da gücü yetmediği takdirde keffâret olarak altmış fakire it‘amda bulunması (doyurması) gerektiği hususunda hemfikirdir.¹⁷²⁷

Bununla birlikte fukaha, zihârda bulunan kişinin it‘amda bulunması durumunda kendi bölgesinde tüketilen yiyecek (buğday, hurma, arpa, pirinç, kuru üzüm vs.) maddesinin miktarı ihtilaflı olmakla birlikte¹⁷²⁸ söz konusu it‘amın geçerli olabilmesi için

¹⁷¹⁹ İbn Abdilber, *el-Kâfi*, II, 603; Nevevî, *el-Mecmû‘*, XVII, 347; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, IV, 246; Rahîbânî, *Metâlibu uli’n-nuhâ*, V, 509.

¹⁷²⁰ İslam’da ilk zihârda bulunan kişidir. Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, X, 243.

¹⁷²¹ İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetu’l-müctehid*, II, 101; İsmail, *el-Fıkhü’l-vâdih*, II, 144.

¹⁷²² Mücâdele 58/3.

¹⁷²³ Müzenî, *Muhtasar*, s. 270; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 161; İbn Müflih, *el-Mübdi‘*, VII, 3; Haraşî, *Şerhu’l-Haraşî*, IV, 101.

¹⁷²⁴ Zuhaylî, *el-Mu‘temed*, IV, 225; Zeydân, *el-Mufasssal*, VIII, 310.

¹⁷²⁵ Râfi‘î, *el-Azîz*, IX, 259; İsmail, *el-Fıkhü’l-vâdih*, II, 146.

¹⁷²⁶ Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, s. 1286.

¹⁷²⁷ Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, X, 299; İbn Hazm, *Merâtibu’l-icmâ‘*, s. 82.

¹⁷²⁸ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, IX, 7155-7156.

zekâtın defî meselesinde olduğu gibi altmış fakirden her birine temlik edilmesini gerekli görmüşlerdir.¹⁷²⁹ Buna göre altmış fakire sabah-akşam azık verilmesiyle ya da alın yeyin demekle keffâret yerine getirilmiş sayılmaz.¹⁷³⁰ Nitekim onların yiyeceği azık, miktar bakımından birbirinden farklı olabilmekle birlikte bu şekilde verilen azıkla da altmış fakire it'âmda bulunmada ön görülen temlik şartı tahakkuk etmemektedir.¹⁷³¹ Ancak fukaha it'âmda bulunmak isteyen kocanın, azığı “aranızda eşit bir şekilde size temlik ettim” demesi ile altmış fakire it'âmda bulunmada ön görülen temlik şartının tahakkuk edip etmediği meselesinde tartışmıştır.

Şâfiîlerin kâhir ekserine göre, temlik şartı tahakkuk eder. Nitekim zihârda bulunan koca, it'âmda her bir fakire düşen payı (bir müd), mezkûr ifade ile eşit şekilde teslim ettiğini ibraz etmiş ve onlarda bunu kabul etmiştir. Dolayısıyla zihârda bulunan kocanın eşit şekilde teslim ettiği it'am payını, fakirler arasında taksim etme zorunluluğu kalkmıştır.¹⁷³² Mezhepte azhar olarak nitelendirilen görüş budur.¹⁷³³ Mâlikî,¹⁷³⁴ Hanbelî¹⁷³⁵ ve iki görüşten birinde Hanefî fukahası yanında¹⁷³⁶ ilk dönem Şâfiî fukahasından Ebü't-Tayyib b. Seleme ve Ebû İshâk el-Mervezî de bu kanaattedir.¹⁷³⁷

İstahrî'ye göre ise “aranızda eşit bir şekilde size temlik ettim” ifadesiyle altmış fakire it'âmda bulunmada ön görülen temlik şartı tahakkuk etmez. Nitekim keffâreti ödeyecek kişi, her bir fakirin istihkakına düşen payı münferit olarak teslim etmemiştir. Bu durumda mahza söylemle fakirler arasında hukukun uygun gördüğü taksimat yapılmadıkça altmış fakire it'âmda bulunma keffâreti yerine gelmiş sayılamaz. Ayrıca keffâreti yerine getirme noktasında it'âmda bulunan kişi azığı tam manasıyla eşit olacak şekilde fakirler arasında pay etme hususunda meşakkat ve taksim anında yanılma payı söz konusu olabilmektedir.¹⁷³⁸ İki vecihten birinde Hanefî fukahası¹⁷³⁹ bu kanaattedir.

¹⁷²⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 74-75; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 268; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, II, 254; İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti*, XIII, 277.

¹⁷³⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 517; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 530; Buhûtî, *Keşşâfû'l-kînâ*, V, 388. Ancak Hanefî hukukçulara göre ise bu gibi ifadelerle keffâret yerine getirilmiş sayılır. Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 268-269.

¹⁷³¹ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 303; İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti*, XIII, 277.

¹⁷³² Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 517-518; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 74; İmrânî, *el-Beyân*, X, 395; Râfi'î, *el-'Azîz*, IX, 328; Nevevî, *el-Mecmû*, XVII, 381.

¹⁷³³ Râfi'î, *el-'Azîz*, IX, 328; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, IV, 248.

¹⁷³⁴ Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, IV, 120.

¹⁷³⁵ Buhûtî, *Keşşâfû'l-kînâ*, V, 388; Rahîbânî, *Metâlibu ulin'-nuhâ*, V, 529.

¹⁷³⁶ Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, nşr. Halîl İmrân el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II, 125.

¹⁷³⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 519.

¹⁷³⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 518-519; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 74; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, X, 301-302; İmrânî, *el-Beyân*, X, 395; Râfi'î, *el-'Azîz*, IX, 328; Nevevî, *el-Mecmû*, XVII, 381; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, IV, 248.

Konuya ilişkin tartışmadan anlaşılacağı üzere İstahrî, mezhebin azhar görüşüne muhalefet etmiştir. Ancak Şâfiî fukahası, söz konusu paylaşmadaki meşakkatî hafif taksimattaki yanılmayı da az olabileceğinden hareketle İstahrî'nin ileri sürdüğü “paylaşmada meşakkatin ve yanılmanın meydana geleceği” yönündeki iddiasını dikkate değer bulmamıştır.¹⁷⁴⁰ Dolayısıyla fakirler arasında yapılacak olan taksimat noktasında meşakkatin ve az bir yanılmanın söz konusu olması, it'amda bulunma keffâretinin sıhhatine hâlel getirmez.¹⁷⁴¹ Ayrıca it'amda bulunmaktan maksat, fakirlerin azık yönünden ihtiyaçlarının giderilmesidir. Bu da azığın eşit şekilde taksim edilmesi şartıyla topyekün fakirlere “aranızda eşit olacak size temlik ettim” mahza söylemiyle temlik edilmesiyle mümkün olabilmektedir.¹⁷⁴²

Bu meselede İstahrî, farızanın eksiksiz bir şekilde ifa edilmesi açısından ihtiyâtî davranarak fukara arasında yapılacak taksimde yanılma olabileceğinden hareketle bu kanaate vardığı düşünülmektedir. Ancak her ne kadar Şâfiî fukahası'nın kanaati, formel manada it'amda bulunmada öngörülen temlik şartının husulü açısından hükmen sahih olsa da başta “*Her hak sahibine hakkını ver*”¹⁷⁴³ hadisinin muktezâsı gereği zihârda bulunan kocanın keffâret olarak almış fakire it'amda bulunacağı vakit vermesi gereken azık miktarını her bir fakire münferit olarak temlik etmesi daha isabetli olacaktır. Bu itibarla İstahrî'nin ilgili konudaki görüşü tercih açısından dikkate değer gözükmemektedir.

3.3.5. Zihârda Bulunan Mürtedin Keffâreti

Zihâr ile ilgili nazil olan ayetin¹⁷⁴⁴ fikhî yönünü inceleyen İslâm hukukçuları, zihârın geçerli olabilmesi için dört rûkne ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Bunlar; muzâhir (zihâr yapan), muzâhir minhâ (kendisine zihâr yapıldığı kadın), sîğa (zihâra dair kocadan sadır olan sarîh veya kinâî lafız) ve müşebbeh bih (kendisine zihâr yapılan kadının anne, teyze ve nene gibi ebediyyen kendisiyle cinsel ilişkisinin haram olduğu kadına benzetilmesidir).¹⁷⁴⁵

Fıkıh kaynaklarında zihârın sahih olabilmesi için dört rûknüne detaylı bir şekilde yer verildiği görülmüştür. Ancak çalışmanın sınırlarında kalmak için sadece muzâhire

¹⁷³⁹ Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, nşr. Halîl İmrân el-Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II, 125.

¹⁷⁴⁰ Râfi'î, *el-'Azîz*, IX, 328.

¹⁷⁴¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 74; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVII, 381.

¹⁷⁴² Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, IV, 120.

¹⁷⁴³ Buhârî, “Savm”, 50.

¹⁷⁴⁴ Mücâdele, 58/2.

¹⁷⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, III, 243; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, V, 506; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, s. 160; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, VIII, 177.

yönelik fukaha tarafından ileri sürülen şartlara temas edilecektir. Bu açıdan zihârın, muzâhir dışında kalan diğer rükünlerine dair şartlara değinilmemiştir.

İslâm müctehidleri, zihârın birinci rüknü olan muzâhire ilişkin birtakım şartlar zikretmişlerdir. Bu şartlar, şöyledir:

- Muzâhir, zihâr yaptığı kadının kocası olması gerekir: Buna göre aralarında nikâh bağı bulunmayan birinin yabancı bir kadına zihârda bulunması geçersizdir.¹⁷⁴⁶
- Muzâhir, ihtiyar (irade) sahibi olmalıdır. Buna göre ikrah altında bulunan kocanın zevcesine zihârda bulunması şer'an sahih değildir.¹⁷⁴⁷
- Muzâhir âkil-bâliğ olmalıdır. Buna göre gayrı mümeyyiz çocuk, deli ve baygın kişilerin zihârı şer'an geçersizdir.¹⁷⁴⁸

Zihâr hakkında inen ayetin¹⁷⁴⁹ umumunu dikkate alan fukaha, muzâhire ilişkin zikredilen şartlar yanında kocanın Müslüman ya da gayrı müslim (kâfir, zımmî¹⁷⁵⁰ veya harbî¹⁷⁵¹) olması arasında bir fark görmemiştir.¹⁷⁵² Buna göre yine ilgili ayetin umumu gereği kocanın Müslüman veya gayrı müslim olmasına bakmaksızın zihârda bulunması halinde yeniden aile birliğinin devam edebilmesi için keffâret vermesi gerekli görülmüştür.¹⁷⁵³

Yukarıda belirtildiği üzere zihârda bulunan kişi yeniden aile birliğinin devamını istemesi durumunda köle azad etme, ya da altmış gün ardarda oruç tutma veya altmış fakire it'amda bulunması gerekmektedir.¹⁷⁵⁴ Muzâhire öngörülen keffâretlerden altmış gün ardarda oruç tutma, bedenî ibadetlerdendir. Bedenî ibadetlerin sahih bir şekilde tahakkuk edebilmesi ise ancak niyetle mümkündür. Bedenî ibadetlerde şart koşulan niyetin geçerliliği ise Müslüman bireylere mahsustur. Bu durumda oruç ibadeti, niyetle geçerlilik

¹⁷⁴⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 295; Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 469; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 2; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, V, 423;

¹⁷⁴⁷ Sahnûn, *el-Müdevvene*, II, 309; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, V, 30; Rahîbânî, *Metâlibu uli'n-nuhâ*, V, 514. Ancak Hanefî fukahasına göre ikrah altında olan kocanın zihârda bulunması geçerlidir. Bu durumda mükreh olan koca zihârda bulunması durumunda zihâra ilişkin hükümler koca hakkında terettüp eder. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 233.

¹⁷⁴⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, III, 230; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, II, 89; İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, s. 309; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, VII, 82.

¹⁷⁴⁹ Mücâdele, 58/2.

¹⁷⁵⁰ Zimmet akdi uyarınca Müslüman toplumu içinde kendilerine can, mal, inanç, namus, şeref ve haysiyet güvencesi tanınan ve Ehl-i Kitab olan gayr-ı müslimlerdir. Aktan, Hamza, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Zimmîlerin Hak ve Yükümlülükleri*, Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul 2007, s. 363; Fayda, "Zimmî", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 434.

¹⁷⁵¹ Müslümanlarla aralarında antlaşma bulunmayan gayrı müslim devlette yaşayan kişidir. Özel, "Harbî", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 112.

¹⁷⁵² İmrânî, *el-Beyân*, X, 397; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 198. Ancak Hanefî ve Mâlikî hukukçuları yanında iki vecihten birinde Ahmed b. Hanbel'e göre muzâhirin Müslüman olması gerekir. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 212; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, V, 422; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 198.

¹⁷⁵³ Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 489; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, II, 89.

¹⁷⁵⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 266.

kazandığından muzâhirin gayrı müslim olması halinde, keffâret olarak altmış gün ardarda oruç tutması, keffâretin edâsı açısından sahih kabul edilmez. Ancak fakirlerin maslahatı açısından mâlî keffâretlerde (köle azad etme ya da altmış fakire it'âmda bulunma gibi) niyet, şart görülmemiştir. Mâlî keffâretlerde niyet şartı aranmadığı ve şer'an gayrı müslimin mülkiyet hakkının mahfuz olduğu hâkim kanaati müvacehesinde zihârda bulunan gayrı müslimin keffâret olarak köle azad etme ya da altmış fakire it'âmda bulunması uygun görülmüştür.¹⁷⁵⁵

Ancak İslâm hukukçuları, irtidat¹⁷⁵⁶ etmeden önce zevcesine zihârda bulunan mürtedin, mülkiyet hakkının zâil olup olmadığı tartışmasından hareketle mâlî keffârette (köle azad etme ya da altmış fakire it'âmda bulunma) bulunup bulunamayacağı meselesini tartışmaya açmışlardır.

İrtidatın mülkiyeti zâil kılmadığı gerekçesinden hareketle mürtedin malı üzerinde tasarrufta bulunabileceği kanaatini benimseyen Şâfiî hukukçuların ekserine göre muzâhir mürted mâlî keffârette bulunabilir.¹⁷⁵⁷ Nitekim mürted, irtidat etmeden önce üzerine lazım gelen zihârın mâlî keffâretlerinden birine müstehak olmuştur. Bu açıdan söz konusu keffâret, irtidat etmeden önce zimmette tıpkı borç gibi sabit olmuştur.¹⁷⁵⁸ Bu itibarla mürtedin irtidat etmeden önce yerine getirdiği keffâret şer'an geçerlidir.¹⁷⁵⁹ Mezhebin müftâ bih görüşü budur.¹⁷⁶⁰ Hanefî¹⁷⁶¹ ve Hanbelî fukahası da¹⁷⁶² bu kanaattedir.

İrtidatın mülkiyeti zâil kıldığı gerekçesinden hareketle mürtedin malı üzerinde tasarrufta bulunamayacağı kanaatini benimseyen İstahrî'ye göre ise muzâhir mürted, hiçbir surette mâlî keffârette bulunamaz. Nitekim mürted, irtidat etmesi halinde mülkiyet hakkını yitirmiş sayılır. Dolayısıyla onun mülkiyeti, Müslümanlara verilmek üzere mahcur (kısıtlı) hükmünde olduğundan borç ödeme ya da zekât verme gibi herhangi bir sebebe binaen dahi

¹⁷⁵⁵ Râfi'î, *el-'Azîz*, IX, 294; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 586. Ancak gayr-ı Müslimin zihâr keffâreti olarak altmış fakire it'âmda bulunup bulunamayacağı hususu Şâfiî hukukçuları arasında tartışmalı konulardandır. Nitekim bazı hukukçular, it'amı mâlî haklardan olması bakımından köle azad etmeye benzeterek cevaz verirken; bazıları da it'amın orucun bedeli olduğunu buna göre gayr-ı Müslimin oruç keffâretinde bulunamadıkları gibi altmış fakire it'âmda bulunamayacağını belirtmiştir. Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 489.

¹⁷⁵⁶ İster alay maksadıyla ister inada istinaden, isterse inanarak olsun küfür anlamı taşıyan söz veya fiil ile İslamdan çıkmaktır. Câvî, *Nihâyetu'z-zeyn*, s. 339; Beroje, Sahip, *Farklı Bakış Açılılarıyla İrtidat Suçu ve Cezası*, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 42.

¹⁷⁵⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 297.

¹⁷⁵⁸ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XIV, 550; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VIII, 280.

¹⁷⁵⁹ İmrânî, *el-Beyân*, X, 397; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VIII, 280.

¹⁷⁶⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 490.

¹⁷⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 14; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 408.

¹⁷⁶² Hanbelî mezhebinde müftâ bih görüş budur. İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 587.

olsa malı üzerinde tasarruf hakkına sahip değildir.¹⁷⁶³ Mâlikî fukahası yanında¹⁷⁶⁴ iki vecihten birinde Ahmed b. Hanbel'in¹⁷⁶⁵ bu kanaate sahip olduğu görülmüştür.

Mezhebin müftâ bih görüşüne muhalefet eden İstahrî'nin konuya ilişkin temellendirmesi, -kıyas ma'a'l-fârik kabilinden olduğundan- Şâfiî fukahası tarafından eleştirilmiştir. Nitekim İstahrî, muzâhir mürtedin malı üzerinde tasarrufta bulunamayacağını, irtidat halinde iken zekât verememesi gibi bir sebebe kıyas etmiştir. Ancak zihâr keffâreti ile zekât arasında fark vardır. Şöyle ki mürtedin, irtidat etmeden önce üzerine farz olan zekâtı, irtidat ettikten sonra vermesi farz değildir. Ancak zihâr keffâreti öyle değildir. Nitekim irtidat etmeden önce zihârda bulunan kişinin, yeniden aile birliğini sağlaması adına irtidat ettikten sonra söz konusu keffâreti yerine getirmesi gereklidir.¹⁷⁶⁶

Görüldüğü üzere, irtidat sebebiyle mülkiyetin zâil olup olmadığı meselesinin bir sonucu olarak muzâhir mürtedin mâlî keffârette bulunup bulunmayacağı hususu fukaha arasında tartışılmıştır. Şâfiî fukahası mürtedi, borçlu kişiye mukayese etmiştir. Buna göre Şâfiîlerin ekseri borçlu kişinin, borcunu ödemek üzere malı üzerinde tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğu gibi muzâhir mürtedin de malı üzerinde tasarruf hakkına sahip olduğunu dolayısıyla zihâr sebebiyle mâlî keffârette bulunabileceği yönünde ictihadda bulunmuştur. İstahrî ise mürtedi, şer'an malı üzerinde tasarruf hakkına sahip olmayan mahcur kişiye mukayese etmiştir. Buna göre o, malı üzerinde tasarruf yetkisi kısıtlanan kişinin, borcu olsa dahi malı üzerinde tasarrufta bulunma hakkına sahip olmadığı gibi muzâhir mürtedin de malı üzerinde tasarruf hakkına sahip olmadığını dolayısıyla zihâr sebebiyle mâlî keffârette bulunamayacağı yönünde ictihadda bulunmuştur.

İlgili meselede Şâfiî fukahası'nın kanaatinin isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim şer'î hukukta statü bakımından gayrı müslim müslimden aşağı konumda kabul edilen mürtedin, ölümü dışında mahza irtidat etmesiyle mülkiyetinin ortadan kalkmadığı hususunda neredeyse ittifak vardır.¹⁷⁶⁷ Ayrıca -her ne kadar keffâret, zihâr sebebiyle meydana gelen kusurlu davranıştan ötürü Müslümanlar hakkında Allah'tan mağfiret dileme anlamı taşısa da¹⁷⁶⁸ gayrı müslim müslimlerde olduğu gibi muzâhir mürted hakkında da cezâî nitelik taşımaktadır. Bunun yanında mâlî keffâretlerden temel maksat,

¹⁷⁶³ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XIV, 551; İmrânî, *el-Beyân*, X, 397-398; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VIII, 280.

¹⁷⁶⁴ İbn Abdilber, *el-Kâfi*, II, 1090; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, VIII, 378.

¹⁷⁶⁵ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VIII, 587.

¹⁷⁶⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, X, 490.

¹⁷⁶⁷ İbn Münzir, *el-İsrâf*, VIII, 67.

¹⁷⁶⁸ Yaran, Rahmi, "Keffâret", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 180.

malın fakir ve yoksullara ulaştırılmasıdır.¹⁷⁶⁹ Bu itibarla muzâhir mürted hakkında öngörülen mâlî cezanın (keffâretin) yerine getirilmesi, İslâm'ın keffâretlerin edâsında öngördüğü dayanışma ve yardımlaşmaya münasip düşmektedir. Dolayısıyla muzâhir mürtedin mülkiyetini elde etmesini ümit etmek üzere mâlî keffârette bulunması için yeniden İslâm'a dönmesini beklemek, söz konusu mâlî keffâretlerin ifasını geciktirebilir. Bu da şâri'in muzâhir için ön gördüğü keffâretin temel gayesine ters düşer.

3.3.6. Kadının İddet Bekleme Yeri

Talâk, eşler arasında vuku bulması neticesinde birtakım sonuçlar meydana getirir. Bu sonuçlardan birisi iddettir.¹⁷⁷⁰ Kelime olarak iddet; “topluluk, adet ve saymak”¹⁷⁷¹ manasındadır. Fıkıh terminolojisinde ise taraflar arasındaki nikâh akdinin herhangi bir sebeple son bulması durumunda evliliğin izlerinin yok olması için beklenen süredir.¹⁷⁷² Bu süre dolmadan kadın, bir başkasıyla evlenemez.¹⁷⁷³ Ancak “*mümin kadınları nikâhlayıp da sonra cinsel birleşmeden önce boşamışsanız üzerine sayacağınız iddet yoktur*”¹⁷⁷⁴ ayetinin hükmü gereğince nikâh akdinden sonra taraflar arasında cinsel birleşme meydana gelmeden vuku bulan boşamalarda kadının iddet yükümlülüğü yoktur.¹⁷⁷⁵

Kadının hamile olup olmadığına müttali olabilmek amacıyla nesebin karışmasını önleme, ric'î talâkla boşanmış eşlere yeniden düşünme fırsatı tanıma, evlilik bağı bir anda yok etmeme gibi pek çok hikmeti bulunan iddet,¹⁷⁷⁶ taraflara nafaka ve mesken başta olmak üzere nesep, mirasçılık gibi birçok hak ve sorumluluklar getirmektedir.¹⁷⁷⁷ Bu sebeple nikâh akdinin sona eriş şekline ve kadının fizyolojik durumuna (hamilelik, yaşça küçük veya büyük olma, temizlik ve ay hali dönemleri gibi) göre iddetin süresi değişiklik arz etmektedir. Bu bağlamda İslâm hukukçuları, kadının fizyolojik durumunu dikkate alarak iddetin süresine dair hükümlere furû kitaplarında genişçe yer vermişlerdir.¹⁷⁷⁸ Dolayısıyla çalışmanın amacını aşmamak maksadıyla burada kadınların hangi hallerde ne

¹⁷⁶⁹ İmrânî, *el-Beyân*, X, 397.

¹⁷⁷⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, IX, 7168; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 259.

¹⁷⁷¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 846.

¹⁷⁷² Zuhaylî, *el-Vecîz*, III, 194.

¹⁷⁷³ Feşnî, *Tehzîb*, s. 372.

¹⁷⁷⁴ Ahzab, 33/49.

¹⁷⁷⁵ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VIII, 365.

¹⁷⁷⁶ Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 261.

¹⁷⁷⁷ Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 469.

¹⁷⁷⁸ Şîrâzî, *et-Tenbîh*, s. 200-201; Suğdî, *en-Nütef*, s. 329-332; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 470-471; İbn Ebî Tağlib, *Neylû'l-meârib*, II, 271-272.

kadar süre ile iddet bekleyecekleri konularına -bu süreyi nerede geçireceği hususu hariç olmak kaydıyla- temas edilmeyecektir.

İslâm müctehidleri, “*Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun*”¹⁷⁷⁹ ayeti yanında Hz. Peygamber’in Füre’ya bnt. Mâlik hakkında buyurmuş olduğu “*İddet süresi bitinceye kadar evinde kal!*”¹⁷⁸⁰ şer’î nasları dikkate alarak talâk, muhâlea veya fesh sebebiyle¹⁷⁸¹ iddet bekleyen kadının -nâşize olmaması şartıyla-¹⁷⁸² mesken hakkı bulunduğuna hükmetmiştir.¹⁷⁸³ Ayrıca bu müctehidler, “*Onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar*”¹⁷⁸⁴ ayetini referans göstererek iddet bekleyen kadının iddeti bitinceye kadar yaşadığı meskenden çıkmaması, ihtiyaçlarının giderilmesi kaydıyla kocasıyla birlikte yaşadığı evde kalması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁷⁸⁵ Buna göre kadın, kocası ile herhangi bir özür sebebi olmaksızın başka bir evde iddetini tamamlamak üzere anlaşırsa dahi -iddet, Allah’ın hakkı kapsamında değerlendirildiğinden-¹⁷⁸⁶ taraflar, Allah’ın emrine karşı gelmiş olurlar.¹⁷⁸⁷ Ancak kadının iddet bekleyeceği meskenin pis, harabe ve güvenilir bölgede yer almaması gibi herhangi bir sebepten ötürü ikamet etmeye elverişli olmaması halinde kadının iddetini tamamlamak üzere kocasından uygun bir mesken talep etme hakkı vardır.¹⁷⁸⁸

Kadın, kocasından izin almadan bulunduğu evden başka bir eve taşınsa¹⁷⁸⁹ daha sonra taraflar arasında kocanın ölümü ya da bâin talâk sebebiyle boşama vaki olsa bu durumda iddetini tamamlamak üzere ilk eve döner.¹⁷⁹⁰ Ancak kadın, kocası boşamadan önce kendisinden izin alarak başka bir eve taşınsa daha sonra koca, kadını boşasa bu

¹⁷⁷⁹ Talâk, 65/6.

¹⁷⁸⁰ İbn Mâce, “Talâk”, 8.

¹⁷⁸¹ İrtidat etme, kadının Müslüman olması, radâ’ (süt emme sebebiyle hâsıl olan kardeşlik) ya da eşlerden birinin şer’î manada ayıplı (kusurlu) olmasıyla eşler arasında vaki olan boşamalar, fesh sebebiyle meydana gelen boşamalardır. Vefat iddeti bekleyen kadının mesken hakkının olup olmaması ihtilaflı olduğu gibi fesh sebebiyle boşanmış kadının mesken hakkının olup olmaması da fukaha arasında tartışmalı konulardandır. Nevevî, *Minhâcu’t-tâlibîn*, s. 256.

¹⁷⁸² Nâşize kadın nüşüzundan dönerse mesken hakkını elde eder. Nevevî, *Ravdat’u-tâlibîn*, VIII, 409-410.

¹⁷⁸³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 124; Şirâzî, *el-Mühezzebe*, III, 126; Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî*, V, 576; Nefrâvî, *el-Fevâkihu’d-devânî*, III, 1068.

¹⁷⁸⁴ Talâk, 65/1.

¹⁷⁸⁵ İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân*, VI, 216; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu’l-burhânî*, III, 467; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, III, 404;

¹⁷⁸⁶ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, III, 205; Râfî’î, *el-‘Azîz*, IX, 500.

¹⁷⁸⁷ Kevsec, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed*, IV, 1762; Nevevî, *Ravdat’u-tâlibîn*, VIII, 410; Mağribî, *Mevâhibu’l-celîl*, V, 510; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, IV, 260.

¹⁷⁸⁸ İbn Abdilber, *el-Kâfî*, II, 624; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, III, 404; Buhâtî, *Keşşâfü’l-kınâ’*, V, 431.

¹⁷⁸⁹ Taşınmaktan maksat kadının bir evden başka bir eve bedenlen intikal etmesidir. Buna göre birinci evden kocasının izni ile ikinci eve taşınan kadın, eşyalarını almak üzere birinci eve gelse ve o vakit kocası onu boşasa bu durumda kadın, iddetini ikinci evde bekler. Nitekim kadın, boşama olmadan önce kocasından izin alarak ikinci eve bedenlen taşınmıştır. Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 260; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 63.

¹⁷⁹⁰ Remlî, *Nihâyetu’l-muhtâc*, VII, 158; Haraşî, *Şerhu’l-Haraşî*, IV, 157; Meydânî, *el-Lübâb*, III, 86.

durumda kadın taşındığı evde diğer bir ifadeyle ikinci evde iddetini bekler.¹⁷⁹¹ Taşınacağı eve ulaşip ulaşmaması hükmü değiştirmez. Dolayısıyla bu durumda kadın iddet beklemek üzere birinci eve dönmez. Zira boşama, ikinci eve taşınma hususunda izin alındıktan sonra taraflar arasında meydana gelmiştir.¹⁷⁹²

Kadın taşınma amacı gütmeksizin kocasından hac ibadetini ifa etmek üzere yolculuğa çıkma izni alsa daha sonra aralarında boşama meydana gelse bakılır: kadın, yaşadığı meskenden çıkıp ikamet ettiği mıntikanın binalarını geçmişse¹⁷⁹³ o vakit kadının iddeti başlar ve yolculuğuna devam eder. Yolculuktan döndükten sonra ise kadının iddet süresi bitmemişse bu durumda kadın, iddet süresinden geri kalan günleri tartışmasız kocasıyla birlikte yaşadığı evde beklemekle geçirir.¹⁷⁹⁴ Ancak kadın, meskeninden çıkıp meskenin etrafında bulunan binaları geçmemişse bu durumda kadının iddet beklemek üzere meskenine dönüp dönmemesi hususunda fakihler tartışmıştır.¹⁷⁹⁵

Çoğunluğu teşkil eden Şâfiî fukahasına göre kadın, bu durumda iddetini beklemek üzere hemen kocasının evine dönmelidir.¹⁷⁹⁶ Çünkü kadın, ikamet ettiği meskenin etrafında bulunan binalardan uzaklaşmadığı sebebiyle hükmen mukîm mesabesinde olup henüz sefere başlamış sayılmaz. Bu durumda kadın, evden çıkmamış kabul edilir. Dolayısıyla iddet beklemek üzere hemen kocasının evine dönmesi gerekir.¹⁷⁹⁷ Mezhepte esah olan kanaat budur.¹⁷⁹⁸ Ayrıca Hanefî,¹⁷⁹⁹ Mâlikî,¹⁸⁰⁰ erken dönem Şâfiî fakihî Ebû İshâk el-Mervezî yanında¹⁸⁰¹ Hanbelî ulemasını da¹⁸⁰² Şâfiî fukahası ile bu konuda hemfikirdir.

¹⁷⁹¹ İmrânî, *el-Beyân*, XI, 62; Râfi'î, *el-'Azîz*, IX, 500-501; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, VIII, 264. Ancak Mâlikî hukukçularına göre bu durumdaki kadın dilediği evde iddetini bekleyebilir. Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, IV, 158.

¹⁷⁹² Şâfiî, *el-Ümm*, V, 243-244; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, V, 432.

¹⁷⁹³ Hanefî ve Mâlikî hukukçularına göre binalardan uzaklaşmadan maksat, kadının boşanma anındaki bulunduğu yerle ikamet ettiği yer arasındaki mesafenin üç günlük olmasıdır. Buna göre kadın, üç günlük mesafeden fazla yol katetmişse bu durumda kadının iddeti başlar eve dönmeyip yolculuğuna devam eder. Ancak üç günlük mesafeden az yol katetmişse bu durumda kadın iddetini beklemek üzere evine dönmelidir. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 261; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 485.

¹⁷⁹⁴ Râfi'î, *el-'Azîz*, IX, 501-502; Merdâvî, *el-İnsâf*, IV, 310.

¹⁷⁹⁵ Nevevî, *Ravdat'u-tâlibîn*, VIII, 411.

¹⁷⁹⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 261; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 127; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XV, 237-238.

¹⁷⁹⁷ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, III, 404.

¹⁷⁹⁸ Nevevî, *el-Mecmû*, XVIII, 169.

¹⁷⁹⁹ Kadının boşanma anındaki bulunduğu yerle ikamet ettiği yer arasındaki mesafenin üç günden az olması halinde kadın dönüp dönmeme hususunda serbesttir. Ancak üç günden fazla olması halinde ise yolculuğuna devam eder dolayısıyla evine dönmesi gerekmez. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 248; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 37.

¹⁸⁰⁰ Kadının boşanma anındaki bulunduğu yerle ikamet ettiği yer arasındaki mesafenin üç günden az olması halinde kadın kesinlikle evine dönmelidir. Ancak üç günden fazla olması halinde ise kadın, evine dönmek suretiyle yolculuğuna devam eder. Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, V, 508; Derdîr, *Şerhu'l-kebîr*, II, 485.

¹⁸⁰¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 127; *Ravdatu't-tâlibîn*, VIII, 411.

¹⁸⁰² İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, IX, 167.

İstahrî'ye nispet edilen iki vecihten birine göre ise,¹⁸⁰³ kadın bu durumda iddet beklemek üzere kocasının evine dönmeye zorlanmaz. Dolayısıyla kadın, sefere devam etme ile kocasının meskenine dönme hususunda muhayyerdir.¹⁸⁰⁴ Nitekim kadın yolculuk yapmak üzere kocasından izin almıştır. Söz konusu izin, kadının kocasının evinde iddet bekleme zorunluluğunu sâkıt kılar. Aynı şekilde kadının iddet bekleme hususu, kocasıyla ikamet ettiği evden ayrıldıktan sonra vuku bulmuştur. Bu durumda kadın, iddet bekleme yerinden uzaklaşmış kabul edilir.¹⁸⁰⁵ Nitekim kadının boşanma durumu, iddet beklemesi gereken evden ayrıldıktan sonra vuku bulmuştur.¹⁸⁰⁶ Ayrıca bu durumdaki kadının seferinin iptal edilerek iddet beklemek üzere evine dönmeye zorlanması, kadını maddi anlamda külfete sokabilir.¹⁸⁰⁷ Ebû Yûsuf ve Muhammed,¹⁸⁰⁸ İstahrî ile aynı kanaattedir.

Görüldüğü üzere Şâfiî fukahası bu durumdaki kadını, mukîm olan kişiye mukayese etmiştir. Bu itibarla onlar, mukîm kişiye –evinden uzaklaşmadığı gerekçesine binaen- seferilik hükümleri icra edilemediği gibi kocasından haccetmek üzere izin alan ve evinden çıkan kadının da boşanması durumunda -evinin binalarından uzaklaşmadığı için- iddet beklemek üzere derhal evine dönmesine hükmetmişlerdir. İstahrî ise, daha çok kadının yolculuk anında çektiği meşakkati dikkate alarak maslahat babından meseleye yaklaştığı ve haccetmek üzere yolculuğa çıkan kadının boşanması durumunda iddet beklemek için eve dönme zorunluluğunun olmadığına kâil olduğu görülmüştür.

Tarafların konuya dair gerekçeleri, görüldüğü kadarıyla tamamen içtihadîdir. Onları bu kanaate sevk eden hususun, İmam Şâfiî'nin “*Koca, karısının hacca ya da herhangi bir beldeye sefere çıkmasına müsaade etmesi halinde kadın, evden çıksa daha sonra kocasının ölmesi ya da dönüşü olmayan bir talâk ile karısını boşasa bu durumda kadın seferine devam etme ile iddet beklemek üzere eve dönme arasında muhayyerdir*”¹⁸⁰⁹ kavli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Şâfiî fukahası, İmam Şâfiî'nin bahse konu kavlinde yer alan “sefer” ifadesinden hareketle “binalardan ayrılmadıkça/mufarakat etmedikçe” şeklinde bir kayıta bulunarak söz konusu kadının her ne kadar evinden çıkmış olsa da evinin mahallinde bulunan binalardan uzaklaşmadığı için seferilik hükmünün kendisine terettüp etmediğini buna binaen de iddetini beklemek üzere evine derhal dönmesi gerektiğini ifade

¹⁸⁰³ Diğer vecihte ise İstahrî, bu hususta Şâfiî fukahası ile aynı görüşü benimsemiştir. Râfi'î, *el-'Azîz*, IX, 502.

¹⁸⁰⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 261; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 64.

¹⁸⁰⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 127; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VIII, 411.

¹⁸⁰⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 169.

¹⁸⁰⁷ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, III, 404.

¹⁸⁰⁸ Nitekim onlar, mahreminin olması şartıyla kadının yolculuğa devam edebileceğine iddet beklemek üzere eve dönmeye zorlanmayacağına hükmetmişlerdir. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, III, 207.

¹⁸⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 243.

etmiştir. İstahrî ise mezhep kurucusu İmam Şâfiî'nin ilgili kavlini tevil etmemiş hüküm bakımından zâhiri üzere bırakmıştır.¹⁸¹⁰ Dolayısıyla o, ileri sürdüğü gerekçesinden de anlaşılacağı üzere sefer anında muhtemel olacak meşakkatin mevcudiyeti bağlamında kadının maslahatını gözeterek bu kanaate varmıştır. Buna binaen kadının seferle ilgili çektiği cefa ve meşakkati dikkate alarak sefere devam etmesi ya da iddet beklemek üzere eve dönmesi arasında muhayyer bırakmıştır. Bu itibarla İstahrî'nin görüşü, “*meşakkat, teysîri celbeder*”¹⁸¹¹ kaidesi bağlamında dikkate değer olduğu ifade edilebilir.

3.3.7. Vefat İddetinde Hamileliğin Nafakaya Etkisi

Şâri‘, talâk sebebiyle eşler arasında meydana gelen boşanma neticesinde nesebin karışmasını önleme, eşlere düşünme fırsatı verme ve evlilik bağına bir anda yok etmeme gibi pek çok hikmete mebni olarak kadının iddet beklemesini zorunlu görmüştür.¹⁸¹² Bâin talâk (kadının hamile olması müstesna) hariç ric‘î boşama sonucu (hamile olsun/olmasın farketmez) iddet bekleyen kadının barınma, giyecek, yiyecek vb. iaşesinin temini için de nafakayı boşayan kocaya yüklemiştir.¹⁸¹³

Şâfiî hukukçular, iddete sebebiyet veren duruma göre iddeti, ölüm iddeti ve talâk iddeti diye ikiye ayırıp iddetle ilgili fikhî hükümleri bu minvalde ele alıp incelemişlerdir. Bu bağlamda “*boşanmış kadınlar üç kur’ süresi beklesinler*”¹⁸¹⁴ ayetini referans alan bu müctehidler, talâk sebebiyle iddet bekleyen ve hamile olmayan kadının iddet süresinin üç temizlik dönemi olduğunu belirtmişlerdir. Yine onlar, “*hamile olanların bekleme süresi doğum yapmalarıdır*”¹⁸¹⁵ ayetinin muktezası gereği talâk sebebiyle iddet bekleyen ve hamile olan kadının iddet süresinin hamlini gerçekleştirmesi ile nihayete ereceğini söylemişlerdir. Talâkın iki nevini dikkate alan Şâfiîler, talâkın ric‘î olması durumunda iddet bekleyen kadına hamile olup olmamasına bakmaksızın –iddet süresi bitinceye dek- nafaka ve mesken temin edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Nitekim ric‘î talâk ile eşler arasında zevciyet bağı devam etmektedir. Dolayısıyla kocanın ric‘î talâkla boşadığı hanımından istimtâ‘da bulunması muhtemeldir. Ancak talâkın bâin olması durumunda kadının hamile olup olmaması nafakanın temini açısından değişkenlik arzedeabilmektedir. Buna göre bu müctehidler, “*Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını*

¹⁸¹⁰ Râfi‘î, *el-‘Azîz*, IX, 502.

¹⁸¹¹ Attâr, *Hâşiyetü'l-‘Attâr*, II, 398.

¹⁸¹² Bakara, 2/204-228-234.

¹⁸¹³ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XV, 213; Gazzâlî, *el-Vecîz*, VI, 218; Heyet, *İlmihal II*, 241.

¹⁸¹⁴ Bakara, 2/228.

¹⁸¹⁵ Talâk, 65/4.

verin”¹⁸¹⁶ ayetini istidlâl ederek kadının hamile olması halinde kocasının mesken ihtiyacı yanında nafaka temin etmesi gerektiğini bildirmişlerdir. Onlar mezkûr ayetin mefhum-u muhalifinden hareketle bâin talâkla boşanan ve hamile olmayan kadına iddet dönemi boyunca kocanın nafaka temin etme zorunluluğunun olmadığı kanaatini ortaya koymuşlardır. İddete sebebiyet veren diğer bir husus kocanın vefat etmesidir. Şâfiî müctehidler, “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına dört ay on gün beklerler”¹⁸¹⁷ nass-ı sarihi doğrultusunda kocanın vefat etmesi sebebiyle iddet bekleyen kadının bekleme süresinin dört ay gün olduğunu belirtmişlerdir. Onlar, ölüm iddeti bekleyen kadının hamile olmaması durumunda hiçbir surette kendisine iddet süresince mesken dışında nafaka verilmeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁸¹⁸ Ancak bu müctehidler, vefat iddeti bekleyen kadının hamile olması halinde iddet dönemi içerisinde kendisine nafaka verilip verilmemesi konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Şâfiî müctehidler ekserine göre vefat iddeti bekleyen kadının hamile olsun/olmasın kati surette nafaka hakkı yoktur. Onlar gerekçe olarak Hz. Câbir’den (ö. 78/697) rivayet edilen “*Ona nafaka yoktur*”¹⁸¹⁹ hadisini istidlâl ederek söz konusu kadının nafaka hakkının olmadığına hükmetmişlerdir. Zira kocanın mülkünde bulunan mal ölümüyle birlikte varislere intikal ederek el değiştirmiştir. Dolayısıyla başkasının malıyla (varislere intikal eden mal ile) kadının nafakasının verilmesi uygun olmaz.¹⁸²⁰ Sahabeden İbn Abbâs, Câbir b. Abdillâh; Tâbiînden da Saîd b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basrî ve Atâ¹⁸²¹ yanında Zâhirî fukahası bu kanaattedir.¹⁸²² Mâverdî ve İmrânî (ö. 558/1163), vefat iddeti bekleyen hamile kadının nafaka hakkı olmadığına dair icma olduğunu, ilim ehlinin bu meselede herhangi bir hilâfının olmadığını vurgulayarak bu konuda mezhebin müftâ bih görüşünün, Şâfiî fukahası’nın görüşü olduğunda değinmişlerdir.¹⁸²³ Hanefî,¹⁸²⁴ Mâlikî¹⁸²⁵ ve iki rivayetten birinde Hanbelî fukahası¹⁸²⁶ bu görüşü benimsemişlerdir.

¹⁸¹⁶ Talâk, 65/6.

¹⁸¹⁷ Bakara, 2/234.

¹⁸¹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 254; Müzenî, *Muhtasar*, s. 287-289; Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 245-246; Feşnî, *Tehzîb*, s. 372-373; Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, XV, 484-485; Ğamrâvî, *Envâru’l-mesâlik*, s. 307; Zuhaylî, *el-Mu’temed*, IV, 253-256; Zeydân, *el-Mufasssal*, IX, 129-132.

¹⁸¹⁹ Dârekutnî, “Talâk”, 16; Beyhakî, “Talâk”, 19.

¹⁸²⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 232; Müzenî, *Muhtasar*, s. 292; Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 237; Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, XV, 217; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, V, 96.

¹⁸²¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, X, 143; İbn Münzir, *el-İşrâf*, V, 346; ‘Afâne, Hüsameddin b. Musa, *Fetâvâ yes’elûnek*, Mektebetu Dendîs, Filistin 2007, VII, 190.

¹⁸²² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 89.

¹⁸²³ Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 256; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 59.

¹⁸²⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, III, 211.

¹⁸²⁵ Berâzî, *et-Tehzîb*, II, 442; İbn Abdilber, *Kitâbü’l-Kâff*, II, 627.

¹⁸²⁶ Mezhepte esah olan görüş budur. Kevsec, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed*, IV, 1627; Kelvezânî, *el-Hidâye*, s. 487; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VII, 150.

İstahrî ise vefat iddeti bekleyen hamile kadının iddet süresi boyunca nafaka hakkının olduğunu söyler. Yaptığımız araştırmalar neticesinde Şâfiî furû‘ kaynaklarında İstahrî’nin meseleye ilişkin görüşüne yer verilmemiştir. Ancak İstahrî’ye ait konuyla ilgili muhalif görüşün varlığına, birçok ulemaya beşiklik etmiş Bağdat’ın tarihiyle ilgili geniş bilgi sahibi ünlü tarihçi Hatîb el-Bağdâdî’nin *Târîhu Bağdâd* ve Şâfiî âlimlerin biyografilerini konu edinen Tâcuddîn es-Sübkî’nin *Tabakâtu’s-şâfiî’yyeti’l-kübrâ* adlı eserlerde denk gelinmiştir. Nitekim onların İstahrî’yi ele aldıkları bölümde konuyla ilgili olarak şunlara yer vermişlerdir: erken dönem Şâfiî fukahâsından Ebû İshâk el-Mervezî’nin aktardığına göre; bir gün Ebû Saîd’e vefat iddeti bekleyen hamile kadının nafaka alıp almayacağı sorulduğunda “evet, alır” dedi. Kendisine “bu görüş, Şâfiî’nin mezhebi olmadığı” söylendiğinde o, inanmadı. Daha sonra İstahrî’ye Şâfiî’nin konuyla ilgili görüşü gösterildi. Daha sonra o, “şayet bu görüş, Şâfiî’nin görüşü olmasa da, İbn Abbâs ve Ali’nin görüşüdür” diyerek ileri sürdüğü kanaatten dönmeyi. ¹⁸²⁷ Kâdî Şüreyh (ö. 80/699), Nehaî, Şa‘bî, İbn Sîrîn (ö. 110/729), Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738) ve Süfyân es-Sevrî yanında ¹⁸²⁸ iki vecihten birinde Hanbelî hukukçular ¹⁸²⁹ bu görüştedir.

Vefat iddeti bekleyen hamile kadının nafaka hakkının olduğunu söyleyen İstahrî’nin Sahâbî kavli dışında herhangi bir gerekçesine kaynaklarda rastlanmamıştır. İstahrî’yi bu görüşe sevk eden sâik “*Eğer hâmile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin*” ¹⁸³⁰ şer‘î nassının umumu ile onun vefat iddeti bekleyen hamile kadını, talâk sebebiyle iddet bekleyen hamile kadına nafakayı haketme hususunda mukayesesinin yattığı muhtemeldir. Buna göre talâk sebebiyle iddet bekleyen hamile kadına iddet süresince nafaka verilmesi zorunlu olduğu gibi vefat sebebiyle iddet bekleyen hamile kadına da nafaka verilmesi gerekir. Zaten İbn Ömer’in de içerisinde bulunduğu bir grup sahabe bu yönde istidlâl ederek vefat iddeti bekleyen hamile kadına nafaka verilmesine hükmetmesi, ¹⁸³¹ bu kanaati güçlendirmektedir.

Ebû İshâk el-Mervezî’nin aktardığından hareketle İstahrî’nin bu konuda “şayet bu görüş, Şâfiî’nin görüşü olmasa da İbn Abbâs ve Ali’nin görüşüdür” ifadesini kullanarak Sahabe kavlini hüccet gösterdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca ona İmam Şâfiî’nin bu husustaki görüşü gösterilmesine rağmen ileri sürdüğü görüşü Sahabe kavline dayandırması, onun bir bakıma mezhepte mutaassıp olmadığını gösterir.

¹⁸²⁷ Sübkî, *Tabakâtu’s-şâfiî’yyeti’l-kübrâ*, III, 231.

¹⁸²⁸ İbn Münzir, *el-İşrâf*, V, 346.

¹⁸²⁹ Kevsec, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed*, IV, 1627; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VII, 150.

¹⁸³⁰ Talâk, 65/6.

¹⁸³¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 237; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 238; Nevevî, *el-Mecmû*, XVIII, 285.

İlgili konuda Şâfiî fukahası'nın görüşünün tercihe layık olduğu söylenebilir. Zira yükümlülük, akli dengesi yerinde ergin ve hayat emaresi taşıyan kişiler için geçerli olup ölümle sona ermektedir. Şâri'ın aile içi iâşe temini için kocayı sorumlu tuttuğu nafaka da birer yükümlülüktür. Ancak koca bu yükümlülüğe, ölmeden önce muhatap kılınmıştır. Bu bağlamda vefat etmeden önce hamile kadının nafakasını temin etme yükümlülüğü, kocanın vefatından sonra nihayete ermekle birlikte ölen kocanın malı doğrudan varislere geçmektedir. Vefat iddeti bekleyen kadın ölen kişinin hanımı olması itibariyle varis konumunda olduğundan kocanın geride bıraktığı mirastan hissedârdır. Buna göre vefat iddeti bekleyen hamile kadın iâşesini, nasibine düşen miras gelirinden sağlar. Dolayısıyla varislere, intikal eden maldan vefat iddet bekleyen hamile kadına nafaka adı altında ekstra bir pay verilmez.

3.3.8. Emzirme Sebebiyle Nafakanın Arttırılması

Anne sütü, çocuklarda büyüme ve gelişme için gerekli olan tüm sıvı, enerji ve besin öğelerini içeren, biyo yararlılığı yüksek, sindirimi kolay doğal bir besin olması açısından çocuğun büyümesinde önemli bir yere sahiptir.¹⁸³² Bu yüzden İslâm, “*Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler*”¹⁸³³ ayeti gereğince anne tarafından çocuğun emzirilmesini, doğumun meydana gelmesi neticesinde kazanılmış hakları arasında saymıştır.¹⁸³⁴ Bu bağlamda söz konusu hakkın biyolojik anne tarafından yerine getirilmesi hususu kazâi mi? yoksa diyânî mi? olduğu klasik fıkıh eserlerinde tartışılmıştır.¹⁸³⁵

Arap dilinde libe’/ لَبِئْ diye ifade edilen ilk anne sütü, çocuğun hayata tutunması ve sağlıklı büyümesi açısından oldukça önemlidir.¹⁸³⁶ Nitekim ilk anne sütünü emen çocuk, bedenlen güçlenir, enfeksiyon ve hastalıklara karşı direncini korur.¹⁸³⁷ Mezkûr faydanın çocuk açısından elzem görüldüğü aşikârdır. Bu yüzden Şâfiî hukukçular, annenin çocuğuna ilk anne sütünü emzirmesini hüküm cihetinden vâcip görmüştür.¹⁸³⁸ Binaen aleyh ilk anne sütünü çocuğuna emzirmekten imtina eden anneyi, nafakadan sorumlu kocanın şer’an zorlama hakkı vardır.¹⁸³⁹ Buna göre Şâfiî müctehidler “*Sizin için emzirirlerse ücretlerini*

¹⁸³² Samur, Gülhan, *Anne Sütü*, Klasmat Matbaacılık, Ankara 2008, s. 7.

¹⁸³³ Bakara, 2/233.

¹⁸³⁴ Zeydân, *el-Mufasssal*, IX, 474.

¹⁸³⁵ Söz konusu tartışmanın detayı için Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, X, 7274-7275; Yaşar, Mehmet Aziz, Şâfiî Hukuk Düşüncesinde Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü ve Sütannelik Uygulaması, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 19, IX, 2018, s. 172-176.

¹⁸³⁶ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XV, 295.

¹⁸³⁷ Râfi'î, *el-'Aziz*, X, 73.

¹⁸³⁸ Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 233; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 264.

¹⁸³⁹ Ensârî, *Hâşiyetu'l-cemel*, IX, 424.

ödeyin”¹⁸⁴⁰ ayeti doğrultusunda annenin, ilk anne sütü dışında çocuğunu emzirmeye zorlanamayacağını aksine annenin emzirip emzirmemekte muhayyer olduğunu ayrıca emzirmeye temayül etmesi durumunda ise anneye emzirme karşılığında ücret talep etme hakkı doğabileceğini beyan etmişlerdir.¹⁸⁴¹ Dolayısıyla ilgili ayet ışığında ilk anne sütünden sonraki emzirme karşılığında anne, emzireceği çocuğun malı olması halinde çocuğundan; aksi takdirde kendisine ve çocuğuna birinci dereceden nafaka temin etmekle yükümlü kocasından ücret talep edebilir.¹⁸⁴² Bu hususta Şâfiî uleması hemfikirdir. Ancak onlar, çocuğun annesi tarafından emzirilmesi sebebiyle annenin nafaka hakkında bir artış talep edip etmeyeceği hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Şâfiî fukahasına göre söz konusu anne, emzirme sebebiyle nafakasında bir artış talep edemez. Zira nafaka miktarı, kadının durumuna göre değişkenlik arz etmez askine söz konusu miktar, kocanın maddi durumuyla alakalı olup¹⁸⁴³ hâkim tarafından önceden takdir edilmiştir. Buna göre emzirme gibi ârizî bir gerekçeyle dahi olsa önceden belirlenmiş bu miktar, emzirme sebebiyle artırılmaz.¹⁸⁴⁴ Mezhepte esah olan görüş budur.¹⁸⁴⁵ Hanefî fukahası¹⁸⁴⁶ Şâfiî fukahası ile aynı kanaate sahiptir.

İstahrî’ye göre ise çocuğunu emziren anne, kocasından emzirme sebebiyle nafakasında bir artış talep edebilir. O, gerekçe olarak “Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak çocuk kendisi için doğurulanın (babanın) borcudur”¹⁸⁴⁷ şer’î nassını referans göstermiştir. Nitekim bu ayette أَب (baba) ifadesi yerine مَوْلُود (kendisi için doğrulan) kelimesinin istimal edilmesi ile bir nevi emziren annenin doğum sebebiyle emzirme ücreti isteyebileceği kastedilmiştir. Ayrıca anne, çocuğunu emzirerek bünyesinde barındırdığı besini çocuğa vermektedir. Bu durum ise annenin çocuğu emzirmesinden ötürü fazla gıda tüketmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu da anneye çocuğunu emzirmesi sebebiyle nafakasının arttırılmasına ilişkin hakkı gerekli kılar. Ebû İshâk el-Mervezî yanında¹⁸⁴⁸ Mâlikî¹⁸⁴⁹ ve Hanbelî hukukçular¹⁸⁵⁰ bu kanaattedir.

¹⁸⁴⁰ Talâk, 65/6.

¹⁸⁴¹ İmrânî, *el-Beyân*, XI, 264-265; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, V, 187-188.

¹⁸⁴² Şîrbînî, *el-İknâ*, II, 482; Heytemî, *el-Fetâva’l-fikhiyye*, IV, 212; Ensârî, *Fethu’l-vehhâb*, II, 210.

¹⁸⁴³ Zira kadın, kocasının maddi durumunun iyi olması halinde iki müdd, orta olması halinde bir buçuk müdd, kötü olması durumunda ise bir müdd nafaka alır. Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 423.

¹⁸⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 423; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, III, 445.

¹⁸⁴⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 162; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 265; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, XI, 505; Râfî’î, *el-‘Azîz*, X, 74; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, IX, 89; *el-Mecmû*, XVIII, 313.

¹⁸⁴⁶ Hanefîlere göre emzirme ücreti alan annenin aldığı ücret, çocuğun nafakasına bedel kabul edildiğinden anne, emzirme karşılığında nafakasının arttırılması talebinde bulunamaz. Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 128; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, IV, 192.

¹⁸⁴⁷ Bakara, 2/233.

¹⁸⁴⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 162; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 265; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, XI, 505; Râfî’î, *el-‘Azîz*, X, 74; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, IX, 89; *el-Mecmû*, XVIII, 313.

Görüldüğü üzere İstahrî bu konuda mezhebin esah olarak nitelediği görüşe muhalif tutum sergilemiştir. Ancak onun bu tutumu, hem emziren annenin hem de çocuğun maslahatı açısından isabetli gözükmektedir. Nitekim bilindiği üzere baba, aile fertlerinin her birinin ayrı ayrı kendi istihkakına düşen nafakalarını temin etmekle yükümlüdür. Bu bağlamda anne ve çocuğun nafakası birbirinden bağımsız değerlendirilmelidir. Çocuğun geçimi, ilk etapta anne sütüyledir. Buna göre anne, çocuğun gelişip büyümesi için emzirdiği süt sebebiyle söz konusu nafakasının arttırılmasını talep edebilir. Ancak “*Hiç bir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır*”¹⁸⁵¹ ayetinin muktezası bağlamında anne, ilgili talebinde aşırıya kaçmamalı, bu hususta kocasını zor durumda bırakmamalıdır.

Râfi‘î el-Kazvînî konuyla ilgili tartışmaya değindikten sonra annenin çocuğunu emzirmesi sebebiyle kocasından nafakasının arttırılması yönündeki talebini çocuğun yetiştirilmesi adına makul bulduğunu, babanın da bu talebe kifayet edecek ölçüde katkıda bulunması gerektiğini vurgulayarak annenin söz konusu isteğinin karşılanmasının evlâ olacağına değinerek¹⁸⁵² İstahrî’nin kanaatini desteklemiştir.

3.4. Nafaka İle İlgili Muhalif Görüşleri

3.4.1. Gayrı müslim Annenin Hidâne Hakkı

Şer‘î delillerin ana kaynağı olan Kur’ân’da çocukların bakım ve terbiyesine yönelik genel hükümlere yer verilmiştir.¹⁸⁵³ Ancak hidâne konusuna doğrudan bir beyanda bulunulmamıştır. Bu sebeple kısmen Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi uygulama örneklerinden kısmen de fukahânın kişisel gözlem ve tercihlerinden hareketle hidâne hakkının mahiyeti, bu görevde kimlere öncelik tanınacağı ve hidânenin süre bakımından nihayete ermesi gibi konulara klasik fıkıh eserlerinde detaylı bir şekilde yer verilmiştir.¹⁸⁵⁴

Hidâne lügatte “çocuğu kucığına almak ve beslemek” manalarına gelir.¹⁸⁵⁵ İslâm hukuk literatüründe ise “yeme, içme ve giyinme gibi kendi işini bağımsız bir şekilde yapamayan çocuğun temyiz çağına ulaşmıncaya kadar¹⁸⁵⁶ gerektiği şekilde terbiye edilip

¹⁸⁴⁹ Derdîr, *eş-Şerhu l-kebîr*, II, 516; Desûkî, *Hâşiyetü d-Desûkî*, II, 516.

¹⁸⁵⁰ İbn Kudâme, *eş-Şerhu l-kebîr*, IX, 295; Buhûtî, *Keşşâfü l-kınâ*, V, 487.

¹⁸⁵¹ Bakara, 2/233.

¹⁸⁵² Râfi‘î, *el-Azîz*, X, 74.

¹⁸⁵³ Bakara, 2/233; Talâk, 65/6.

¹⁸⁵⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhu l-İslâmî*, X, 7304-7306; Heyet, *el-Fıkhu l-menhecî*, IV, 192-195; Bardakoğlu, “Hidâne”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 467; Memduhoğlu, Adnan, İslâm Hukuku’na Göre Çocuğun Bakım ve Terbiyesi (Hidâne), *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bışkek 2010, sy. 9-10, s. 71.

¹⁸⁵⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü l-muhît*, s. 299.

¹⁸⁵⁶ Temyiz çağından bulûğ çağına kadar ki bakıma hidâne değil kefâlet denir. Şîrbînî, *Muğni l-muhtâc*, V, 191.

gözetilmesi”¹⁸⁵⁷ şeklinde tarif edilmiştir. Hidâne sorumluluğunu üstlenen kişiye hâdın/hâdîne denir.¹⁸⁵⁸

Evlilik süreci içerisinde çocuğun bakım ve terbiyesi genelde ebeveyn tarafından yürütülmektedir. Ancak evliliğin bir şekilde nihayete ermesi sonucunda çocuğun bakım ve terbiyesi çoğunlukla annelere bırakılır.¹⁸⁵⁹ Zira anneler, çocukların bakımı ve terbiye edilmesi hususunda babalara nazaran daha müşfik ve sabırlı olduklarından hidâne işine layık görülmüştür. Bu yüzden herhangi bir sebepten dolayı kocasından ayrılan kadının temyiz çağına ulaşmamış çocuğu olması halinde bu çocuğun terbiye ve bakım sorumluluğu yedi veya sekiz yaşına gelinceye dek annesine aittir. Yedi veya sekiz yaşına geldikten sonra çocuk, annesi ve babası arasında muhayyer bırakılır.¹⁸⁶⁰

Şâfiî müctehidler, bakıma muhtaç çocuğun (mahdûn) vukuu muhtemel tehlikelerden korunmaması sebebiyle telef olması söz konusu olabileceğinden hidâne sorumluluğunun hükmen vâcip olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸⁶¹ Buna göre onlar mahdûnun sabi, deli veya bunak (ma’tûh) gibi temyiz ehliyeti bulunmayan veya kendi nefsinin, zarar verici şeylerden koruyamayan kişi olması gerektiğini belirterek hidâne hakkının sabi, bunak veya deli hakkında sabit olacağını vurgulamışlardır.¹⁸⁶²

Şâfiî fukahası, hidâne sorumluluğunu üstlenen hâdında birtakım şartların olması gerektiğine yer vermiştir. Hâdına yönelik ileri sürdükleri bu şartlar ise şunlardır:

- Hür olmak: Kölelik, şer’an velâyete engel olmaktadır. Nitekim köle olan kişi, efendisinin hizmetiyle meşgul olduğundan hidâne sorumluluğunu yerine getirmeye güç yetiremez. Ayrıca kölelik sebebiyle kendi üzerinde velâyeti olmayan kişinin bir başkası için hidânede bulunması düşünülemez.
- Akıllı olmak: Buna göre bunak, deli ve akıl hastalar ehliyet sahibi olmamakla beraber kendi nefislerini hıfz-u terbiye etmeye muktedir olmadıklarından hidânede bulunamaz. Çünkü bu kişiler, bakıma muhtaç çocuğun işini yerine getirmeleri şöyle dursun bizzat kendi işlerini dahi yapmakta kemale ermediklerinden kendileri bakıma muhtaçtır. Buna göre bu gibi kişilerin bir başkası için hidâne sorumluluğunu yüklenmeleri doğru olmaz.

¹⁸⁵⁷ Nevevî, *Minhâcu’t-tâlibîn*, s. 266; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, VIII, 353.

¹⁸⁵⁸ Râfi’î, *el-‘Azîz*, X, 88; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, III, 448.

¹⁸⁵⁹ Heyet, *İlmihal*, II, 244.

¹⁸⁶⁰ Müzenî, *Muhtasar*, s. 309; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, XI, 507; Feşnî, *Tehzîb*, s. 388-389; Dımaşkı, *Rahmetu’l-ümme*, s. 212.

¹⁸⁶¹ İmrânî, *el-Beyân*, II, 278.

¹⁸⁶² Râfi’î, *el-‘Azîz*, X, 97; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, IX, 105; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, III, 451.

- Ahlaki düzeyde güvenilir olmak: Çocuğu terbiye edip ahlaki olgunluğa kavuşturma noktasında kendisinden emin olunmayan kişinin hidâne de bulunma hakkı yoktur. Buna göre fasık ve aleni günah işlemekle şö hret bulmuş kişiler, hâdın olamazlar.
- Hidâne de bulunmaya muktedir olmak: Bilindiğı üzere hidâne den maksat, mahdûnu koruyup gözetmektir. Bu itibarla mahdûna bakacak kişinin hidâne de bulunmaya güç yetirmesi gerekir. Dolayısıyla hidâne de bulunamayacak derecede yaşlı, görme engelli a‘malar ve cüzzam, alacalı vb. bulaşıcı hastalıklara mübtela olan kişiler söz konusu sorumluluğu ifa edemeyeceklerinden hâdın olamaz.
- Bakım hakkına sahip kadın ise bu durumda onun çocuğa ecnebi olan biriyle evli olmaması gerekir.¹⁸⁶³

Yukarıda mezkûr şartlara ilave olarak Şâfiî hukukçular, hâdının Müslüman olması halinde mahdûnun müslim ya da gayrı müslim olması arasında herhangi bir fark gözetilmediğini belirtmişlerdir.¹⁸⁶⁴ Zira din birliğı sebebiyle Müslümanın Müslüman üzerinde velâyet hakkına sahip olması, birbirlerine hidâne de bulunma hakkını sabit kılmaktadır. Bunun yanında ilgili müctehidler, gayrı müslim hâdının yine gayrı müslim birine hidâne de bulunabildiğini zikrettikleri gibi “İslâm yücedir. Onun önüne geçilmez”¹⁸⁶⁵ hadisi bağlamında Müslüman hâdının da gayrı müslim birine hidâne de bulunabileceğini ittifakla kabul etmişlerdir.¹⁸⁶⁶ Ancak bu müctehidler, gayrı müslim annenin gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna hidâne de bulunup bulunamayacağı hususunu tartışmışlardır.

Şâfiî ulemasının kâhir ekserine göre gayrı müslim anne, gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğa hidâne de bulunamaz. Nitekim hidâne de çocuğun gerek dini gerekse dünyevi açıdan menfaati dikkate alınır. Gayrı müslim annenin, gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna hidâne de bulunması halinde çocuk açısından düşünülen menfaat hâsıl olmayabilir. Ayrıca Şâfiî fukahası, bu hususta gayrı müslim anneyi, dini cihetten güvenilir olmaması hususunda fasıka kıyas etmiştir. Nitekim gayrı müslim anne hidâne süreci içerisinde gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna İslâm tarafından kabul görmeyen birtakım öğretileri empoze ederek çocuğun dininden irtidat etmesine aracı olabilir. Bu ise fasık birinin hidâne de bulunması durumunda çocuğa vereceğı zarardan daha büyüktür. Dolayısıyla fasık biri ittifakla gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğa hidâne de bulunamadığı

¹⁸⁶³ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XV, 542-543; Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 238-239; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 321; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, VIII, 358; Feşnî, *Tehzîb*, s. 388-389; Heyet, *el-Fıkhu'l-menhecî*, IV, 196-198.

¹⁸⁶⁴ Feşnî, *Tehzîb*, s. 389; Heyet, *el-Fıkhu'l-menhecî*, IV, 196.

¹⁸⁶⁵ Buhârî, “Cenâiz”, 78.

¹⁸⁶⁶ Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, VII, 229; Cezîrî, *el-Fıkhu*, s. 985.

gibi gayrı müslim anne de gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna hidâne bulunamaz. Bununla birlikte hidâne sorumluluğu ve nikâh akdinde velâyet hakkı ön planda tutulur. Buna göre din farkı, gayrı müslim bir erkeğin Müslüman bir kadınla evlenmesi velâyetine engel teşkil ettiği gibi gayrı müslim annenin gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna velâyet adı altında hidâne bulunmasına mani olmaktadır. Mezhepte sahih kabul edilen görüş budur.¹⁸⁶⁷ Bazı Hanefî uleması¹⁸⁶⁸ yanında Hanbelî müctehidler¹⁸⁶⁹ bu görüşü benimsemişlerdir.

İstahrî'ye göre ise gayrı müslim anne, gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna hidâne bulunabilir. O, bu hususta Abdülhamid b. Ca'fer'in (ö. 153/770) rivayetiyle Râfi' b. Sinân'ın Hz. Peygamberle arasında cereyan eden "*Râfi' Müslüman olmuştu. Hanımı ise İslâmiyeti seçmemişti. Kadın, Hz. Peygambere gelerek "kızım benimdir" dedi. Râfi' da "kızım benimdir" dedi. Daha sonra Rasulullah, Râfi'a "sen bir köşeye otur" kadına da "sen de bir köşeye otur" dedi. Kızı da her ikisinin arasına oturttu. Daha sonra karı-kocaya hitaben "kızı kendinize çağırın" dedi. Çocuk, annesine meyletti. Hz. Peygamber: Allahım! Ona doğruyu göster!" diye dua etti. Daha sonra kız babasına meyletti. Baba, çocuğu aldı*"¹⁸⁷⁰ şer'î nassı gerekçe göstermiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in bu diyalogunda yer alan "*sen bir köşeye otur ve kızına seslen*" ifadesi, gayrı müslim annenin çocuğuna hidâne bulunabileceğini göstermiştir. Bunun yanında "*kızı kendinize çağırın*" ifadesiyle Hz. Peygamber, hidâne bulunmasını istediği annenin gayrı müslim olduğunu bildiği halde çocuğun hidâne edilmesi hususunda ebeveyn arasında muhayyer bırakması, gayrı müslim annenin gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna hidâne bulunabileceğine delâlet etmektedir. Zira böyle bir durum söz konusu olmasaydı Hz. Peygamber, çocuğu direkt hidâne bulunması üzere Müslüman olan babasına teslim ederdi. Şer'î nas yanında İstahrî, "gayrı müslim anne, kendi inancıyla mütedeyyindir. Bu durumda o, çocuğu üzerine güvenilirdir"¹⁸⁷¹ şeklinde aklî istidlâlde bulunarak konuya ilişkin ileri sürdüğü kanaati güçlendirme çabasına girmiştir. Nitekim bu ifadenin zımnında anne, her ne kadar gayrı müslim olsa da gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna hidâne hususunda müşfik

¹⁸⁶⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 503; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 164; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XV, 544; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 276; Râfi'î, *el-'Azîz*, X, 87; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, IX, 98; *el-Mecmû'*, XVIII, 324.

¹⁸⁶⁸ Bazı Hanefî meşâyihî Şâfiî fukahası'nın ileri sürdüğü gerekçelere binaen bu kanaate sahip olmuştur. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 210; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 289.

¹⁸⁶⁹ İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, V, 248; İbn Müflih, *el-Mübdî*, III, 96; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 428.

¹⁸⁷⁰ Ebû Dâvûd, "Talâk", 26. İlgili hadisin birçok versiyonu vardır. Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XV, 545.

¹⁸⁷¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 503.

davranacaktır.¹⁸⁷² Hanefî¹⁸⁷³ ve Mâlikî fukahası¹⁸⁷⁴ yanında Ebû Sevr'in¹⁸⁷⁵ bu kanaatte oldukları görülmüştür.

Gayrı müslim annenin gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna hidâne bulunup bulunamayacağı meselesinde mezhebin sahih olarak nitelendirdiği kanaate aykırı tutum sergileyen İstahrî'nin bahse konu kanaatini, Şâfiî fukahası “hata” olarak değerlendirmiş ve İstahrî'nin konuya ilişkin temellendirmesini ise birkaç açıdan tenkit etmiştir. Şâfiî hukukçular tarafından bu konuda İstahrî'ye yöneltilen tenkitler şöyledir:

- a) “Allah, müminlerin aleyhine kâfirlere hiçbir yol vermeyecektir”¹⁸⁷⁶ ve “müşrikler arasında yaşayan her Müslümandan uzağım”¹⁸⁷⁷ şer‘î nasları bağlamında şâri‘, gayrı müslim müslimin Müslüman üzerinde hiçbir surette velâyet hakkına sahip olmadığını açık bir üslubla beyan etmiştir.¹⁸⁷⁸ Ayrıca gayrı müslim annenin, hidâne bulunacağı gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğa faydasından çok zarar (dininden vazgeçirme vb.) verebileceği ihtimal dâhilinde gözükmektedir. Buna göre velâyet sorumluluğunun en güçlü sebeplerinden biri olan hidânenin, bakım ve terbiyeye muhtaç olan çocuğun maslahatına olacak şekilde icra edilmesi, İslâm’ın hidâne sisteminden umduğu maksadı tam manasıyla ortaya koyacaktır.
- b) Hadis uleması, İstahrî'nin tartışmaya ilişkin referans kıldığı hadisin zayıf olduğunu ifade etmişlerdir. Zira hadisin ravileri arasında cehaletiyle şöhret bulmuş tâbiundan Abdulhamîd b. Seleme yer almaktadır.¹⁸⁷⁹ Ayrıca Şâfiî fukahası söz konusu hadisin, sahih kabul edilmesi halinde “Hz. Peygamber, çocuğun babasını tercih edeceğini bildiğinden onu muhayyer bırakmıştır. Hz. Peygamber’in çocuğu muhayyer bırakmasındaki maksatta ise annenin gönlünü çocuğa meylettirme düşüncesi yatmaktadır” şeklinde yorumlanmıştır.¹⁸⁸⁰

¹⁸⁷² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 164; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XV, 545; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 275; Râfi‘î, *el-Azîz*, X, 87; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, IX, 98; *el-Mecmû‘*, XVIII, 320-321.

¹⁸⁷³ Mezhepte muteber olan görüş budur. Zira hidânenin illeti şefkattir. Söz konusu şefkat, dinlerin değişmesiyle farklılık göstermez. Ancak mürted olan kişi hâdın olamaz. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 210; Kasânî, *Bedâi‘u's-sanâi‘*, IV, 42.

¹⁸⁷⁴ Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 529; Mâlikî, *Kifâyetu't-tâlib*, II, 169; Ezherî, *es-Semeru'd-dânî*, s. 491.

¹⁸⁷⁵ Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, II, 343.

¹⁸⁷⁶ Nisa, 4/141.

¹⁸⁷⁷ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 103.

¹⁸⁷⁸ Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, II, 343.

¹⁸⁷⁹ Asyûbî, *Zahîretü'l-‘ukbâ*, XXIX, 202; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVI, 432; Zehebî, *Dîvânü'd-du‘afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, Mektebetü'n-Nehdati'l-Hadîse, Mekke 1967, s. 237.

¹⁸⁸⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 503; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 276; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, V, 195.

- c) İslâm âlimleri, gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğun gayrı müslim anneye, her ne sebeple olursa olsun teslim edilemeyeceği noktasında icma etmiştir.¹⁸⁸¹
- d) Ayrıca gayrı müslim annenin, çocuğunu her türlü dünyevi tehlikelerden koruyacağı hususunda güvenilirken ancak çocuğunun dinine verebileceği zarar hususunda emin olduğu söylenemez.¹⁸⁸²

Gayrı müslim annenin sahip olduğu dini inanç, duygu ve düşünceleri, gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna öğretmesi endişesiyle Şâfiî fukahası'nın bu duruma ihtiyaten müsaade etmediği gözlemlenmiştir.

Aslında gayrı müslim annenin Müslüman çocuğuna hidânedede bulunmasının uygun olup olmamasını çocuğun mümeyyiz ve gayrı mümeyyiz safhaları göz önünde bulundurarak izah edilmesi isabetli olacaktır. Buna göre gayrı mümeyyiz çocuğun, dini duygulardan etkilenmesi uzak ihtimaldir. Zira gayrı müslim annenin terbiye ve bakım esnasında sahip olduğu dini inancı gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna talim etmesi neticesinde çocuğun etkilenme ihtimali –çocuğun idrak kabiliyeti tam manasıyla oluşmadığından- neredeyse yoktur. Bu açıdan gayrı müslim annenin gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna hidânedede bulunmasında bir sakınca yoktur. Ancak Müslüman çocuk temyiz çağında ise bu durumda söz konusu hidânedede ciddi problemler meydana gelebilir. Zira idrak ve hafıza istidadının yeni yeni şekillendiği bir dönem olan temyiz safhasında çocuk, gördüğü ve duyduğu hemen hemen herşeyi bilincine yerleştirebilir. Bu yüzden gayrı müslim annenin hidânedede bulunması ile zerki muhtemel dini duyguların mümeyyiz Müslüman çocuğuna etki bırakacağı aşikârdır. Söz konusu kanaati Zâhirîlerin görüşü tam manasıyla desteklemektedir.¹⁸⁸³

İstahrî'nin aile hukukuna ilişkin Şâfiî fukahasına muhalefet ettiği meseleler tespit edildiği kadarıyla delilleriyle birlikte izah edilmeye çalışılmıştır. Ancak onun aile hukuku bağlamında serdettiği birkaç meselede temellendirmesine kaynaklarda yer verilmediği görülmüştür. Bu yüzden söz konusu meseleleri sadece maddeler halinde kısaca belirtmek uygun görülmüştür. Bu meseleler ise şunlardır:

- Kocasından verilmesi gereken mehrin tamamını aldığını düşünen zevcenin, kocasına hitaben “seni, mehrimden ibrâ ettim” dedikten sonra kocasının üzerinde bir kısım mehir hakkının kaldığı ortaya çıksa bu durumda Şâfiî hukukçuların kâhir

¹⁸⁸¹ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 164.

¹⁸⁸² Mâverî, *el-Hâvî*, XI, 503.

¹⁸⁸³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 143.

ekseri, söz konusu ibrânın geçerli olmadığını söylemiştir. İstahrî ise ibrânın geçerli olduğu yönünde kanaat ortaya koyarak mezhebe muhalefet etmiştir.¹⁸⁸⁴

- Memsûh (cinsel organı yanında hayaları kesik olan) kişiye meni yatağının kapalı olması halinde ittifakla neseb isnat edilmez. Ancak memsûh kişinin meni yatağının açık olması halinde söz konusu kişiye nesebin isnat edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf vardır. Şâfiî hukukçuların kâhîr ekseri, meni yatağı açık olsun veya olmasın mutlak surette memsûha neseb isnat edilemez. İstahrî ve onunla aynı kanaatte olduğu görülen Şâfiî fukahâsından Saydelânî, Kâdî Hüseyin, Ebûbekir es-Sayrafi ve Ebû Ubeyde b. Harbeveyh'e göre ise meni yatağı açık olan memsûha neseb isnat edilir.¹⁸⁸⁵
- Hidâne'de bulunacak akrabalar arasında baba ile birlikte hidâne'de bulunulacak çocuğun annesinin bizzat önerdiği teyzesi ya da çocuğun (mahdûn) kız kardeşi olması durumunda Şâfiî fukahâsı, hidâne görevinin öncelikli olarak babaya ait olduğunu ifade etmiştir. Ancak İstahrî bu görevin, öncelikli olarak hidâne hususunda bizzat anne tarafından önerilen teyze ya da çocuğun kız kardeşine ait olduğunu belirterek mezhebe muhalefet etmiştir.¹⁸⁸⁶
- Hidâne'de bulunacak akrabalar arasında baba ile birlikte teyze ya da halanın olması durumunda hidâne görevinin öncelikli olarak kime ait olduğu hususunda Şâfiî fukahâsı, kadının hidâne konusunda çocuğa karşı daha sabırlı ve müşfik olduğu gerekçesinden hareketle bu görevin öncelikli olarak teyze ya da halaya ait olduğunu belirtmiştir. Ancak İstahrî, söz konusu göreve ilişkin annenin önerdiği kişilerin olmaması halinde hidâne sorumluluğunun öncelikli olarak babaya ait olduğunu ifade ederek mezhebe muhalefet etmiştir.¹⁸⁸⁷
- Kadın, iddetinin hayızlarla nihayete erdiğini iddia etmesi durumunda bakılır: şayet kadın hür ise ve temizlik (tuhr) döneminde kocası tarafından boşanmışsa iddetin nihayete ermesinin en kısa süresi, otuz iki gün + iki saat; regl döneminde kocası tarafından boşanmışsa iddetin nihayete ermesinin en kısa süresi, kırk yedi gün + bir saattir. İddetinin hayızlarla nihayete erdiğini iddia eden kadın câriye ise ve temizlik döneminde boşanmışsa bu durumdaki kadının iddetinin sona ermesinin en kısa

¹⁸⁸⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 529; Râfi'î, *el-'Azîz*, VIII, 284; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VII, 285.

¹⁸⁸⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 192; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, XV, 19-20; Râfi'î, *el-'Azîz*, IX, 409; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VIII, 357; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, VIII, 253; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, V, 96; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, VII, 146-147.

¹⁸⁸⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, XI, 519; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 168; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 283; Râfi'î, *el-'Azîz*, X, 107.

¹⁸⁸⁷ İmrânî, *el-Beyân*, XI, 284; Râfi'î, *el-'Azîz*, X, 107; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, IX, 112.

süresi, on altı gün + iki saat; regl döneminde boşanmışsa bu süre en az, otuz bir gün + bir saattir. Kadın (hür ya da cârîye) iddetin nihayete erdiğine dair asgari sürelerden az olmamak şartıyla genel-geçer âdete aykırı bir beyanda bulunmadığı sürece iddetinin nihayete erdiğine ilişkin sözü, ittifakla tasdik edilir. Ancak kadın, iddetin nihayete erdiğine dair belirlenen asgari sürede genel-geçer hususa aykırı beyanda bulunarak iddetinin söz konusu sürelerden daha az bir zamanda nihayete erdiğini ifade etmesi durumunda kadının sözünün tasdik edilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf edilmiştir. Şâfiî fukahası kadının sözünün -yemin etmesi şartıyla- tasdik olunacağı yönünde kanaat belirtirken; İstahrî ise bu durumdaki kadının sözünün -iddetin bitimine ilişkin tayin edilen asgari sürelerle aykırı olduğu ve içerisinde şaibe/töhmüt bulunduğu gerekçesi bağlamında tasdik olunamayacağına kâil olmuştur.¹⁸⁸⁸

¹⁸⁸⁸ Mâverî, *el-Hâvî*, XI, 177-178; İmrânî, *el-Beyân*, XI, 20-21; Râfi‘î, *el-‘Azîz*, IX, 181; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, VIII, 220; Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, VIII, 151-152; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, V, 8-9.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İstahrî, İslâmî ilimler açısından oldukça verimli, ilmî ve kültürel faaliyetlerin yoğun olduğu bir zaman dilimine tekabül eden hicrî III. asırda yaşamıştır. O, ilim talep etmek üzere Bağdat'a giderek ömrünün büyük kısmını burada geçirmiş, dönemin birçok hadis âliminden düzenli ve seviyeli bir eğitim almış, başta Dârekutnî olmak üzere birçok muhaddis, kendisinden hadis işitip rivayette bulunmuştur.

İstahrî'nin Şâfiî fikhını İmam Şâfiî'nin talebesi Müzenî ve Rebî' b. Süleymân el-Murâdî'nin yetiştirdiği öğrencilerden tahsil ettiği ifade edilse de tabakât ve terâcim eserlerinde ismi açıkça zikredilen tek fıkıh hocası Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî'dir. Hocası Enmâtî'nin rahle-i tedrisinden geçerek Şâfiî fıkıh anlayışının Bağdat'ta kabul görüp yayılmasında büyük rol oynayan İstahrî'nin, mezheb çevresinde gelişmekte olan fikhî birikimini Ebû İshâk el-Mervezî ve Ebü't-Tayyib el-Bağdâdî olmak üzere birçok fakihe aktarmıştır.

Muhaddis ve fakih kişiliği yanında *el-Câmi'u fi'l-hisâb* ve *Şerhu'l-cebr ve'l-mukâbele* adlı eserlerinden hareketle matematikçi yönünün de olduğu anlaşılan İstahrî zekâsı, derin anlayışı, mukayese gücü, münazara kuvveti, dili kullanma becerisi ve ilmî birikimi ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Nihayet hocası Enmâtî ile usûle ilişkin tartışmalara girebilecek seviyeye ulaşmış, böylelikle o, -İbn Süreyc'den sonra- dönemin Bağdat Şâfiî fukahasının reisi kabul edilmiştir.

Üçüncü nesil Şâfiî hukukçular silsilesinde zikredilen İstahrî, usûl ve kavâidde mezhebin kurucusu İmam Şâfiî'yi takip ederek ictihadlarında Kitap, sünnet, icma, kıyas ve sahabe kavli gibi aslî ve ferî delilleri kullanmıştır. Irak muhitinde İbn Süreyc'in başlattığı Şâfiî merkezli fıkıh anlayışını tamamen benimsemeyip nispeten kendisinden önceki Şâfiî fakihlerinin tavrını sürdürme eğiliminde olan İstahrî, fikhî meselelerde ictihad ameliyesini etkin olarak işletmesi sonucu kendi tercihlerini açıklamış, yer yer mezhep imamına ve diğer fukahaya muhalefet etmiştir. Bu yüzden İstahrî, Şâfiî fukahanın derecelerine dair yapılan sınıflandırmada ittifakla ashâbü'l-vücûh/müctehid fi'l-mezhep kategorisinde yer almıştır. Bunda onun engin bilgisi, meseleci yaklaşımı ve taklidi benimsememesi gibi âmiller yanında yer yer mezhep imamına ve çalışmada görüldüğü üzere özellikle mezhebin müftâ bih kanaatine sık sık aykırı görüşlerde bulunması etkili olmuştur.

İstahrî, kocası vefat eden hamile kadına terekeden nafaka verilmesi tartışmasında verileceğini savunarak mezhep imamının görüşüne muhalefet etmiş, kendisine Şâfiî'nin

kitaplarından ilgili hüküm gösterilmişse de fikrinden vazgeçmemiş, Şâfiî'nin görüşüne muhalif olsa da Hz. Ali ile İbn Abbas'ın görüşüne muvafık olduğunu söyleyerek Sahâbî kavli ile amel etmiştir. Bu durum, -her ne kadar Şâfiî fıkıh çevresinde İbn Süreyc ve talebelerinin faaliyetleriyle mezhep imamının fikirlerinin merkezî hale getirilme çabalarına karşı ortaya konmuş bir tavır olarak değerlendirilse de- mezhep kurucusuna bağlılığının mutlak olmadığını, yeri geldiğinde kendi tercihlerini açıklamak suretiyle ona muhalefet ettiğini göstermektedir.

İstahrî'nin fûrû meseleler hakkındaki birtakım muhalif görüşleri mezhep âlimlerince "hata, zayıf, galat ve şâz" gibi ifadelerle nitelenmiştir. Bu durum onun, ilmine itibar edilmeyen ve fikhî görüşleri dikkate alınmayan özgün bir fakih olmadığı izlenimini vermektedir; ancak böyle bir kanaat isabetli değildir. Nitekim bu tür nitelemeler İstahrî'nin ictihad ehli olmasından neşet eden ve tamamen konjonktürel bir bakıştır. Ayrıca fıkıh ve hadis ilminde otorite âlimlerden biri olması yanında kadılık ve muhtesiplik gibi iki önemli vazife de görev yapan İstahrî'nin gerek mezhep içi gerekse mezhep dışı kaynaklarda görüşlerine sıklıkla temas edilip yer verilmesi, onun önemli bir fakih ve müctehid olduğunun kanıtıdır. Bu durum, İstahrî hakkında yapılan nitelemelerin haksız ve yersiz olduğunu gösterdiği gibi söz konusu olumsuz nitelemelerde mezhep taassubu sonucu fukahada beliren taklid duygusunun etkili olduğu muhtemeldir.

Kendisine ashâbü'l-vücûh/müctehid fi'l-mezheb olma vasfını kazandıran ilmî birikimi, çaba ve gayretlerinin doğal bir sonucu olarak İstahrî, fikhın temel iki konusu olan ibadet ve aile hukukuna ilişkin bir takım meselede mezhebin müftâ bih kanaatine muhalefet ederek adından sıklıkla söz ettirmiştir.

Bu çalışmada İstahrî'nin ibadet ve aile hukukuna ilişkin bir takım meselede mezhebe aykırı görüşleri ve onu muhalif davranmaya sevk eden sâikler tespit edilmiştir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- a) İmam Şâfiî'nin kavlini (kadîm veya cedîd) Şâfiî fukahası'nın aksine farklı yorumlaması,
- b) Birtakım meseleye literal ya da aklî temellendirme ekseninde yaklaşması,
- c) Senedi muttasıl olmayan hadislerle istidlâlde bulunması,
- d) Bazı meselelerde tartışmaya ilişkin referans yaptığı şer'î nasların zâhirine tutunması,
- e) Mâlikî hukukçuların sıklıkla kullandıkları mürâât-ı hilâf'ı yer yer dikkate alması,
- f) Bazı konularda da kıyas, sahabe kavli, sedd-i zerîa gibi şer'î deliller yanında zarureti ön planda tutması.

İstahrî, ibadet ve aile hukuku sahasında mezhebe muhalif davrandığı meselelerin bazısında yukarıda kaydedilen sâiklerden sadece biriyle istidlâlde bulunurken bir kısmında ise birden fazla sâikle temellendirmeye gitmiştir. Bu bağlamda İstahrî'nin ilgili sâikler neticesinde temellendirmeye gittiği meselelerden bazıları kısaca şu şekilde sıralanabilir:

Sabah namazını gece namazları kapsamında değerlendiren müellif, sabah namazının son vaktinin isfâr olduğu, ikindi namazının son vaktinin bir nesnenin gölgesinin iki misli oluncaya kadar devam edeceği, erkeğin namazda omuzunu avret mahalli saydığından örtmesinin vacip olduğu, kadının mülkünde bulundurduğu kölesi karşısında el ve yüzü hariç bütün bedeninin avret olduğu, borcun terekeyi ihata edecek miktarda olması halinde varislerin kölenin fitır sadakasını ödemekle yükümlü olamayacağı, nafîle kurban etinin tasadduk edilmesinin vacip olmadığı vb. şeklindeki kanaatlerini şer'î nassa dayandırmıştır.

Onun eti yenen hayvanın idrar ve gaitası temiz olduğu, gayrı müslim müslimin müslüman olması halinde gusûl almasının gerekli olmadığı, vâcip kurbanda niyetin kalp ile yapılmasının yeterli olacağı, annenin gayrı mümeyyiz çocuğu yerine kadı iznine bakılmaksızın hac yapabileceği, temettu' veya kırân haccı sebebiyle tutulan oruçta (3+7 gün) fasılanın en azının bir gün yeterli olacağı, Hz. Peygamber'in eşleri arasında kasmda bulunmasının vacip olmadığı, annenin çocuğunu emzirme karşılığında kocasından emzirme karşılığında nafakasının arttırılmasını talep edebileceği, gayrı müslim annenin gayrı mümeyyiz Müslüman çocuğuna hidânedede bulunabileceği şeklindeki kanaatlerine ise şer'î nas ve aklî temellendirme ekseninde vardığı görülmüştür.

Yine onun sıvı necâsetle kirlenen yerin su ile temizlenmesinde ilgili hadis doğrultusunda ölçü olarak "kovanın" dikkate alınacağı, nikâh esnasında irade beyanında bulunacak kişinin Arapçayı bilmesi halinde mutlaka inkâh ve tezvîc lafızlarını kullanması gerektiği, sarîh talâk lafızlarının Arapça dışında farklı bir dille telaffuz edilmesi halinde söz konusu boşamanın sarîh değil kinâye olacağı yönündeki kanaatleri de şer'î nassa literal yaklaşma kaynaklı olduğu gözlemlenmiştir.

İstahrî'nin muhalefet sebebi bazen de kendine özgü bir tutumla hem şer'î nassı hem de kıyası dikkat alması olabilmektedir. Onun ihramlı birinin nikâh akdinde şahitlik yapamayacağı şeklindeki kanaatinin temelinde "*İhramlı kişi ne nikâhlanabilir ne de nikâhlayabilir ne de şahit olabilir*" hadisi yattığı gibi aynı zamanda muhrim şahidi ihramlı veliye mukayese etmesi de yer almaktadır. Kezâ Müslüman bir kadının gayrı müslim bir erkekle evlenmesi şer'an geçerli olmadığı gibi ona göre ehl-i kitâb olan birinin müşrik bir kadınla evlenmesi durumunda da bu nikâh akdi caiz olmadığından feshedilmelidir.

Nitekim “*Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma, Allah’ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamaları için onlardan sakın*” (Mâide, 5/49) buyrulmaktadır.

Arapça bilen bir kimsenin İslâm’a girerken kelime-i şehâdeti -iftitah tekbirine kıyasla- mutlaka Arapça olarak telaffuz etmesi gerektiği, kadınların namazda alkışlama yöntemiyle tasfik yapmasının -oyun ve eğlenceye benzeyeceğinden caiz olmadığı, cem edilen iki namaz arasında müvâlât şartını koşmadığından iki namaz arasında -kâmet getirebildiği gibi nafîle de kılınabileceği, gün boyu uyuyarak oruç tutan bir kimsenin orucunun -günün tamamını baygın geçiren kimseye mukayese ederek- sahîh olmayacağı, birinci tahallülün -iftar vaktinin girmesine kıyasen- cemerâta taş atma vaktinin girmesiyle mümkün olacağı, tavaftaki şavta mukayese ederek (Hacerülesved’den Hacerülesved’e) sa’y vecibesinde de bir şavtın Safâ’dan Safâ’ya gidiş gelişle mümkün olabileceği şeklindeki ictihadlara da görüldüğü üzere kıyas yoluyla varmıştır.

Akıcı kanı olmayan bit ve pire gibi haşerelerden çıkan kanın çok olması halinde affedilebilir necâsetten sayılamayacağı, kendisine su hibe edilen fakat hâlihazırda vâhibin yanında su olmadığından teyemmüm ederek namazı edâ eden kimsenin vaktin içinde söz konusu suya vasil olması halinde namazını iade etmesi gerektiği, yine Cuma namazı için ezan ve kâmet okumanın farz-ı kifaye olduğu, tedâvi olmak veya temizlenmek gibi bir sebebe müsteniden birden fazla ihram yasağının ihlal edilmesi halinde tek fidye ödeneceği, iktidarsız olmadığını iddia eden kocanın yemin etmekten kaçınması halinde, iktidarsızlığın psikolojik gerekçeleri olabileceğini ileri sürerek karısına yeminin rücu etmeyeceği, bir avcı tarafından ağır yaralanan avın bir başkası tarafından telef edilmesi halinde avın kıymetinin tamamının -ağır yaralamanın mülkiyet hakkı doğuracağından bahisle- ikinci avcı tarafından tazmin edilmesi gerektiği vb. şeklindeki kanaatleri de aklî temellendirmenin ürünüdür.

İstahrî’nin bazen de doğrudan Şâfiî’nin kavlinden (kadîm veya cedîd) hareket ederek mezhebin müftâ bih kanaatine muhalefet ettiği görülmektedir. Teyemmümlünün farz namazdan önce nafîle namaz kılamayacağı, keza aynı teyemmümle farz namazın edâsından sonra cenaze namazı kılınamayacağı, ecîrin ihramdan önce ölmesi halinde yine ücretin bir kısmını alacağı, asgarî düzeyde bir kesimin şer’î usûle uygunluğu için yemek veya nefes borusundan sadece birinin kesilmesinin yeterli olacağı şeklindeki ictihadları buna örnek oluşturmaktadır.

Humustan mahrum bırakılan Hâşim oğullarına artık zekât sarf edilebileceği, keza teyemmüm edildikten hemen sonra namazı edâ etmenin gerekliliği şeklindeki kanaati İstahrî'nin zaruret prensibini dikkate alarak ictihad ettiğini göstermektedir.

Şafîî ulemanın çoğunluğuna göre âsi yolcunun mest üzerine mesh etme süresi bir gün bir geceye indirilirken İstahrî ise masiyete aracı olmaması için asi müsafir hakkında söz konusu süre ve ruhsatı tamamen kaldırarak şer'an sakıncalı sonuçlara götürecek yolu kapatmak istemiştir. Burada görülüyor ki İstahrî, sedd-i zerâî' prensibini dikkate almıştır.

İstahrî'nin bazı ictihadlarında Mâlikî usulcüler tarafından sıklıkla kullanılan meşrû bir gerekçeye dayanarak karşı görüşün deliline göre amel etme (mürâât-ı hilâf) yöntemini kullanması, onun mezhep taassubuna düşmeden hareket ettiğini göstermektedir. Örneğin Şafîî fukahasına göre veli izni alınmadan icra edilen nikâh akdi batıl olduğundan bu tarz sözde nikâhla evlenen tarafların aralarında talâk ve muhâlea meydana gelmesi durumunda bu herhangi bir sonuç doğurmayacaktır. Ancak İstahrî, sözü edilen yönetime başvurarak söz konusu talâk veya muhâleanın hukukî bir sonuç doğuracağını, taraflara hak ve sorumluluk terettüp edeceğini belirtmiştir.

İstahrî'nin mezhebe muhalif kaldığı görüşlerin neredeyse tamamı, ictihâdîdir. Bu sebeple bu görüşlerin fukaha tarafından tartışmaya açık olduğu izahtan varestedir. İstahrî bu meselelerin bazısında teferrüd ederken bazısında da gerek Tâbiîn gerekse mezhep içi ya da diğer mezhep müctehidleriyle aynı istikamette olduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Abdullah, Hâşim Cemîl, *Fıkhu'l-imâm Saîd b. el-Müseyyeb*, Matba'atu'l-İrşâd, Bağdat 1978.

Acar, Halil İbrahim, “Evlenme Engeli Olarak Din Farkı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak 2002, Sayı 17, s. 21-46.

..... “Talâk”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 496-500.

'Adevî, Ali es-Sa'îdî, *Hâşiyetu'l-'adevî 'alâ şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut h. 1412.

Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001.

..... *Mesâilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel rivâyetü ibnihî 'Abdillâh bin Ahmed*, thk. Züheyr Şâviş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1981.

'Afâne, Hüsameddin b. Musa, *Fetâvâ yes'elûnek*, Mektebetu Dendîs, Filistin 2007.

Aktan, Hamza, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Zimmîlerin Hak ve Yükümlülükleri*, Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul 2007.

Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, Gonca Yayınevi, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1987.

Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tkl. Abdürrezzâk Afîfî, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk-Beyrut 1406.

Apaydın, H. Yunus, “Humus”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 365-369.

..... “Velâyet”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 15-19.

Arangül, Muammer, “Kirin Zekâta Nisbeti ve Bunun Fikhî Yansımaları”, *Bilimname Dergisi*, Kayseri 2019/2, XXXVIII, s. 591-636.

Arslan, İhsan, “Muktedir Döneminde Abbasilerde Sosyal Hayat”, *İSTEM: İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü Dergisi*, Sayı 17, Konya 2011, ss. 123-154.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1325-1327.

..... *İthâfü'l-mehere bi'l-fevâidi'l-mübtetire min etrâfi'l-'aşere*, thk. Merkezü Hizmeti's-Sünne ve's-Sîre, Mecma'u'l-Melik Fehd, Medine 1994.

..... *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960.

..... *el-Metâlibu'l- 'âliye bizevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, thk. Ümmü Abdillâh Heyâ, Dâru'l- 'Âsime, Riyad 1998.

Aslan, Nasi, "Adâlet Medeniyeti Üzerine", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy. 28, Konya 2016, ss. 9-27.

Aslan, Mehmet Selim, "İslâm Hukukuna Göre İstihâle ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IX, sy. 43, Nisan 2016, 2326-2345.

..... *İslâm Aile Hukuku*, Emin Yayınları, 2. Baskı, Bursa 2017.

..... "İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibârü'l-Meâlât)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2016, XXVII, 183-218.

Asyûbî, Muhammed b. Ali el-Vellûvî, *Zahîretü'l- 'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ'*, Dâru'l-Mi'râc- Dâru Âl Barûm, Riyad 1996-2003.

Atar, Fahrettin, "Şürût ve Sicillât", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 270-273.

..... "Nikâh", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 112-117.

Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd, *Hâşiyetü'l- 'Attâr 'alâ Cem'i'l-cevâmî'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Aybakan, Bilal, *İmam Şâfî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

Aydın, Cengiz, "Ebû Kâmil", *DİA*, İstanbul 1994, X, 172-174.

Aydın, Mehmet Akif, "Mehir", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 389-391.

Aydınlı, Abdullah, "Muttasıl", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 405.

Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed, *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

..... *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa'bân, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

..... *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968.

Bâ Alevî, Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin, *Buğyetü'l-müsterşidîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ'*, Matbaatu's-Se'âde, Mısır h. 1332.

Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983.

..... *et-Tehzîb fi'l-fikhi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvîz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

..... *Me'âlmü't-tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Dâru Taybe, Riyad 1409-1412.

Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdulvahhâb b. Ali, *'Uyûnü'l-mesâil*, thk. Ali Muhammed, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2009.

..... *et-Telkîn fi'l-fikhi'l-Mâlikî*, nşr. Ebû Üveys Muhammed Bû Habre – Ebû'l-Fazl Bedr b. Abdillâh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Komisyon, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1982.

Bakkaloğlu, Abdüssamed, “Tefvîz”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 310-311.

Baktır, Mustafa, “Umûmü'l-belvâ”, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 154-155.

Ba'î, Abdurrahmân b. Abdillâh el-Hanbelî, *Keşfü'l-muhadderât ve'r-riyâzü'l-müzhirât li-şerhi ahsari'l-muhtasarât*, thk. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.

Bardakoğlu, Ali, “Ehliyet”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 533-539.

..... “Hidâne”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 467-471.

Berâzi'î, Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kâsım, *et-Tehzîb fi'htisârî'l-Müdevvene*, nşr. Muhammed el-Emîn, Dâru'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, Dubai 2002.

Beroje, Sahip, *Farklı Bakış Açılılarıyla İrtidat Suçu ve Cezası*, Fecr Yayınları, Ankara 2017.

Bessâm, Abdullah b. Abdirrahmân, *Tavdîhu'l-ahkâm min Bulûği'l-merâm*, Mektebetü'l-Esedî, Mekke ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfi'î*, nşr. Abdülğani Abdülhâlık, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1994.

..... *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Meraşelî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut h. 1418.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, *el-Müsnedü'l-kebîr*, thk. Mahfuz'u'r-rahmân, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988-2009.

Boğa, Mustafa ed-Dîb, *et-Tezhîb fî edilleti metni'l-Ğâyeti ve't-Takrîb*, Dâru'l-İmâm el-Buhârî, Dimaşk 1978.

Buceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Tuhfetu'l-habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

..... *Buceyrimî 'ale'l-Hatîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2007.

..... *Hâşiyetu'l-buceyrimî 'alâ şerhi menheci't-tullâb*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Diyarbakır ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîhi'l-muhtasar*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *er-Ravdu'l-murbi' şerhu Zâdi'l-müstakni'*, thrc. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr, Dâru'l-Müeyyed-Müessesetü'r-Risâle, Riyad-Beyrut ts.

..... *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.

..... *Dekâiku uli'n-nuhâ li şerhi'l-müntehâ*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1993.

Burhânüddîn el-Buhârî, Ebü'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Buveytî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ, *Muhtasaru'l-Buveytî*, nşr. Hamd b. Hammâd, Suudi Arabistan h. 1430-1431.

Boynukalın, Mehmet, "Teyemmüm", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 50-52.

Câvî, Ebu'l-Mu'tî Muhammed b. Ömer, *Nihâyetu'z-zeyn fî irşâdi'l-mübtedîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Cebrîn, Abdullah b. Abdilazîz, *Teshîlu'l-fikh*, Medâru'l-Vatan, Riyad 2015.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, Beyrut-Medine 2010.

..... *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 1992.

Cevcerî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdulmunim, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*, thk. Nevâf b. Cezâ', nşr. İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmiyye, Medine 2004.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.

Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz, *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2015.

Cin, “Halil, “İslâm Hukukunda Mehîr”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak 1972, XXIX, 199-254.

Cuğaym, Numan, *Medhalun ile 'l-mezhebi 'ş-Şâfî (ricâluhû ve usûluhû ve kütübühû ve istilâhâtuhû)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2007.

..... *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah en-Nebâlî-Beşîr Ahmed el-Ömerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.

Çakan, İsmail Lütfü, “Dârekutnî”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 488-490.

Çakın, Kamil, “İbnü'l-Muzaffer”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 148.

Çeker, Orhan, “Hüsnâ”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 491-492.

Çiçek, Yakup, “Fecir”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 286-287.

Çınar, Fatih, “İbnü's-Salâh'ın Fetva Usûlünün Bazı Temel Meselelerine Dair Değerlendirilmeleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2, ss. 460-485, Adana 2020.

..... *İslâm Aile Hukuku Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Görüşleri*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Adana 2019.

..... “İslâm Fıkına Göre İhramlı Halde Evlilik”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/24, ss. 186-205, 2020.

Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Hasen Abdülmün'im Şelebî, Abdüllatîf Hırzüllah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.

Dalgın, Nihat, “İslâm Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkeklerle Evliliği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2003, Sayı 2, s. 132-156.

Dârimî, Abdullah b. Abdîrrahmân, *Sünen*, thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, Riyad 2000.

Dayf, Şevkî, *el-'Asru'l-Abbâsi's-sânî*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır ts.

Dellûl, Fâyik Süleymân, *Ahkâmu'l-'ibâdât fî't-teşrî'i'l-islâmî*, Merkezu'l-asdikâ li't-tibâ'a, Filistin 2006.

Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Minhâc, 2004.

Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebîr*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire ts.

Desûkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire ts.

Dımaşkî, Ebû Abdillâh Sadruddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *Rahmetu'l-ümme fî ihtilâfi'l-eimme*, nşr. Muhammed Abdulhalik ez-Zenâtî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf beyne'l-fukaha ve'l-müctehidîn*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986.

..... *'Ikdu'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, ts.

..... *Hüccetüllâhi'l-bâliğa*, nşr. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Cîl, Beyrut 2005.

Dimyâtî, Ebûbekir Muhammed Şettâ, *I'ânetu't-tâlibîn*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, Şeriketu İsa el-Bâb el-Halebî, ts.

Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 2009.

Ebû Ceyb, Sa'dî, *el-Kâmûsu'l-fikhî luğaten ve ıstılâhen*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1988. **Ebû Dâvud**, Süleymân b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımaşk 2009.

Ebû Hâke, Ahmed, *Mu'cemu'n-nefâis*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2007.

Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 2005.

Edîb, Muhammed, *el-Haccu ve'l-'umretu ahkâmun sâdiretun 'ani'l-mezhebi's-Şâfiî*, Mektebetu Dâru'd-Da've, Suriye 1971.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Temâmu'l-minne fî't-ta'lik 'alâ ehli's-sünne*, Dâru'r-Râye, Riyad h. 1417.

Erdebîlî, Yûsuf b. İbrahim, *el-Envâr lia'mâli'l-ebrâr*, thk. Muhammed Seyyid Osman, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1313.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

Erkal, Mehmet, "Arşın", *DİA*, İstanbul 1991, III, 411-413.

..... "Zekât", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 197-207.

Eyyûb, İbrâhim, *et-Târîhu'l-Abbâsiyyi'l-hadarî ve's-siyâsî*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Âlemî, Beyrut 1989.

Ezherî, Sâlih b. Abdissemî', *es-Semeru'd-dânî fî takrîbi'l-me'ânî*, el-Mektebetu's-Sekâfiyye, Beyrut ts.

Fayda, Mustafa, “Fey”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 511-513.

..... “Zımmî”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 434-438.

Fazlıoğlu, İhsan, “Cebir”, *DİA*, İstanbul 1993, V, 195-201.

Feşnî, Şihâbuddîn Ahmed b. Hicâzî, *Tehzîbu tuhfeti’l-habîb fî şerhi Nihâyeti’t-tedrîb*, nşr. Müslim er-Ricâl, yy. 1996.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu’l-münîr*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1987.

Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü’l-muhît*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Vasît fi’l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Dâru’s-Selâm, Kahire h. 1417.

Ğamrâvî, Muhammed Zührî, *Envâru’l-mesâlik şerhu ‘Umdetu’s-Sâlik*, el-Mektebetu’l-İslâmî, yy. ts.

..... *es-Sirâcu’l-vehhâc ‘alâ metni’l-Minhâc*, Dâru’l-Marife, Beyrut ts.

Göksu, Erkan, *Acil Serviste Nöbet ve Bayılma Ayrıcı Tanısında Serum Kreatin Kinaz, Miyogloblin ve C-Reaktif Proteinin Kullanılabilirliği*, Uzmanlık Tezi, Akdeniz Üniversitesi Tıp Fakültesi, Antalya 2004.

Gürkan, Menderes, “İslâm Aile Hukukunda Kariya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvîzü’t-Talâk”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2011, Sy. 18, 275-310.

Güzel, Ahmet, *Abbasi Halifesi Mehdî b. Mansûr ve Siyasi Yönü*, Doktora Tezi, Konya 2002.

Hâc Abdurrahman, Abdulbâsıt, *Ârâu Ebî Saîd el-İstahrî el-fıkhiyye*, el-Câmi’atu’l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 2005.

Haccâvî, Ebü’n-Necâ Mûsâ b. Ahmed, *el-İknâ’ fî fikhi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdüllatîf Muhammed Mûsâ es-Sübkî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut ts.

Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh er-Rûmî, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts.

Haddâd, Ebûbekir Ali b. Muhammed, *el-Cevheretu’n-neyyire*, el-Matba’atu’l-Hayriyye, yy. h. 1322.

Hallâf, Abdülvehhâb, *‘İlmu usûli’l-fikh*, Mektebetu’d-Da’ve, Mısır ts.

..... *Ahkâmü ahvâli’ş-şahsiyye fî ş-şer’ati’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Kalem, Kuveyt 1990.

Hamâde, Abdulhakîm, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-fikh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts.

Hamd, Cihâd, *el-Ahkâmu's-şer'iyye fî dav'i'l-müsteciddâtı't-tıbbiyye ve'l-biyûlûciyyeti'l-'asriyye*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2010.

Hamevî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Gamzü 'uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.

Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl*, Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1317.

Haskefi, Alâüddîn Muhammed b. Ali, *ed-Durru'l-muhtâr*, nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm, *Meâlimu's-Sünen*, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1932.

Haydarî, Kutbeddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh, *el-Lafzu'l-Mükerrem bi hasâisi'n-nebiyyi'l-mu'azzam*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Hayta, Mustafa, *Emîr es-San'ânî ve Mutlak İctihad Düşüncesi –Öze Dönüşçü Bir Yaklaşım-*, Fecr Yayınları, Ankara 2021.

Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi', *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1970-1983.

Herevî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed, *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2002.

..... *Fethu bâbi'l-'inâye fî şerhi kitâbi'n-Nikâye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

Heyet, *el-Mevsû'atu'l-fikhiyyetu'l-Kuveytiyye*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmî, Kuveyt 1987.

Heyet, *el-Fıkhu'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1996.

Heyet, *el-Câmi' li ahkâmi's-Salât ve sıfatı salâti'n-Nebîyy*, el-Kitâbu'l-Âlemî, Beyrut 2006.

Heyet, *İlmihal*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.

Heyet, *Fetvalar I*, 1. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 2014.

Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Tuhfetu'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

..... *el-Fetâva'l-fikhiyyetu'l-kübrâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.

Heytû, Muhammed Hasan, *el-İctihâd ve tabakâtu müctehidi's-şâfiîye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.

Hırakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh, *Metnu'l-Hırakî 'alâ mezhebi Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Dâru's-Sahabe li't-Turâs, yy. 1993.

Hindî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdirrahîm, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Sevîh, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mekke 1996.

Hüseyin el-Hâc, Hasen, *Hadâratü'l-Arab fî'l-Asri'l-Abbâsî*, Beyrut 1994.

Hüseyinî, Takiyuddîn Ebûbekir b. Muhammed, *Kifâyetu'l-ahyâr fî halli Ğâyeti'l-ihtisâr*, thk. Ali Abdulhamid Baltacî, Dâru'l-Hayr, Dımaşk 1994.

İbrâhîm Hasan, Ali, *et-Târîhu'l-islâmiyyi'l-'âmm*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire ts.

İbn Abdilber, Ebü Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *Kitâbü'l-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî*, nşr. Muhammed el-Morîtânî, Mektebetü'r-Riyâzi'l-Hadîsiyye, Riyad 1978.

..... *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

..... *et-Temhîd li-mâ fî'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, Vezâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şûûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1967.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.

İbnü'l-Arabî, Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh, *'Ârizatü'l-ahvezî bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.

İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhıbbüddîn Ebü Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995-2000.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru't-Tûnisiyye, Tunus 1984.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavânînü'l-fikhiyye*, yy. ts.

İbn Dakîkul'îd, Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, nşr. Muhammed Hallûf el-Abdullah, Dâru'n-Nevâdir, Dımaşk 2009.

..... *Şerhu erbâ'îne hadîsen en-Neveviyye fî'l-ehâdîsi's-sahîhati'n-nebeviyye*, Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, Mısır ts.

İbn Duveyyân, İbrâhîm b. Muhammed, *Menârü's-sebîl fî şerhi'd-Delîl*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1989.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kıble-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Cidde-Dımaşk 2006.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire ts.

İbn Ebî Tağlib, Abdülkâdir b. Ömer eş-Şeybânî, *Neylû'l-meârib bi-şerhi Delîli't-tâlib*, thk. Muhammed Süleymân Abdullah el-Eşkar, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1983.

İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvût vdğ., Mektebetü'l-Hulvânî-Mektebetü Dâru'l-Beyân, Dımaşk-Beyrut 1969-1972.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987-2003.

İbn Fazlillâh el-Ömerî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Müşkili'l-hadîs ve beyânüh*, nşr. Mûsâ Muhammed Ali, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osmân b. Ömer, *Câmi'u'l-ümmehât*, nşr. Ebû Abdurrahmân el-Ahdar el-Ahdarî, Dâru'l-Yemâme, Dımaşk-Beyrut 1998.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Târîhu İbn Haldûn*, nşr. Halîl Şehâde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000-2001.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

..... *Merâtibü'l-icmâ' fî'l-'ibâdât ve'l-mu'âmelât ve'l-i'tikâdât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *es-Sikât*, Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, Haydarâbâd 1973.

İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1980.

İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer Yahyâ b. Muhammed, *el-İfsâh 'an me'âni's-sihâh*, nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, Dâru'l-Vatan, Riyad 1996.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu's-şâfiyye*, thk. Hafız Abdülalim Han, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut h. 1407.

İbn Kâsım, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İhkâm şerhu usûli'l-ahkâm*, Byy. 1406.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût - Abdülkâdir el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Ali Zeynühum, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1993.

..... *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Byy. 1997-1999.

..... *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vdğ., Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.

İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*, nşr. Dâru'l-Menâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1983.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Muhtasaru Târîhi Dimaşk*, thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd., Dimaşk 1984.

..... *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.

İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih, *Kitâbü'l-Fürû' (Tashîhu'l-Fürû' ile birlikte)*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2003.

İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed, *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfi'î, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed, et-Tavdîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh, thk. Dâru'l-Felâh-Dâru'n-Nevâdir, Dimaşk 2008.

..... *Hulâsatu'l-bedri'l-münîr fî tahrîci kitâbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*, thk. Hamdi Abdülmecid, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1410.

İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm, *el-İşrâf 'alâ mezâhibi 'ulemâ*, nşr. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî, Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, Ra'sülhayme 2004.

..... *el-İcmâ'*, thk. Fuad Abdulmuîn Ahmed, Dâru'l-Müslim, yy. 2004.

İbnü'n-Neccâr, Ebü'l-bekâ Muhammed b. Ahmed el-Fetûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed Zuhaylî, nşr. Mektebetü'l-'Abîkân, 1997.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1978.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

İbn Râheveyh, İshâk b. İbrâhîm, *Müsnedu İshâk bin Râheveyh*, thk. Abdülgafûr b. Abdülhak Huseyn el-Belûşî, Mektebetü'l-Îmân, Medine 1410.

İbn Rif'at, Ebü'l-Abbâs Necmudîn Ahmed b. Muhammed, *Kifâyetu'n-nebîh şerhu't-Tenbîh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Haccî vd. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.

İbn Rüşd el-Hafîd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 2006.

İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn, *Tabakâtu'l-fukahai's-şâfiyye*, thk. Muhyeddîn Ali Necîb, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut 1992.

..... *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî*, nşr. Muvaffak Abdullah Abdülkadir, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütüb, Medine-Beyrut 1986.

..... *Fetâvâ ve mesâil İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fikh*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî, Beyrut 1986.

..... *Şerhu müşkili'l-Vasît*, thk. Abdulmunîm Halife, Dâru Kunûzi İşbîliyyâ, Suudi Arabistan 2011.

..... *Fetâvâ İbni's-Salâh*, thk. Muvaffak Abdullah, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Beyrut 1407.

İbn Teymiyye, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadîr, *el-Muharrer fi'l-fikh 'alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 1984.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

..... *Şerhu'l-'Umde*, nşr. Hâlid b. Ali el-Meşîkah, Dâru'l-Âsime, Riyad 1997.

..... *Mecmû'û'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Mecma'û'l-Meliki Fehd, Medine 2004.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *el-Karâmita*, thk. Muhammed es-Sabbâğ, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk 1981.

..... *Sıfatü's-safve*, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2009.

..... *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, Dâru Sâdır, Beyrut h. 1358.

..... *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Huseyn el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyad ts.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986-1993.

İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed, *Târîhu'l-'ulemâ ve'r-ruvât li'l-'ilm bi'l-Endelüs*, nşr. İzzet el-Attâr Hüseyinî, Matba'atü'l-Medenî, Kahire 1988.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut, ts.

İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'*, thrc. Muhammed b. Süleymân, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmam 1422-1428.

İbnü'l-Lahhâm, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba'î ed-Dimaşkî, *el-İhtiyârâtü'l-fıkhiyye*, Dâru'l-marife, Beyrut 1978.

İbn Vehb, Ebü Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim, *Muvattâ'*, thk. Hişam İsmail es-Sînî, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmam 1999.

İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'i*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2000.

İlîş, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Fethu'l-'aliyyi'l-mâlik fî'l-fetvâ 'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

..... *Minehu'l-celîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989.

İrâkî, Abdurrahîm b. Zeyn, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*, thk. Ahmed b. Abdurrahîm, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

İrbilî, Muhammed Emîn, *Tenvîru'l-kulûb fî mu'ameleti 'allâmi'l-ğuyûb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimaşk-Beyrut 2009.

İsmail, Muhammed Bekir, *el-Fıkhu'l-vâdih*, Dâru'l-menâr, Kahire 1997.

İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1951-1955.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *Tabakâtu's-şâfiyye*, nşr: Kemâl Yûsuf el-Hût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

..... *el-Mühimmât fî şerhi'r-Ravda ve'r-Râfi'î*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2009.

Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâ'îl, Dâru'l-Vefâ, Mansûre 1998.

Kâf, Hasan b. Ahmed b. Muhammed, *el-Ehemm fî fikh Tâlibi'l-'ilm*, Dâru'l-Mîrâsi'n-Nebevî, Yemen ts.

Kaffâl, Ebubekir Muhammed b. Ahmed, *Hilyetu'l-'ulemâ fî ma'rifeti mezâhibi'l-Fukaha*, thk. Yasin Ahmed, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1980.

Kahveci, Nuri, *İslâm Aile Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014.

Kallek, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, İstanbul 1998, XXVIII, 143-145.

..... "Kulle", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 357-358.

..... "Miskal", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 182-183.

Kâmiliyye, Kemaluddîn Muhammed b. Muhammed, *Teysîru'l-vusûl ilâ minhâci'l-usûl*, nşr. el-Fârûku'l-Hadîsiyye, Kahire 2002.

Kandemir, M. Yaşar, "Hanbel b. İshâk", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 525.

Karadâvî, Yûsuf, *Fıkhu'z-zekât dirâseten mukâreneten liahkâmihâ ve felsefetihâ fî dav'il-Kur'ân ve's-sünne*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1973.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.

..... *Envâru'l-burûk fî envâri'l-furûk*, thk. Halil el-Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

..... "Adalet", *DİA*, İstanbul 1988, I, 343-344.

Karavî, Muhammed el-Arabî, *el-Hulâsatü'l-fikhiyye 'alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-sârî lişerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîrî, Mısır h. 1323.

Kavâsimî, Ekrem Yûsuf, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâmi's-Şâfiî*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün 2003.

Kaya, Remzi, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te Helâl ve Haram Gıdalar*, Kaya Matbaası, İstanbul 2000.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu‘cemü’l-müellifîn terâcimü musannifi’l-kütübi’l-‘Arabiyye*, Mektebetü’l-Müsennâ-Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut ts.

Kelvezânî, Ebü’l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed, *el-Hidâye ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, thk. Abdüllatîf Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl, Müessesetü Garâs, Kuveyt 2004.

Kermî, Mer‘î b. Yûsuf, *Delîlu’t-tâlib lineyli’l-metâlib*, thk. Ebû Kuteybe, Dâru Taybe, Riyad 2004.

Keskioğlu, Osman, “Müctehidlerin Dereceleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Eylül-Ekim 1967, Sayı 9-10, 232-236.

Kevsec, Ebû Ya‘kûb İshâk b. Mansûr, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râheveyh*, thk. Muhammed b. Abdillâh ez-Zâhim, Câmî‘atü’l-İslâmiyye, Medine 2004.

Kevser, Kâmil Ali-Öğüt, Salim, “Çok Evlilik”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 365-369.

Kılıçer, M. Esat, “Ashâbü’l-vücûh”, *DİA*, İstanbul 1991, 472.

.....“Ashâbü’t-tercîh”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 471.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf, *Sahîhu’l-Buhârî bi-şerhi’l-Kirmânî*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1981.

Koçkuzu, Ali Osman, “İbn Şâhîn”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 367-369.

Koçyiğit, Yakup, *Muhyiddîn en-Nevevî’nin Hayatı, Eserleri ve Sahih-i Müslim Şerhindeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1989.

Komisyon, *Mevsû‘atü akvâli ed-Dârekutnî fî ricâli’l-hadîs ve ‘ilelihî*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 2001.

Korkmaz, Ömer, *XVIII. Yüzyıl Adana Şer‘iyye Sicilleri Özelinde Aile Hukuku*, Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2018.

Koşum, Adnan, “Hayvan Refahı Bağlamında Fıkıhta Hayvan Kesimi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2017, sy, 30, s. 439-460.

Köse, Saffet, “İbn Ebû Hureyre”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 434-435.

..... *İslâm Hukuku*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Kudûrî, Ebü’l-Huseyn Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru’l-Kudûrî fî’l-fikhi’l-hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed ‘Uveyda, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Kurdî, Muhammed Emîn, *Tenvîru’l-Kulûb fî Muâ‘meleti ‘allâmi’l-ğuyûb*, Dâru’l-Kalemi’l-‘Arabî, Halep 1991.

Kutlu, Yıldız Merve, *Uyku Kliniğine Başvurmuş ve Uyku Bozukluğu Tanısı Almış Bireylerde Uyku Kalitesi, Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeylerinin İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2018.

Kûnevî, Kâsım b. Abdillâh, *Enîsu'l-fukaha fî ta'rîfâtî'l-elfâzî'l-mütedâvileti beyne'l-fukaha*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

..... *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilhakim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Mağribî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibu'l-celîl li şerhi Muhtasari'l-Halîl*, thk. Zekerîyyâ 'Umeyrât, Dâru Âlemi'l-Kütüb, yy. 2003.

Makdisî, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdurrahman b. İbrahim, *el-'Udde şerhu'l-'Umde*, thk. Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbü'l-bed' ve't-târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire ts.

Makrîzî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed, *İmtâ'u'l-esmâ'*, thk. Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

Mâlikî, Ebü'l-Hasan, *Kifâyet'u-tâlibi'r-rabbânî lirisâleti Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, thk. Yûsuf Muhammed el-Bikâ'î, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Muhammed Halîl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.

Ma'lûf, Lûyis, *el-Müncid fî'l-luğati ve'l-a'lâm*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 2007.

Matîrî, Fehd Matar, *et-Târîhu'l-iktisâdî li'd-devleti'l-abbâsî fî'l-'asri'l-abbâsî's-sânî*, Doktora Tezi, Yermük, 2015-2016.

Memduhoğlu, Adnan, "İslâm Hukuku'na Göre Çocuğun Bakım ve Terbiyesi (Hidâne)", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi*, Bışkek 2010, sy. 9-10, s. 71-83.

Menbecî, Ebû Muhammed Ali b. Zekerîyyâ, *el-Lübâb fî'l-cem'i beyne's-Sünneti ve'l-Kitâb*, thk. Muhammed Fadl, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1994.

Merdâvî, Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1955-1956.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan 1417.

Mevsilî, Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf, *et-Tâc ve'l-iklâl li-Muhtasarı Halîl*, nşr. Zekerîyyâ Umeyrât, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.

Meyyâre, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *ed-Düreru's-semîn ve'l-mevridu'l-mu'in*, thc. Ömer Ahmed er-Râvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebü'l-Haccâc, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983-1992.

Mutarrizî, Ebü'l-Feth Nâsiruddîn b. Abdisseyid, *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*, thk. Mahmud Fâhûrî, Mektebetu Usâme b. Zeyd, Haleb 1979.

Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdirrahmân, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1972.

..... *et-Teysîr bişerhi'l-Câmi'i's-sağîr*, Mektebetü'l-İmam eş-Şâfiî, Riyad 1988.

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991.

Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl, *Muhtasaru'l-Müzenî fî furû'i's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Nâcî, Lemîn, *el-Kadîm ve'l-cedîd fî'l-fıkhi's-Şâfiî*, Dâru İbni'l-Kayyim, Suudi Arabistan 2007.

Nas, Taha, *Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı*, Diyanet İlmî Dergi, Ankara 2014, Sayı 3, L, 9-30.

Nefrâvî, Ahmed b. Ğanîm b. Salim, *el-Fevâkihu'd-devânî 'alâ risâleti ibn ebî Zeyd el-Kayravânî*, thk. Rıza Ferhat, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dînîyye, yy. ts.

Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Tilbetü't-talebe fî'l-istilâhâtî'l-fıkhiyye*, el-Matbaatü'l-Âmire, Byy. 1311.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, nşr. Komisyon, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

..... *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Dimaşk 1988.

..... *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîriyye, Mısır ts.

..... *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1991.

..... *Tahrîru elfâzi't-Tenbîh*, thk. Abdulğani Dakr, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1408.

..... *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, nşr. M. Muhammed Tâhir Şa'bân, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2005.

..... *el-İdâh fî menâsiki'l-hac ve'l-'umre*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1994.

..... *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, el-Matba'atü'l-Mısriyye, Mısır 1929-1930.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünenü's-suğrâ*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, Halep 1986.

Okuyucu, Nail, "Enmâtî, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, İstanbul 2016, Ek I, 406.

..... *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2015.

..... "İstahrî, Ebû Saîd", *DİA*, İstanbul 2016, Ek I, 669-670.

Orhan, Fatih, "Fıkıh Usûlünde Mürâât-ı Hilâf ve Hüccet Değeri", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2018, XXIX, 97-122.

Öğüt, Salim, "Tahâret", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 382-385.

..... "İstihâze", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 334-335.

..... "Sa'y", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 206-207.

..... "İhram", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 539-542.

..... "Hedy", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 156.

Ötenkaya, Yusuf, *Abbâsîler Devletinde Siyasi Baskı, İsyan ve Cinayetler (809-902)*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2015.

Özdemir, Ahmet, *Yolculukta Namazın Vasıta Üzerinde Kılınması*, Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, IV, Sayı 5, 2017.

Özel, Ahmet, "Mervezî, Ebû İshâk", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 234-235.

..... "Harbî", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 112-114.

Özervarlı, M. Sait, "Şiâr", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 123-124.

Râfî'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

..... *el-Muharrer fî fikhi'l-imam eş-Şâfiî*, thk. Ebû Yakûb Neşet, Dâru's-Selâm, Mısır 2013.

Râcihi, Şerefuddîn Ali, *Muhammed b. Düreyd ve Kitâbuhi'l-Cemhera*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiye, 1985.

Rahîbânî, Mustafa es-Suyûtî, *Metâlibu uli'n-nuhâ fî şerhi Ğâyeti'l-müntehâ*, el-Mektebu'l-İslâmî, Dimaşk 1961.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtâru's-sihâh*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1986.

Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

..... *Ğâyetu'l-beyân şerhu Zübedi İbn Reslân*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts.

..... *Fethu'r-rahmân bişerhi Zübedi İbn Reslân*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2009.

Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl, *Bahru'l-mezheb fî furû'i ş-şâfi'iyye*, thk. Târik Fethî es-Seyyid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

Sa'îdî, Abdülmüteâl, *el-Fıkhu'l-musavver fî'l-'ibâdât*, Astâna ts.

Sâbık, Seyyid, *Fıkhu's-sünne*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1977.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâi'u'l-beyân*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 2013.

Sa'dî, Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-fikhî luğaten ve ıstılâhen*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1993.

Sağır, Abdullah, *Abbasi Döneminde Zenci Hareketi (255-270/869-883)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafâ, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.

Samur, Gülhan, *Anne Sütü*, Klasmat Matbaacılık, Ankara 2008.

Sardefî, Muhammed b. Abdillâh b. Ebîbekir, *el-Me'âni'l-bedî'a fî ma'rifeti ihtilâfi ş-şeri'a*, thk. Seyyid Muhammed Muhennî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

Sedlân, Salih b. Ğadlân, *Risâletun fî'l-fihi'l-müeyesser*, Vizâretu'ş-Şuûni'l-İslâmî, Suudi Arabistan h. 1425.

Selmâ, Mucîburrahmân ed-Dîrevî, *el-Hâdî ilâ riyâdi'l-fikh ve'l-fukaha*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

Sekkâf, Alevî b. Ahmed b. Abdurrahmân, *Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye fî mâ yehtâcuhu talebetü's-Şâfi'iyye*, thk. Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mer'aşlî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut 2004.

Selkînî, İbrahim b. Muhammed, *el-Fıkhu'l-islâmî ahkâmu'l-'ibâdât*, Mektebetu Dâru'l-'Ulûm, Lübnan 2014.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

..... *el-İstulâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*, thk. Nâyif b. Nâfi' el-Ömerî, Dâru'l-Menâr, Kahire 1992-1997.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed et-Temîmî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ, Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmânî, Haydarâbâd 1962.

Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukaha*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989.

..... *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen eş-Şâfi'î, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Sinanoğlu, Mustafa, "Teklif", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 385-387

Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

..... *Fetâva's-Sübkî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâcî, Dâru Hicr, byy, h. 1413.

Suğdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Huseyn, *en-Nütef fî'l-fetâvâ*, thk. Salahuddîn en-Nâhî, Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, Beyrut-Ummân 1984.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Târîhu'l-hulefâ*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1952.

..... *Tabakâtü'l-huffâz*, nşr. Komisyon, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

..... *er-Red 'alâ men ahlede ile'l-ard ve cehile enne'l-ictihâde fî külli asrin fardun*, thk. Halîl el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

_____ *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'id ve fûrû'i fıkhi's-Şâfi'iyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

..... *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Merkezü Hicr, Kahire 2003.

Şaban, Zekiyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fık)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983.

..... *İhtilâfu'l-hadîs*, thk. Amir Ahmed Haydar, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1985.

..... *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1938.

Şâkir, Mahmûd, *et-Târîhu'l-islâmî*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 2000.

Şakfa, Halid b. Abdillâh, *Mezhebu'l-İmâm eş-Şâfiî fî'l-ibâdât ve edilletuhâ*, Dâru's-Selâm, Kahire 2004.

Şakrak, Abdulvahab, *İslâm Fıkhi'nda Namazların Cem'i*, Basılmamış Doktora Tezi, YüzüncüYıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2014.

Şa'rânî, Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed, *el-Mîzânu'l-kübra's-şâ'râniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, Dâru İbni Affân, Huber 1997.

Şemsüddîn el-Mârdînî, Muhammed b. Osmân, *el-Encümü'z-zâhirât 'alâ halli elfâzi'l-Varakât fî usûli'l-fık*, thk. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed b. en-Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999.

Şen, Mehmet Emin, *Abbâsîlerin İkinci Döneminde Siyasi ve Kültürel Alanda Türkler*, Doktora Tezi, Konya 2008.

Şener, Mehmet, "Avret", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 125-126.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *es-Seylu'l-cerrâru'l-mütedeffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2004.

..... *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1999.

..... *Neylü'l-evâtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, Beytu'l-Efkâri'd-Düveliyye, Lübnan, 2004.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbü'l-Asl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1990.

..... *Kitâbü'l-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.

Şinkîti, Muhammed Emîn, *Edvâu'l-beyân fî idâhi'l-kur'ân bi'l-kur'ân*, tsh. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

..... *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şucâ'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415.

..... *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*, Matba'atü Bûlâk, Kahire 1285.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr: İhsân Abbâs, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1970.

..... *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmami's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

..... *et-Tenbîh fî'l-fıkhi's-Şâfiî*, 'Âlemü'l-Kütüb, yy. ts.

..... *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, nşr. Halîl İmrân el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Şurunbilâlî, Hasan b. Ammâr b. Ali, *Merâkı'l-felâh bi-imdâdi'l-fettâh*, nşr. Salâh Muhammed Uveyza, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. Avdillâh b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1995.

..... *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Dâru Süveydân, Beyrut 1967.

..... *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995.

..... *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Saduddin Ünal, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1995.

..... *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994.

Tahtâvî, Ali Ahmed Abdulâl, *Minhâcu'l-ebrâr şerhu mâ verede fî sucûdi's-sehv ve salâti ehli'l-a'zâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

..... *Tenbîhu'l-ebrâr biahkâmi'l-hul' ve't-talâki ve'z-zihâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn, *Şerhu’t-Telvîh ‘ale’t-Tavzîh li-metni’t-Tenkîh fî usûli’l-fikh*, thk. Zekerîyyâ Umeyrât, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1996.

Temîmî, Muhammed b. Abdilvehhâb b. Süleyman, *Muhtasaru’l-İnsâf ve’s-Şerhi’l-kebîr*, thk. Abdülaziz b. Zeyd er-Rûmî, Riyad h. 1398.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Şirketü Mektebeti ve Matba‘ati Mustafâ el-Bâbî, Mısır 1962-1977.

Tûfî, Ebü’r-Rebî‘ Süleymân b. Abdilkavî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1996.

Tüsûlî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdisselâm, *el-Behce fî şerhi’t-Tuhfe*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Şâhîn, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1998.

‘Uceylî, Süleyman b. Ömer b. Mansûr, *Hâşiyetu’l-cemel ‘alâ şerhi’l-Menhec*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1971.

Umeyra, Şihâbuddîn Ahmed, *Hâşiyetu Umeyra*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1998.

Uslu, Recep, “İstahr”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 202-203.

Üçok, Bahriye, *İslâm Tarihi Emeviler-Abbâsiler*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.

Ünal, Halit, “Cem’”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 277-278.

Vâdi‘î, Ebû Abdîrrahmân Mukbil b. Hâdî, *Terâcimü ricâli’d-Dârekutnî fî Sünenih*, nşr. Ahmed b. Muhammed el-Karasî vdğ., Dâru’l-Âsâr, Sana 1999.

Vâhidî, Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru’l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân, Câmî‘atü’l-İmâm Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, Riyad 1430.

Yâfi‘î, Ebû Muhammed Afîfuddîn Abdullah b. Es‘ad, *Mir‘âtu’l-cinân ve ‘ibretu’l-yakazan*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Ya‘kûbî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya‘kûb, *Târîhu’l-Ya‘kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ, Dâru’l-A‘lemî, Beyrut 2010.

Yaman, Ahmet, “Zihâr”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 387-390.

Yaran, Rahmi, “Kefâret”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 179- 182.

Yaşar, Mehmet Aziz, “Şâfiî Hukuk Düşüncesinde Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü ve Sütannelik Uygulaması”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 19, IX, 2018, s. 170-200.

Yavuz, Yunus Vehbi, “Hayız”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 51-53.

..... “İktidâ”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 54-55.

..... “Fitre”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 160-161.

Yılmaz, Saim, *Abbâsîlerde Mu'tazid ve Müktefî Dönemi (279-295/892-908)*, Doktora Tezi, İstanbul 2004.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", *DİA*, İstanbul 1988, I, 31-48.

..... *İslâm Devleti Hizmetinde Türkler*, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Çağ Yayınları, İstanbul ts.

Yitik, Ali İhsan, "Oruç", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 414-416.

Yücel, Ahmet, "Sika", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 175-176.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1983.

..... *Dîvânü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, Mektebetü'n-Nehdati'l-Hadîse, Mekke 1967.

..... *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986-2000.

..... *Tezkiratü'l-huffâz*, tsh. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1374.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyad 1998.

..... *Ruûsu'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut 1987.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

..... *el-Mensûr fî'l-kavâ'id*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1985.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*, nşr. Abdullah b. Abdurrahmân el-Cibrîn, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyad 1993.

..... *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhammed Tamer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2003.

..... *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'eti ve beyti'l-müslim*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

..... *el-Medhal li dirâseti's-şerî'ati'l-islâmî*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2002.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1313-1315.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997.

Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed, *el-A'âm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1985.

..... *el-Vecîz fi'l-fıkhî'l-islâmî*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 2005.

Zuhaylî, Muhammed, *el-Mu'temed fi'l-fıkhî's-Şâfiî*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2011.

